أصول الفقه

تأليف

شيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله المظفر

الشيخ محمد علي الأراكي

الجزء الثاني

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۵۶۱۷
تاریخ ثبت :

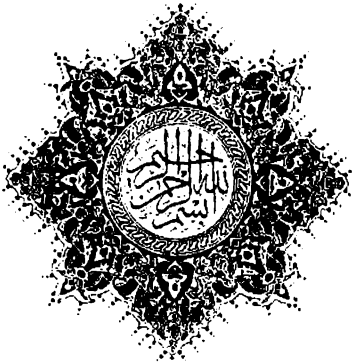
اصول الفقه

تأليف آية‌الله‌العظمى الاراكى

(الجزء الثاني)

نام‌کتاب : ..... اصول الفقه (الجزء الثاني)
مؤلف : ..... آیة‌الله‌العظمی الاراکی
ناشر : ..... مؤسسه درراه حق ـ قم
حروفچینی : ..... مؤسسه‌فرهنگی‌هنری‌سبا
قطع : ..... وزیری، ۷۵۲ صفحه
تیراژ : ..... ۱۰۰۰ جلد
تاریخ انتشار: ..... پاییز ۱۳۷۵

قیمت : ..... ۱۰۰۰۰ ریال


بسم الله الرحمن الرحيم

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه

١ ـ رسالتان فى الارث و نفقة الزوجة. طبعتا فى مجلد بقم
٢ ـ المكاسب المحرّمه و رسالة الخمس. طبعتا فى مجلد بقم
٣ ـ كتاب البيع. طبع فى مجلدين بقم
٤ ـ كتاب الخيارات. طبع فى مجلد بقم
٥ ـ كتاب الطهارة. طبع فى مجلدين بقم
٦ ـ الحاشية على دررالاصول. طبعت مع الدرر بقم
٧ ـ الحاشية على عروة الوثقى. طبعت بقم
٨ ـ هذا الكتاب مع مجلده الأوّل. طبع بقم

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين.
الحمد للّه رب العالمين و صلّى اللّه على محمّد و آله الطيبين الطاهرين،
و اللعن على أعدائهم أبد الآبدين و دهر الداهرين.

«المقصد السابع»

في الاصول الأربعة العمليّة أعني: البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب.

المسألة الاولى في الشك في التكليف

قد مرّ تقسيم المكلّف بين القاطع و الظانّ و الشاكّ ـ على وجه لم يتداخل الأقسام ـ عند الشروع في مبحث حجيّة القطع، و كذا الكلام في وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و أنّهما طوليان و مترتّبان، فلانطيل الكلام بالإعادة، و المهّم هنا بيان الحال في الشكّ و هو إمّا في حقيقة التكليف و أصل الإلزام، سواء كان في نوعه أيضاً أم لا، بأن كان النوع على تقدير الجنس معلوماً، و إمّا في المكلّف به.

و المقصود بالبحث هنا القسم الأوّل أعني الشكّ في حقيقة التكليف، و هو إمّا أن يكون في الحكم الكلّي الإلهي كالشكّ في حكم شرب التتن أنّه الحليّة أو الحرمة، و معياره ما كان رفعه بيد الشارع و من وظيفته، و إمّا في الحكم الجزئي كالشكّ في حرمة مايع خاص لأجل الشكّ في كونه خمراً أو ماءً، و معياره ما لم يكن رفعه من وظيفة الشارع.

ثمّ كلّ من القسمين إمّا يكون الاشتباه و الترديد فيه بين الحرمة و غير الوجوب، و إمّا يكون بين الوجوب و غير الحرمة، و المبحوث عنه في مبحث البراءة الذي هو محلّ النزاع بين الاصوليين و الأخباريين إنّما هو الشبهة في الحكم الكلّي بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل مع تردّد الأمر بين الحرمة و غير الوجوب، أو الوجوب مع غير الحرمة مع عدم الحالة السابقة التكليفية. و أمّا الشبهة في الحكم الجزئي فإنّما يذكر تطفّلاً.

ثمّ الشكّ في الحكم الكلّي المردّد بين الحرمة و غير الوجوب أو العكس منشائه أحد امور ثلاثة، إمّا فقد النص، و إمّا إجماله، و إمّا تعارض النّصين، و الكلام في كلّ من هذه الأقسام إنّما هو في مقتضى القاعدة الأوّليّة العقليّة مع قطع النظر عن الثانويّة التعبديّة، و لا شكّ أنّ الكلام من هذه الجهة أعني من حيث حكم العقل من البراءة أو الاحتياط لايتفاوت فيه الحال بحسب هذه الأقسام الثلاثة حتّى نحتاج لكلٍّ إلى عقد باب عليحدة و التكلّم في كلٍّ على انفراده.

نعم غاية ما في الباب أنّه بعد الفراغ عن القاعدة الأوّليّة المشتركة بين الجميع ينفرد الأخير منها، و هو ما كان منشاء الشكّ فيه تعارض النصّين بوجود القاعدة الثانويّة التعبديّة فيه على خلاف القاعدة الأوّليّة و هو الرجوع إلى أرجحهما سنداً لو كان، و إلّا فإلى أحد المتعارضين على سبيل التخيير.

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

الاصولي هو أنّ العقاب على مخالفة التكليف بدون بيان للتكليف قبيح[١]، فالكلام في هذا المقام إنّما هو في أنّه مع احتمال التكليف الثابت في هذه الشبهة هل يكون في البين بيان للتكليف الواقعي على تقدير ثبوته، فلايكون العقاب على مخالفته بلابيان، أو لايكون حتى يكون العقاب بلابيان؟، فالمهمّ بيان هذا المطلب.

فاعلم أنّ ما توهمّ أو يمكن أن يتوهمّ في تصوير البيان امور.

الأوّل: أنّ دفع الضرر المحتمل واجب بحكم العقل، فإذا احتمل التكليف كان الحجّة عليه موجوداً، و هو الاحتمال بضميمة هذاالحكم العقلي.

و الجواب أنّ الضرر على ضربين، الأوّل: ما يكون تابعاً للتكليف، و التكليف متبوعاً و منشاءً له و هو العقاب، و الآخر ما يكون التكليف تابعاً له و هو متبوع و منشاء للتكليف و هو المفسدة و المصلحة المترتبتان على ذات الشيء كسكر الخمر و برودة الماء و نحوها، و الأوّل يدور مدار علم المكلّف و مخالفته و عصيانه، و الثاني لامدخل للعلم و الجهل فيه، بل هو مترتّب مطلقاً كخواص جميع الأشياء.

و إذن فالضرر الذي يحكم بوجوب دفعه في هذا المقام إن كان المراد به هو الذي يكون فرع العلم بالتكليف في حصول المخالفة و العصيان و يكون معلولاً للتكليف أعني العقاب، فلايمكن كون هذه القاعدة بياناً إلّا على وجه يستلزم الدور؛ فإنّ هذه القاعدة بل كلّ قاعدة لايمكن أن يكون حكمها محدثاً و سبباً و علّة لموضوعها، و إلّا لدار، فحكم وجوب دفع الضرر المحتمل فرع وجود احتمال الضرر الذي هو الموضوع، و وجوده فرع وجود سببه و هو البيان، و وجود هذا السبب قد فرض أنّه فرع ثبوت الحكم بالوجوب، و هذا معنى الدور.

---

١ ـ فإنّ من المركوز في ذهن كلّ أحد السؤال عن علّة الضرب و الإيلام الوارد من الغير عليه و أنّه لأيّ جهة، و لو لم يكن قبيحاً من دون جهة لما كان للسؤال عن الوجه وجهٌ. منه قدّس سرّه الشريف.

و بعبارة اخرى : نحن نتكلّم مع المستدّل في هذا المقام بتلك القاعدة في الصغرى و هي قوله : نحن نحتمل الضرر، قبل أن نحكم عليها بالكبرى و هي قوله : و كلّ ضرر محتمل واجب الدفع، و نقول : ما السبب لحدوث هذا الضرر المحتمل و من أين جاء؟ فإن قال : سببه نفس التكليف بوجوده الواقعي، فهوليس بسبب، بل السبب هو البيان، و إن قال : هو البيان، فنقول : أين البيان؟، فإن قال : هو الحكم الذي يترتّب على هذا الموضوع، فهذا معنى تحقّق الموضوع من قبل الحكم، و هو الدور.

و إذن فقاعدة قبح العقاب بلابيان واردة على هذه القاعدة، بمعنى أنّ احتمال الضرر مفقود بعد فرض توقّف وجوده على البيان و عدم صلاحيّة الحكم المزبور للبيانيّة، و يصير الضرر مقطوع العدم بقضيّة القاعدة، و لا عكس، يعني لايكون الحكم المذكور وارداً على قاعدة القبح المذكورة؛ لما ذكرنا من أنّ الحكم المذكور يكون موجداً لموضوعه و هو محال.

ولكن القاعدة لايكون حكم القبح فيها موجداً لعدم البيان الذي هو موضوعه، بل يكفي في تحقّقه عدم صلاحيّة الحكم المذكور للبيانيّة، بل نقول : إنّ الحكم المذكور ليس من شأنه إيجاد احتمال الضرر حتى على قول من يجوّز العقاب بلابيان، فإنّ مفاده إنّما هو أنّ احتمال العقوبة الذي تحقّق أسبابه في موضوع يجب عليك أن تدفعها من نفسك، لا أن يكون نفس هذا الحكم محدثاً للاحتمال.

و إن كان المراد بالضرر هو ما يكون التكليف معلولاً له أعني المفسدة التي هي من خاصيّة الشيء و لامدخل فيها لعلم المكلّف و جهله، فهو و إن كان محتملاً لعدم حاجته إلى البيان، ولكن ـ بعد تسليم الصغرى من كون هذا من أفراد الضرر المحتمل ـ لنا أن نمنع الكبرى، و هو أنّ الضرر المحتمل واجب الدفع، و يمكن نفي وجوب دفع الضرر بمعنى أن يكون فعله حسناً و تركه قبيحاً عند العقل، فإنّ معيار الحسن و القبح العقليين أن يكون فاعل الفعل علاوة على خاصيّة نفس الفعل مورداً لشيء آخر من مدح العقلاء أو ذمّهم.

فمن يفعل الظلم فهو علاوة على ابتلائه بأثر الظلم ـ و هو ظلمة الباطن مثلاً ـ يذمّه العقلاء و يرونه مستحقّاً للضرب و الشتم، و هذا بخلاف دفع الضرر؛ فإنّه أمر قد جبلت النفوس عليه، فإنّ النفوس مجبولة على دفع المكاره عن أنفسها لحبّها بها، حتى الحيوانات.

فلو فرض أنّ أحداً تحمّل الضرر و أوقع نفسه في مظانّه غير مبال بتضرّره، فليس في هذا العمل سوىٰ نفس هذا الضرر الذي أوقع نفسه في مظنّته، و ليس ورائه شيء آخر من ذمّ العقلاء و الاستحقاق لسياسة المولى، كيف و لا ضرر أعظم من دخول النار، فلو فعل أحد ما يوجبه فدخل النار فليس في هذا الفعل إلّا نفس هذا الضرر، لا أنّه مستحقّ لدخول نارٍ آخر عقوبة على إقدامه على العمل الذي عاقبته دخول النار.

فتحصّل أنّ الضرر الأخروي تكون قاعدة قبح العقاب بلابيان دافعاً له، و الضرر الدنيوي و إن لم تكن القاعدة دافعاً له، ولكنّ الإقدام عليه لا يورث العقاب كما يورثه الإقدام على الافعال القبيحة في نظر العقل، بل نقول على تقدير الإيراث أيضاً لا يجدي بالمدّعى، فإنّه مستحقّ حينئذ للعقوبة من جهة هذا القبيح الذي ارتكبه أعني الإقدام على محتمل المفسدة، و أين هو من الاستحقاق على القبيح الواقعي المحتمل.

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

---

١ ـ و حاصل هذا الكلام إمكان التّمسك بالأدلّة الشرعية الواردة في تحريم إلقاء النفس في الضرر مثل آية «ولاتلقوا» و أمثالها، و حاصل الجواب أنّ الضرر و التهلكة التي يكون الإلقاء فيها بمقتضى الآية محرّماً إن كانت هو العقاب الاخروي فهو لابيان عليه، و الحكم المذكور في الآية أيضاً لايمكن أن يحقّق موضوع نفسه، و إن كانت هو المصلحة و المفسدة اللتين يقول بهما العدليّة فأوّلاً

فلاشكّ في كون ارتكاب هذا البعض مورثاً للعقاب شرعاً و عقلاً أيضاً من باب مخالفة المولى.

و الحاصل أنّه يمكن أن يقال بأنّ من أتلف نفسه لملالته من حياة الدنيا فلو لا تنصيص الشرع على تحريم عمله لم يكن للعقل حكم بتحريمه، فعلى فرض تسليم كون احتمال المفسدة الذات الشيئيّة احتمال الضرر، لانسلّم حكم العقل حتى نستكشف به حكم الشرع، و يكون هو البيان في مورد احتمال التكليف.

ثمّ بعد تسليم حكم العقل الذي هو كبرى المطلب يمكن منع الصغرى و هو قيام احتمال الضرر في مورد احتمال التكليف من حيث إنّ المفاسد الكائنة في ذوات الأشياء ليست إلّا عبارة عن الحسن و القبح العقليين، بمعنى حبّ العقل للشيء متى تصوّره أو بغضه له، و ليس وراء محبوبيّة نفس الشيء و مكروهيّته لدى العقل أمر آخر، فلايلزم وجود ضرر في الشيء لتكون المفسدة و القبح باعتباره، بل هو ذاتاً قبيح و لايقبل قبحه السؤال بـ«لِمَ» و لهذا قبح الظلم يدركه من لا يتديّن بدين و لايعتقد بالعقوبة الاخرويّة كالدهريّة، و إلّا فمع قطع النظر عن القبح الذاتي في الشيء القبيح فربّما لايتضرّر فاعله، بل ينتفع كالظالم، نعم ربّما تكون المنفعة أو المضرّة مناطاً للحكم شرعاً و عقلاً.

و أمّا الكلام في نفس المفسدة مع قطع النظر عن الضرر فلاشكّ أنّها مع العلم بها واضح أنّ العقل مستقبح، و هو مستتبع لحكم الشرع و هو يكون بياناً، 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

لانسلّم كون كل مفسدة و مصلحة راجعة إلى الضرر و النفع، و ثانياً أنّ الآية محمولة على ما هو التهلكة بنظر العرف و العامّة، و أمّا مثل هذا الذي لايخطر بأذهان العوام، بل الخواص مختلفون، فبين من يعتبر المصالح و المفاسد في نفس المتعلّقات و بين من يكتفي بوجودها في نفس الأحكام و الإنشاءات، فيمكن دعوى القطع بخروجه عن مدلول الآية، منه قدّس سرّه الشريف.

وجود المفسدة واقعاً لايحصل له إلّا الوقوع في تلك المفسدة، و لايلزمه شيء علاوةً عليها.

و الثاني: أن يقال: إنّ العقل يستقبح هذا العنوان ـ أعني محتمل المفسدة ـ كاستقباحه سائر الأشياء ذات المفسدة من حيث إنّه هذا العنوان مع قطع النظر عن المفسدة المحتملة و وجودها و عدمها، فيلزم من ارتكابه ـ على هذا ـ الوقوع في المفسدة الاخرى علاوة على المفسدة المحتملة على تقدير الإصابة، و الوقوع في المفسدة الاولى فقط على تقدير الخطاء.

و الثالث: أن يقال بأنّ حاله عند العقل حال الأوامر الطريقيّة التي جعلها الشارع احتياطاً و اهتماماً بالواقعيات، فيكون المقدم على تقدير الإصابة واقعاً في المفسدة المحتملة و مفسدة الإقدام على محتمل المفسدة، و على تقدير الخطاء لايلزمه شيء.

فالكلام الأوّل لامنكر له و لايقبل للنزاع، فلابدّ أن يكون مدّعى الأخباري أحد الأخيرين، و حاصلها أنّ المقدم على ما فيه احتمال المفسدة على تقدير تحقّق المفسدة واقعاً يقع زائداً على هذه المفسدة في شيء آخر و هو تقبيح العقلاء و تذميمهم إيّاه على ارتكاب محتمل المفسدة، و هذا يمكن القطع بعدمه و أنّ الإقدام المذكور ليس فيه على تقدير الواقعيّة سوى هذه المفسدة و ليس معه وجدان قبح آخر للعقل.

و الحاصل أنّ في ارتكاب محتمل المفسدة لايكون حكم عقلي حتى يكون مستتبعاً للشرعي حتى يكون احتمال التكليف من هذه الجهة بياناً، هذا مع أنّه بعد تسليم الحكم العقلي يمكن إخراج احتمال المفسدة عن الاحتماليّة إلى الوهميّة، و ذلك لأنّ العدليّة في قبال الأشعري قائلون بكون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد، و لافرق عند المشهور من العدليّة بين كون المصالح و المفاسد في متعلّقات الأحكام أو في نفس الأحكام.

و إذن فيصير الاحتمال في محتمل التكليف ثلاثة، الأوّل: عدم التكليف رأساً،

و الثاني : وجوده مع المصلحة أو المفسدة في متعلّقة، و الثالث : وجوده مع المصلحة في نفس الحكم، فيكون احتمال المصلحة أو المفسدة في نفس الفعل موهوماً، إلّا أن يقال بأنّ المفسدة لكونها عظيمة يكون موهومها أيضاً واجب الدفع عند العقل، هذا.

و أمّا المحدثة في الاستدلال بقاعدة دفع الضرر على فرض إرادة المفسدة الذات الشيئي مع الإغماض عن عدم كون المفسدة مستلزماً للضرر و تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بأنّ المقام من باب الشبهة الموضوعيّة التي تكون مورداً للبراءة باتفاق الأخباريين، و ذلك لأنّ من جملة المحرّمات الشرعيّة إلقاء النفس في المضارّ الدنيويّة و الاقتحام في الشبهة المذكورة يشكّ في أنّه مصداق للمفهوم المذكور أولا؟.

فالإنصاف عدم إمكان إلزام الخصم بها؛ إذ له أن يجيب بأنّ الشبهة الموضوعيّة التي قد انعقد اتّفاقنا فيه على البراءة إنّما هي خصوص التي لم يكن رفعها وظيفة للشرع و كان منشائها الامور الخارجية كالشبهة في أنّ المايع خمر أو ماء لأجل ظلمة الهواء مثلاً، دون الشبهة التي رفعها وظيفته، كما في المقام، فإنّه بعينه محلّ الكلام.

و الثاني من وجوه تقرير البيان على مسلك الأخباري و إن لم يوجد تعرّض له في كلماتهم أن يقال: بأنّ نفس احتمال التكليف بيان، من دون حاجة إلى ضميمة القاعدة المزبورة، و تقريره أن يقال : إنّ حجّة المولى على العبد يصير تماماً بمجرّد احتماله وجود التكليف في الواقع، و أن يكون عدم وصوله إليه لأجل إخفاء الظالمين، فلو ارتكبه مع ذلك يحتمل أن يكون التكليف في الواقع متحقّقاً، فيقع في مقام مؤاخذة المولى، فيقول له : أما كنت تحتمل كون هذا الفعل محبوباً لي أو مبغوضاً لي، فلِمَ تركته أو جئت به، ألم تكن في محبوبات نفسك و مبغوضاتك تعامل مع محتملاتها معاملة المعلومات؟ فلو وضع عندك إناء تحتمل بعد الفحص كونه سمّاً لكنت تجتنبه، فلم صار محبوبي و مبغوضي عندك أهون من محبوبك و مبغوضك؟.

و بعبارة اخرى : ألم أكن لك مالكاً و أنت مملوكاً لي؟ و أليس المملوك بمنزلة اليد للمالك، فإنّ من ليس له مملوك لابدّ أن يصلح اموره بمعاونة يده، و أمّا من له المملوك فيده مملوكه؟ فإذا كنت في مقام المحبوبات و المبغوضات الشخصيّة لنفسك مراعياً للاحتمال كالعلم، فلابدّ أن تعامل مع محبوباتي و مبغوضاتي حيث كنت مالكاً لك أيضاً كذلك، فَلِمَ صرت مجتنباً عن محتمل مبغوضك و مرتكباً لمحتمل مبغوضي، و أتيت بمحتمل محبوبك و تركت محتمل محبوبي، و الإنصاف أنّ العبد يصير ملزماً و مفحماً بهذا الاحتجاج، و ليس له جواب في قبال مولاه.

و من جهة هذا التقرير يشكل الأمر على الاصولي غاية الإشكال، فإنّ الشيخ المرتضى قدّس سرّه يعوّل في ردّ الاستدلال بأخبار التوقّف و الاحتياط على تقييدهابالشبهة التي يكون فيها البيان، و العمدة في صرفه إيّاها عن المقام هو التعويل على هذه القاعدة العقليّة أعني قبح العقاب بلابيان، فإذا اخذت هذه القاعدة من يد الاصولي لأجل وجود البيان يصير أمره صعباً، فالعمدة الاهتمام في دفع هذا.

فنقول و باللّه التوكيل : الحقّ جريان هذه القاعدة في المقام و عدم كون نفس الاحتمال بياناً و منجّزاً، و بيان ذلك أنّا نرى العرف إذا كان في الفعل احتمال الخطر و نفع قطعي يقدمون عليه، مع أنّ هذا الخطر لو كان قطعيّاً أيضاً لم يكونوا مقدمين، كما لوكان شرب الدواء المخصوص نافعاً لتصفية المزاج و استقامة الاشتهاء بطريق القطع، و احتمل إيجابه للصداع الشديد، فإنّهم يقدمون عليه مع أنّ الصداع الشديد لو كان مقطوعاً لما أقدموا عليه، و أمثال ذلك كثيرة، و ليس إلّا لأنّ الاحتمال البدوي بعد الفحص ليس عندهم منجّزاً و بياناً، نعم لو كان الخطر المحتمل ممّا يكون الاهتمام به كثيراً كالخطر النفسي أو العرضي كان احتماله أيضاً منجّزاً و موجباً لعدم الإقدام و لو مع ترقّب نفع قطعي.

و حينئذ فجواب العبد للمولى أن يقول : ليس قضيّة العبوديّة و خالقيّة المولى إلّا أن يرجّح العبد ميل مولاه و إرادته في مقام التزاحم على ميل نفسه و إرادته، و

يجعل غرض المولى أعلى بالنسبة إلى غرض نفسه، فكلّما تزاحم الميلان و كان كلاهما مقطوعين بحيث اقتضى أحدهما الوقوع و الآخر اللاوقوع اختار جانب إرادة المولى، فلو كان في شرب الخمر غرض نفساني اقتضى وقوعه، و الفرض أنّ ميل المولى و غرضه مقتض للّاوقوع وجب عليه تقديم اللاوقوع.

و كذا كلّما وصل إليه من المولى كبرى مهمّة وجب أيضاً مراعاة محتمله و تقديمه على الغرض القطعي لنفسه كما في باب الدماء و الفروج.

و لهذا لو كان شخص مردّداً بين مهدور الدم و محقونه حرم قتله، و لو تردّد إمرأة بين كونها زوجته أو أجنبيّة حرم وطئها، و أمّا في غير ذلك ممّا يكون للعبد غرض قطعي يقتضي الوقوع مثلاً، و للمولى غرض احتمالي يقتضي عدمه و لم يصل منه كبرى اهتاميّة ـ كما هو محلّ الكلام ـ فلاحجّة للمولى على عبده؛ إذ لم يعامل مع أغراض المولى إلّا مثل معاملته مع أغراض نفسه، و لو كان للمولى غرض اهتامي كان عليه البيان، فحيث ما بيّن ليس له حجّة، لما عرفت من أنّ العبد يقدّم الغرض الأدنى المقطوع على الأعلى المحتمل ما لم يكن اهتاميّاً.

لايقال: ليس في مقامنا و هو الإقدام على الشبهات نفع شخصي قطعي للعبد في قبال ما يحتمل من غرض المولى.

لأنّا نقول: لايعقل أن يصدر من العاقل عمل بدون غرض إليه، بمعنى أنّه و إن كان يمكن الاختلاف شدّة وضعفاً في الدواعي إلّا أنّه ما لم ينقدح في نفسه الإرادة الحتميّة و الشوق المؤكّد لايمكن أن يصدر عنه العمل.

لايقال: سلّمنا الغرض القطعي لنفسه، لكنّ الغرض المحتمل للمولى مردّد بين الاهتامي و غيره، و لاشكّ أنّه في أغراض نفسه لو تردّد الخطر المحتمل بين المهمّ و غيره لماكان مقدماً[1].

---

١ ـ حاصل الإشكال أنّه لو بنينا على ما ذكر من وجوب تحصيل أغراض المولى على وجه أكمل من أغراض نفسه، فنقول: لاشبهة أنّ الإنسان كما يحتاط في مورد إحراز كون كبرى الغرض على تقدير انطباقها على المورد اهتاميّة، كذلك لو دار أمرها بين الاهتاميّة و غيرها، و مجرّد كون الاهتام حينئذ يصير محتملاً في محتمل حيث إنّه محتمل على تقدير محتمل لايوجب الفرق؛ إذ

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

بالأخرة هو يحتمل كون هذا الشرب مثلاً مورثاً لهلاكه، فلامحالة يحتاط منه.

و حينئذ نقول هذا المعنى موجود في كل مقام شك في تطبيق كبرى شرعية ملزمة عليه الا اذا احرز انها على تقدير الوجود و الانطباق غير اهتمامية و الا فبعد القطع بانّ للشارع كسائر ذوى الاغراض قسمين من الاغراض اهتماميّاً و غيره فلا محالة في كل مورد شبهة يحتمل كون الغرض على تقدير الوجود من كل واحد من القسمين.

فالإنصاف عدم تماميّة هذا الوجه لحسم المادّة، فالوجه أن يقال: لابدّ من ملاحظة الطريقة المسلوكة بين الموالي و العبيد الظاهريّة، و إذا راجعناهم نراهم يتمسّكون في قبال الموالي بقول: «ما علمت بارادتك»، فيجعلون الحجّة مطلقاً هو العلم، فإن كان التكليف معلوماً فهو، و إن قام عليه طريق علمي فهو أيضاً منتهٍ إلى العلم، و إن لم يكن شيء منهما لكن علم أنّ التكليف على تقدير ثبوته اهتمامي يستكشف إيجاب الاحتياط و يكون هوالحجّة العلميّة، لا أنّ نفس الشكّ و الاحتمال حجّة، و إن علم أنّه على تقدير الثبوت غير اهتمامي فيقطع بعدم الحجّة، و إن كان مردّداً بين الأمرين فإيجاب الاحتياط الذي هو الحجّة لايكون حينئذ علميّة، و قد فرضناه المعيار دون نفس الاحتمال حتى يقال: المحتمل في المحتمل محتمل.

و أمّا دعوى أنّه مع فرض كون المعيار إيجاب الاحتياط أيضاً و هو في هذا الفرض موجود، فيكذّبه مراجعة ما هو المتعارف بين الموالي و العبيد، فإنّهم في موارد احتجاجاتهم بعدم العلم كثيراً ما يحتملون بين الكبريات المحتمل انطباقها وجود الاهتمامي، و ليس كلّ مورد معلوم الحال عندهم.

و من هنا يظهر وجه اندفاع أنّ احتجاجهم إنّما هو في مورد الغفلة و عدم الالتفات رأساً، فإنّه أيضاً يكذّبه الوجدان و العيان، و كذلك اندفاع دعوى اختصاص ذلك بالموالي و العبيد المتجاورين، حيث إنّ السكوت مع كونه حاضراً واصل اليد إلى العبد طريق عقلائي إلى عدم الإرادة، و أمّا العبيد البعيدون عن الموالي إذا احتملوا أنّ المولى لو كان حاضراً لما سكت، بل كان يأمر أو ينهى، فليس لهم طريق عقلائي إلى العدم، و حالنا مع الشارع هكذا، لأنّا نحتمل صدور التكليف منه واقعاً و اختفائه علينا، فإنّ ذلك أيضاً يكذّبه الوجدان، فإنّ صريح احتجاجهم بقول: «ما علمت» في العربيّة و «جه مى‌دانستم» في الفارسيّة أنّ المعيار هو العلم لامجرّد الاحتمال. منه ﷺ.

في البين أصلاً، و أمّا العقاب و الدخول في النار فاحتماله فرع وجود المنجّز و البيان، فإذا فرضنا أنّ نفس الاحتمال ليس ببيان فلاوجه لاحتماله.

فتحقّق أنّه و إن كان الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة بياناً، لكن الشبهة البدويّة بعد الفحص لايكون بياناً، فاحفظ هذا و اغتنمه، فإنّه العمدة لاستقامة مطلب الاصولي.

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

الاولى: ما تدلّ على حرمة القول بغير علم.

و الجواب أنّ الاستدلال بها مبنيّ على كون الاصولي مفتياً و قائلاً في الشبهة على طرف الإباحة بأن يقول بأنّ هذا حكم الواقعة بحسب الواقع، و من المعلوم خلافه و أنّ قوله بالإباحة إنّما هو في مرحلة الظاهر؛ لاستناده على قبح العقاب بلابيان، فما يقوله الاصولي من الإباحة الظاهريّة لايكون قولاً بغير علم، و ما يكون قولاً بغير علم من الإباحة الواقعيّة لايقوله الاصولي، فالآية لاترتبط به أصلاً.

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

و الجواب أنّ للتقوىٰ مرتبة اخرى أعلى من المرتبتين المتقدّمتين و هي الإتيان بالمستحبّات و التجنيب عن المكروهات، و دعوى عدم صدق التقوى على هذه المرتبة و أنّه في ذلک على حذو لفظة الخشية من اللّه في عدم الصدق إلّا

على خصوص المرتبتين السابقتين، مدفوعة بملاحظة مرادفه في اللغة الفارسيّة أعني «پرهيزكارى» حيث يساوي نسبته إلى جميع المراتب الثلاث.

و إذن فإبقاء كلّ من الهيئة و المادّة في هذه الأوامر غير ممكن، لعدم الوجوب بالنسبة إلى المرتبة الأخيرة، فلابدّ من ارتكاب أحد أمرين، إمّا التصرّف في الهيئة و حملها على مطلق الرجحان الذي هو قدر مشترك بين الوجوب و الندب، فيكون بالنسبة إلى كلّ مرتبة على حسبها، فيكون بالنسبة إلى الواجب وجوباً و إلى المستحب استحباباً.

و إمّا من إبقاء الهيئة على ظاهرها و التصرّف في المادّة بتقييدها بغير المرتبة الأخيرة، و قاعدة التعارض بين الظهورين هو الأخذ بالأظهر لو كان، و إلّا فالتوقّف، و لانسلّم أظهريّة الهيئة في الوجوب من المادّة في جميع المراتب، و ذلك لشيوع استعمال الهيئة في غير الوجوب حتى أنكر صاحب المعالم أصل ظهورها فيه، لكون استعماله في الندب كثيراً شايعاً، و نحن و إن لم نسلّم ذلك و قلنا بظهوره في الوجوب، لكن في خصوص ما إذا لم يعارض بظهور المادّة و لم يوجب تقييدها، و أمّا في هذا المورد فإن لم نقل بأرجحيّة المادّة، فلاأقلّ من التكافؤ و الإجمال و السقوط عن قابليّة الاستدلال.

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

الاولى: الطائفة الآمرة بالوقوف عند الشبهة في مقابل المضيّ معلّلاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و هي كثيرة بالغة حدّ القطع، و المراد بالتوقّف مقابل المضيّ الذي هو بمعنى المرور و الحركة سمت العمل، فيختصّ بالشبهات التحريميّة؛ إذ هي التي يكون الاحتياط فيها التوقّف المذكور، بخلاف الشبهات الوجوبيّة، فإنّ الاحتياط فيها مقتض للحركة، فيكون موضوعها مساوقاً لمحلّ الكلام بناءً على ما نسب إلى الأخباريين من القول بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة.

و كيف كان فتقريب الاستدلال بهذه الطائفة هو أنّ هذا النهي مفيد للتحريم بقرينة التعليل المذكور في بعض تلك الأخبار من أنّ الوقوف يكون بقباله الاقتحام في الهلكة، و ظاهر الهلكة هي الهلاكة الاخرويّة، و من المعلوم أنّ ما يترتّب عليه الهلاك الاخروي لايكون إلّا طلباً إلزامياً.

لايقال: إنّ هذا النهي على ما يظهر من بعض الأخبار ـ حيث عبّر عن الشبهات بحول الحمى ـ إنّما هو بملاحظة خوف إنجرار الأمر إلى ارتكاب المحرّمات المعلومة التي هي الحمى، و إلّا فدخول الحول الذي هو ارتكاب المشتبهات من حيث هو ليس فيه حرمة.

لأنّا نقول: ينافي هذا ما في حديث التثليث من قوله: «و هلك من حيث لايعلم»؛ إذ على هذا لاتكون الهلاكة إلّا لأجل ارتكاب المحرّمات المعلومة، و هذا هلاك من حيث يعلم، لامن حيث لايعلم، فالمراد بالهلاكة هي المترتّبة على نفس ارتكاب الشبهة، و وجه كونها من حيث لايعلم عدم العلم بمصادفة العمل الذي فيه احتمال الحرمة و احتمال الحليّة مع الحرمة واقعاً.

و قد يجاب عن الاستدلال بهذه الطائفة بأنّ التعليل بالهلاكة يوجب تقييد موضوع هذه الأخبار بالشبهة التي تحقّق فيها البيان، و هي الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة؛ إذ هي التي يترتّب عليه الهلاك، و أمّا الشبهة البدويّة بعد الفحص التي هي محلّ الكلام فحيث لابيان فيها فلاهلكة بمقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، و تحقّق البيان بنفس هذا الأمر المتعلّق بالوقوف مستلزم لكون الحكم محقّقاً لموضوعه و هو دور، فيكون خارجاً عن موضوع الأمر بالتوقّف و الاحتياط، فإنّ الحكم دائر مدار العلّة عموماً و خصوصاً.

فما نحن فيه نظير قول القائل: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض، فإنّ الموضوع و هو الرمّان و إن كان عامّاً من حيث نفسه، لكنّه خاص بالأفراد الحامضة بالنظر إلى التعليل المذكور، و التعليل و إن لم يكن بمنزلة التقييد حتى لايجوز التمسّك بالمعلّل عند الشكّ في تحقّق العلّة في بعض الأفراد، و يكون من باب التمسّك

بالعام في الشبهة المصداقيّة، بل عند الشكّ يرفع الشكّ بعموم العلّة، ولكنّه عند العلم بعدم العلّة في الفرد ينتج نتيجة التقييد، فيوجب رفع اليد عن الحكم المعلّل في هذا الفرد، و في مقامنا في مورد الشبهات البدويّة بعد الفحص نقطع بعدم جريان العلّة، لعدم البيان فيها من غير جهة هذه الأخبار.

و لايمكن تحقّقه من قبلها أيضاً؛ لأنّ ظاهرها أنّ الأمر بالوقوف مسبّب عن الهلكة المتحقّقة في الشبهة على تقدير ثبوت التكليف، فلابدّ أن يكون تحقّق الهلكة التي هي العقاب من غير قبل هذه الأخبار و ببيان خارجي؛ إذ بيانيّتها مستلزمة للدور.

فإن قلت: الأمر بالوقوف متعلّق بطبيعة الشبهة من غير تقييد بقيد كونها بدويّة أو غيرها، قبل الفحص أو بعده، و التعليل بثبوت الهلكة أيضاً وارد على نفس هذه الطبيعة على الإطلاق، و حيث إنّ قاعدة قبح العقاب بلابيان مخصّص لبّي و نقطع بعدم أمر الشارع بالوقوف مع عدم نصب البيان في الشبهة البدويّة بعد الفحص نستكشف بأصالة الإطلاق المعمول بها في الشبهة المصداقيّة في المخصّصات اللبيّة أنّ الشارع نصب على الواقع المحتمل في مورد الشبهة بياناً منفصلاً عن هذه الأخبار و هو جعل إيجاب الاحتياط.

قلت: المصحّح للعقاب ليس مجرّد وجود البيان الواقعي و لو لم يصل إلى العبد، بل هو خصوص الواصل، و لايكفي وصوله بهذا الأمر بالوقوف أيضاً لما مرّ، فإنّه كما لايمكن تحقّق أصل البيان بهذا الأمر للزوم تحقيق الحكم لموضوعه، فكذلك لايمكن تحقّق قيده الذي 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 في الظهور المزبور، فإذا قيل: كل الدواء الفلاني لأنّه مزيل للصفراء فهو من حيث نفسه ظاهر في اتّصاف جميع أفراد هذه الطبيعة بهذه الخاصيّة، نعم لو علمنا من الخارج بعدم ثبوتها لفرد خاص، علم خروجه عن تحت الحكم.

و إذن فنقول : تعليل الأمر بالتوقّف المعلّق على موضوع الشبهة بالوقوع في الهلاك ظاهر في ثبوت هذه العلّة في جميع أفراد الشبهة، غاية ما في الباب أنّ المانع عن ذلك بالنسبة إلى بعض الأفراد هي القاعدة العقليّة المذكورة، فلو كان الجمع بينها و بين الظهور المذكور ممكناً تعيّن، و الجمع بينهما ممكن.

بيانه : أن يكون مخاطبة الإمام في تلك الروايات للسائلين و نهيهم عن ارتكاب الشبهات لأنّ فيها الاقتحام في الهلكة مبنيّة على ثبوت البيان من الشارع بغير هذه الروايات بالنسبة إلى هؤلاء السائلين و أنّه كان الشارع قد بيّن لهم قانوناً ظاهريّاً بإيجاب الاحتياط في جميع الشبهات.

و الحاصل أنّ هذه الروايات ـ بعد عدم إمكان كون نفسها بياناً، لأنّ الظاهر منها التهلكة الخارجية الثابتة مع قطع النظر عن هذه الروايات دون الجهائية من قبل نفسها، مضافاً إلى لزوم الدور من جعل نفسها بياناً، كما مرّ بيانه في ما تقدّم ـ تكون كاشفة بطريق الإنّ عن ثبوت حكم مولوي كان هو البيان بالنسبة إلى المشافهين.

و هذا نظير ما لو أخبر المتكلّم الذي نعلم بأنّه لا يتكلّم هزواً و لغواً بأنّ ارتكاب الشبهات باعث للهلاكة، فإنّ سماع هذا الإخبار من هذا المتكلّم مع الالتفات إلى الحكم العقل القطعي بقبح العقاب بلا بيان يكون كاشفاً بطريق الإنّ عن وجود بيان و حجّة في حقّ المخاطب وراء هذا الكلام يصحّ بملاحظته مؤاخذته، كما يكشف عن جامعيّته لسائر الشرائط العقليّة للتكليف من العقل و القدرة.

و بالجملة، فالأخبار المذكورة حكم إرشادي نستكشف منها الحكم المولوي بطريق الإنّ بالنسبة إلى المشافهين، فإذا ثبت هذا الحكم الظاهري لهم بهذا الطريق يثبت لنا بدليل الشركة في التكليف، و يكفي هذا المقدار في البيانية في حقّنا أيضاً.

و لا 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 في حقّ السائل لم يكن محصورة في ما يمكن السؤال عن حكمها عن المعصوم؛ إذ لعلّ شبهة وقعت له و

كان المسافة بينه و بين بلد الإمام بعيدة لايمكن الوصول بأقلّ من شهر مثلاً، و هو قبل مضيّ الشهر محتاج إلى العمل، و مثل هذا لم يكن نادراً.

و بالجملة منع إطلاق الشبهة في غاية المنع، إلّا أن يقال : إنّ ايجاب الاحتياط الذي استكشفتموه من الإطلاق و جعلتموه مصحّحاً للعقاب و بياناً على الواقع لايصلح لهذا، بيانه أنّ المتداول على الألسنة في باب طريقيّة الطرق و الأمارات بناءً على ما هو التحقيق من عدم الموضوعيّة و النفسيّة أحد المبنيين.

الأوّل : أنّ الطريقيّة بنفسها أمر قابل للجعل، و هي جعل غير العلم بمنزلة العلم في كونه منجّزاً عند الإصابة و معذّراً عند الخطاء، و حينئذ يكون التكليف المستتبع لهذا الوضع إرشاديّاً صرفاً، نظير الأمر باتبّاع العلم.

و الثاني : أنّ الشارع يوجد موضوع الإطاعة و هو الأمر المولوي باتّباع مؤدّى الأمارة، و من المعلوم أنّ مخالفة الأمر المولوي يستتبع صحّة العقوبة، لكن حيث إنّ هذا الأمر كان لأجل رعاية الواقع و الاهتمام بشأنه فلامحالة لا عقوبة على مخالفته من حيث نفسه، بل من حيث أدائه إلى مخالفة الواقع الذي هو المطلوب الواقعي، فلاعقوبة مع عدم الأداء المذكور.

و بالجملة، هذا أيضاً سنخ من الأمر في قبال النفسي و الغيري و شأنه الاتّحاد مع الأمر الواقعي لدى المصادفة معه، و هذا معنى كونه جديّاً حينئذ، و يصير أمراً صرفاً بلاملاك في متعلّقه عند عدم الإصابة، و هذا معنى صوريّته حينئذ، فلاعقوبة مع عدم الإصابة، و تكون العقوبة على مخالفة الواقع مع وجودها، و من هذا القبيل أيضاً إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيّاً، هذا ما تداول في الألسن.

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

و إن كان مرجعه إلى أمر مردّد بين الجدّي و الصوري كما ذكروه في هذا لم

يفدنا إلّا الاحتمال بالنسبة إلى الأمر الجدّي الذي هو المناط في حكم العقل، و قد كان موجوداً قبل هذا الأمر أيضاً و لم يوجب التنجيز.

و إن قلت : إنّه بعمومه و إطلاقه ظاهر في الجديّة، و حيث إنّه يتوقّف على وجود الواقع، و التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّصات اللبيّة 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 الآمر ـ في غير الشارع ـ أيضاً جاهلاً بثبوت التكليف الواقعي.

و إن كان مرجعه إلى أمر مستقّل متعلّق بإتيان تمام الأطراف فهذا أمر نفسي 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، و أين هذا من تنجيز الواقع و العقوبة على مخالفته على تقدير إصابته و عدم العقوبة أصلاً على تقدير العدم.

و يمكن أن يقال : بين الأوامر المتعلّقة بالطرق و المتعلّق بعنوان الاحتياط فرق، فحال الآمر في القسم الأوّل حال العامل، فكما أنّ العامل حين عمله بخبر الثقة مثلاً لا يرى جانب عدم إصابته و عدم وثاقته و لو كان هو بحسب معتقده مصيباً في نوع الموارد مع التخلّف في البعض، لكنّه بحسب البناء القلبي و التجزّم حين العمل يلغي جانب الكذب و يأخذ بالصدق و يعمل في هذا النظر، كذلك الآمر أيضاً لا يرى في حال أمره باتّباع خبر الثقة مثلاً إلّا جانب مصادفته، و يدفع عن ذهنه احتمال الخلاف.

ففي هذا النظر إذا أمر ليس لأمره إطلاق شامل لصورة المخالفة؛ لأنّه لم ير إلّا الموافقة، فالعبد إن أحرز علماً أنّ الطريق على خلاف الواقع فلاعقوبة عليه لفرض عدم إطلاق الأمر حال المخالفة، و إنّ شكّ في أنّه مصادف أو مخالف فهذا الأمر صالح لتحريكه، بمعنى أنّه لو لم يتحرّك و كان في الواقع مصادفاً كان للمولى حقّ أن يؤاخذه و يقول له : قد شخّصت مصادفته بنفسي و لم أجعله في عهدتك، بل

أمر تك بمتابعته مطلقاً، فما عذرك في الترك؟

فهذا نظير أن يشخّص المولى الظاهري صداقة شخص و يأمر بإكرامه مبنيّاً على هذا التشخيص، فإنّ العبد إذا علم بأنّ المولى أخطأ في التشخيص لايجب عليه الإكرام، و أمّا عند الشكّ فحجّة المولى عليه تامّة، هذا حال الطرق.

و أمّا عنوان الاحتياط فحيث إنّه متقوّم بالشكّ و معنى الشكّ كونه ذا طرفين و كون احتمال المصادفة و العدم متطرّقاً بالسويّة فحينئذ إن خصّ الآمر أمره بتقدير المصادفة يصير لغواً، إذ مادام الشكّ لايحرّك، و إذا ارتفع ينقلب الموضوع؛ إذ لاالاحتياط مع العلم.فلامحالة يصير ملاك المصادفة حكمة موجبة لتسرية الحكم إلى صورتي المصادفة و المخالفة، فإن صادف فليس وراء التكليف الواقعي شيء، و هذا الظاهري أيضاً منطبق عليه، فلهذا يكون الثواب و العقاب على الواقع و إن لم يصادف، فيصير قهراً أمراً مستقلّاً ذا ثواب و عقاب مستقلّين.

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

أمّا أوّلاً فلأنّه كما قلنا في أخبار القرعة في محلّه أنّ المشكل غير المشكوك و المحتمل، فالأوّل خصوص ما إذا انسدّ الطريق من كلّ جهة من الأمارات و الأصول عقليّة و شرعيّة، بخلاف الأخيرين، فإنّهما أعمّ من ذلك، و على هذا فالقاعدة سالمة عن التخصيص، كذلك يمكن أن يقال بنظير ذلك في عنوان المشتبه الواقع في هذه الأخبار و أنّه عرفاً مغاير للمحتمل مفهوماً، فالأوّل خاصّ بالمحتمل الذي لم يعلم أنّ عاقبته خير أم شرّ، و الثاني عام منه و من صورة العلم بعدم شريّة العاقبة.

و على هذا فيصير هذا العنوان بنفسه متقيّداً بالشبهة التي يكون فيها البيان، لأنّ ما ليس فيه البيان نعلم بعدم شريّة عاقبته و لانحتاج في ذلك إلى تقييده بسبب التعليل و قاعدة قبح العقاب بلابيان، فتكون الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة داخلتين فيه، و أمّا الشبهة البدويّة بعد الفحص فكونها من مصاديق المشتبه فرع إحراز وجود البيان في هذه الشبهة بالنسبة إلى السائلين و هو غير

معلوم، و استكشاف ذلك بدليل الإنّ إنّما هو في صورة مفروغيّة مصداقيّتها كما لوكان 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 أعني قولهم عليهم السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يكون من جملة مصاديقها الشبهة الغير اللازمة الاجتناب بنصّ مولانا الصادق صلوات اللّه عليه حيث فسّر قول النبي صلّى اللّه عليه و آله: «لاتجامعوا في النكاح على الشبهة» بما إذا احتمل كون المرأة اختاً رضاعيّاً للرجل و أنّه قد رضع من لبنها، ثمّ علّل الاجتناب عن تزويجه بهذه القضيّة، و من المعلوم أنّ هذه الشبهة موضوعيّة غير لازمة الاجتناب باعتراف الأخباريّين أيضاً.

و الظاهر أنّ هذه الكبرى قد استعملت في جميع مواقفها من هذه الأخبار على نسق واحد، بمعنى أن يكون المراد بالهلكة فيها أعمّ من الهلكة الاخرويّة اللازمة الاجتناب، و من الهلكة الاخروية الغير اللازمة الاجتناب، و يكون المراد بالخيريّة 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 غيرلازم 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 لانزاع فيه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الشبهة في هذه الأخبار شاملة للشبهة الموضوعيّة و هي مجرى للبراءة بلاكلام، فلايمكن حفظ ظهور هذا اللفظ في العموم مع ظهور كلمة «خير» و لفظ الهلكة فيالوجوب و الهلكة الاخروية اللازمة الاجتناب، فلابدّ 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، ونحن إن لم نقل بأقوائيّة ظهور لفظ الشبهةفلاأقلّ من

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

هذا هو الكلام في هذه الطائفة التي موردها خصوص الشبهة التحريميّة، و قد كانت هي العمدة لأساس الأخباريين لقوّتها سنداً و دلالة، و قد حصل الاستراحة منها بحمد اللّه تعالى، و علم أنّه لامحيص عن حمل القضيّة المذكورة على مطلق الرجحان، فيكون الأمر فيها للإرشاد.

و الطائفة الثانية من الأخبار هي الطائفة الآمرة بالاحتياط في موارد خاصة و هي روايتان:

الاولى : صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج «قال : سألت أباالحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال : بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد، فقلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ماعليه، قال : إذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتّى تسئلوا و تعلموا»

و الثانية : موثّقة عبداللّه بن وضّاح «قال : كتبت إلى العبد الصالح : يتواري عنّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعاً و يستر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فاصلّي حينئذ و أفطر إن كنت صائماً، أو انتظر حتّى يذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إلَيّ : أرى لك أن تنتظر حتّى يذهب الحمرة، و تأخذ بالحائطة لدينك» الخبر.

تقريب الاستدلال أنّ الرواية الاولى دالّة على وجوب الاحتياط في كلّ واقعة مشتبهة الحكم، لأنّها المماثلة لمسألة جزاء الصيد. و الثانية أيضاً يظهر منها مطلوبيّة الاحتياط في كلّ شبهة حكميّة من دون مدخليّة لخصوص المورد أعني مسألة تعيين الغروب، و الشبهة في كلتا الروايتين حكميّة لاموضوعيّة.

أمّا الاولى فواضح، و أمّا الثانية فكون الشبهة فيها موضوعيّة معناه أن يكون السائل عالماً بأنّ الغروب الذي هو آخر وقت الصوم و أوّل وقت الصلاة عبارة عن استتار القرص من دون مدخليّة لذهاب الحمرة المشرقيّة فيه، ولكن كان

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

و الجواب : أمّا عن الرواية الاولى فبأنّ قوله عليه السلام : «إذا اصبتم بمثل هذا» يحتمل فيه وجهان، الأوّل : أن تكون كلمة «هذا» إشارة إلى السؤال، و يكون محصّل المعنى أنّكم أهل العلم إذا سألوا عنكم عن حكم مسألة لاتدرونه فيجب عليكم الاحتياط، و الثاني : أن تكون إشارة إلى الواقعة، يعني إذا ابتليتم بمثل هذه الواقعة المشكوك في حكمها فيجب عليكم الاحتياط فيها، و في كلّ من الوجهين احتمالان.

أمّا على الوجه الأوّل فالاحتمال الأوّل أن يكون المراد بالاحتياط هو الاحتياط الواجب على المفتي في مقام الإفتاء، يعني إذا سألوا عنكم عن حكم مسألة لاتعلموه وجب عليكم أن تحتاطوا و لاتبادروا بالإفتاء، بل تكفّوا عنه و لاتفتوا بشيء حتى بوجوب الاحتياط.

و الثاني أن يكون المراد الاحتياط الواجب على المستفتي في مقام العمل، يعني يجب عليكم أهل العلم إذا سألوكم عن المسألة التي لاتدرون حكمها أن تفتوا سائلكم بوجوب الاحتياط.

و أمّاعلى الوجه الثاني و هو أن تكون الإشارة راجعة إلى الواقعة، فالحيثيات الموجودة في الواقعة المفروضة في الرواية كثيرة، ولكنّ المحتمل الدخل منها في

الحكم بوجوب الاحتياط إثنان، فالاحتمال الأوّل أن تكون الحيثيّة الدخيلة هي حيثيّة كونها واقعة مشتبهة، فقوله : إذا اصبتم بمثل هذه الواقعة يعني إذا اصبتم بالواقعة المشتبهة.

والثاني أن تكون الحيثيّة الدخيلة حيثيّة كونها مشتبهة بالشبهة المردّدة بين الأقلّ و الأكثر، فإنّ السائل كان قاطعاً في مسألة رجلين أصابا جميعاً صيداً واحداً بثبوت نصف الجزاء على كلّ منهما، و كان شكّه في النصف الآخر، فكان شكّه من باب الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، فيكون المفاد وجوب الاحتياط في كلّ واقعة حصل الاشتباه فيها بين الأقلّ و الأكثر، و البناء في الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، بل و الارتباطيين أيضاً ـ كما ياتي في محلّه ـ و إن كان على البراءة بحسب القاعدة العقليّة إلّا أنّه يكون مفاد الرواية على هذا الاحتمال تعبّداً شرعيّاً في القسمين على وجوب الاحتياط.

فهذه أربعة احتمالات، و المفيد منها بحال الأخباري إثنان:

الأوّل : أن تكون الإشارة راجعة إلى السؤال و كان المراد بالاحتياط الاحتياط الواجب مراعاته على المستفتين في مقام العمل بأن يكون المعنى : إذا اصبتم أيّها العلماء بالسؤال عن حكم تجهلون به فيجب عليكم أن تفتوا الناس بوجوب الاحتياط، إذ يعلم منه أنّ التكليف في الواقع المشكوك في حكمها هو وجوب الاحتياط على الجميع من المفتي و المستفتي.

و الثاني أن تكون الإشارة راجعة إلى الواقعة، و كانت الخصوصيّة الدخيلة مجرّد كونها واقعة مشتبهة، و يكون المعنى إذا ابتليتم بالواقعة المشتبهة وجب عليكم الاحتياط.

و أمّا الاحتمالان الآخران فأجنبيّان عن مرام الأخباري كما هو واضح، إذ المفاد على أحدهما الاحتياط عن الإفتاء عند عدم العلم، و الاصولي لايفتي بما لايعلمه، و ما يفتي به يعلمه، و على الآخر وجوب الاحتياط في خصوص الشبهة بين الأقلّ و الأكثر، فلابدّ لصحّة تمسّك الأخباري بهذه الرواية من إثبات أظهريّة

أحد الاحتمالين الأوليّن من الأخيرين، و دونه خرط القتاد.

و احتمال كون المراد وجوب الاحتياط عند الابتلاء بالواقعة المشتبهة و إن سلّم أظهريّته بالنسبة إلى بعض الاحتمالات، ولكن لانسلّم أظهريّته من احتمال كون المراد احتياط المفتي عن الإفتاء بشيء أصلاً عند إصابته بالسؤال عن حكم لايعلمه.

بيان ذلك أنّ السائل في هذه الرواية قد سأل الإمام عن حكم مسألة الصيد المذكورة، و أعطاه الإمام جواب مسألته هذه عقيبها بلافصل، ثمّ بعد مضيّ هذا السؤال و الجواب و تماميّتها يقول السائل : إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فعند ذلك قال له الإمام : إذا اصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط، و هذا يقرب كمال التقريب أن تكون الإشارة إلى السؤال.

و أمّا احتمال أن يكون المراد بالاحتياط على هذا التقدير احتياط المستفتي و المراد أنّ عليكم الإفتاء بوجوب الاحتياط، فلايخفى بعده و احتياجه إلى مؤنة زائدة، بل الظاهر جعل الاحتياط على نفس المفتي.

و بالجملة، ملاحظة ذلك إمّا يوجب أظهريّة الاحتمال الثاني من الأوّل و لا أقلّ من التساوي و الإجمال، فتسقط الرواية عن قابلية الاستدلال، و إذن فلانحتاج إلى التمسّك في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية بأنّ موردها من الشبهة الوجوبيّة، و الأخباريون متّفقون على البراءة فيها كالشبهة الموضوعيّة، إذ الحاجة إلى ذلك إنّما هي بعد تسلّم الأظهريّة المذكورة، فتدبّر.

و أمّا عن الرواية الثانية فانّها مضطربة المتن؛ إذ لو حملناها على الشبهة الموضوعيّة بأن كان السائل عالماً بأنّ الغروب عبارة عن الاستتار، ولكن شكّ في حصوله في الخارج من جهة الجبال و التلال أو الغيم و نحو ذلك، فالحكم بالاحتياط المذكور في جواب الإمام يكون في محلّه؛ إذ هو قضيّة القاعدة في هذه

الشبهة؛ لأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء النهار هو الاحتياط[١] حتى يحصل العلم بدخول الوقت، ولكن هذا الحمل ينافيه، بل ينادي على خلافه صدر الرواية و الأمارات التي فرضها السائل من تواري القرص و استتار الشمس و ظهور ظلمة الليل و شروعه في الازدياد، فإنّها ناصّة في عدم الشبهة في حصول الاستتار.

و لو حملناها على الشبهة الحكميّة ناسب مع صدر الرواية، ولكن يشكل حينئذ حكم الإمام بالاحتياط؛ إذ ليس الحكم بالاحتياط في الشبهة الحكميّة من منصب الإمام، و إنّما هو شأن من لايعرف الحكم، فكان شأن الإمام أن يحكم إمّا بالصبر، و إمّا 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[٢] أيضاً من جهة إظهاره بكلامه هذا أنّه قد فهم من كلام السائل أنّ غرضه السؤال عن

---

١ ـ و يمكن حمله على هذا التقدير على الوجوب نظراً إلى ذلك، و على الاستحباب نظراً إلى وجود الأمارات التي ذكرها. منه قدس سره الشريف.

٢ ـ و يمكن أيضاً أن يكون قد راعى التقيّة في تطبيق الكبرى على المورد مع كون الكبرى هي أنّ كلّ شبهة حكميّة يجب فيها أن تأخذ بالحائطة. فالتطبيق و إن كان تقيّة، لكنّ الكبرى يعلم على هذا مفروغيّتها من كلام الإمام عليه السلام، و لا يقال : إنّه على هذا لايتأدّى التقيّة، فإنّ الاحتياط ليس بمثابة الجزم بمخالفتهم و مراتب التقيّة مختلفة، فيمكن أن يكون إظهار الحكم بصورة الفتوى و الجزم مخالفاً لها، و إظهاره بصورة الاحتياط ملائماً معها، و على هذا يتمّ تقريب استدلال الأخباري بهذا الخبر، و ينحصر الجواب حينئذ بظهور قوله عليه السلام : «أرى لك» في الاستحباب، و معارضة هذا المعنى مع ما ذكره الاستاد دام بقاه من عدم كون قوله : «و تأخذ» متمماً للسابق و بمنزلة العلّة له، بل كان جملة مستقلّة بعد الإفتاء بوجوب الانتظار مضمونها وجوب ستر هذا الفتوى عن العامّة. منه قدس سره الشريف.

الشبهة الموضوعيّة و الاشتباه في حصول موضوع الاستتار، فلهذا أجابه بالاحتياط حتّى يعلم بهذا الموضوع، و من المعلوم أنّه على هذا لايبقى محلّ للاستدلال.

و في الرواية احتمال آخر قال الاستاد دام ظلّه : لم أر من تعرّضه، و هو أن يكون غرض الإمام هو الافتاء بكون الغروب هو ذهاب الحمرة، و أراد بقوله :«أرى لك» الخ الفتوى دون إرائة الاحتياط، و يكون المراد بقوله : «و تأخذ بالحائطة لدينك» إعلام السائل على مراعاة التقيّة من المخالفين، يعني ولكن لابدّ أن لاتظهر دينك هذا للمخالفين، و لاتفعل عملاً يظهر لهم أنّ هذا دينك، مثل أن تصعد على السطح لأجل استعلام أنّ الحمرة قد ذهبت أولا، حتّى يعلموا أنّك تتفحّص عن حال الحمرة و أنّ مذهبك وراء مذهبهم.

و على هذا يكون المراد بالحائطة هو الحائط المعمول للدار و البستان دون الاحتياط المصطلح و إن كان هو أيضاً مأخوذاً منه باعتبار أنّ المحتاط كأنّه يعمل حائطاً لنفسه يحفظه عن الوقوع في المهلكة، و المراد في المقام التصدّي لإخفاء الدين و ستره عن أنظار المعاندين، يعني كما أنّ الحائط للدار و البستان يخفي و يستر ما فيها عن الأنظار، كذلك لابدّ لك أن تعامل معاملته مع دينك، كأنّك تبني حوله حائطاً يحجبه عن الأبصار، و على هذا الاحتمال تكون الرواية أجنبيّة عن مدّعى الأخباري بالمرّة كما هو واضح.

و الطائفة الثالثة : خبر التثليث الوارد في الخبرين المتعارضين و عدّة أخبار اخر الآمرة بالاحتياط، من قبيل قوله عليه السلام : «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و سند خبر التثليث لكونه مرويّاً بطرق متعدّدة ممّا لايقبل الخدشة، و الإمام عليه السلام في هذه الرواية بعد ما يحكم في الخبرين المتعارضين بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ النادر و يعلّل ذلك بأنّ المجمع عليه لاريب فيه يقول : «إنّما الامور ثلاثة، أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّة فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه و رسوله، ثم يستشهد بقول النبي صلّى اللّه عليه و آله و يقول : قال

١ـ راجع ص ٧٢٣

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله : حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم»

تقريب الاستدلال بهذه الرواية يكون من ثلاثة أوجه: الأوّل بحكمه بترك الشاذ معلّلاً بكونه ممّا فيه الريب، و هذا التعليل و إن كان غير مذكور في كلام الإمام، إلّا 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 بيّن 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 اللّه ورسوله، و معناه وجوب الاحتياط.

و الثالث بالتثليث النبوي.

و الجواب أمّا عن الوجه الأخير[1] فبأنّ مساقه مساق الروايات المتقدّمة في

---

١ ـ إعلم أنّ الفقرات الثلاث لو كانت متفرقة بعضها عن بعض لكان الجواب بما في المتن صحيحاً. فإنّ تثليث النبي صلّى اللّه عليه و آله حاله حال أخبار الوقوف المتقدّمة. و الكلام المتقدّم فيها جار فيه حرفاً بحرف. و تثليث الإمام ناظر بمقام الحكم و الإفتاء، و التعليل بمقام أخذ الحجّة و العمل بالمضمون على أنّه حكم اللّه، و كلّ ذلك أجنبي عن مرام الاصولي. ولكنّ الإشكال كلّه من جهة اجتماع هذه الفقرات في كلام واحد، و وقوع البعض علّة للآخر. وجه الإشكال أنّا لو أغمضنا عن أنّ ظاهر تثليث الإمام حرمة الإفتاء بحكم المشكل و رفعنا اليد عن هذا الظهور بواسطة أظهريّة التعليل أعني تثليث النبي صلّى اللّه عليه و آله في حرمة العمل؛ فالعكس لايحتمل و إرجاع المشكل في كلام الإمام إلى الحرام البيّن في كلام النبي صلّى اللّه 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 لاريب فيه، و لا إشكال في اندراج

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

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

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

الثاني تحت كبرى بيّن الرشد و الحلال البيّن، فيدور الأمر في الأوّل بين تطبيق بيّن الغيّ والحرام البيّن عليه وقد عرفت انه خلاف الظاهر وبين تطبيق المشكل و الشبهة، و قدعرفت حملها على مقام العمل و مقصود الإمام حرمة الأخذ و التديّن بما فيه الريب.

و إذن فيقرب كمال القرب أن يكون الكبرى هو وجوب استناد الإنسان قولاً و عملاً إلى حكم الشارع وعدم الاكتفاء في شيء من المقامين بما هو عند نفسه وحكم عقله.والاستناد يمكن بثلاثة أنحاء. الأوّل أن يحصّل من الشرع حكم العنوان الأوّلي للواقعة. مثل حكم شرب التتن بما هو شرب التتن، و الثاني أن يحصّل من الشرع حكمه بعنوانه الثانوي أعني كونه مشتبه الحكم، و الثالث أن يكون غير محرز لحكم بشيء من الوجهين، ولكن كان أحد طرفي الواقعة من الوجود و العدم مقطوع الموافقة مع حكم الشرع. كما أنّ اختيار الترك في ما نحن فيه أعني الشبهة التحريميّة التي لا احتمال للوجوب في البين كذلك. و على هذا فينّسق جميع أجزاء الكلام، فإنّ مفاد قوله : يرّد حكمه إلى اللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله هو عين ما ذكرنا من تحصيل الحكم و الاستناد مطلقاً في مقام العمل و الإفتاء، و مفاد التعليل بيان صغرى ذلك و أنّه عند الأخذ بما في وجوده الريب ينتقض هذاالمعنى، و أمّا عند طرحه و تركه فيقطع بكونه موافقاً لحكم الشارع، و هكذا ينطبق على ذلك قول النبي صلّى اللّه عليه و آله حيث قال صلّى اللّه عليه و آله : من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لايعلم، و من ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و على هذا فيكون خروج الشبهة الموضوعيّة و الحكميّة الوجوبيّة من باب التخصيص، و ذلك لقيام الإجماع على البراءة فيهما، فقد علم حكمهما الشرعي بالعنوان الثانوي، و الجواب عن تقريب الاستدلال بهذا النحو منحصر في ورود أدلّة البراءة التي سيأتي إن شاء اللّه.

منه قدس سره الشريف.

بالاتّفاق، فلامحيص عن حمل الرواية على الإرشاد و المعنى الأعمّ من الوجوب و الاستحباب و هو مطلق الرجحان، فيكون تابعاً للموارد في الوجوب و الاستحباب.

و أمّا عن الوجه الثاني فبأنّ مفاده أنّ حكم الأمر المشكل مردود إلى اللّه و رسوله، و معنى ذلك عدم جواز القول و الفتوى بغير علم، و هذا أجنبيّ عن الاصولي، إذ هو أيضاً معترف بعدم جواز القول بما لم يعلم و جواز القول بما يعلم.

و أمّا عن الثالث فبأنّ وجوب ترك ما فيه الريب في مورد الرواية متعيّن، فإنّ موردها الخبران المتعارضان، فالأخذ بكلّ منهما إنّما هو يكون بعنوان الحجيّة، و شرط جواز ذلك هو العلم بالحجيّة من قبل الشارع، فما لم يعلم من الشرع حجيّة الخبر يكون البناء على حجيّته حراماً.

و بعبارة اخرى : الشكّ في الحجيّة كاف في عدم الحجيّة، فالشاذ الذي هو مشكوك الحجيّة لامحالة يكون بخلاف المشهور المجمع عليه، فإنّه لكونه لاريب فيه يكون حجّة، فالتعارض يكون بين الحجّة و اللاحجّة، و من المعلوم أنّ وجوب الأخذ بالحجّة و ترك اللاحجّة حينئذ متعيّن.

و أمّا عن الروايات الآمرة بالاحتياط فبأنّه مضافاً إلى شهادة سياقها على كون مدلولها حكماً إرشادياً يرد عليها ماتقدّم في بعض الأدلّة المتقدّمة من الإجمال، فإنّ مادّة الاحتياط عام يشمل الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، و هي مجرى للبراءة بإطباق من الأخباري، فلابدّ من تقييد المادّة أو التصرّف في الهيئة، فتكون مجملة، هذا تمام الكلام في التمسّك بالمنقولات للأخباري.

و أمّا التمسّك بالمعقولات فيكون على وجوه،

منها التمسّك بالعلم الإجمالي، و تقريبه أنّا بعد القطع ببعثة النبي صلّى اللّه عليه و آله و قبل مراجعة الأدلّة قاطعون بالعلم الإجمالي بأنّا مكلّفون بواجبات و

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

لايقال : هذا العلم الإجمالي إنّما هو قبل مراجعة الأدلّة، و أمّا بعدها فينحلّ إلى القطع التفصيلي بما يشتمل عليه الأدلّة من التكاليف و الشكّ البدوي في مايكون خارجاً عن مداليلها، و القاعدة في الشبهة البدويّة هي البراءة.

لأنّا نقول : لايكون مفاد الأدلّة حصر التكليف في مداليل أنفسها، فإنّ مفاد «أقيموا الصلاة» مثلاً وجوب الصلاة مع عدم التعرّض لغيرها، و مفاد «آتوا الزكاة» هو وجوب الزكاة بدون تعرّض لحال الغير و هكذا، و حينئذ فلاتنافي بين العلم الإجمالي و مفاد هذه الأدلّة، فيكون العمل بمقتضى كليهما واجباً.

فحينئذ يكون سبب تنجيز التكليف في بعض المحتملات إثنين، و هو ما قام على التكليف فيه دليل معتبر، فالتكليف منجّز فيه بسببين : الدليل و العلم الإجمالي و في بعض آخر يكون واحداً و هو ما كان خارجاً عن مدلول الأدلّة إمّا لإجمال الدليل أو لعدمه أو لتعارض الدليلين، فينحصر المنجّز فيه في العلم الإجمالي، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثمّ قام البيّنة على نجاسة واحد معيّن منهما، فإنّه ليس مفاد قول البيّنة حصر النجاسة في هذا الواحد و نفيها عن الإناء الآخر، بل من المحتمل نجاسة كليهما، فالواجب الاجتناب عن كليهما، غاية الأمر المنجّز في هذا الواحد شيئان : العلم و البيّنة، و في الآخر هو العلم فقط.

نعم لو قطع بأنّ النجس في ما بينهما واحد لأزيد يضمّ هذا القطع إلى البيّنة التي جعلها الشارع بمنزلة القطع، فيكون كما لو قطع بحصر النجس في الواحد و قطع بنجاسة هذا المعيّن، حيث يورث هذان القطعان القطع بطهارة الإناء الآخر، و أمّا إذا لم يكن قطع بالحصر و لاكان الحصر مفاد قول البيّنة فلامحيص عن اجتناب كليهما بمقتضى العلم في أحدهما، و بمقتضاه مع البيّنة في الآخر.

و ليعلم أنّا و إن قلنا بالإجماع من الأخباريين على البراءة في الشبهة الوجوبيّة، لايوجب ذلك إجمالاً في هذا الدليل و إن كان يوجبه في الأدلّة النقليّة

المتقدّمة، و الفارق أنّ الدليل هناك كان لفظيّاً، فالإجماع المذكور كان موجباً لتقييد المادّة أو التصرّف في الهيئة، و حيث لم يكن أحدهما متعيّناً تحقّق الإجمال، و أمّا هنا فالدليل لبّي و هو حكم العقل بلزوم المراعاة و الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي، و الإجماع المذكور على فرضه لايكون إلّا مؤمناً من قبل الشرع بالنسبة إلى أحد الأطراف وهو الشبهة الوجوبية، ووجود المؤمّن في أحد الأطراف لا يوجب سقوط هذا الدليل اللبّي عن الدلالة بالنسبة إلى الطرف الآخر الخالي عن المؤمّن الشرعي، فإنّ الحجّة وهو العلم فيه موجودة والمؤمّن مفقود.

وتقريب الاستدلال بالعلم الإجمالي أنّ لنا علماً إجماليّاً قبل مراجعة الأخبار بوجود تكاليف من الواجبات والمحرّمات من الشارع علينا، وإنّما قيّدنا بقولنا : قبل مراجعة الأخبار، لئلّا يقول الخصم في الجواب : تمنع 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 خارج عن أطراف العلم.

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

ثمّ لايقدح في هذا الدليل ثبوت الإجماع في الشبهة الوجوبيّة على البراءة وإن كان يقدح في الأدلّة اللفظيّة على تقدير وجوده فيها، حيث يوجب الإلجاء إلى أحد الأمرين من التقييد في المادّة أو التصرّف في الهيئة، وأمّا هنا فوجود الإجماع المذكور يصير مؤمّناً في أحد الأطراف وهو الشبهة الوجوبيّة، ومجرّد هذا لايوجب أن يكون الطرف الآخر الخالي عن المؤمّن و هو الشبهة التحريميّة خارجاً عن حكم العقل بوجوب الاحتياط.

لايقال : سلّمنا حصول العلم قبل مراجعة الأخبار، ولكن يرتفع موضوعه بعد المراجعة، وذلك لأنّ لهذا العلم قدراً متيقّناً وهو عدد مخصوص، فإذا اطلعنا على هذا العدد من التكاليف في ضمن الأخبار ينحلّ علمنا الإجمالي إلى العلم التفصيلي بهذا القدر الذي اطلعنا عليه والشكّ البدوي في مازاد عليه، فالزائد يصير مجرىً للبراءة.

لأنّا نقول : لا شكّ في أنّ الأدلّة الشرعيّة لا يفيد القطع بكون مواردها حكماً واقعيّاً، بل هي مجرّد حجّة على مواردها، ألاترى أنّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثمّ قام البيّنة على نجاسة هذا المعيّن منهما فهذه البيّنة لاتفيد القطع بأنّ هذا نجس واقعي، لاحتمال وجوده في الإناء الآخر، بل هي تكون حجّة على نجاسة هذا الإناء.

نعم لو كان هنا أحد أمرين انحلّ العلم، إمّا أن يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بنجاسة الواحد بشرط لا، و إمّا أن يكون مفاد البيّنة نجاسة هذا المعيّن لاغير، فإنّه على الأوّل يضمّ البيّنة إلى العلم و يصير المتحصّل بعد ذلك طهارة الإناء الآخر، و في الثاني يحكم بطهارة الآخر بدليل حجيّة البيّنة، و أمّا لو لم يكن العلم متعلّقاً بالواحد بشرط لا، و لا كان الحصر مفاداً للبيّنة فلاتنافي بين قيام هذه الحجّة مع وجود العلم الإجمالي، غاية الأمر يكون العمل في مورد البيّنة واجباً على طبق حجّتين، إحداهما البيّنة و الاخرى العلم .

و الحاصل أنّه فرق بين العلم الوجداني التفصيلي في أحد الأطراف و بين قيام الطريق الشرعي في أحدها، سواء كان قبل العلم الإجمالي أم بعده، فإنّ العلم الوجداني مناف مع العلم الإجمالي و يوجب انهدام بنيانه، فإنّ قوامه و هو الإجمال و الترديد في المتعلّق يصير بعد العلم الوجداني زائلاً، فلايكون في النفس ترديد و إجمال بعده، بل ينقلب الإجمال إلى مفصّل و مشكوك، و هذا بخلاف الطريق، فإنّ العلم الإجمالي لايحدث قدح في بيانه بقيام الطريق الشرعي أصلاً؛ لأنّ الترديد و الإجمال و احتمال أنّ هذا نجس، أو هذا مثلاً، موجود معه في

النفس، لما ذكرنا من عدم إفادة الطريق قطعاً بالواقع و إنّما هو مجرّد حجّة شرعيّة، فالعلم الإجمالي بعد الأدلّة الشرعيّة باق موضوعاً غير منحلّ.

نعم هذا كلام لايتمشي بالنسبة إلى من قال من الأخباريين بأنّ مداليل الأخبار قطعيّة كما هو واضح.

و الجواب عن هذا الاستدلال بأنّ دائرة العلم الإجمالي محدودة بخصوص ما بأيدينا من الأخبار قد علم دفعه من تقريب المستدلّ، فلابدّ من التشبّث في الجواب بوجوه آخر، فنقول: يمكن الجواب بوجوه:

الأوّل: إنّا سلّمنا أنّ الأخبار لايفيد القطع و لا الانحصار، ولكن نقول: إنّ العلم الإجمالي ليس أثره إلّا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم إجمالاً بمقدار المعلوم الإجمالي، فلو تعلّق العلم الإجمالي بوجود أربع أغنام موطوئة في قطيع فليس اقتضاء هذا العلم من المكلّف إلّا الاجتناب عن أربع أغنام موطوئة واقعيّة، و حينئذ فإذا قام الطريق الشرعي الثابت الحجيّة شرعاً مثل البيّنة على موطوئيّة أربع معيّنة من هذا القطيع و اجتنب المكلّف عن هذه الأربع بالخصوص فقد خرج عن عهدة التكليف المزبور و سقط حجّة المولى عنه، و ذلك لأنّه قد تحقّق منه الاجتناب عن أربع أغنام موطوئة واقعيّة.

أمّا اجتنابه عن أربع أغنام فواضح، و أمّا كونها واقعيّة فلأنّه قضيّة إيجاب الشارع على المكلّف العمل بهذا الطريق بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع و أمره إيّاه بتصديق هذا الطريق و إلغاء احتمال الخلاف فيه، فإنّ معنى ذلك أنّ مؤدّى هذا الطريق يبنى الشارع على كونه واقعاً و أوجب على المكلّف أيضاً أن يبنى على كونه واقعاً، و لايخفى أنّه لايلزم من هذا البيان التصويب، فإنّ هذا كلّه هو الكلام في مرحلة الامتثال مع محفوظيّة الواقعيات في محالّها و عدم تغيّرها عن حالها.

الوجه الثاني أنّ العلم الإجمالي يصير منحلّاً حقيقةً بعد قيام الطرق الشرعيّة، و ذلك لأنّه لو كان للمعلوم الإجمالي خصوصيّة و كانت هذه الخصوصيّة أجنبيّة عن الحكم الشرعي و كالحجر بالنسبة إليه، ثمّ حصل العلم التفصيلي الوجداني

للمكلّف بذات المعلوم الإجمالي في أحد الأطراف بدون هذه الخصوصيّة بمعنى بقائه على الترديد بالنسبة إليها، فلا إشكال أنّه ينطبق المعلوم الإجمالي على هذا المعلوم التفصيلي قهراً.

مثاله : لو علم المكلّف بنجاسة خصوص إناء الزيد، و تردّد إناء الزيد عنده في إناءات عديدة، ثمّ حصل له العلم التفصيلي بنجاسة أحد هذه الإناءات معيّناً لابعنوان أنّه إناء الزيد، فلاإشكال أنّ ما هو موضوع الحكم الشرعي أعني وجوب الاجتناب هو مجرّد الماء النجس، و أمّا القيد و هو كونه في إناء الزيد فلادخل له في هذا الحكم أصلاً، و لا إشكال أنّه بالنسبة إلى الماء النجس لاترديد و لا إجمال في النفس.

نعم بالنسبة إلى القيد و هو إناء الزيد الترديد باق؛ إذ لايعلم أنّه هذا الإناء أو هذا أو ذاك، لكنّه لايرتبط بموضوع الحكم الشرعي و يكون كالحجر بالنسبة إليه.

و نظير هذا بعينه ما نحن فيه، فإنّ المكلّف لو علم بوجود النجس الواقعي مثلاً في هذا الإناء أو في هذا، ثمّ قام البيّنة على وجوده تعبّداً في هذا المعيّن فلاإشكال في أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال و الخروج عن العهدة إنّما هو أصل حكم اللّه، و أمّا خصوصيّة كونه مجعولاً في الرتبة الاولى أو في الرتبة الثانية الذي هو عبارة اخرى عن كونه واقعيّاً أم ظاهرياً فهو أجنبيّ عن هذا الحكم، فإنّه لافرق في حكم العقل بوجوب الامتثال بين كون الحكم من أحد هذين القسمين، فخصوصيّة الواقعيّة و الظاهريّة غير مربوطة بمرحلة الامتثال أصلاً، و إنّما المناط هو الجامع الذي يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«فرمان»، و فائدة هاتين الخصوصيتين لايظهر في هذا المقام، بل في مقام الجواب عن إشكال إبن قبة المتقدّم تفصيله.

و حينئذ لا إشكال في أنّه بالنسبة إلى ما يكون المكلّف مبتلىٰ به من نفس الحكم الإلهي لاترديد و لا إجمال في النفس بعد قيام الطريق الشرعي، بل ينقلبان إلى مفصّل و هو مورد الطريق، و مشكوك و هو غيره، نعم بالنسبة إلى الخصوصيّة التي نسبته إلى ابتلاء المكلّف و حكم عقله يكون كنسبة الحجر إليه و هوخصوص

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

فهذان وجهان يقال بهما في موارد الطرق الشرعيّة في قبال العلم الإجمالي لعدم وجوب الاحتياط في غير تلك الموارد من الأطراف، و الوجه الأوّل ليس راجعاً إلى الانحلال الحقيقي، بل مرجعه إلى إلزام المولى بما التزم، فإنّ معنى الحجّة أن يصحّ احتجاج العبد به على المولى، كما يصحّ احتجاج المولى به على العبد، فكما يصحّ أن يحتجّ المولى على العبد و يقول له : لِمَ أكلت لحم الغنم الذي أخبرك البيّنة بموطوئيته؟ كذلك يصحّ أن يحتجّ العبد على المولى و يقول له : إنّ الواجب عليّ لم يكن إلّا اجتناب لحم الغنم الموطوئة، و اجتنابي عن هذا الذي أخبر البيّنة بموطوئيته أيضاً اجتناب عن الغنم الموطوئة، فالمولى يصير ملزماً في الثاني كما يصير العبد ملزماً في الأوّل.

فهذا نظير ما لو ضرب السلطان السكّة على الجلود، و جعل الجلد المسكوك في محلّ الليرة، فإنّ السلطان ملزم بأخذه من الرعيّة محتسباً له عوض الليرة، و الرعيّة أيضاً ملزمون بأخذه من السلطان عوضاً لليرة، و لو رجع السلطان عن هذا الجعل و لم يأخذ الجلد في مقام الليرة رجع الرعيّة أيضاً و لم يأخذوا منه، و بالجملة، فهذاالوجه ليس انحلالاً في الحقيقة، و إنّما هو كون العمل بالطريق قائماً مقام العمل الذي يكون على العهدة.

و أمّا الوجه الثاني فهو انحلال حقيقي، إذ بعد إلغاء الخصوصيّات التي لادخل لها في موضوع حكم العقل أصلاً ينحلّ العلم الإجمالي قطعاً، فإنّ موضوع حكم العقل هو الواجب الإلهي بما هو واجب، و المحرّم الإلهي بما هو محرّم، لابما هو واجب أو حرام واقعي أوظاهري و إنّما الواقعي و الظاهري اصطلاح أحدثناه لتصوير الجمع بين هذين القسمين من الحكم، و حينئذ فإذا علم إجمالاً بواجبات و محرّمات تمّ قام الطرق الشرعيّة 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، والباقي من الأطراف مشكوك، فهذان الوجهان إن لم يلزم على أحدهما إشكال أمكن البناء على صحّة كليهما معاً.

ولكن يرد على أوّلهما إشكال و هو أنّه قد مرّ منّا في البحث المتقدّم عن العلم الإجمالي أنّ المبنى في العلم الإجمالي وجهان: الأوّل أن يكون قضيّته موافقة التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي، و الثاني أن يكون قضيّته ترك مخالفة التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي.

فإن بنينا على الأوّل كان هذا الوجه صحيحاً، إذ للعبد أن يقول للمولى : لم يكن عليّ إلّا موافقة فرد واحد من خطاب : لاتأكل لحم الغنم الموطوئة، و اجتنابي عن لحم هذا الذي أخبر البيّنة بموطوئيّته أيضاً موافقة لفرد واحد من هذا الخطاب بحكم حجيّة البيّنة.

و إن بنينا على الثاني فلايستقيم هذاالوجه؛ لأنّ الواجب على العبد ترك مخالفة فرد واحد من خطاب «لا تأكل لحم الغنم الموطوءة» و هذا لايحصل بالاقتصار على ترك أكل لحم الغنم التي أخبر البيّنة بموطوئيّتها؛ إذ لعلّ الغنم الموطوئة كان غيره، فكان أكله مخالفة لهذا الخطاب، و كان عقوبة المولى عليها صحيحة لمكان العلم الإجمالي، فلابدّ من الاجتناب عن جميع أفراد القطيع حتّى يحصل العلم بترك المخالفة، و هذا الإشكال لايجري على الوجه الثاني؛ إذ عليه يصير العلم معدوماً بالمرّة و منحلّاً رأساً.

ولكن يرد على الوجه الثاني إشكال آخر و هو أنّ هذا الوجه و إن كان مستقيماً في الشبهة الحكميّة سواء كان قيام الطريق قبل العلم الإجمالي أم مقارناً له أم بعده ـ 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 إجمالاً بوجوب واحد من الظهر أو الجمعة ثمّ حصل الاطّلاع بعد يوم أو يومين مثلاً على خبر صحيح بتعيين الظهر فلأنّ الاطلاع على هذا الطريق و إن كان حاصلاً في الزمان المتأخّر، إلّا أنّ حجيّته على المكلّف ثابتة من الأوّل، فإنّ المانع عن وصول

المكلّف إليه تقصيره عن الفحص عنه، و الحجّة التي المانع عن وصولها إلى المكلّف تقصيره في الفحص يكون حجّة على المكلّف قبل الفحص أيضاً، و إذن فكان حصول العلم الإجمالي في الزمان المتقدّم مقارناً لوجود الحجّة في أحد الأطراف، فكان أصالة البراءة في هذا الزمان أيضاً ساقطة من هذا الطرف في علم الله لكان الحجّة، غاية الأمر لم يعلم بذلك المكلّف، فكان أصالة البراءة في الطرف الآخر جارية لعدم المعارضة بالمثل، و قد كان الحكم بالاحتياط في الأطراف لأجل سقوط الأصل عنها بالمعارضة، فحيث لامعارضة فلا احتياط ـ ولكنّه لايستقيم في الشبهة الموضوعيّة في صورة تأخّر قيام الحجّة عن حصول العلم الإجمالي.

كما لوعلم إجمالاً بوجود موطوء واحد في قطيع غنم ثمّ شهدت البيّنة بعد يوم أو يومين مثلاً بموطوئيّة المعيّن من هذا القطيع، لابمعنى حصول علم المكلّف بوجود البيّنة في الزمان المتأخّر مع وجودها في ما تقدّم، بل بمعنى كون أصل حدوث الشهادة فيالزمان المتأخّر، فإنّه حينئذ و إن كان هذه الحجّة حاكية عن كون هذا المعين موطوئاً من الزمان المتقدّم الشامل لزمان حصول العلم أيضاً، ولكنّها لاتفيد القطع بهذا المعنى، و إنّما الثابت هو مجرّد الحجيّة، و ليس من أثرها أيضاً إسراء الحجيّة إلى الزمان السابق المقارن لزمان العلم؛ إذ لايعقل تأثيرها في ما قبل.

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

لايعود أصل الغير و لايصير حيّاً لموت معارضه، بل الساقط في زمان يكون ساقطاً إلى يوم القيامة.

وكذلك لو طرأ الاضطرار إلى أحد الأطراف بعد حصول العلم مع عدم كون واحد منها مضطرّاً إليه حال حصوله، فقد حكموا بأن التنجيز السابق باق بحاله بالنسبة إلى الطرف الغير المضطرّ إليه، فهذا إشكال يرد بناءً على هذا الوجه على نفس الاصوليين في هذه الصورة من الشبهة الموضوعيّة، حيث إنّ مقتضى فتاواهم عدم الانحلال في هذه الصورة و وجوب الاحتياط، و مقتضى هذا الوجه هو الانحلال و عدم وجوب الاحتياط بعد الفراغ عن جواب الأخباريين به في الشبهة الحكميّة، فلابدّ إمّا من اختيار جواب ثالث يصحّح به عدم وجوب الاحتياط في سائر الأطراف في هذه الصورة أيضاً، و إمّا من البقاء على هذا الوجه الثاني مع الالتزام بوجوب الاحتياط في هذه الصورة.

و هذا الإشكال غير وارد على الوجه الأوّل، فإنّ همّ العبد عليه لايتوجّه إلى الانحلال، بل إلى جواب المولى، و هو هنا ممكن؛ إذ له أن يقول في جواب المولى : إنّ الواجب عليّ كان هو الاجتناب عن الغنم الموطوءة من قبل، وهذه الغنم التي تركت أكلها أيضاً موطوءة من قبل بحكم شهادة البيّنة.

و حاصل الوجه الأخير أن يقال : إنّ العلم الإجمالي و إن كان متعلّقاً بالأحكام الواقعيّة من الإيجابات و التحريمات الواقعيّة المتعلّقة بالوقايع المشتبهة، ولكن ملاك حكم العقل في باب الإطاعة و وجوب الامتثال إنّما هو العلم بنفس حكم اللّه تعالى، و قيد كونه مجعولاً في الرتبة الاولى ملغى و كالحجر، و حاله حال خصوصيّة إناء الزيد في المثال المتقدّم، فإذا قام طريق حجّة شرعاً على أنّ هذا و هذا و هذا واجب، و هذا و هذا و هذا حرام و هكذا إلى أن يبلغ عدد المعلوم بالإجمال، فحينئذ و إن كان لايحصل العلم بالوجوب و الحرمة الواقعيّتين في تلك الموارد، و لكن نعلم بالوجوب و الحرمة الظاهريتين، فطلق حكم اللّه معلوم في تلك الموارد مفصّلاً، و مشكوك في سائر الموارد.

فإن قلت : هذا في ما إذا كان العلم التفصيلي الحاصل من قيام الطريق بطلق حكم اللّه حاصلاً قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له، حسن تامٌ؛ فإنّ الإجمال و الترديد لاينعقد في النفس في متعلّق العلم الإجمالي من زمان حصول العلم مع الالتفات إلى هذا العلم التفصيلي، فلايتحقّق سبب التنجيز في الأطراف الخالية عن الطريق من زمان حصول العلم، ففي صورة قيام البيّنة على نجاسة المعيّن من الإنائين سابقاً على العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو مقارناً لايحصل في النفس العلم بأنّ مطلق النجس أعمّ من الظاهري و الواقعي إمّا موجود في هذا أو في ذاك، بل الموجود في النفس هو أنّ هذا المعيّن نجس مفصّلاً، و ذاك مشكوك الحال و أمّا لو كان العلم التفصيلي المذكور حاصلاً بعد العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي قد جاء و أثّر أثره الذي هو التنجيز في جميع الأطراف، فما الذي جاء بعده و رفع هذا التنجيز الجائي من السابق عن الطرف الخالي عن الطريق، فإنّ هذا من قبيل ما لو طرء الاضطرار أو الخروج عن محلّ الابتلاء على أحد الأطراف بعد العلم الإجمالي، فإنّ هذا أيضاً موجب لزوال صورة الإجمال و الترديد عن النفس، و مع ذلك لايرتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

قلت : إن بنينا في الجواب عن العلم الإجمالي على الوجه الأوّل فنحن في فسحة عن هذا الإشكال، فإنّ المولى لايطلب من العبد بعد العلم الإجمالي إلّا الاجتناب عن الحرام الواقعي الموجود في الأطراف من السابق و الإتيان بالواجب الواقعي الموجود فيها من السابق، و هذا الذي قام الطريق على حرمته أو وجوبه أيضاً حرام موجود في الأطراف من السابق أو واجب كذلك؛ فإنّ مفاد الطريق هو الحرمة من السابق و الوجوب كذلك، و كونه واقعيّاً مقتضى لسان حجيّة هذا الطريق و إلغاء الخلاف عنه.

و إن بنينا على الوجه الثاني فلنا في التفصّي عن الإشكال في الشبهة الحكمية طريقان:

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

الشرعي و هو البراءة الشرعيّة، و بيانه أن يقال : إنّ الاطّلاع على الطريق وإن كان متأخّراً إلّا أنّه كان حجّة على المكلّف من السابق، فإنّه كان خبراً صحيحاً مثلاً مدوّناً في الكتب، و كان سبب عدم اطّلاع المكلّف عنه تقصيره في الفحص، فكان الطرف الذي قام عليه الطريق غير محلّ للبراءة من زمان حصول العلم، بل و قبله، فكان عدله محلاً لها؛ فإنّ وجه عدم الأخذ بالبراءة الشرعيّة في أطراف العلم الإجمالي مع الجهل بحكم كلّ واحد منها شخصاً هو لزوم المخالفة القطعيّة من الأخذ بها في الجميع، و لزوم الترجيح بلا مرجّح من الأخذ بها في واحد دون واحد، و أمّا إذا لم يكن البراءة في أحد الأطراف جارية لوجود الحجّة فيه فلامانع من الأخذ بها في الطرف الآخر، لسلامته من المحذورين.

و الثاني: هو التمسّك في رفع التنجيز عن الطرف الآخر بالبراءة العقليّة، و بيانه أن يقال : لايشترط في بقاء التنجيز الذي هو أثر العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخّرة بقاء الإجمال و الترديد في النفس في كلّ 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 أنّه لايجد الإنسان فينفسه في هذا الحال العلم بأنّ النجس إمّا هذا و إمّا ذاك، بل يجد فيها العلم بنجاسة المعيّن مفصّلاً و الشكّ في الآخر، إلّا أنّ التنجيز بمجرّد ذلك لايرتفع عن الإناء الآخر، بل يشترط في بقاء التنجيز في الأزمنة المتأخّرة أنّ المكلّف في كلّ واحد واحد من الأزمنة المتأخّرة كان بحيث لو لاحظ الزمان السابق وجد في نفسه الإجمال و الترديد فعلاً بلحاظ الزمان السابق، كمافي مثال وقوع القطرة، فإنّ صورة الإجمال بالنسبة إلى ما قبل وقوعها محفوظة في النفس، بمعنى أنّ المكلّف لو لاحظ ماقبل وقوع القطرة وجد فعلاً في نفسه العلم بأنّ النجس كان في ذاك الزمان إمّا هذا و إمّا هذا.

فلو حدث للمكلّف حالة انهدم بسببها بنيان الإجمال من أوّل زمان حصوله بأن يسري الشكّ و التفصيل من الزمان المتأخّر إلى الزمان المتقدّم ارتفع التنجيز عن

الطرف الآخر في الزمان المتأخّر، فلو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين حاصلاً في يوم السبت، و كان العلم التفصيلي بنجاسة المعيّن منهما في هذا اليوم حاصلاً في يوم الأحد فالمكلّف في يوم الأحد لايجد في نفسه إذا لاحظ يوم السبت العلم بأنّ النجس إمّا هذا و إمّا هذا، بل يجد في يوم الأحد بالنسبة إلى يوم السبت في نفسه أنّ هذا كان نجساً و ذاك مشكوك الحال، فلايجب الاجتناب عن الإناء الآخر في يوم الأحد و ما بعده.

فنقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، بمعنى أنّ الشكّ و التفصيل يسريان من الزمان المتأخّر وهو ما بعد قيام الطريق إلى الزمان المتقدّم و هو زمان حصول العلم، و ذلك لأنّ مفاد الطريق هو الحرمة في جميع الأزمان، و الوجوب كذلك، و المفروض أنّ الطريق حجّة على المكلّف في جميع الأزمان، فلهذا لو لاحظ المكلّف بعد قيام الطريق زمان حصول العلم لايجد فعلاً في نفسه العلم بأنّه إمّا هذا واجب و إمّا هذا، و إمّا هذا حرام و إمّا هذا، بل الموجود فعلاً بلحاظ ذاك الزمان أنّ هذا واجب مفصّلاً و ذاك مشكوك الحال، و بذلك يرتفع التنجيز عن الأطراف الخالية عن الطريق بعد قيام الطريق، لانتفاء شرط التنجيز فيها.

هذا كلّه هو الكلام في الشبهة الحكميّة، و أمّا الشبهة الموضوعيّة فلامحيص عن الإشكال فيها إن بنينا على الوجه الثاني، لأنّ المفروض أنّ موضوع الحجّة كالبيّنة القائمة على نجاسة المعيّن من الإنائين بعد العلم إجمالاً بنجاسة أحدهما متأخّر عن العلم، و لايكون مؤثّراً في الحجيّة من السابق أيضاً، فالحجّة متأخرّة عن العلم موضوعاً و حكماً، فلم يبق وجه لانحلال العلم الإجمالي إذا لوحظ بعد قيام البيّنة زمان حصول العلم إلّا لسان حجيّة البيّنة، و هو أيضاً قاصر عن إفادة ذلك، فإنّ غاية مايلزم منه هوالتعبّد و الالتزام بآثار النجاسة السابقة لو كان لها آثار في اللاحق، و التعبّد على النجاسة السابقة بحسب العمل الخارجي لاربط له بعالم الوجدان، و لايزول بسببه صورةالإجمال عن النفس، فإذا لوحظ الزمان المتقدّم على قيام البيّنة يوجد في النفس أنّ مطلق النجس إمّا كان فيهذا، و إمّا في ذاك و

إن كنّا ملتزمين بحسب لسان الحجيّة في مقام ترتيب الآثار على نجاسة هذا المعيّن من السابق.

و يمكن رفع غائلة الإشكال عن الشبهة الموضوعيّة أيضاً بالبناء في الجواب عن العلم الإجمالي على وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدّمتين:

الاولى: أنّ ملاك حكم العقل في باب الإطاعة و وجوب الامتثال لايكون العلم بالحكم الواقعي بما هوعلم و كشف تام مانع عن النقيض، بل بما هو الجامع بين الكشف التامّ و بين الحجيّة المجعولة، و هو عبارة عمّا يصحّ الاحتجاج به للمولى و به للعبد، و بعبارة اخرى عذر للمولى في ما أصاب و عذر للعبد في ما أخطأ، فهذا مدار حكم العقل في باب الامتثال، لاخصوص الكشف التام، غاية الأمر أنّ الكشف التامّ فرد أكمل لهذا الجامع، و لايحتاج إلى الجعل، و الكشف الناقص فرد غير أكمل و يحتاج إلى الجعل، ولكنّه بعد الجعل يصير فرداً حقيقيّاً لهذا المعنى الذي هو مدار حكم العقل.

و بالجملة، المقدّمة الاولى إلغاء خصوصيّة الكشف التاميّة في موضوع حكم العقل، و نظير ذلک ما قلنا في أوائل مبحث القطع من أخذ القطع في موضوع الشرع على وجه الطريقيّة لاالموضوعيّة، ثمّ بعد إلغاء هذه الخصوصيّة عن العلم لاحاجة إلى إلغاء خصوصيّة الواقعيّة عن متعلّقه أعني الحكم، بل يحصل المطلوب مع حفظها، فنقول: مناط حكم العقل هو قيام الحجّة من المنجعلة أو المجعولة على الحكم الواقعي.

المقدّمة الثانية: أنّه كما ذكرنا آنفاً في العلم الإجمالي أنّ شرط بقاء تنجيزه في الأزمنة المتأخّرة بقاء احتمال متعلّقه في كلّ من الأزمنة المتأخّرة متى لوحظ فيها الزمان المتقدّم، كذلک نقول عين هذاالكلام بناءً على هذا في الحجّة الإجماليّة، فنقول: يشترط في بقاء التنجيز الذي هو الأثر للحجّة الإجماليّة في الأزمنة المتأخّرة بقاء الإجمال في متعلّقها في كلّ واحد واحد من الأزمنة المتأخرّة لو لوحظ فيها الحال بالنسبة إلى الزمان المتقدّم، فلو سرى الشكّ و التفصيل في الزمان المتأخّر إلى الزمان المتقدّم ارتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

و حينئذ فنقول: هذا التقريب يتمّ في الشبهة الموضوعيّة أيضاً و ينحسم به مادّة الإشكال بالمرّة، فإنّه حينئذ يقال: كما لو قام البيّنة على نجاسة المعيّن من الإنائين ثمّ حصل العلم بنجاسة أحدهما كان ذلك موجباً للانحلال بلا إشكال بالنسبة إلى أصل الحجّة الذي هو الجامع بين العلم و الحجّة المجعولة، إذ هذا الجامع كان قائماً في هذا المعيّن مفصّلاً و مشخّصاً و متحقّقاً في ضمن هذا الخاصّ الذي هو البيّنة، فإذا حصل العلم الذي هو فرد آخر له بنجاسة أحدهما إجمالاً 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 مشخّصاً مانع من قيامه على هذا أو هذا.

فكذلك الكلام بعينه في صورة العكس أعني 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 مشخصّاً من الأوّل، و لم يقم على ذلك مشخّصاً من الأوّل.

و بالجملة، الحال في صورة العكس هو الحال بعينه في صورة العلم التفصيلي الحاصل بعد العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً في يوم السبت على نجاسة هذا أو هذا، ثمّ علم تفصيلاً 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، فلايمكن أن يقال: إنّي أعلم أنّ في السبت إمّا كان هذا نجساً و إمّا ذاك.

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

فتحصّل من جميع ما ذكرنا ثلاثة أجوبة من التمسّك بالعلم الإجمالي بالواقعيّات دون خصوص ما بأيدينا:

أحدها: الانحلال التعبّدي بأن يكون العمل بما قام عليه الطريق قائماً مقام العمل المعلوم بالإجمال، و ذكرنا أنّ هذا و إن كان جارياً في كلّ مقام، لكن صحّته مبتنية على البناء على اقتضاء العلم الإجمالي للموافقة، و المختار أنّ اقتضائه ترك المخالفة، و معه لا يتمّ هذا أصلاً.

و ثانيها: الانحلال الحقيقي بالغاء خصوصيّة الواقعيّة في الحكم في موضوع حكم العقل، و قد عرفت حصول الجواب به من تمسّك الأخباري بالعلم الإجمالي، ولكن لامحيص عن الإشكال معه في الشبهة الموضوعيّة.

و ثالثها: الانحلال الحقيقي أيضاً، لكن بإلغاء خصوصيّة الكشف التام في موضوع حكم العقل و إن كانت خصوصيّة الواقعيّة في الحكم محفوظة، و قد عرفت أنّه مع حصول الجواب عن الأخباري به ينحسم مادّة الإشكال بسببه في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

هذا حاصل الكلام في الوجوه التي تمسّك بها الأخباريّون في قبال تمسّك الاصوليين بقاعدة قبح العقاب بلابيان، و قد عرفت عدم نهوض شيء منها للورود على هذه القاعدة، و للبيانيّة.

«في حجج الاصوليّين للبراءِة»

و إذن فيكفي للاصوليين هـذه القـاعدة، ولكـنّهم مـع ذلك تمسّكـوا لإثـبات مذهبهم من البراءة في الشبهات الحكميّة بوجوه متلقّاةٍ من الشرع، و أقواها سنداً و دلالةً حديث الرفع المشتمل على رفع تسعة أشياء من الامّة و عدّ منها الخـطاء و النسيان، و ما لايطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و ما استكرهوا عليه، و ما لايعلمون، و المـوصول في قـوله : «مـالايعلمون» عـامّ للشـبهة الحـكميّة و المـوضوعيّة كـما هوظاهره.

و قد خدش في هذا الحديث تارة من حيث صحّة الاستدلال به، و اخرى من حيث نفس معناه، أمّا الخدشة المتعلّقة بـصحّة الاسـتدلال فـمن جـهات ثـلاث، تعرّض لإثنين منها شيخنا المرتضى في الرسائل، و للثالثة المولى الأجلّ الطـوسي في حاشيته على الرسائل مع رجوعه عنه على ما حكي في مجلس الدرس.

أمّا الجهة الاولى : فهي أنّ المراد بالموصول في الأخـوات الواقـعة في رديـف «ما لايعلمون» هو العمل و الموضوع الخارجي، فإنّ مالايطاق هو العمل، و معنى أنّ هذا الحكم حكم لايطاق، لايطاق العمل به، و كذلك في الاضطرار و الإكراه؛ فإنّهما واقعان على العمل الخارجي دون الحكـم، و إذن فـمقتضيّة اتّحـاد السـياق و العطف والوقوع في الرديف أن يكون المراد بـالموصول في «مـالايعلمون» أيـضاً هو العمل الخارجي، فيختصّ بالشبهة الموضوعيّة، كمن شرب الخمر و هو لايـعلم أنّه خمر، بل يشكّ في كونه خمراً أو ماءً.

و الجهة الثانية : هو أن لا إشكال في أنّ المرفوع ليس نفس هذه الأشياء كما هو واضح، بل هو أثرها، و حينئذ فلابدّ من تقدير أظهر الآثار و هو المؤاخذة، و المراد من الموصول في «مالايعلمون» لو كان هو الشبهة المـوضوعيّة كـان المـقدّر

هو المؤاخذة عليه، و لو كان هو الشبهة الحكميّة كان المقدّر هوالمؤاخذة من جهته و لأجله، و هذان معنيان لا جامع بينهما، فلابدّ من إرادة واحد منهما لئلّا يلزم الاستعمال في معنيين، و حينئذ يلزم الإجمال، لعدم تعيّن أنّ المقدّر قبل كلمة «مالا يعلمون» هو المؤاخذة عليه، أو المؤاخذة من جهته، هذا في حدّ ذاته.

أمّا بملاحظة سائر الأخوات فحيث إنّ المقدّر فيها هوالمؤاخذة عليها يتعيّن فيه أيضاً تقدير المؤاخذة عليه، فيتعيّن في الشبهة الموضوعيّة، و إلّا لزم اختلاف السياق في التقدير من حيث إنّه يلزم على تقدير إرادة الحكميّة أن يكون المقدّر في البقيّة المؤاخذة عليه، و فيه المؤاخذة من جهته، و ظاهر السياق أن يكون المقدّر في الكلّ واحد.

و الجهة الثالثة : و هي التي تعرّض لها في الحاشية أنّ نسبة الرفع إلى «مالايعلمون» على تقدير إرادة الموضوع نسبة إلى غير ما هوله، لأنّ نسبة الرفع إلى الموضوع بملاحظة أنّ المرفوع حكمه لانفسه، و أمّا على تقدير إرادة الحكم فالنسبة إلى ما هو له، فإنّ المرفوع نفس الحكم، فلايمكن الجمع بينهما في الإرادة؛ لاستلزام ذلك الاستعمال في المعنيين؛ إذ لاجامع بين النسبتين، و حينئذ فحيث إنّ النسبة في الأخوات يكون باعتبار مرفوعيّة الحكم فهذا يصير قرينة على هذا الاعتبار في ما لايعلمون، لاتّحاد السياق، فيكون مختصّاً بالشبهة الموضوعيّة.

و الجواب، أمّا عن الجهة الاولى : فهو أنّ قضيّة اتّحاد السياق هو إرادة العموم لاالخصوص، فإنّ الموصول في كلّ واحدة من الأخوات مستعمل في العموم، فكأنّه قيل : كلّ شيء لايطيقونه، و كلّ شيء اضطروا إليه، و كلّ شيء استكرهوا عليه، غاية الأمر أنّ دائرة الصلة في هذه الثلاثة ضيّقة، و لاتسع لغير الموضوع الخارجي، و عموم الموصول أيضاً تابع لعموم صلته، و مجرّد ذلك لايوجب التخصيص بالموضوع في مثل «مالايعلمون» الذي يكون صلته شاملة للموضوع و الحكم معاً.

و بالجملة، فهذا من قبيل قولنا : جئني بما يؤكل و ما يرىٰ، فإنّ اختصاص

الموصول في الأوّل بالمأكولات من باب عدم سعة صلته لغيرها لايوجب اختصاص الموصول في الثاني بها أيضاً و عدم شموله لمثل الإنسان، مع كون صلته جارية في الجميع كما هو واضح، و بالجملة، فرق بين التصرّف في عموم الموصول و استعماله في الخاص، و بين كون الصلة ضيّقة الدائرة، و قضيّة اتّحاد السياق في الأوّل الخصوص، و في الثاني العموم.

و أمّا عن الجهة الثانية : فهو أنّ أمثال هذه التراكيب ممّا اشتمل على نسبة الفعل أو الوصف إلى غير ما يكون هذا الفعل أو الوصف له، و منها قولنا : جرى الميزاب محتملة لثلاثة وجوه:

الأوّل : أن لايكون هناك مجاز لافي النسبة و لافي الكلمة، بل قدّر في الكلام ما يناسب هذه النسبة، فيقدّر في التركيب المذكور «الماء» و يصير التقدير : جرى الماء في الميزاب، و في الحديث رفع الأثر الذي رتّب على فلان و فلان.

و الوجه الثاني : أن لايكون هناك تقدير أصلاً، بل كان النسبة إلى نفس المذكور في الكلام و هذا على ضربين:

الأوّل : أن يتصرّف في النسبة، بأن يجعل طرفها غير الشيء الذي حقّها أن يجعل هو طرف النسبة، لكمال المشابهة و المناسبة و الاتّصال في ما بين هذا الغير و هذا الشيء، كما في التركيب، حيث نسب الجريان الذي حقّه أن ينسب إلى الماء إلى الميزاب، لكمال العلاقة بينه و بين الماء، و كما في الحديث، حيث إنّه نسب الرفع الذي حقّه أن ينسب إلى الآثار إلى نفس هذه الأشياء لكمال الربط في ما بينها و بين الآثار.

و الثاني : أن يتصرّف في الأمر العقلي، و ذلك بأن يدّعي في النفس أوّلاً أنّ الميزاب نفس الماء لكمال الربط و الاتّصال بينهما، و بعد هذا الادّعاء نسب الجريان إليه، فيكون النسبة إلى ما هو له، و كذلك يدّعي في النفس أنّ الأشياء المذكورة نفس آثارها، ثمّ نسب الرفع إليها، فيكون قد فرضتها معدومة بعد تنزيلها منزلة نفس الآثار المعدومة، و أمّا المجاز في الكلمة فهو غير جار في الحديث بأن

اريد من الموصول الآثار مجازاً و إن كان جارياً في قولنا : زيدٌ أسد.

فهذه ثلاثة أوجه جارية في الحديث و أشباهه من التراكيب، و لايخفى أنّ الحمل على الوجه الأوّل الذي هو مبنى إشكال شيخنا العلامّة يخرج الكلام عن الملاحة و الفصاحة، و بعد الحمل على أحد الأخيرين لايلزم الإشكال، و ذلك 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 و هو مختلف حسب اختلاف الأفراد، و هذا ممّا لاضير فيه.

فإمّا أن يقال : إنّه نسب الرفع إلى نفس الموضوعات و الأحكام الغير المعلومة، و المصحّح كمال مناسبة الموضوعات مع المؤاخذة عليها من جهة الحكم و كمال مناسبة الأحكام مع المؤاخذة من جهتها على الموضوعات، و إمّا أن يقال : نسب الرفع إلى نفس الموضوعات و الأحكام الغير المعلومة، و المصحّح في الأوّل ملاحظتها و ادّعائها عين المؤاخذة عليها من جهة الحكم، و في الثاني ملاحظتها و ادّعائها نفس المؤاخذة من جهتها على الموضوع، و الحاصل وجه ملاحظة الموضوع كالعدم عدم ترتّب المؤاخذه عليه، و وجه ملاحظة الحكم كالعدم عدم ترتّب المؤاخذة من جهته عليه، ثمّ نسب الرفع إلى هذين الشيئين الذين كلّ منهما لوحظ كالعدم لوجه خاص به.

و مثله لو قيل : ليس شيء من هذا الأسد و الطيلسان و البخاري شيئاً، و المصحّح في الأوّل عدم الشجاعة و في الأخيرين عدم الحرارة على اختلاف صنفها فيها، هذا مضافاً إلى إمكان تسليم التقدير، و لايرد ما ذكره من اختلاف السياق، و ذلك لأنّ اختيار التقدير بيدنا، فنحن نقدّر شيئاً لايلزم منه اختلاف السياق، بأن نقول : إنّ المقدّر في الكلّ المؤاخذة من جهته لاعليه، فإنّه كما أنّ للحكم منشائيّة المؤاخذة، كذلك للموضوع كما هو واضح.

و أمّا الخدشة الثالثة ففيها

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

حال علم المكلّف و جهله على السواء و لايزداد لها بالعلم رتبة، بل هي فعليّة في كلّ حال، غاية الأمر اختلاف الحالتين في التنجيز و عدمه و العذر و عدمه، فحينئذ يكون نسبة الرفع إلى ما جهل من الموضوع و ما جهل من الحكم على السواء في كون كليهما إلى غير ما هوله، أمّا الموضوع فواضح، و أمّا الحكم فلأنّ موضوع الرفع إذا كان «مالا يعلم» فلا يعقل أن يكون المرفوع نفسه، فالحكم إذا كان بواقعه الذي ليس إلّا واحداً غير معلوم بمعنى محتمل الوجود و العدم فهو مع هذا الوصف لايمكن أن يصير مرفوعاً؛ إذ حينئذ يكون مقطوع العدم و يخرج عن كونه محتمل الوجود[1]، و ظاهر الخبر أنّ نفس الشيئ الذي يكون مورداً لقولنا: «لايعلم» يكون مرفوعاً.

فعلم أنّه لايكون هنا اختلاف في النسبة، بل هي على أيّ حال يكون إلى غير ما هو له، سواء كان ما لايعلم عبارة عن الموضوع أم عن الحكم، مضافاً إلى أنّه يلزم على هذا ـ من كون نفس الحكم مرفوعاً ـ تقييد الحكم بالعلم كما قاله العلّامة قدّس سرّه، فيرد عليه الإشكال المشهور الذي هو الدور.

و إن بنينا على ثبوت المراتب للحكم كما هو مذهب المعترض قدّس سرّه فنقول: لابدّ من أن يؤخذ الرتبة الاولى محلاً للعلم و الجهل، و حينئذ فيتعيّن الرتبة

---

١ ـ فإنّ الحكم المعلّق على عنوان تارة يكون مزيلاً لذلك العنوان مثل: ارفع هذا الجالس، و اخرى يكون ملائماً معه و باقياً ببقائه مثل: أكرم الجالس، و ما نحن فيه من قبيل الثاني. فلابدّ أن يكون الوصف العنواني أعني كونه ما لايعلم باقياً حين الرفع، فلابدّ أن لايتعلّق الرفع بنفسه، و إلّا لانقلب إلى المعلوم العدم و هو خلاف الفرض وإن كان متصوّراً، فإنّ ما لايتصوّر أن يكون الحكم بحدوثه رافعاً لحدوث الموضوع، لابحدوثه لبقائه. كما أنّ إشكال الدور أيضاً أجنبيّ عن المقام، فإنّ الدور إنّما يلزم لو كان الحكم الواقعي بحدوثه موقوفاً على العلم أو عدم الجهل، و أمّا إذا كان في حدوثه مطلقاً و في بقائه مشروطاً بالعلم بالحدوث أو عدم الجهل به فلادور كماهو واضح، نعم يلزم التصويب الباطل بالإجماع، و من هنا يظهر وجه آخر لما قلنا في الحديث. منه قدّس سرّه الشريف.

الثانية لان يكون محلّاً للرفع، و لايجوز جعل الرتبة الثانية محلّاً للرفع و عدم العلم معاً، لعين ما تقدّم في المبنى المتقدّم حرفاً بحرف، فيكون الحكم برتبته الاولى لايعلم و برتبته الثانية مرفوعاً، فيكون أيضاً المرفوع غير نفس ما لايعلم، فلايلزم أيضاً اختلاف النسبة، فلابدّ إذن من التجوّز إمّا في النسبة و إمّا في طرفها ادّعاءاً.

و ثانياً : سلّمنا اختلاف النسبة بمعنى كونها إلى الحكم المجهول إلى ما هو له، و إلى الموضوع المجهول إلى غير ما هو له و أنّه لاجامع بينهما، ولكن نقول : إمّا يخصّص الموصول حينئذ بالحكم فيكون مناسباً لمطلب الاصولي و مخالفاً للسياق، فإنّ النسبة في الأخوات يكون إلى غير ما هوله، و إمّا يخصّص بالموضوع، فلايناسب بمطلب الاصولي و يكون موافقاً للسياق، و إذا دار الأمر بين هذين فالمقدّم هو ما يقتضيه ظاهر النسبة، و هو كونه إلى ما هو له و إن كان فيه مخالفة السياق و في خلافه موافقته، فإنّ اتّحاد السياق ليس ظهوراً حتى يصلح لمعارضة الظهور، و إنّما 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 لايعلمون بين طائفتين، فطائفة تكون مرفوعة واقعاً و هي الأحكام، و اخرى تكون مرفوعة أثراً و هي الموضوعات، ولكن لنافأن نقول : يمكن فرض الثانية أيضاً من المرفوع الواقعي ادّعاءً 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، و بعضها كذلك ادّعاءً.

فهذا نظير ما لو رأيت عدّة من الرجل الشجاع و عدّة من الحيوان المفترس ثمّ قلت : رأيت اسوداً، و نظير ما نحن فيه واقع في القرآن و هو الآية الشريفة : **«حرّمت عليكم امّهاتكم و بناتكم»** إلى قوله : «و أن تجمعوا بين الاختين» حيث إنّ نسبة «حرّمت» إلى «أن تجمعوا» يكون إلى ما هو له، لأنّه من الأفعال، و إلى ما تقدّمه إلى غير ما هو له؛ لكونها من الأعيان، و طريق التصحيح هو ما ذكرنا من

فرض غير الأهل أهلاً إدّعاءً ثمّ نسبة الفعل إليه و إلى الأهل الحقيقي، فالنسوة المذكورة فرضت كأنّها ليست إلّا نفس العمل الذي يطلب من النساء و هو الوطي، ثمّ نسب التحريم إليها و إلى الجمع.

و إذن فقد تحصّل أنّ الموصول في «مالايعلمون» شامل للموضوع و الحكم، و الخدشات الثلاث مندفعة، فنحتاج حينئذ إلى مصحّح لنسبة الرفع إلى نفس هذه الأشياء، فنقول: المصحّح يحتمل فيه ثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يكون بلحاظ أظهر الآثار، و لا خفاء في أنّ أظهر الآثار في هذا المقام هو أثر المؤاخذة؛ إذ هو الذي يبتلي به المكلّف و يكون الامتنان علّة في رفعه عنه، و غير هذا الأثر أيضاً و إن كان قد يكون كذلك، لكنّ المنصرف من الرواية لو كنّا نحن و هي لا إشكال أنّه خصوص المؤاخذة و العقاب؛ لكونه محّلاً للاهتمام كثيراً في حقّ العباد.

و الثاني: أن يكون بلحاظ جميع الآثار أعمّ من المؤاخذة و غيرها من الآثار الوضعيّة، ولكن خصوص ماكان رفعه مناسباً للمنّة.

و الثالث: أن يكون بلحاظ الأثر المناسب بالمقام، و على هذا فلابدّ في كلّ مقام من تخصيص الرفع بالأثر المناسب بهذا المقام، فإنّ المقامات مختلفة، ففي ما إذا لم يكن فيه إلّا أثر تكليفي فالمناسب هو المؤاخذة، و في ما لم يكن إلّا أثر وضعي فالمناسب هذا الأثر، و في ما كان الأثر التكليفي و الوضعي معاً فالمناسب هو خصوص المؤاخذة، و يعتبر على هذا الوجه أيضاً المناسبة للمنّة علاوة على المناسبة للمقام. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنّه لو لم يكن بأيدينا سوى نفس حديث الرفع لكان المتعيّن حمله على خصوص المؤاخذة، ولكن هنا رواية اخرى مانعة عن هذا الحمل و هي صحيحة المحاسن عن صفوان و البزنطي جميعاً «عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

رفع عن امّتي ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطأوُ» الخبر.

واليمين المذكور و إن كان لا أثر له في مذهبنا مطلقاً و لو في غير حال الإكراه، إلّا أنّ الإمام راعى التقيّة من هذه الجهة و لم يحكم ببطلانه من هذه الجهة، بل من جهة الإكراه، فتكون هذه الصحيحة دليلاً على أنّ المراد بالرفع في حديث الرفع ليس خصوص رفع المؤاخذة، و إلّا لما استشهد الإمام به، فإنّ الأثر المطلوب في هذا اليمين هو انقطاع العلقة الزوجيّة أو الرقيّة أو الملكيّة لا المؤاخذة، و أيضاً فالراوي أيضاً ما اعترض على استشهاد الإمام مع كونه من أهل اللسان، فيعلم من ذلك أنّ الرفع أعمّ من المؤاخذة.

فإن قيل: حيث إنّ اليمين بالعتاق و الطلاق محرّم نفسي، 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 أولا؟ فهو نظير قوله عليه السلام: من رضي 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 أيضاً بعيد، فالظاهر من لزوم الحلف له انعقاد أثره في حقّه أو لزوم متعلّقه و هو نفس الانعتاق والانطلاق و صيرورة ما يملك صدقة، بمعنى حصول ذلك و ترتّبها على الحلف المذكور، و أمّا قوله: من رضي الخ فلاشهادة فيه لإرادة العصيان، فإنّ المراد أنّ الفعل المرضيّ بنفسه يلزم الراضي، يعني ينسب إليه و يلحق به مع عدم صدوره عن جوارحه.

لا يقال: يمكن إرادة خصوص المؤاخذة و ليست في الصحيحة شهادة على التعميم، و ذلك بأن يقال: إنّ المؤاخذة المراد رفعها أعمّ ممّا كان بلاواسطة و ما كان معها، و في اليمين المذكورة و إن كان لاتترتّب عليها مؤاخذة بلاواسطة، ولكنّ المؤاخذة معها موجودة، و الواسطة هو انقطاع الزوجيّة و الرقيّة و الملكيّة، فالمراد برفع هذا اليمين الإكراهي رفع هذه المؤاخذة المترتّبة عليها بتوسّط هذا الأثر.

لأنّا نقول : حال الرفع في هذا الحديث حال الوضع في حديث «لاتنقض»، غاية الأمر أنّ الرفع ضدّ الوضع، و قد تقرّر في عنوان الوضع في ما إذا كان للموضوع أثران طوليان أنّه إن أمكن شمول الوضع للأثر الأوّل كان الآثار الاخر مترتّبة من جهته وقهراً،وأمّاإن لم يشمل الأثر الأوّل لعدم كونه أثراً شرعيّاً، فلايمكن التعدّي منه إلى أثر هذا الأثر الذي كان شرعيّاً؛ إذ ليس وضع الموضوع بترتيب أثر أثره، لأنّه ليس من أثر نفسه و أجنبيّ عنه، فلايكون ترتيبه وضعاً للموضوع، فكذلك نقول نحن مثل هذا الكلام في عنوان الرفع.

فنقول : إذا فرض أنّ رفع هذه العناوين عدم ترتيب خصوص أثر المؤاخذة ليس إلّا، فلاجرم إنّما يشمل خصوص مورد كان أثر المؤاخذة أثراً لنفس هذه العناوين أوّلاً و بالذات و بلاواسطة، و أمّا إذا كان أثراً لأثرها مثل هذا الحلف المستكره عليه حيث إنّ أثر نفسه هو الانقطاع، و المؤاخذة أثر لحرمة الوطي التي هي أثر للانقطاع، فليس رفع المؤاخذة حينئذ رفعاً لهذه العناوين، كما لايكون ترتيبها أيضاً وضعاً لها، لكونها شيئاً أجنبيّاً غير مرتبط بهذه العناوين.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأوّل : أنّ مدلول الكلام رفع الأثر بلاواسطة، و الثاني : أنّ المؤاخذة أثر نفس الفعل المعنون بأحد هذه العناوين، لكنّها غير قابلة للوضع و الرفع، فنقول : يكفي قبول منشأها و مناطها أعني إيجاب الاحتياط و التحفّظ لها، فنحن إذا قلنا بصحّة رفع المؤاخذة إذا كان ما يترتّب المؤاخذة عليه شرعيّاً فلايلزمنا أن نقول بارتفاعها و إن كانت بينها و بين الفعل المستكره عليه مثلاً ألف واسطة شرعيّة.

وأمّا قولنا في «لاتنقض» بترتيب الأثر الشرعي المترتّب بواسطة أو وسائط كلّها شرعيّة فليس من جهة عقد القضيّة أوّلاً في الأثر العاشر مثلاً، ثمّ يستكشف منه السوابق بطريق الإنّ، بل يكون العقد أوّلاً في الأثر بلاواسطة، ثمّ يستطرق منه إلى أثر الأثر بطريق اللمّ، و على هذا فمجرّد كون انقطاع الملكيّة و الزوجيّة الذي هو الأثر بلاواسطة شرعياً و لازمها حرمة التصرّف و الوطي و لازمها استحقاق

العقوبة لاينتج إلّا إمكان رفع الحلف المذكور برفع المؤاخذة المترتبة على لازم لازمه، لاكونه مدلولاً للحديث مفهوماً عرفيّاًمنه بعد فرض أنّ الرفع والوضع كلاهما باعتبار الأثر بلاواسطة، سواء قلنا بجميع الآثار أم بخصوص المؤاخذة.

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

فنقول: لا إشكال في احتياج الثاني إلى مؤنة زائدة لايساعدها سوق الكلام و هو أن يكون الملحوظ في كلّ مقام ما يناسبه من الأثر، فيحتاج إلى تعدّد اللحاظ بعدد اختلاف المقامات؛ إذ ليس بين تلك المشتّتات جامع حتّى يقتصر على لحاظ هذا الجامع، و أمّا عنوان المناسب للمقام فهو عنوان عرضيّ منتزع ثانوي، و ليس الملحوظ لدى المتكلّم إلاّ أشخاص أفراد هذا العنوان العرضي، فلاجرم نحتاج إلى تعدّد اللحاظ، و لايخفى أنّ الظاهر أنّ اللحاظ واحد في جميع العناوين في جميع المقامات، و هذا لايستقيم إلاّ مع إرادة كلّ الآثار المناسبة مع الامتنان.

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

إن قلت: ما الفرق بين جميع الآثار و بعضها؛ 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.

و بعبارة اخرى: كما أنّ جميع الآثار عنوان انتزاعي، كذلك أظهر الآثار، و كما أنّ النظر يسري في الثاني إلى أشخاص المعنونات، كذلك يعبّرُ عن الأوّل أيضاً إليها، فإن كان العبرة بوحدة الحاكي ففي المقامين موجود، و إن كان بوحدة المعنونات ففي المقامين مفقود.

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

في نفسه مصحّح لنسبة النفي إلى الموضوع، و هذا المعنى الواحد باختلاف محقّقاته موجود في المتعدّدات، فيصحّ نسبة النفي الواحد إلى جميعها، فيقال مثلاً: هذا الأسد و هذا الطيلسان و هذا البخاري لاشيءٌ محض عند سقوطها عن جميع الآثار، و أمّا إذا كانت الآثار موجودة و كان المقصود أثراً خاصاً أظهر من غيره كالشجاعة في الأسد، و دفع البرد في الطيلسان، و الحرارة في البخاري، فجمعها في كلام واحد و إضافة النفي إليها يحتاج إلى ملاحظات عديدة تفصيليّة، و اللحاظ الإجمالي...[١]

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

و أمّا الاشكال في الرواية من حيث المعنى فمن وجوه:

الأوّل: أن الرفع يحتاج إلى المسبوقيّة بالثبوت، فيكون هو رفعاً للشيء الثابت، كما أنّ الدفع عبارة عن الممانعة عن مقدمات الشيء الذي يكون فيه مقتضى الوجود و الثبوت، و إذن فالإشكال هو أنّ المؤاخذة متى كانت ثابتة على هذه الامّة حتى تكون مرفوعة عنهم في ما بعده من الأزمنة؟.

و الجواب أنّ الرفع بحسب العرف يكون أعمّ من الدفع، فيستعملون الرفع في مقام حصل المقتضي لوجود الشيء و إن لم يصر نفس الشيء موجوداً فعلاً، فحال الرفع في الحديث يكون كالنسخ في كونه من العالم بالعواقب الغير المتصوّر في حقّه البداء دفعاً في اللب و في عالم الثبوت و إن كان رفعاً للشيء الثابت في الصورة و في عالم الإثبات، و لكن يمكن أن يقال بناءاً على ما هو الحقّ من إمكان إنشاء الحكم جدّاً لمصلحة في نفسه: إنّ الشارع الحكيم رأى الصلاح في نفس الحكم الشامل لما بعد طرّو العجز و الخطاء و الجهل بالموضوع لأجل تحقّق الرفع الحقيق عند طرّو أحدها، فالإرادة الجديّة تثبت في قطعة من الزمان ثمّ رفعت عنها، هذا.

---

١ ـ هنا بياض في الأصل بمقدار سطر.

و التحقيق عدم إمكان ذلك، فإنّ الحال في ذلك حال الإرادة الفاعليّة، و لا يتمشّى 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 لايجتمعان.

و الثاني: أنّ حال الرفع ضدّ حال الإبقاء في مسألة الاستصحاب، و قد تقرّر هناك أنّ الإبقاء في الموضوعات إنّما يكون بترتيب آثارها التي تناالها يد التصرّف إثباتاً و رفعاً، فيكون الرفع أيضاً عبارة عن عدم ترتيب أثر تناله يد الجعل و التصرّف، و المؤاخذة ليست من هذا القبيل.

و الجواب: أنّه و إن لم تكن نفس المؤاخذة من هذا القبيل، ولكن منشأها منه، فإنّ للشارع إيجاب الاحتياط في «ما لايعلمون» مثلاً حتى تصّح المؤاخذة عليها، و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ المؤاخذة أيضاً تناله يد الجعل باعتبار أنّ منشأها كذلك، كما أنّ هذا هو الحال في الجزئيّة و الشرطيّة والمانعية، فإنّها أيضاً بنفسها غير قابلة للجعل، ولكن يكفي في صدق المجعوليّة و الشرعيّة عليها كون منشأها مجعولاً، حيث إنّ الآمر لو أنشأ الإيجاب على المركّب من عشرة أشياء ينتزع الجزئيّة بسبب هذا الإنشاء لكلّ واحد من هذه الأشياء، و الكليّة لمجموعها.

و الثالث: أنّ المؤاخذة على ما لا يعلمون قبيح لكونها عقاباً بلابيان، فكيف يكون في رفعها امتنان، و إنّما يحصل إذا كان المؤاخذة صحيحة، و كذا الكلام في الخطاء و النسيان و ما لايطيقون و ما اضطرّوا إليه، نعم لايجرى في ما استكرهوا عليه؛ إذ يصحّ التكليف في مورد الإكراه بتحمّل الضرر و عدم الإقدام، من دون لزوم قبح كما وقع ذلك في بعض الموارد، و يمكن تقريب الإشكال بأنّه ما وجه اختصاص الرفع بهذه الامّة مع أنّ حكم العقل بقبح مؤاخذة الجاهل و الخاطي و العاجز جارٍ في جميع الأديان و جميع الأزمان.

و أمّا القول بأنّ المنّة إنّما هي بلحاظ مجموع التسعة فلايخفي كونه شططاً من الكلام كما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّه يكون الكلام حينئذ من قبيل

ضمّ ما لاربط له أصلاً بما يكون له ربط.

ولكن يظهر منه قدّس سرّه ارتفاع الإشكال بواسطة تعميم الأثر المرفوع إلى جميع الآثار، و ليت شعري هل بينه و بين القول المتقدّم الذي حكم بشططيّته فرق؟ و هل فرق بين أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذة، و يقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع عن الامم السالفة خمسة من هذه الامور، فصار المرفوع في هذه الامّة تسعة، تلك الخمسة مع ضمّ أربعة اخرى، و بين أن يكون المرفوع جميع الآثار من المؤاخذة و غيرها و يقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع في حقّ الامم السالفة في هذه العناوين الخمسة أعني: ما لايعلمون و الخطاء و النسيان و ما لايطيقون و ما اضطرّوا إليه كان خصوص المؤاخذة وحدها، فصار في هذه الامّة جميع الآثار من المؤاخذة و غيرها، فإنّ كلّاً من الكلامين يكون من قبيل ضمّ الأجنبي إلى ما له الدخل، و هو يمكن سوقه و تأديته بنحوين:

أحدهما صحيح و الآخر غير صحيح.

فالصحيح أن يلاحظ المنّة في خصوص المتمّم أعني تتميم الخمسة بالتسعة أو الأثر الواحد بكلّ الآثار، كأن يقال: إنّه و إن كان المقتضي للرفع لم يكن إلاّ في خمسة أو في أثر واحد، ولكن نحن جعلنا المرفوع تمام هذه التسعة أو جميع الآثار منّةً، و هذا الوجه يكون صحيحاً.

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

فالوجه الأوّل صحيح في كلا المقامين، و الثاني غير صحيح في كليهما، فلا فرق بينهما أصلاً، و لا يخفي أنّ ظاهر الرواية هو المنّة بلحاظ كلّ واحد من العناوين و من الآثار، فلاجرم يكون القول بثبوت المنّة بلحاظ الجميع في كلا المقامين شططاً من الكلام.

و حينئذ فالصحيح في الجواب هو الوجه الآخر الذي جعله قدّس سرّه حاسماً للإشكال و هو أنّ في رفع المؤاخذة بنفسه امتناناً، أمّا في «ما لايعلمون» فلأنّه كان

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

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

قلت: يمكن الجمع بين المقامين بما يشهد به بعض كلماته قدّس سرّه في المقام و هو أن يقال: إنّ احتمال التكليف الذي يعلم كونه على تقدير الثبوت اهتماميّاً منجزّ عندالعقل كالعلم، فيجب الاحتياط بحكم العقل و إرشاده، فمقصوده قدّس سرّه أنّه أمكن للشارع أن يوجّه تكليف «لاتشرب» مثلاً على نحو يظهر كمال جديّته فيه و اهتمامه به، فيصير هذا سبباً لاحتياط المكلّف بإرشاد عقله في موارد الشكّ، لا بمعنى أنّ الحكم الواقعي يسري إلى حالة الشك حتّى يقال: إنّه محال، بل بمعنى أنّه متى لا حظ نفس الحاكم مرتبة الشكّ فيه بلحاظ ثانوي لايتمشّي منه الرخصة، فإيجاب التحفّظ و الاحتياط المذكور في كلامه ليس هو الإيجاب الشرعي، بل الإرشادي العقلي، فمعنى كون المنشأ بيد الشرع أنّ كيفيّة توجيه التكليف بيده.

و أمّا في الخطاء و النسيان، فلأنّ بعض أفرادهما لايكون استنادها إلى اختيار من المكلّف في مقدّماتها، و هذه لا إشكال في قبح العقاب عليها عقلاً، و بعض أفرادهما ممّا يكون استنادها إلى قدرة المكلّف و اختياره في المقدّمات، مثل تقصيره في التحفّظ لذكره السابق لينتفع به في مقام الحاجة في اللاحق، و هذا لايقبح العقاب عليه بعد إيجاب التحفّظ على المكلّف و يصحّ الامتنان على دفع المؤاخذة عليه بعدم إيجاب التحفّظ، و إذن فيتعيّن بحكم العقل تخصيص الخطاء و

النسيان في الحديث بخصوص القسم الثاني.

و أمّا في «ما لايطيقون» فلأنّه ليس المراد به ما كان خارجاً عن الطاقة عقلاً مثل الطيران في الهواء، بل المقصود هي الموارد التي يصدق هذا العنوان عرفاً مع عدم صدقه عقلاً، مثل رفع اليد عن جميع المال الخطير و الأهل و الولد، فانّه يقال عرفاً: إنّه شيء لايطاق، و هذا ليس العقاب عليه قبيحاً.

و أمّا في «ما اضطرّوا إليه» فلمثل ما تقدّم في سابقه، فليس المراد الاضطرار العقلي مثل حركة يد المرتعش و سقوط من القي من الشاهق، بل المراد هو ما يسمّى اضطراراً عرفاً، و لانشكّ في أنّ من ارتكب عملاً لخوف من هدّده بإبراز السيف و إيعاد القتل يعدّ في العرف مضطرّاً إلى هذا العمل مع عدم ارتفاع الاختيار من يده بالمرّة: إذ أمكنه اختيار القتل و الترك، و كذلك من أقدم على أكل الميتة او بيع الدار لخوف تلف نفسه و من يعيله يعدّ مضطرّاً إليهما مع إمكان اختياره الموت، و من المعلوم عدم قبح العقاب في هذه الموارد، هذا.

ثمّ اعلم أنّ بعضهم تمسّك لاختصاص الرفع بالمؤاخذة بأنّه يلزم تخصيص الكثير عند إرادة جميع الآثار، لأنّ الآثار المترتّبة على الخطاء والنسيان الغير المرفوعة و كذا على أخواتهما كثيرة، بل أكثر من المرفوعة.

و أجاب عنه شيخنا المرتضى بأنّه ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية، ثمّ قال: المراد رفع الآثار التي لم يلحظ في موضوعها عنوان الخطاء والنسيان و سائر الأخوات قيداً، و لا ما اخذ فيه أضداد هذه الامور، بل ما ثبت لنفس الذات المعرّاة عن هذه و أضدادها على نحو اللابشرط، أمّا عدم إرادة ما اخذ في موضوعه أضداد هذه الامور فواضح، و أمّا عدم إرادة ما اخذ في موضوعه أحد هذه الامور، فقال شيخنا المرتضى قدّس سرّه: لأنّه لايعقل رفع هذه الآثار، و ما زاد على هذا شيئاً.

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

يقتضي وضعه، فلايمكن أن يكون مقتضى وضع الشيء مقتضياً لرفعه، هذا ما أفاده.

و أفاد شيخنا الاستاد دام ظلّه: إنّ هذا إنّما يصحّ لو كان الرفع بالنسبة إلى جميع العباد، و أمّا اذا لو حظ بالنسبة إلى خصوص هذه الامّة فمن الممكن تعلّق الرفع بآثار نفس هذه العناوين الثابتة لها مع قطع النظر عن امّة دون امّة، لا بمعنى أن يكون مقتضى الوضع مطلقها، و مقتضى الرفع مقيّدها بالإضافة إلى هذه الأمّة، بل بمعنى أنّ مقتضى الرفع نفس الإضافة نظير الكراهة في الصلاة في الحمام، و حينئذ فليس ذلك أمراً 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 و أخويه في رديفها، و المرفوع فيها آثار نفسها لا شيء آخر أن يقال: إنّ الملحوظ هو الجامع بين آثار هذه العناوين و المعنونات، أمّا إرادة آثار العناوين فبقرينة عطف المذكورات، و أمّا آثار المعنونات فبشهادة صحيحة البزنطي، و لايستلزم الجمع بين اللحاظين، أعني لحاظي الإطلاق و التقييد، فإنّ آثار هذه العناوين مرتبّة على الفعل المقيّد و آثار الذات على المطلق؛ إذ يمكن تجريد النظر عن كلتا الخصوصيتين، بأن يقال: الأثر المتعقّب للرقبة المؤمنة مثلاً سواء كان لأجل الرقبة أم لأجل الذات و وصف الإيمان يكون كذا مثلاً و إن كان يلزم ذلك في دليل وضع هذين الأثرين، و أمّا هنا فالحكم هو الرفع و هو مرتّب على المقيّد بلحاظ القيد لا المطلق، و أمّا الوضع المستكشف منه فلم يتعرّض القضيّة إلاّ للإشارة إليها بعد الفراغ عن الثبوت من دون تعيين لمحلّ الثبوت و أنه المطلق أو المقيّد، فيقال: الاثار التي يترتب عقيب الشيء المستكره عليه مثلاً مرفوعة، سواء كانت آثاراً للذات أم لها مع القيد.

ثمّ ليعلم أنّ المراد الاثار المناسبة للمنّة، فالآثار الغير المناسبة لها ليست مرفوعة عن هذه العناوين، مثلاً أكل الميتة عند الاضطرار يناسب المنّة رفع أثره و هو الحرمة، و كذلك الجزء المنسيّ في الصلاة مثلاً يناسب المنّة رفع أثره و هو

عدم إجزاء الصلاة، و أمّا بيع المضطرّ لداره مثلاً فلامنّة في رفع أثره و إبطاله، فلهذا لاتدلّ الرواية على البطلان فيه، بخلاف بيع المكره، فإنّ إبطاله موافق للمنّة.

و على كلّ حال فبناءً على إرادة عموم الآثار لو نسي جزءاً من أجزاء الصلاة فلم يأت به مثل ما لو نسي قراءة الحمد فتذكّر بعد الفراغ فالمنسيّ هو نفس الحمد و أثره الجزئيّة، و المفروض شمول الحديث للآثار الوضعيّة أيضاً، فيكون بمقتضى عموم الحديث جزئيّة الحمد عند نسيان الحمد مرفوعة، بمعنى أنّ الصلاة المطلوب من شخص ناسي الحمد مثلاً واقعاً ليس من أجزائها الحمد، كما يكون المطلوب من شخص المتذكّر الصلاة المركّبة من الحمد و سائر الأجزاء، فيلزم التنويع بحسب الواقع في الصلاة المطلوبة بحسب اختلاف الأشخاص ذكراً و نسياناً، كما يكون التنويع بين نوعي الحاضر و المسافر، فلاجرم يبتني هذا على إمكان مخصوصيّة الناسي بالخطاب و عدمه على ما يأتي إن شاء اللّه تعالى تفصيله في آخر البراءة.

و ملخّصه أنّ شيخنا المرتضى ذهب إلى عدم إمكان جعل الخطاب مخصوصاً بهذا العنوان، فإنّ فائدة الخطاب هو تحريك المخاطب، و التحريك إنّما يكون بعد التفات المخاطب إلى تحقّق العنوان في نفسه، مثلاً خطاب «قصّر الصلاة» المعلّق على عنوان المسافر إنّما يصير محرّكاً إذا التفت المكلّف إلى طروّ عنوان المسافر على نفسه، و هذا المعنى لا يتحقّق في هذا العنوان، فإنّ المكلّف بعد طروّ هذا العنوان عليه لو التفت إلى طروّه على نفسه لزال العنوان عنه و لايمكن بقاؤه بعد الإلتفات، مثلاً ناسي الحمد لو التفت إلى كونه ناسي الحمد خرج عن حالة النسيان إلى التذكّر.

نعم ربّما يكون الإنسان ناسياً للحكم و يلتفت إلى أنّه ناس لحكم، ولكن ذلك إنّما يتحقّق في ما إذا تحقّق العلم بالإجمال و حصل النسيان في تفصيله بأن يكون عالماً إجمالاً بوجود حكم في حقّه، ولكن نسي تفصيله، و أمّا نسيان أصل الحكم فلايمكن بقاءه مع الالتفات إليه.

فلهذا يلغو تخصيص الخطاب بهذا العنوان، ولهذا جعل شيخنا الأصل في جزئيّة الأجزاء و مانعيّة الموانع و شرطيّة الشروط هو ثبوتها في حقّ جميع المكلّفين من غير فرق بين المتذكّر و الناسي، فحكم في مسألة المخلل الواقع في الصلاة الملتفت إليه بعدها بأنّ الأصل فيه لزوم الإعادة و القضاء.

و ذهب الميرزاالشيرازي قدّس سرّه إلى إمكان تخصيص الناسي بالخطاب، و تقريره أنّه يمكن بوجهين، أحدهما غير واقع في الشرع، و الآخر ممكن الوقوع، فالأوّل: أن لايجعل الخطاب معلّقاً على نفس هذا العنوان ليلزم ارتفاعه بالالتفات إليه، بل يجعل معلّقاً على عنوان آخر ملازم معه حتّى لايلزم من الالتفات إليه ارتفاع ذلك العنوان، مثل أن يكون عنوان بلغميّ المزاج ملازماً وجوداً و عدماً مع عنوان الناسي، فيقال: يجب على البلغمي كذا مثلاً، ولكن هذا لم يقع في الشرع.

و الثاني: أن يجعل معلّقاً على نفس عنوان الناسي، ولكن يقال: يكفي في فائدة هذا الخطاب أنّه إذا التفت المكلّف إلى هذا العنوان قبل العمل فهو لا يعلم بعدم طروّه عليه في أثنائه، و لابطروّه، بل يحتمل الأمرين، فلهذا يأتي بالعمل بداعي الأمر الواقعي و يقصد أنّه إن كان من المتذكّر في الأثناء فداعيه الأمر المتوجّه إلى المتذكّر و إن كان من الناسي في الأثناء فداعيه الأمر المتوجّه إلى الناسي، ثمّ لو حصل منه النسيان في الأثناء اتّفاقاً فيلزم حينئذ إجزاء عمله و سقوط الإعادة و القضاء عنه، لأنّ المفروض أنّه أتى بالعمل الذي كان واجباً عليه بقصد أمره بدون خلل فيه.

و بالجملة ثبوت الفائدة لهذا الخطاب بالنسبة إلى الملتفت قبل العمل يكفي في الخروج عن اللغويّة.

و حينئذ فعلى القول الأوّل لابدّ في الصورة المزبورة أعني نسيان موضوع الجزء مثل الحمد، من القول بأنّ المرفوع ليس هذا الأثر أعني الجزئيّة، للزوم مخصوصيّة الناسي بالخطاب، و المفروض عدم إمكانه، فلابدّ من القول بأنّ الجزئيّة باقية و أنّ المرفوع هو المؤاخذة المترتّبة على عدم إتيانه مع عدم الإعادة و القضاء.

و على القول الثاني فالمرفوع نفس الجزئيّة، و يلزم التنويع في الخطاب و عدم الجزئيّة واقعاً في خصوص ناسي الحمد، و يؤيّد ذلك الروايات الدالّة على إجزاء الصلاة مع نسيان بعض الأجزاء، مثل قوله عليه السلام: لاتعاد الصلاة إلاّ من خمسة، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، فإنّها على هذا حكم على وفق القاعدة بخلاف مبنى الشيخ، فانّه يحمل هذه الأخبار على الحكم التعبدّي الوارد على خلاف القاعدة، و أنّ عدم لزوم الإعادة من باب العفو و الإسقاط عن المكلّف ما كان واجباً عليه.

فإن قلت: غاية ما يدلّ عليه الحديث نفي فعليّة الجزئيّة عن الجزء المنسى، إذ هو المناسب للامتنان دون اقتضائها، و حينئذ فيصدق الفوت فيجب القضاء، لقوله: «من فاتته فريضة فليقضها».

قلت: بل يدلّ الحديث على رفع الاقتضاء أيضاً و مناسبته للمنّة بعد ترتّب سقوط القضاء عليه واضح.

هذا كلّه في نسيان موضوع الجزء أو المانع، مثل ما لو صلّى في جزء غير مأكول اللحم ناسياً كونه جزء غير مأكول اللحم.

و أمّا النسيان و الجهل في أصل الجزئيّة و المانعية الذي هو حكم كلّى مثل نسيان أنّ الحمد جزء للصلاة، أو أنّ وبر غير المأكول مانع، أو الجهل بهما، فيتعيّن القول فيه بعدم رفع نفس الجزئيّة و المانعيّة، لالعدم معقوليّة تخصيص الخطاب بالناسي، بل لأجل لزوم تقييد وجود الجزئيّة و المانعيّة بقاءً بالعلم بهما، و أنّه بدون العلم لاجزئيّة و لا مانعيّة، و هذا و إن لم يستلزم الدور لإمكان كون العلم بالحدوث موجباً للبقاء، و الشكّ في الحدوث مزيلاً للبقاء، لكنّك عرفت سابقاً أنّه خلاف ظاهر تعليق الرفع على ما لا يعلمون، حيث إنّه ظاهر في بقاء هذا الوصف في ظرف الحكم، مضافاً إلى كون ما ذكر تصويباً مجمعاً على بطلانه.

و هذا بخلاف كون العلم داخلاً في موضوعٍ محمولٍ كما في صورة الجهل بموضوع المانع، حيث إنّ ارتفاع المانعيّة واقعاً عن الوبر الغير المعلوم كونه من غير

المأكول يوجب تخصيص أدلّة مانعيّة أجزاء الغير المأكول بالأجزاء المعلومة كونها من غير المأكول، فإنّه غير مستلزم لشيء من المحذورين.

و بالجملة، ففي صورة نسيان الجزئيّة و المانعيّة و جهلها لابدّ من كون المرفوع آثارهما لانفسهما، فيكون الجزئيّة و المانعيّة ثابتتين في حقّ الناسي و الشاك، ولكن أثرهما و هو العقوبة على الترك مادام شاكّاً مرفوعة، فإذا ارتفع الشكّ وجب الإعادة و القضاء بقضيّة الجزئيّة و الشرطيّة.

و ممّا يحتجّ به للاصوليين صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج في من تزوّج امرأة في عدّتها؟ «قال: أمّا إذا كان بجهالة فليزوجّها بعد ما ينقضي عدّتها، فقد يعذُر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلک، قلت: بأيّ الجهالتين أعذر، بجهالته أنّ ذلک محرّم عليه أم بجهالته أنّها في العدّة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الاخرى، الجهالة بأنّ اللّه حرّم عليه ذلک، و ذلک لأنّه لايقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الاخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوجها» حيث إنّه حكم فيه بالعذر في الشبهة الحكميّة و هو الجهل بحرمة التزويج في العدّة، و الموضوعيّة و هو الجهل بكون المرأة في العدّة مع العلم بأصل الحكم، بل جعل العذر في الحكميّة أقوى منه في الموضوعيّة، هذا.

ولكن هنا إشكالان من جهة فقه الحديث و فهمه:

أحدهما أنّ الحكم بالبراءة و العذر في الشبهة الحكميّة في مفروض الرواية محلّ إشكال حتّى عند الاصولي، فإنّه يخصّص ذلک بالشكّ بعد الفحص، و الحكم المذكور أعني حرمة تزويج ذات العدّة، لكونه من الواضحات بين المسلمين لايتحقّق بحسب الغالب فيه الشكّ بعد الفحص، لعدم بقاء الشكّ بعده و زواله، فالشكّ فيه غالباً لايكون إلاّ قبل الفحص، و إنّما ذكرنا ذلک لئلا يقال: يمكن تقييد إطلاق الحكم بالعذر في الحكميّة بما بعد الفحص، فإنّه تقييد بفرد نادر و إلاّ أمكن التقييد، كما يتقيّد الحكم بالعذر في طرف الموضوعيّة بصورة عدم سبق الشكّ بالعلم بكونها في العدّة، حيث إنّه مع ذلک لايجرى للبراءة، بل للاستصحاب.

بل يمكن أن يقال مع عدم سبق العلم بالعدّة أيضاً ـ حيث إنّ العدّة ليست إلاّ أمراً حادثاً ـ إنّ المرجع استصحاب عدمها الأزلي، فيكون وجه المعذوريّة حينئذ هو الاستصحاب، كما أنّها في صورة قول المرأة بناءاً على حجيّة قولها أو أمارة شرعيّة اخرى مستندة إلى قيام تلك الأمارة، و الرواية بإطلاقها لجميع هذه الصور حكمت باستناد المعذوريّة إلى الجهالة، إلاّ أن يقال: إنّ الفروض المذكورة خارجة عن عنوان الجهالة، لأنّه عالم بالعدّة في بعضها بالأصل و في بعضها بالأمارة، فتحمل الرواية على صورة الغفلة عن الاستصحاب، فإنّ وجود الحكم الاستصحابي بواقعه لايصير عذراً.

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

و قد يقال[1] في دفع هذا الإشكال بأنّ اللفظ مستعمل في المقامين في معنى واحد و هو الجامع بين الغفلة و التردّد أعني عدم العلم، ولكن مصداق هذا المعنى الواحد في الجهل الحكمي منحصر في الغالب في الغفلة، لما مرّ من أنّ الحكم واضح بين المسلمين، و الجهل بمثل هذا لايحصل إلاّ على نحو الغفلة، و إلاّ فمع الالتفات لايحصل الجهل، بل يصير معلوماً، مثل وجوب الصلاة في هذه الشريعة،

١ـ نقل الاستاد دام بقاه عن حجّة الإسلام صدر الاصفهاني طاب ثراه أنّ هذا الوجه من الميرزا الشيرازي، و أنّه بعد التأمّل يعلم أنّه حقّ معنى الرواية و أطرى في توصيفه و نقله أقا رضا الهمداني في حاشيته على الرسائل أيضاً. منه قدّس سرّه الشريف.

فإنّه يمكن الجهل به على وجه الغفلة، و أمّا على وجه الالتفات و التردّد فغير ممكن، فإنّه لكثرة وضوحه بين المسليمن لاينفكّ الإلتفات إليه غالباً عن العلم به، نعم قد يجامع مع العلم بالخلاف، ولكنّه فرد نادر.

و هذابخلاف الجهل الموضوعي، فالغالب فيه كون الجهل فيه على وجه التردّد بمعنى أنّ من كان ملتفتاً و عالماً بأصل حكم حرمة تزويج ذات العدّة فهو عند إرادة تزويج إمرأة مخصوصة قلّما يتّفق أن يغفل عن حيث كونها في العدّة و عدمه، بل غالباً يكون ملتفتاً، فجهله يكون بنحو التردّد، و إذن فالحكم في كلّ من الموضعين منزّل على الفرد الغالب، فلهذا علّل أهونيّة الجهل في الحكم من الجهل في الموضوع و أقوائيّة العذر في الأوّل من الثاني بعدم إمكان الاحتياط في الأوّل و إمكانه في الثاني.

ولكن يرد على هذا أنّ من كان ملتفتاً و عالماً بحرمة تزويج ذات العدّة فيريد تزويج إمرأة يكون هو متردّداً في كونها في العدّة و عدمه، فلاينفكّ غالباً عن التفتيش عن حال الزوجة لإمكان رفع هذا التردد بسهولة، فإنّه و إن كان التزويج مع هذا الترديد مباحاً تكليفيّاً، ولكنّ الأثر المعتد في التزويج و هو حصول العلاقة و عدم حصول البينونة الأبديّة محلّ للاهتمام و التفتيش عن جهاته و أسبابه، و بعبارة اخرى: كما أنّ التكليف محلّ الاهتمام، كذلك الوضع، و لايمكن الاكتفاء فيه بالشكّ و إن كان يمكن في التكليف، ففرض عدم الاعتناء أو عدم العثور بما يرفع الشكّ و لو ظاهراً فرض نادر.

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

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

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

قلت: إن كان هذا الكذب عن تعمّد من الزوجة فالتزويج و إن لم يكن محرّماً على الزوج، ولكن يكون حراماً على المرأة، و قوله عليه السلام في الرواية: «فليزوّجها بعد انقضاء عدّتها» يظهر منه رفع المانع من كلا الجانبين لامن طرف الرجل فقط، و إن كان كذبها في الإخبار عن اشتباه منها، فالحكم بجواز التزويج و إن كان صحيحاً لكن كان ينبغي حينئذ عدم سوقه بوجه الإطلاق، بل تخصيصه بصورة الاشتباه، و المفروض خلاف ذلك و صدوره مطلقاً، و تقييد إطلاقه بصورة الاشتباه أيضاً تقييد بارد، هذا.

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

و يمكن توجيه الرواية على وجه آخر يسلم من الإشكالين و هو أن يكون المراد بالجهالة في الموضعين هو الغفلة كما هو الظاهر من هذه اللفظة، بخلاف لفظ الجهل، فقولك: فعل فلان كذا بجهالة، يعني لاعن شعور و التفات، ثمّ يقال: إنّ نظر السائل إلى الجهل بجهتين من الحكم، لا إلى الجهل بالحكم و الموضوع، يعني أحدهما سؤال عن الغفلة عن التكليف سواء نشأت عن غفلة الموضوع أم الحكم، و الآخر عن الغفلة من الوضع الناشئة من غفلة الموضوع، لا أنّ كليهما سؤال عن جهل التكليف باعتبار قسميه من الحكمي و الموضوعي، فإنّ لتزويج ذات العدّة أثرين، أحدهما التحريم التكليفي المستتبع للعقاب و هو لنفس عمل التزويج، و الآخر أثر وضعي موضوعه المرأة و هو حرمتها الأبديّة على المزوّج و خروجها عن قابليّة الدخول في حبالة نكاحه.

فغرض السائل أنّ الشخص الغافل كان غافلاً بأنّ عمله و هو التزويج محرّم عليه تكليفاً إمّا من باب الغفلة الحكميّة أو الموضوعيّة، و غافلاً بأنّ المرأة في العدّة ـ يعني بنحو الغفلة الموضوعيّة ـ باعتبار أثره الوضعي و هو الحرمة الأبديّة الوضعيّة، فهو بأي من هاتين الجهالتين أعذر.

و توضيح جواب الإمام أنّ الجهالة بالحكم التكليفي أهون، و عذرها أقوى،

فإنّ الاحتياط فيها غير ممكن؛ لأنّ العمل قد مضى وفات، و لايمكن تدارك حرمته بعد وقوعه، فهو أولى بأن يرفع أثرها و هو العقاب، و أمّا الجهالة بأنّها في العدّة يعنى بالحرمة الأبديّة فهي ممكن فيها الاحتياط بأن يتجنّب عن تزويج الزوجة بعد ذلک ـ يعنى عند الالتفات و الخروج عن الغفلة ـ فهو أقرب بأن لا يكون عذراً و يحكم بالحرمة الأبديّة بعد ذلک، ولكنّه مع ذلک معذور فيه أيضاً، فله أن يتزوّجها بعد انقضاء عدّتها.

و الشاهد على كون المراد بجهالة أنّها في العدّة هو الجهل باعتبار الأثر الوضعي دون التكليفي قول الإمام جواباً لقول الراوي: «فهو في الاخرى معذور؟: نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها» فإنّ الظاهر من الجواب أنّه كان غرض السائل متعلّقاً بالحرمة الأبديّة، يعنى أنّه في جهالته بأنّها في العدّة و حرام عليه أبداً معذور، فلايثبت في حقّه الحرمة الأبديّة، فيجوز له التزويج بعد الانقضاء أو لا؟.

و قد يستدّل على البراءة في الشبهة الحكميّة بالحديث الشريف: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

تقريب الاستدلال أنّ معنى قوله«فيه حلال و حرام» أنّه كان فيه احتمال الحليّة و احتمال الحرمة، و كان صالحاً لأن يكون حلالاً و أن يكون حراماً و مردّداً بينهما، فكلّ شيء كان هكذا كان محكوماً بالحليّة بمقتضى قوله: فهو لک حلال، و هذا شامل للشبهة في الحكم الكلّي و للشبهة في الحكم الناشئة من قبل الموضوع، فلحم الحمير الذي يكون فيه احتمال الحرمة و الحليّة و يكون شبهة حكميّة داخل في هذا الحكم، و اللحم الخاص الذي نشكّ أنّه حلال أو حرام للشكّ في كونه من المذكّى أو الميتة الذي يكون شبهة موضوعيّة أيضاً داخل فيه، هذا.

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

ولكن صحّ أن يقال: هو إمّا حلال و إمّا حرام، فإنّ هذا خلاف ظاهر «فيه حلال و حرام» و إذن فإمّا يراد به التقسيم الخارجي و إمّا التقسيم الذهني.

فإن كان المراد هو التقسيم الخارجي بأن يكون في الخارج منقسماً 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، فإنّه شيء يكون القسم الحلال و القسم الحرام موجودين فيه في الخارج فعلاً، و على هذا يكون مدلول الرواية حكماً بالحليّة في الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي في الموضوعات، غاية الأمر خرج مقدار القطع بالمخالفة عقلاً.

و إن كان المراد هو التقسيم الذهني كان مورد الرواية هوالجنس و الكلّي الذي اندرج تحته بحسب الذهن قسم حلال و قسم حرام فعلاً و إن لم يصحّ تقسيمه إليهما بحسب الخارج، فجنس اللحم يصحّ تقسيمه في الذهن إلى القسم الحلال الفعلي و هو المذكّى، و القسم الفعلي الحرام و هو الميتة، فهذا الجنس الذي اندرج تحته القسمان في الذهن يكون في الخارج حلالاً حتى يعرف كونه من الميتة، فاللحم المشتبه كونه حلالاً أو حراماً للشكّ في اندراجه تحت المذكّى أو الميتة يكون حلالاً حتّى يعرف كونه من الميتة.

و بالجملة، فعلى هذا يكون مورد الرواية هو الشكّ في الاندراج تحت أحد القسمين الثابتين للكلّي في الذهن معيّناً، فيكون مدلولها حكماً بالحليّة في الشبهة الموضوعيّة، و إذن فتكون الشبهة الحكميّة التي هي محلّ الكلام خارجاً عن موضوع الرواية على كلا التقديرين؛ إذ على الأوّل منهما يكون مخصوصاً بالشبهة المقرونة بالعلم من الشبهة الموضوعيّة، و على الثاني منهما يكون مخصوصاً بالشبهة الموضوعيّة الابتدائيّة، هذا

و قد يقال لتصحيح تعميم موضوع الحديث للشبهة الحكميّة بأنّا نختار الشقّ الثاني و هو أن يكون المراد هو التقسيم الذهني، ولكن نقول: الجنس الذى تحقّق

له بحسب الذهن قسمان فعلاً،أحدهما حلال والآخر حرام إذا فرض انّ له قسماً ثالثاً كان هو مشكوك الحكم، فلا إشكال في كون هذا الجنس محكوماً بالحليّة إذا تحقّق في هذا القسم الثالث بمقتضى عموم الحديث.

مثلاً جنس اللحم يكون له قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الخنزير، و له أيضاً قسم ثالث و هو لحم الحمار، فهذا الجنس إذا تحقّق في لحم الحمار أيضاً يكون محكوماً بالحليّة؛ لأنه جنس يكون فيه فعلاً بحسب الذهن قسم حلال و قسم حرام، فيندرج تحت قوله: «فهو لك حلال» و لا شكّ أنّ الشبهة في لحم الحمار حكميّة، فإذا عمّ الحديث هذه الشبهة الحكميّة أعني ما كان قسماً ثالثاً للقسم الحلال و القسم الحرام تمّ المدّعى في غير هذا المورد مثل شرب التتن بعدم القول بالفصل.

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

الأوّل: أن التقييد في الحديث بقوله: «فيه حلال و حرام» يكون فيه الشبهة الحكميّة لغواً، لأن عدم لغويّة القيد إمّا لكونه دخيلاً في الموضوع أو في الحكم، و هذا القيد ليس له دخل في الشبهة الحكميّة لا في الموضوع و لا في الحكم، فإنّ الموضوع هو الكلّي المشكوك الحكم، و الحكم هو الحليّة الظاهريّة، أمّا عدم دخله في الموضوع فلأنّ الشبهة في حكم لحم الحمار مثلاً ليست ناشئة عن وجود لحم الغنم الحلال و لحم الخنزير الحرام، و إنّما منشأها عدم وجود النصّ لاعلى حرمة لحم الحمار و لا على حليته، فلو كان كلاً من لحمي الغنم و الخنزير حلالاً أو كلاً منهما حراماً كان هذا الشكّ أيضاً ثابتاً، و أمّا عدم الدخل في الحكم فلأنّ حليّة لحم الحمار ظاهراً لايرتبط بحليّة لحم الغنم و حرمة لحم الخنزير فإن، الأوّل موضوع وراء ذينك الموضوعين، فلايرتبط حكمه بحكمهما، و لا دخل لحكمهما في حدوث حكمه أصلاً و هذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة، فإنّ التقييد المذكور لايكون فيها لغواً، لكونه دخيلاً في الموضوع، فإنّ الشكّ في حرمة اللحم الخاص و حليه إنّما هو ناش عن كون مطلق اللحم ذاقسمين، قسم حلال و هو المذكّى و قسم

حرام و هو الميتة و عدم العلم في اندراج هذا الخاصّ في أحد القسمين.

و الاشكال الثاني: أنّه قد جعل في الحديث غاية الحلّ عرفان الحرام، فيلزم في الشبهة الحكميّة على التقرير المذكور أن يكون عرفان الحرام في قسم موجباً لرفع الحليّة عن قسم آخر، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف الحرمة في لحم الخنزير.

و الحقّ اندفاع كلا الإشكالين، أمّا الأوّل فلأنّ التقييد المذكور لايكون لغواً، لكونه دخيلاً في الموضوع، و ذلك لأنّ الشبهة في لحم الحمار مثلاً و إن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النصّ، لكن لاينافي هذا أن يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام، فإنّه لو كان النصّ على حليّة كلّ لحم موجوداً لما يكن شكّ في حليّة لحم الحمار، و لو كان النصّ على حرمة كلّ لحم موجوداً لم يكن شكّ في حرمة لحم، ولكن لمّا لم يكن شيء من هذين النّصين و إنّما صار بعض اللحوم حراماً و بعضها حلالاً فهذا أوجب الشكّ في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير مايقال في العرف: لو كان كلّ أفراد الإنسان أميناً لما شككت في أمانة هذا الشخص، و لو كان كلّ أفراده خائناً ما شككت في خيانة هذا الشخص، ولكن لمّا كان أفراده مختلفة فبعضها أمين و بعضها خائن فلاجرم شككت في أمانة هذا الشخص و خيانته و هذا مطلب صحيح عرفي.

فإن قلت: وجود الحلال و الحرام قد يكون في الحكميّة منشأً و قد لايكون.

قلت: في الموضوعيّة أيضاً كذلك، فليس الشكّ فيها دائماً مستنداً إلى وجود القسمين؛ إذ كثيراً ما يتّفق الشكّ لتردّد الشيء بين أمرين وقعا بخصوصيتهما موضوع الحكم، لا أنّ الجامع صار بهذه الخصوصيّة محكوماً بالحلّ و بالاخرى بالحرمة، مثلاً الموضوع المردّد بين الخبز الحلال و البطّيخ الحرام من هذا القبيل، فإنّه لم يجعل الجامع بين الخبز و البطّيخ موضوعاً للحلّ بخصوصيّة الخبزيّة، و للحرمه بخصوصيّة البطيخيّة، لانقول: ليس بينهما جامع عقلاً، بل نقول: إنّ العرف يحكم أنّ الخبز موضوع محكوم بالحلّ و البطّيخ موضوع آخر محكوم بالحرمة، فهذا القسم من الشبهات الموضوعيّة غير مشمول للحديث، فكما يكتفي

بالمنشائيّة الأحيانية في الموضوعيّة فليكتف بها في الشبهة الحكميّة.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إنّ هذا قرينة على عدم إرادة التقسيم الذهني، و الحمل على الترديد أيضاً بعيد، فيتعيّن في التقسيم الخارجي و الحمل على موارد الشبهة المحصورة الموضوعيّة.

و أمّا الإشكال الثاني فهو بناءاً على حمل الرواية على التقسيم الذهني مشترك الورود بين الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة، فما كان دفعه في الثانية كان دفعاً له في الاولى، والحال أنّه يظهر من شيخنا قدّس سرّه سلامة الشبهة الموضوعيّة عن هذا الإشكال، أمّا وروده في الشبهة الموضوعيّة فلأنّا نقول: هذا الجنس أعني اللحم الذي له قسم حلال و قسم حرام في الذهن أحدهما المذكّى و الآخر الميتة يكون بجميع أفراده حلالاً حتّى يعرف في فرد واحد منه أنّه من لحم الميتة؛ إذ حينئذ فقد صدق أنّه قد عرف الحرام من هذا الجنس بعينه، فتكون الحليّة مرتفعة عن سائر الأفراد المشتبهة، فيلزم أن يكون جميع الأفراد حلالاً إلى أن يعرف الحرمة في واحد منها.

فإن قلت: إنّ عرفان الحرمة في فرد واحد ليس إلاّ غاية للحلّ في هذا الفرد الذي عرفت حرمته دون الفرد الآخر الذي لم يعرف حرمته.

قلنا بمثل ذلك في الشبهة الحكميّة أيضاً، فنقول: إنّ عرفان الحرمة في لحم الخنزير ليس إلاّ غاية للحلّ بالنسبة إلى هذا القسم المعروف حرمته، دون لحم الحمار الذي لم يعرف حرمته، و بالجملة، إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غاية للحلّ حقيقةً عرفان جنس الحرام حتّى يكون صادقاً على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين، و إن كان المراد أنّ عرفان الحرمة في كلّ شيء ليس إلاّ غاية للحلّ بالنسبة إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين، ولكن حيث إنّ الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كلتيهما، فلابدّ في دفعه عن كلتيهما.

فنقول: إنّ عرفان الحرام غاية للقضيّة الاستغراقيّة بوصف كونها استغراقيّة،

فمعنى الحديث أنّ الجنس الذي هو اللحم المنقسم في الذهن إلى القسم المذكّى و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالاً، فكلّ فرد منه سواء كان ميتة واقعاً أم مذكّى واقعاً فهو حلال، و كذلك جنس اللحم الذي له قسمان أحدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير، و له قسم ثالث و هو لحم الحمار، فهو بجميع أقسامه يكون حلالاً سواء كان من القسم الحلال واقعاً، أم من القسم الحرام حتّى يعرف الحرمة في فرد واحد على الأوّل، أو في قسم واحد على الثاني، فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقي الاستيعابي و هو حليّة كلّ فرد أو كلّ قسم مرتفعاً، و هذا لا إشكال فيه؛ إذ لا إشكال في أنّه بعد معرفة الحرمة في الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و إذن فبناءاً على حمل الرواية على التقسيم الذهني، فدلالتها على البراءة في الشبهة الحكميّة تامّة، غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة الحكميّة التي كان له قسم حلال و قسم حرام، و لم يكن القسم الحرام بعد معروفاً، فيتمّ في غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكنّ الشأن في إثبات ظهور الرواية في التقسيم الذهني دون الخارجي و هو غير معلوم، بل الظاهر منها لايبعد أن يكون هو التقسيم الخارجي بقرينة ذكر لفظة «بعينه» فإنّه مناسب للشبهة المحصورة، حيث إنّ الحرام فيه لايعرف بعينه، مع أنّه ربّما يقال: إنّ العرف لايدخل في ذهنه من لفظ الشيء الطبايع الكليّة، بل الأشياء الموجودة في الخارج، وكيف كان فإشكال الرواية إنّما هو إجمالها و عدم الظهور لها.

ثمّ على تقدير الحمل على التقسيم الخارجي يحمل على الترخيص في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة لا في ارتكاب تمامها، فإنّه مخالفة قطعيّة غير قابلة للترخيص، و أمّا ارتكاب بعضها فلا مانع منه عقلاً بعد ورود الترخيص شرعاً، و ليس على خلافه أيضاً إجماع، و إنّما مدرک عدم افتائهم عدم الفهم من الحديث التقسيم الخارجي، فإذا فرض القطع بظهوره فيه فلامانع من القول به، هذا.

و قد يستدلّ برسلة الصدوق: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» و الاستدلال به مبنيّ على أن يكون المراد بقوله«يرد» «يعلم»، فيكون المعني: كلّ شيء لم يعلم فيه النهي فهو مطلق، فيكون عنوان مشكوك الحرمة داخلاً في موضوع الحديث.

لا يقال: إنّ عنوان مشكوك الحرمة أيضاً شيء لم يعلم النهي فيه، فيكون لأدلّة الاحتياط ورود على هذا الحديث.

لأنّا نقول: الضمير في قوله: «فيه» راجع إلى نفس الشيء، فالمعنى أنّ كلّ شيء لم يعلم ورود النهي فيه بعنوانه الأوّلي فهو بعنوانه الثانوي الذي هو كونه مشكوك الحكم يكون مطلقاً، فيكون موضوع الحديث هو الشيء بعنوان كونه مشكوك النهي، كما في أدلّة الاحتياط، فيكون بين هذا و تلك الأدلّة التعارض على فرض تماميّتها سنداً و دلالة.

و أمّا لو كان المراد بالورود هو الورود الواقعي بأن يكون المراد أنّ الأشياء قبل ورود النهي عنها شرعاً يكون على الإباحة، فالاستدلال حينئذ غير وجيه، و ذلك لأنّ الشبهة الحكميّة لم يعلم أنّه ممّا ورد فيه النهي أو لم يرد، فيكون التمسك فيها بالحديث تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة.

إلاّ أن يقال: إنّه يمكن تنقيح هذا الموضوع في الشبهة الحكميّة بالاستصحاب، فإنّ موضوع شرب التتن مثلاً لم يكن النهي عنه على فرض وجوده إلاّ حادثاً و لم يكن ثابتاً في الأزل، فعدم ورود النهي فيه في الأزل ثابت على كلّ حال، فيستصحب هذا العدم فيقال: إنّ شرب التتن ممّا لم يرد فيه نهي بمقتضى الاستصحاب، و بعد ذلك يحكم باندراجه تحت قوله: «مطلق»، ولكن بعد جريان هذا الاستصحاب فهو يكفينا لإثبات المرام و لاحاجة معه إلى التمسّك بالحديث.[1]

---

١ ـ يمكن تصحيح التمسّك مع ذلك بأن يقال: المراد بقوله:«يرد» هو البروز و الظهور على النحو

نعم يكون هذا الاستصحاب نافعاً للتمسّك بالحديث على قول من لايرى استصحاب العدم الأزلي جارياً مثل شيخنا المرتضى، فإنّه قائل بأنّ مورد الاستصحاب لابدّ أن يكون شيئاً قابلاً للجعل بالاستصحاب، فلوكان ممّا لايقبل الجعل فلايجري فيه الإستصحاب إلاّ بواسطة ما يقبله، فالعدم الأزلي لايصير مجرى للاستصحاب إلاّ أن يكون موضوعاً لأثر شرعي، لأنّ العدم ليس قابلاً للجعل، و إنّما هو مسبّب عن عدم الجعل، فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهي الثابت في الأزل فيرتّب عليه أثره الشرعي الذي رتّب عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحة و الإطلاق.

و أمّا على ما نختاره كما يأتي في محلّه إن شاء اللّه تعالى من جريان الاستصحابات العدميّة فلايكون هذا الاستصحاب نافعاً بحال الحديث، لكونه مغنياً عن التمسّك به، و بالجملة، فعلى المختار لايكون التمسّك بالحديث بناءاً على المعنى المذكور صحيحاً، لأنّه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، و مع ملاحظة جريانه فلاحاجة إلى التمسّك بالحديث.

هذا تمام الكلام في الأدلّة اللفظيّة التي اقيم على البراءة، و قد عرفت أنّ أقواها

المتعارف، لا من مثل النقل من صدر إمام إلى صدر إمام آخر، فيكون المعنى أنّ النهي المجعول الواقعي الغير الوارد على نحو ورود سائر الأحكام لايضرّ مخالفته، فقيد عدم الورود يحرز بالاستصحاب.

نعم هذا لا ينفع في بعض الموارد و هو ما إذا ورد نهي و إباحة و لم يعلم المتقدّم من المتأخّر، و لايمكن التمسّك بعدم القول بالفصل بمعنى أنّه بعد ما ثبت في بعض موارد الجهل بورود النهي الحكم بالحليّة و الإطلاق يثبت في سائرها بعدم الفصل، وجه عدم الإمكان أنّه إنّما يمكن لوكان المثبت للحلّية في البعض دليلاً، لا ما إذا كان أصلاً كما هو المفروض؛ إذ ليس في البين إلاّ مجرّد ملازمة بين الحليّة في الموردين، و لا يثبت الملازم بالأصل إلاّ إذا كانت الملازمة سارية إلى مرتبة الظاهر، فإنّ الملازم حينئذ يثبت بالأصل أيضاً، كما يدّعى في الماء المتمّم و المتمّم. منه قدّس سرّه الشريف.

سنداً و دلالة هو حديث الرفع، و أمّا سائر ما ذكروه ممّا لم نتعرّض له فلا جدوى تحتها، فلهذا طوينا عن ذكرها كشحاً.

و قد يتمسّك للبراءة باستصحاب عدم ثبوت التكليف في الأزل نظير التمسّك في بحث تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجيّة و عدمها لكون الأصل عدم الحجيّة باستصحاب عدم ثبوت الحجيّة في الأزل، و حاصل تقريره أنّ التكليف و الحجيّة يحتاجان إلى الجعل، و الجعل أمر حادث بمعنى أنّه لم يكن موجوداً في الأزل و قبل خلقه المخلوقات، فقبل الجعل كان التكليف و الحجيّة منعدمين بالعدم الأزلي، فيمكن تأسيس الأصل عند الشك في حجيّة شيء و عدمها على عدم الحجيّة بمقتضى استصحاب عدمها الأزلي، و كذا في الشبهة الحكميّة و الشكّ في التكليف يمكن إثبات البراءة و عدم التكليف باستصحاب عدمه الأزلي.

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

الأوّل: لغويّة هذا الاستصحاب، بمعنى أنّه يكفي الشكّ في هذين الموضوعين أعني التكليف و الحجيّة في الحكم بعدم ترتيب آثارهما، فإنّ العقل مستقلّ بقبح العقاب مع الشكّ في التكليف، و كذا مع الشكّ في الحجيّة، فيكون التوسّل في إثبات عدم آثار هما بذيل استصحاب عدمها و إحراز عدمهما به أوّلاً ثمّ الحكم بعدم الآثار من قبيل الأكل من القفا.

والثاني: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون مورده منتهياً إلى الجعل، فلابدّ أن يكون إمّا موضوعاً له أثر مجعول، و إمّا حكماً كان نفسه المجعول، و هذا العدم الأزلي ليس نفسه مجعولاً، فإنّ العدم غير قابل للجعل و لا للانجعال، بل لا يصحّ الحكم عليه بالأزليّة و الشيئيّة و الموضوعيّة، و كذلك ليس له أيضاً أثر مجعول، فإنّ أثر عدم التكليف و عدم الحجيّة إنّما هو عدم المؤاخذة و العقوبة و هو عقليّ غير قابل لجعل الشارع.

و يمكن المخدشة في هذا الإشكال الثاني، و بيان المخدشة يكون ببيان مقدّمات:

الاولى: أنّ ما صار معروفاً و مشهوراً من أنّ المتيقّن السابق المشكوك اللاحق إذا كان موضوعاً فقضيّة «لاتنقض» جعل أثره، و إن كان حكماً فقضيته جعل نفسه، مثلاً لو علم الخمريّة ثمّ شكّ فيها فمدلول لاتنقض هو جعل «لاتشرب»، و لو علم بتكليف ثمّ شكّ فيه فمدلوله جعل نفس هذا التكليف، كيف جاز تأدية هذا المعنى المختلف بعبارة واحدة، و بأيّ وجه يفسّر هذه القضيّة حتّى يصير مدلوله في الموضوع جعل الأثر و في الحكم جعل النفس، فما يكون الجامع بين هذين؟ و إلاّ فإن لم يكن جامع فمدلول القضيّة إمّا وجوب عدم نقض نفس المتيقّن فلايشمل إلاّ الاستصحاب في الأحكام، و إمّا وجوب عدم نقض أثره فيلزم اختصاصه بالموضوعات.

فنقول: لاإشكال أنّ هذه القضيّة في مقام إعطاء أمر و إيجاب عملٍ من المولى بالنسبة إلى العبيد، و يقتضي وجوب عمل عليهم، فيكون بالنسبة إلى نفس هذا العمل أمراً و إلى نقضه نهياً، فالمراد به النقض العملي، يعني كلّ عمل كان للمتيقّن فالشاك يجب عليه هذا العمل و يجعله الشارع عليه، مثلاً في حال اليقين بحياة الزيد كان عمل المكلّف أخذ النفقة من مال الزيد و إعطائه زوجته، ففي حال الشكّ مقتضى«لاتنقض» هو الأمر بهذا العمل، و كذلك مع اليقين بوجود صلاة الجمعة يكون عمل المكلّف الإتيان بالصلاة، فقضيّة «لاتنقض» إيت بهذه الصلاة في حال الشك ففي كلّ من المقامين مدلول الحديث عدم نقض العمل الثابت للمكلّف في السابق، غاية الأمر أنّ المتيقّن لوكان موضوعاً فالعمل السابق ترتيب أثره، ولوكان حكماً فالعمل السابق هو المشي على و فقه، و لازم هذا الحكم في الموضوع جعل مماثل الأثر، و في الحكم جعل مماثل نفسه، مثلاً في حال العلم بالخمريّة كان أثر هذا الموضوع «لاتشربه» و في حال الشكّ يكون مقتضى إعمل العمل السابق هو «لاتشرب» أيضاً، فهذا النهي عن الشرب الجائي من قبل عدم نقض العمل السابق مماثل لذاك النهي عن الشرب الجائي من خطاب «لاتشرب

الخمر»، و كذلك خطاب «إفعل الصلاة» الناشي من عدم النقض في حال الشكّ مماثل لخطاب إفعل الصلاة الناشي من خطاب «صلّ» الثابت في حال اليقين و بالجملة، بعد ثبوت مماثل الحكم السابق الثابت في حال اليقين في حال الشك و التصاقه بحال اليقين يصير المحصّل بقاء نفس الحكم في الأحكام، و بقاء الأثر في الموضوعات، بمعنى حصول مماثلها في حال الشك.

و إذن فعلم أنّ معيار هذه القاعدة عمل المكلّف الثابت في حال اليقين، فإنّه ممّا يقبل تشريع الشارع عليه، و أمّا نفس عدم نقض الموضوع الخارجي بدون توسيط عمل المكلّف فليس من وظيفة الشارع، و بالجملة، ليست القضيّة مكوّنة للموضوعات المعلومة إذا شكّ فيها، فصحّح عدم النقض عدم الخروج عن وظيفة الشارع، و كلّما كان في البين عمل المكلّف فليس بخارج عن وظيفة الشارع.

المقدّمة الثانية: أنّه يجب إجراء هذه القاعدة في كلّ موضع أمكن إجراء «لاتنقض» فيه، و هو كلّ مورد كان في حال اليقين عمل للمكلّف، فيجب إجراء «لاتنقض» في كلّها بدون استثناء لعدم جواز التخصيص.

المقدّمة الثالثة: أنّ المتيقّن بعدم التكليف لاإشكال في أنّ عمله الإطلاق و الاختيار، بمعنى أنّه إن شاء يفعل و إن شاء يترك.

و المقدّمة الرابعة: أنّ هذا المعنى أعني العمل على وجه إطلاق العنان يكون من وظيفة الشرع الحكم به، و ليس الحكم به خارجاً عن وظيفته كما في جعل الإباحة.

فتحصّل النتيجة من جميع هذه المقدّمات أنّ العدم الأزلي للتكليف و إن كان نفسه غير مجعول و لا له أثر مجعول، ولكن مع ذلك يمكن شمول «لاتنقض» له، فيكون مفاد الاستصحاب فيه أنّ المكلّف كلّ عمل كان يفعله إذا كان متيقّناً بعدم التكليف لامجعل الشارع، بل بمقتضى طبعه، فالشارع يحكم عليه ببقائه على هذا العمل في حال الشكّ أيضاً، فكما كان في حال تيقّن عدم التكليف مختاراً بين

الفعل و الترك، فيقول له الشارع: كن في حال الشكّ أيضاً بهذه الحالة. فيكون مرجع هذا الاستصحاب إلى الإباحة الشرعيّة الحاصلة بنفس هذا الاستصحاب الغير الموجودة قبله.

و الحاصل: أنّا لسنا بملتزمين في باب الاستصحاب بلزوم عدم خروج مورد الاستصحاب عن الشقّين، أعني الموضوع ذي الأثر الشرعي، و الحكم المجعول الشرعي، بل نلتزم بكون مورده غير خارج عن وظيفة الشرع، و أمّا ما يوجد في عبائر العلماء من لزوم كونه من أحد هما إنّما هو ناش عن زعم انحصار النقض العملي في المورديين، فنحن إذا وجدنا مورداً لم يكن موضوعاً ذا أثر شرعي و لم يكن نفسه أيضاً مجعولاً شرعيّاً وصحّ مع ذلك فيه عدم النقض الشرعي فلا مانع من إجراء القاعدة فيه؛إذ لم يذكر إسم لهذا التفصيل في القاعدة أصلاً كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في الشبهة الحكميّة في حقيقة التكليف و الإلزام بأقسامها من الإيجابيّة و التحريميّة سواء كانت ناشئة من فقد النصّ أو اجماله أو تعارض النصّين على ما يقتضيه القاعدة الأوّليّة العقليّة و النقليّة مع قطع النظر عن القانون الجديد المخترع للشرع على خلافها في بعض هذه الأقسام، و هو ما كان ناشئاً من التعارض، و قد عرفت أنّ قضيّة العقل و النقل جميعاً هو البراءة.

بقي هنا أمران:

الأوّل: في الشبهة في أصل الإلزام و التكليف الناشئة من اشتباه الأمور الخارجيّة التي يعبّر عنها بالشبهة الموضوعيّة.

فنقول: لابدّ أوّلاً من تصوير ما لها من الأقسام الحاصلة لها باعتبار أنحاء تعلّق الحكم بالموضوع، ثمّ التكلّم في قضيّة حكم العقل في هذه الأقسام، فنقول: تعلّق الحكم أمراً كان أم نهياً بموضوعه يتصوّر على أنحاء ثلاثة، فقد يتعلّق بالصيغة باعتبار صرف الوجود، فإن كان الحكم أمراً كان أصل وجود الطبيعة الناقض لعدمها الأزلي الذي ينطبق قهراً على أوّل ما يوجد من أفرادها مطلوباً من

المكلّف، و إن كان نهياً كان أصل وجود الطبيعة الناقض لعدمها مبغوضاً، و يطلب من المكلّف إبقاء الطبيعة على حالها العدميّة، بحيث لو أوجدها في ضمن فرد منها فقد فات غرض المولى، و إيجاد الفرد بعد ذلك لا يوجب فوت غرض أصلاً.

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

و قد يتعلّق بالطبيعة باعتبار كونها مرآتاً لأفرادها، فإن كان أمراً كان هنا أغراض عديدة و أوامر عديدة على حسب مقدار الآحاد، و يصير كلّ فرد مستقلاً تحت الأمر و متعلّقاً للغرض بدون ارتباط لفرد آخر في هذا الغرض أصلاً، و إن كان نهياً اشتغل ذمّة المكلّف بنواهي عديدة على مقدار الآحاد، فكلّ منها متعلّق لنهي مستقلّ من دون ربط لواحد منها في النهي المتعلّق بالآخر أصلاً.

فهذه أنحاء تعلّق الحكم أمراً و نهياً بالموضوعات، فالشبهة الخارجيّة الموضوعيّة يختلف أصلها العقلي باختلاف هذه الأقسام.

و تفصيله: أنّه إن كان الموضوع الكلّي متعلّقاً للأمر على النحو الأوّل بأن كان المطلوب إيجاد الطبيعة في الخارج و نقض عدمها الأزلي، فشبهة المصداقيّة ليس حكم العقل فيها بالبراءة، و ذلك لأنّ اشتغال الذمّة بالتكليف يقيناً يقتضي الفراغ منه يقيناً و هو لا يحصل بإتيان الفرد المشكوك، و يتوقّف على إتيان الفرد المعلوم حتّى يحصل البراءة جزماً، فحكم العقل عدم الإكتفاء بالمشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هذا تضييق الدائرة على المكلّف و رفع لتخييره بالنسبة إلى الفرد المشكوك، و هذا واضح.

و إن كان الموضوع الكلّي متعلّقاً للنهي على هذا النحو بأن كان المطلوب عدم الوجود للطبيعة بذاك المعنى أو في قبال عدمها الأزلي، فالشكّ في أنّ هذا مصداق له أولا في الحقيقة شكّ في أنّ وجود الطبيعة المبغوض هل يحصل بإيجاد هذا حتّى يكون إتيانه مخالفة لنهي المولى، أولا يحصل حتى يكون إتيانه غير مرتبط بنهيه، و من المعلوم أنّ حكم العقل حينئذ لزوم الاحتياط بالاجتناب من هذا الفرد، و ذلك لأنّ الجزم بالفراغ عن هذا التكليف موقوف بالجزم بعدم صدور الطبيعة من المكلّف في ضمن شيء من أفراده أصلاً، و هو موقوف على اجتناب معلومات الفرديّة و مشكوكاتها جميعاً.

ولكن نقل الاستاد دام ظلّه عن استاديه المرحوم السيّد محمّد و الميرزا محمّد تقي الشيرازي أعلى اللّه مقام الأوّل و أطال عمر الثاني الإصرار على أنّ النواهي المتعلّقة بالعناوين بهذا النحو ليست منجّزة للتكليف في الأفراد المشكوكة، بل حكم العقل في تلك الأفراد هو البراءة، و غاية ما يمكن أن يقال في تأييد هذا القول أنّ المكلّف في الحقيقة مأمور بترك تمام الأفراد حتى لاتدخل الطبيعة في الوجود على نحو تعلّق الأمر بالمركّب، فإنّ التروك بمنزلة الأجزاء للمأمور به، و الأمر الواحد قد تعلّق بمجموعها، بحيث لو أخلّ بواحد من هذه التروك فقط مع إتيان الباقي ما حصل الامتثال و وقع سائر التروك لغواً.

و إذن فلو شكّ المكلّف في أنّ ترك الشيء الخاص هل هو جزء لهذا المركّب حتى يتوقّف الامتثال على ضمّه بباقي التروك أيضاً، أو ليس بجزء حتّى لايكون الإخلال به مضرّاً بالمأمور به، كان هذا من أفراد الشكّ في المكلّف به، لدورانه بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، حيث لايعلم بأنّ المطلوب منه عشرة تروك أو أحد عشر تركاً، فحاله حال الشكّ المفهومي في المكلّف به، لدوران مفهومه بين عشرة أجزاء و أحد عشر جزءاً غاية الأمر أنّ دوران المكلّف به بين الأقلّ و الأكثر نشأ في الثاني من الشكّ في المفهوم الكلّي لعنوان المأمور به، و نشأ في الأوّل من الشكّ في مصداقه مع تبيّن مفهومه، و مجرّد هذا لايوجب الفرق في ما

هو ملاک حکم العقل؛ إذا التکلیف في کلیهما ینحلّ إلی معلوم تفصیلي و مشکوک بدوي، فالتکلیف بالنسبة إلی القدر المتیقّن في کلاالمقامین معلوم، و بالنسبة إلی الزائد مشکوک، فیشترک المقامان في حکم العقل بالبراءة عن التکلیف بالزائد.

والحاصل أنّ الشکّ في المقام مرکّب من جهتین، الاولی: کونه شکّاً في الأقلّ و الأکثر الارتباطیین، و الثاني: کونه شکّاً موضوعیّاً، و نحن إذا حکمنا بالبراءة في کلّ من الشکّین عند انفراده عن الآخر، فکیف نتوقّف عند اجتماعهما ؟

و حاصل الدفع أنّه لو کان الحکم متعلّقاً بالخارجیّات کما هو مبنی القائل بالامتناع في مبحث اجتماع الأمر و النهی، کان ما ذکر حقّاً؛ إذ لیس النهی عن صرف الوجود إلاّ راجعاً إلی النهی عن هذا و هذا إلی آخر الأفراد، و هکذا الأمر بالطبیعة أو النهی عنها باعتبار مجموع الوجودات، و أمّا إذا قلنا بأنّ الأحکام لایتعلّق بالخارجیّات بل بنفس العناوین کما هو مبنی القائل بالاجتماع فحینئذ و إن کان المقام لیس من باب الشکّ في المحصّل، و ذلک لأنّ الشکّ هنا في الانطباق و عدمه، ولکن ما هو الملاک في ذلک المقام بعینه موجود هنا، و هو أنّه لاشکّ في الحکم و لا في متعلّقه، و بعده لامحیص عن الخروج عن العهدة، فإنّه من هناک أصل إیجاب الطهارة معلوم، و الطهارة أیضاً مفهوم مبیّن لا إجمال فیه بحسب المفهوم، و بعد ذلک مجرّد الشکّ في مقام الانطباق لایجدی شیئاً، فکذلک نقول في المقام حرفاً بحرف.

و الحقّ عدم جریان البراءة، و استقلال العقل بالاحتیاط، و فساد هذا الکلام و بیانه یتوقّف علی تقدیم مقدّمة و هي أنّ التکلیف متعلّق بالطبیعة، و أمّا سرایته إلی الفرد فهي عقلي، و ما وقع مورداً لحکم الشرع و یکون المکلّف مأخوذاً به و مسؤلاً عنه إنّما هو نفس الحقیقة المعرّاة عن الخصوصیّات، فلیس شيء من الأفراد و الأشخاص متعلّقاً للتکلیف في نظر الشارع و الحاکم،[1] بمعنی أنّ القدر

---

١ ـ غایة ما یتوهّم للفرق بین الشبهة الحکمیّة و الموضوعیّة في ما کان متعلّق الحکم هو الطبیعة

الذي يكون الزائد عليه غير مأخوذ هو أصل الماهيّة و الحقيقة الموجودة في ضمن كلّ شخص و كلّ خاصّ، لكن الزوائد و الخصوصيّات الشخصيّة التي قوام الخاص بها خارجة عن مورد التكليف، و الاكتفاء بالخاص في مقام الامتثال إنّما هو من باب التسليم من باب انطباق المطلوب عليه عقلاً، لالكونه متعلّق التكليف مستقلاً.

و لهذا يقال في جانب الأمر المتعلّق بالطبيعة بأنّ التخيير بين الأفراد عقليّ و لو كان الفرد مورد التكليف شرعاً، كان التخيير شرعيّاً فمعنى كونه عقليّاً أنّ الشرع و إن أراد من المكلّف أمراً واحداً و هو الطبيعة، ولكن عند التسليم يخيّره العقل بين الأفراد؛ لصدق الطبيعة على كلّ منها و انطباقها عليه.

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

باعتبار الوجود السارى بالبراءة في الاولى و الاشتغال في الثانية أنّ في الاولى ما هو وظيفة الشرع و هو بيان الحكم الكلّي أو المفهوم الكلّي لم يرد بيانه من الشرع، فكان العقاب قبيحاً. و أمّا في الثانية فالمفروض أنّ ما هو شأن الشارع و هو الكبرى لانقصان فيه، و الشكّ في أمر خارج عن وظيفته، و معه لاقبح في العقاب، و حاصل الدفع أنّ البيان الذى اخذ في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس خصوص البيان الذي كان وظيفة للشارع، بل المقصود مطلق وضوح الحال الذي يعبّر في الفارسيّة في مقام الاحتجاج «ميدانستى» أو «چه مى دانستم» و من المعلوم أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، فكما عند الشكّ في الكبري يصدق هذا المعنى فكذلك مع الشكّ في الصغرى، و هذا واضح، و إلاّ فقد يكون البيان في الحكميّة أيضاً خارجاً عن وظيفته، و هو ما إذا بيّن بياناً متعارفيّاً لو لامنع المانعين و إخفاء الظالمين لوصل إلينا أيضاً، لكن منعوا فلم يصل، فليس رفع هذا المانع من وظيفتنا.

ثمّ إنّ حكم العقل في الحكميّة و الموضوعيّة على نسق واحد من تقييده بما بعد الفحص، بمعنى أنّه لو كان أمارة و حجّة يظفر بها بفحص متعارف فلا استقلال للعقل بقبح العقاب لو ترك الفحص و ارتكب فتبيّن الحرمة، نعم البراءة الشرعيّة غير مقيّدة فيشمل ما قبل الفحص أيضاً لإطلاق دليلها. منه قدّس سرّه الشريف.

عنه و عدم الاكتفاء بالاحتمال، فكما أنّه في مورد الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود قد تعلّق الأمر بحقيقة مبيّن المفهوم، و يجب الإتيان بها في ضمن فرد معلوم، و لا يحلّ أن يكتفي بالفرد المشكوك، فكذلك في مورد النهي عن الطبيعة بهذا اللحاظ أيضاً تعلّق الطلب و الأمر بحقيقة مبيّن المفهوم و هو عدم وجود الحقيقة، و خصوصيّة الكون عشرة تركاً أو أحد عشر ليست إلاّ مثل خصوصيّة الزيديّة في ما إذا تعلّق الطلب بماهيّة الإنسان.

و بالجملة، فانطباق هذا المعنى على الأحد عشر معلوم، و انطباقه على العشرة غير معلوم، فالاكتفاء بالعشرة في مقام الامتثال اكتفاء بالمصداق المشكوك لما هو المأمور به و هو غير جائز في حكم العقل، و حاصل الفرق بين الشكّ المصداقي أو المفهومي في المقام أنّ التكليف بالمعنى المبيّن الحقيقة قد تمّ الحجّة عليه من قبل المولى في الأوّل، فوجب الخروج عن عهدته بإتيان الزائد، و في الثاني الإجمال ثابت في متعلّق التكليف، فالحجّة من قبل المولى ناقصة، فيحصل المجال للبراءة العقليّة في الزائد، و أظنّ أنّ هذا من قبيل الواضحات.

و من هنا يظهر الكلام في ما إذا كان الموضوع الكلّي باعتبار مجموع الوجودات متعلّقاً للأمر، فشكّ في شيء أنّه مصداق له حتّى يجب الإتيان به؛ لتوقّف إيجاد المجموع عليه، أولا حتى لاتكون المخالفة و الموافقة مرتبطتين بتركه و فعله أصلاً، و لايخفى أنّ هنا أيضاً محلّ للكلام السابق مع دفعه، من حيث إنّ الأمر دائر بين مطلوبيّة عشرة أفعال أو أحد عشر، و لايخفى أنّ المطلوب كلّ ما يوجد من الحقيقة من حيث المجموع، و هو مفهوم مبيّن يشكّ صدقه على العشرة و يعلم على الأحد عشر.

و أمّا إن كان الموضوع الكلّي متعلّقاً للنهي بهذا الاعتبار، أي باعتبار مجموع الوجودات بحيث كان الغرض حاصلاً بترك واحد من الأفراد، فالشكّ في شيء أنّه مصداق له أو لا؟ يرجع إلى الشك في أنّه هل يكتفي في الترك الواحد المطلوب بتركه أو لابدّ من ترك واحد من الأفراد المعلومه، و الظاهر عدم

الإشكال في لزوم الثاني، فإنّ مرجع «لاتأت بهذا المجموع» إلى الخطاب بلزوم ترك واحد من أفراد الطبيعة، و كما قلنا في الخطاب بفعل واحد: إنّه لابدّ من تسليم مقطوع المصداقيّة، و لايجوز الاكتفاء بالمشكوك، فكذا في الثاني لايجوز أن يأتي بجميع المقطوعات و يترك واحداً مشكوك المصداقيّة امتثالاً لذلك الخطاب، فإنّهما من وادٍ واحد كما هو واضح.

بقي ما إذا كان الموضوع الكلّي متعلّقاً للأمر أو النهي باعتبار مرآتيّته للأفراد و قد عرفت أنّه في الحقيقة ينحلّ إلى أوامر و نواهي عديدة بعدد الأفراد، فإذا شكّ في أنّ هذا الشيء الخاص من أفراد هذا الكلّي أو لا فقد شكّ في تكليف مستقلّ إيجابي أو تحريميّ متعلّق به بدواً.

و بعبارة اخرى: توجّه عشرة تكاليف معلوم، و توجّه الحادي عشر غير معلوم، فيكون مورداً للبراءة؛ إذ لافرق في جريان البراءة بين الشكّ في التكليف الناشي من الشكّ في الكبرى كما لو لم يعلم أصل حرمة الخمر، و الناشي عن الشكّ في الصغرى، كما لو لم يعلم خمريّة هذا المايع الخاص، فالحجّة على التكليف في هذا الخاصّ غير تامّة في هذه الصورة، كما تكون غير تامّة على التكليف في العام في الصورة الاولى، فيكون العقاب على المخالفة في كليهما عقاباً بلابيان فتدبّر.

الأمر الثاني: أنّ التمسّك بالبراءة و الحليّة في الشبهة الموضوعيّة إنّما هو في ما لم يكن في البين أصل حاكم عليها مثل الاستصحاب، و من جملة الموارد التي وجد فيها هذا الأصل اللحم المردّد بين المذكّى و الميتة فإنّ المرجع فيه أوّلاً ليس ما اشتهر من قولهم: الأصل في اللحوم هي الحرمة، إذ لم يرد به آية أو رواية، بل المرجع استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحياة فإنّ الحليّة قد علّقت في الآية الشريفة أعني قوله تعالى: «و ما أكل السبع إلاّ ما ذكّيتم» على التذكية.

فإذا شكّ في الحليّة لأجل الشكّ في التذكيّة كان استصحاب عدم التذكية جارياً؛ فإنّ التذكية أمر وجودي، و به يحكم بالحرمة و النجاسة و هو حاكم على

أصالتي الحليّة و البراءة،[1] و الطهارة لاتعارض بأصالة عدم تحقّق الميتة التي جعلت موضوعاً للحرمة في الآية الشريفة: «حرّمت عليكم الميتة» فإنّ عنوان الميتة ليس إلاّ أمراً عدميّاً، فإنّه عبارة عن عدم تحقّق شروط التذكية المقرّرة في الشرع مع إزهاق الروح، و هذا اصطلاح ثانوي متشرّعي له و إن كان في العرف العامّ عبارة عن خصوص حتف الأنف، و إذن فليس عنواناً آخر غير التذكية، بل هو عدم عنوان التذكية فأصالة عدم التذكية، مضمونها إثبات الميتة الشرعيّة، هذا في ما إذا لم يكن في البين شبهة حكميّة بأن كان اللحم المذكور من الشاة و شكّ في 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 بإسم أحدهما ـ حيث إنّه يشكّ في صيرورة لحمه بعد التذكية حلالاً أو لا لأجل الشكّ في قابليّته للتذكية و عدمها، و هذا الشكّ في اللحم الخاص ليس راجعاً إلى الموضوع، للعلم بتحقّق شروط التذكية من إسلام الذابح و الاستقبال و التسمية و كون آلة الذبح حديداً و غيرها، و الشكّ إنّما هو في قابليّته هذا الصنف من الحيوان للتذكية و عدمها ـ فجريان الاستصحاب في هذه الشبهة مبنيّ على مطلب آخر و هو تحقيق أنّ التذكية، ما هي؟.

فإن قلنا: بأنّها عبارة عن نفس هذه العمل و الحركة الخارجيّة مع الكيفيّة الخاصة فليس فيه شكّ حتّى يجري 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 الخارجي نظير الطهارة في الإنسان حيث إنّها حالة منتزعة من الغسلتين و المسحتين، و نظير الحدوث فإنّه ليس عبارة عن العدم إلى الحال و الوجود من الحال، و إنّما هما

١ـ يعني الشرعيتين، و إلاّ فبالنسبة إلى البراءة العقلية وارد. منه قدّس سرّه.

منشأ انتزاعه، فحينئذ يكون بهذا المعنى مشكوكة، فإنّ القابليّة أيضاً دخيلة في منشأ الانتزاع و هي مشكوكة، فيكون استصحاب عدمها جارياً، و به يحكم بالحرمة و النجاسة، فتحصّل أنّه لاتفكيك في الحكمين في اللحم المذكور أصلاً بأن يكون في مورد محكوماً بالحرمة و الطهارة، بل الحرمة و النجاسة، و الحليّة و الطهارة متلازمان.

تتميمٌ

للشكّ في اللحم من حيث التذكية و عدمها صورتان أخريان:

الاولى: اللحم المردّد بين كونه من الغنم أو الكلب مثلاً الثانية: الشبهة الحكمية و هواللحم من الحيوان المتولّد من الحيوانين المشكوك حكمه الكلّي، والصورة 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 لايكون 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 العدم 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 قيداً، بأن كانت هي هذه الامور بشرط و قوعها في المحلّ القابل، و إمّا في منشأ انتزاعها بأن كانت هي أمراً بسيطاً منتزعاً 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.

و إن اخترنا الثاني فلا إشكال في القسم الثاني من الشبهة الموضوعيّة و هي ما إذا لم يكن شكّ في الحيوان، فإنّ أصالة عدم التذكية في الحيوان غير جارية، لفرض دورانه بين حيوانين لاشكّ في أحدهما خارجاً، و المعتبر في الاستصحاب الشكّ الخارجي، فيكون أصالة الحلّ أيضاً سليمة عن الحاكم.

و يبقى الكلام على هذا المبنى في الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة مع مشكوكيّة حال الحيوان، فلاشبهة 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 بالأوّل بتقريب أنّه كما أنّ بعضاً من الآثار ثابتة للأعمّ من الظاهر و الواقع، كذلك بعض الامور الواقعيّة يستكشف من الأعمّ، و من هذا القبيل قابليّة المحلّ في المقام، فإنّه إذا حكم الشارع على حيوان بأنّه حلال سواء كان بعنوان الواقع أو الظاهر يستكشف منه عرفاً أنّه قابل للتذكية، فيرتفع بهذا الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب، لانّه كان الشكّ في القابليّة، و فيه أنّه كما يستكشف من هذا الأصل وجود القابليّة يستكشف من الاستصحاب عدمها.

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

قلت: بل الاستصحاب أيضاً جار في حال الحياة بنحو التعليق، فمفاد أصالة الحلّ أنّ الحيوان لو ذكّي يجوز أكله، فيستفاد منه القابليّة، و مفاد الاستصحاب أنّ هذا الحيوان لو فري أو داجه بشرائط المقرّرة فهو غير مذكّى، فيستفاد منه عدم القابليّة، 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 خصوصيّة واقعيّة في الحيوان يعبّر عنها بقابليّة 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 في ذبح هذا الحيوان تذكيةٌ له فعنوان التذكية مرتّبة شرعاً على الامور المذكورة مع هذه الحليّة الحيثيّة، لا أنّه بعد هذه الحيثيّة يحتاج في الحليّة الفعليّة إلى إحراز أنّ الامور المذكورة تذكية، بل بنفس هذه الحليّة يعلم كونها تذكية، فالتذكية عبارة عن هذه الامور المقيّدة بهذه الحليّة الحيثيّة، و من المعلوم أنّ الأصل المحرز للقيد و إن كان أصالة الحلّ مقدّم على الأصل النافي للمقيّد و إن كان استصحاباً، فإنّ الأصل الجاري في الشكّ السببي مقدّم على الجاري في المسبّبي، و لو فرض كون الأصلين بحيث لو أجريا في شكّ واحد كان الأمر بالعكس، مثلاً الأصل المحرز لحال الماء المغسول به الثوب و لو كان قاعدة الطهارة مقدّم على الأصل الجاري في الثوب و لو كان استصحاباً.

و من جملة الموارد التي يكون الأصل الحاكم على البراءة جارياً في الشبهة الموضوعيّة المرأة المردّدة بين الأجنبيّة و الزوجة، فإنّ استصحاب عدم تحقّق علاقة الزوجيّة حاكمة على البراءة الشرعيّة.

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

أمّا في الصورة الاولى فلاإشكال في جريان استصحاب ملك الغير، و يترتّب عليه حرمة التصرّف، و أمّا الثانية فهي أيضاً يجري فيه مثل هذا الاستصحاب، و لا مجرى فيها أيضاً للبراءة الشرعيّة و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لا يحلّ مالٌ إلاّ من حيث أحلّه اللّه» أنّ مطلق المال في الدنيا و لو لم يكن مضافاً إلى أحد يحتاج حليّته إلى سبب وجودي، و لو كان مثل الحيازة في المباحات، فبدون أحد أسباب الحليّة لايكون مال الدنيا حلالاً، فعلى هذا يجري في هذا المال المشكوك الذي ليس له حالة سابقة استصحاب عدم تحقّق الأسباب الوجوديّة للحليّة من بيع المالك و هبته و صلحه و إباحته و حيازة المباح و غير ذلك، فيترتّب عليه حرمة التصرّفات.

و من جملة تلك الموارد أي موارد ثبوت الأصل الوارد على أصل البراءة، المال المعلوم كونه ملك الغير، و المحتمل رضى مالكه بالتصرّف، فإنّه أيضاً موضوع مشكوك الحليّة و الحرمة، ولكن هنا استصحاب حاكم على البراءة فيه و هو استصحاب عدم طيب نفس مالكه.

لايقال: ليس لهذا الاستصحاب حالة سابقة؛ إذ لم يكن هذا المال في السابق مقطوعاً عدم رضى مالكه بالتصرّف فيه حتى يستصحب في زمان الشكّ.

فإنّه يقال: فرق بين اعتبار الرضى شرطاً في حليّة التصرّف بنحو «كان» الناقصة، و بين اعتباره بنحو «كان» التامّة، ففي الأوّل لابدّ من إحراز الموضوع المفروغ الوجود لزمان اليقين و الشكّ معاً، فإذا فرض الشكّ في الرضى في جميع أزمنة الموضوع لم يكن في البين حالة سابقة وجوديّة و لاعدميّة.

و أمّا في الثاني فلانحتاج إلى إحراز الموضوع أصلاً، بل الملاك ثبوت رضى المالك في هذه المال للشخص و عدم هذا المعنى، فهما علم هذا المعنى فهو، و إلاّ فنستصحب عدمه؛ إذ هو في الوجود يحتاج إلى وجود أشياء من المال و المالك و الاذن و المأذون له، فبعدم كلّ منها ينعدم هذا المعنى، فلامحالة تكون حالته السابقة عدماً، لكونه معلوماً في حال انعدام هذه الأشياء في الأزل، فلامانع من استصحابه ثمّ الحكم بحرمة التصرّف.

و أمّا الطريق لإثبات الوجه الثاني و هو كون الرضىٰ مأخوذاً على وجه مفاد «كان» التامّة فهو أن الكلام المشتمل على المستثنى و المستثنى منه ظاهر لدى العرف في كون الملحوظ في طرف المستثنى نفس الوصف بلا دخل نسبته إلى الموضوع المفروض الوجود، فقوله: «لايحلّ مال امرء إلاّ بطيب نفسه» ظاهر في كون تمام النظر و اللحاظ إلى نفس وجود الطيب في المال من المالك بلا ملاحظة المال و المالك مفروضي الوجود، و إسناد الطيب إليهما على نحو القضيّة المبتدئة مثل قولك: كلّ مال طاب نفس مالكه فهو حلال، هذا تمام الكلام في الشكّ في أصل التكليف وجوباً كان أم تحريماً، حكميّاً أم موضوعيّاً.

المسالة الثانية:

في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف و إمكان الاحتياط.

فهنا نذكر حكمه بحسب العقل و النقل بجميع أقسامه، فإنّ الكلام في كلّ الأقسام من الإيجابي و التحريمي، و الإيجابي مع التحريمي بحسب ملاك حكم العقل أو النقل واحد، فلا داعي إلى تشقيق الكلام على حسب الأقسام و جعل الكلام في كلّ قسم في باب عليحده.

نعم لابدّ من التفرقة بين هذه الصور مع إمكان الاحتياط و لا معه لاختلاف حكم العقل فيهما فلابدّ من جعل الباب المستقلّ للثاني، و من قبيله دوران أمر الشيء الواحد بين الوجوب و الحرمة، و هذا التشقيق موافق مع التقسيم الذي ذكرناه في أوّل مبحث القطع فلاحظ.

و كيف كان، فالشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف و إمكان الاحتياط له صور.

الاولى: أن يعلم جنس الإلزام و يعلم نوعه و أنّه الوجوب، و شكّ في تعلّقه بهذا الموضوع أو بذاك كما لو يعلم أنّ الواجب هوالظهر 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 في نوعه و في متعلّقه أيضاً، كما لو علم أنّ هذا واجب أو ذاك حرام، ثمّ الكلام فيها مع قطع النظر عن القانون الذي أعطاه الأخبار العلاجيّة لتعارض الخبرين في أنّ مقتضى الأصل الأوّلي بحسب العقل و النقل ماذا.

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

الإناء المعيّن يرفع عطشه، فترك إعطائه هذا المعيّن، فعل قبيحاً، كذلك لو علم عطشه، و علم أنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء يرفع عطشه، فترك إعطاء الجميع و ترك المولى على حالة العطش كان كالأوّل بلافرق.

ثمّ إذا ثبت حكم العقل بقبح المخالفة يثبت و جوب الموافقة القطعيّة أيضاً، و لايعقل التفكيك بينهما؛ إذ لايخلو الحال من قسمين، إمّا أن يكون هذا العلم الذي تعلّق بالإلزام حجّة على هذا الإلزام، و إمّا لايكون حجّة، فإن كان حجّة فكما يحرم المخالفة القطعيّة بسببه، يجب الموافقة القطعيّة أيضاً بسببه، و إن لم يكن حجّة فلايثبت شيء من الأمرين، فإنّ التفكيك في الحجيّة لايتصوّر عقلاً فيصير الحاصل أنّ الواقع المعلوم قد قام عليه الحجّة، فيحرم مخالفته القطعيّة و يجب موافقته القطعيّة، و هي موقوفة على الاحتياط بإتيان جميع الأطراف، فيكون مقتضى القاعدة الأوّليّة العقليّة وجوب الاحتياط و عدم البراءة، من غير فرق بين صورة العلم بنوع التكليف و الشكّ فيه.

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

فنقول أوّلاً: يمكن ورود الترخيص في بعض أطراف هذه الشبهة[1]، و به يرتفع

---

١ ـ محصّل القول في إمكان الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي أنّه كما يمكن أن يحدث المزاحم في خصوص مورد التكليف كأن يتوقّف حفظ حياة العبد على شرب الخمر، كذلك من الممكن أن يحدث في الاحتياط بمراعاة جميع الأطراف التي يكون الواقع فيها مشتبهاً، كأن يكون هذا الاشتغال مفوّتاً لتكميل آخر عن العبد في الأوّل لا محالة يتقيّد الغرض الباعث على التكليف بغير هذه الصورة، و في الثاني لا يجوز رفع اليد عن ذلك الغرض، كما لايجوز عن مزاحمه، بل يجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، و هو يكن بأحد أنحاء ثلاثة، إمّا بالإذن في البعض الغير المعيّن، و إمّا في البعض المعيّن، لاختصاص غيرة بأولويّة المراعاة، و إمّا بالإذن في كلّ مقيداً بترك الآخر.

و لافرق في ما ذكرنا بين أن نختار في وجه الجمع بين هذا الترخيص و التكليف الواقعي القول

موضوع حكم العقل؛ فإنّ العقل لايحكم بالاشتغال و وجوب الاحتياط بإتيان جميع الأطراف إلاّ لأجل الخوف و عدم الأمن بدونه من العقاب و الأمن معه منه، فموضوع حكمه إنّما هو الخوف و عدم الأمن، فإذا ورد التأمين من الشارع فلايبقى للعقل حكم بالاحتياط؛ إذلا يعقل زيادة الفرع على الأصل، و الترخيص في بعض الأطراف أيضاً تأمين، بمعنى أنّه لو كان في الواقع التكليف في هذا البعض لما كان للمولى المؤاخذة عليه، لمنافاة ذلك مع ترخيصه، فمجيء الترخيص علّة لرفع الخوف الذي هو موضوع حكم العقل وجداناً، فله الورود على حكم العقل، فإذا تقرّر إمكان ورود الترخيص الشرعي على إتيان البعض و ترك البعض يقع الكلام ثانياً في وقوعه و عدم وقوعه و استفادة ذلك من الأدلّة أعني أخبار البراءة الشرعيّة و عدم الاستفادة.

بثبوت المراتب للأحكام و هبوطها حينئذ عن درجة الفعليّة إلى الشأنيّة بواسطة الكسر و الانكسار، أو القول ببقائها على الفعليّة و رفع المنافاة بدخالة لحاظ التجريد عن الشكّ في عروضها على متعلّقاتها، كدخالة لحاظ التجريد عن الخصوصيات في عروض الكليّة على الطبايع، و ذلك لأنّ الغرض الواقعي على كلّ حال فعلي مطلق لا دخالة للعلم و الجهل فيه، و إلاّ يلزم التصويب الباطل. فالهبوط عن الفعليّة على الأوّل و دخالة صفة التجريد لحاظاً لاقيداً على الثاني إنّما هما بالنسبة إلى التكليف دون الغرض الباعث عليه.

و ممّا ذكرنا تبيّن أنّه لايقاس الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي بالترخيص في جميعها أو بالترخيص في مخالفة العلم التفصيلي، و ذلك لأنّه مع حدوث المزاحم في الأخيرين فلامحالة يزاحم نفس مورد التكليف، فيوجب تقييد الغرض الباعث على التكليف، و هو تصويب في الأوّل منهما، و مع عدمه يكون ترخيصاً في القبيح، بخلاف الترخيص في البعض، فإنّه ممكن مع سلامته عن المحذورين.

نعم يمكن حدوث المزاحم في جميع الأطراف أيضاً، لكن من غير جهة الشكّ، كما توقّف حفظ الحياة على مناولة الجميع. فيوجب تقييد الواقع، كما أنّ ذلك في العلم التفصيلي أيضاً واضح الإمكان و الوقوع. منه قدّس سرّه الشريف

فربّما يقال: حيث جعل حكم الرفع و الإطلاق و السعة معلّقاً و مغيّاً في هذه الأخبار على حصول العلم، و هو بحسب اللفظ أعمّ من التفصيلي و الإجمالي، و تخصيصه بالأوّل من غير مخصّص لاوجه له، فلا عموم لها للمقام، فإنّ الشك و إن كان حاصلاً و غير مناف مع العلم الإجمالي فكلّ من الأطراف بخصوصه مشكوك كونه مورداً للتكليف و الالزام، لكنّ الفرض مقارنة هذا الشكّ مع العلم بأصل الإلزام، فهنا علم بالإلزام و جهل بمورده، فقد حصل الموضوع و هو الشكّ مع غاية الحكم، فلامحالة لايشمل الحكم للمقام.

و فيه أنّ ظاهر «رفع ما لايعلمون» و الحليّة حتى يعلم الحرمة، و السعة مالا يعلم ثبوت الحكم، مادام المشكوك مشكوكاً و كون الغاية زوال الشكّ بالمرّة و تبدّله بالعلم، لامجرّد ثبوت العلم مع ارتباط له بالشكّ، و بعبارة اخرى: المستفاد من الأخبار أنّ المشكوك محكوم بالحليّة حتى يصير معلوماً، لا أنّ المشكوك محكوم بالحليّة حتّى يحصل علم مرتبط به و لو مع بقاء حالة الشكّ.

و ربّما يقال أيضاً: سلّمنا عموم الأخبار للشكّ المقرون بالعلم الإجمالي لعدم حصول الغاية فيه، ولكن مقتضى الأخبار كما أنّ كون المكلّف في سعة المشكوك، كونه أيضاً في غير سعة من المعلوم، و في هذه الصور كما أنّ لنا مشكوكاً، لنا معلوم، فالأوّل بمقتضى صد ر هذه الأخبار محكوم بالإطلاق، و الثاني بمقتضى ذيلها بعدمه، و لا شكّ في أنّ المعلوم الموجود هنا المحكوم عليه بعدم الإطلاق ليس إلاّ في ضمن المشكوك المحكوم عليه بالسعة.

مثلاً الإناثان اللّذان علم بوجود الخمر فيهما كلّ منهما باعتبار الخصوصيّة مشكوك الحرمة، فيندرج تحت حكم الإطلاق، و أصل الخمر معلوم الوجود في البين محكوم بعدم الإطلاق، و هو ليس إلاّ في ضمن الإنائين، فيلزم محكوميتهما بعدم الإطلاق من هذه الجهة، و قد فرض كونهما محكومين بالإطلاق باعتبار أنفسهما، فيتحقّق التعارض بين صدر الرواية و ذيلها، فتسقط بذلك عن الحجيّة.

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

تسليم عمومها مع السقوط عن الحجيّة، لتعارض الصدر مع الذيل، فلابدّ حينئذ من الرجوع إلى حكم العقل من الاشتغال و وجوب الاحتياط.

و هذا الوجه الثاني أعني التعارض بين الصدر و الذيل من الرواية مبنيّ على القول في الأحكام الواقعيّة بثبوت المراتب من الإنشائي و الفعلي و أنّ المرتبة الإنشائيّة لايكون العلم بها مورداً لحكم العقل بوجوب الامتثال ما لم يضمّ من الشرع جعل للمرتبة الفعليّة كما ذهب إليه الاستاد الخراساني طاب ثراه؛ إذ حينئذ يكون الحكم في تلك الأخبار بأنّ المشكوك إذا صار معلوم الحرمة يصير حراماً بمنزلة جعل الفعليّة للحكم التحريمي الذي تعلّق به العلم، فيكون العلم حينئذ موضوعاً للحكم الشرعي، غاية الأمر بمرتبته الفعليّة دون الشأنيّة الإنشائيّة.

فيكون مفاد الأخبار قضيّتين شرعيتين، الاولى: أنّ المشكوك مادام مشكوكاً محكوم ظاهراً بالحليّة، و الاخرى: أنّ الحرام الواقعي إذا تعلق به العلم صار حراماً فعليّاً، فيكون من الأثر الشرعي للعلم الحرمة الفعليّة بوصف الفعليّة، كما يكون من الأثر الشرعي للشكّ الحليّة الفعليّة، فبعد تحقّق العلم يكون موضوع حكم العقل متحقّقاً بكلا جزئيه، فإنّ أحدهما العلم، و قد حصل وجداناً، و الأخر فعليّة الحكم و قد حصلت بحكم هذه الأخبار أيضاً، فيكون التنجيز الذي هو حكم العقل حاصلاً.

و بالجملة، يقع التعارض في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف بين هاتين القضيّتين من حكم الرخصة المجعولة في مورد الشكّ و من حكم عدم الرخصة المجعول في موضوع العلم، لأنّ المفروض تحقّق الشكّ و العلم معاً، و كون متعلّق الثاني محصوراً في متعلّق الأوّل، فيلزم كون الشيء الواحد و هو كلّ واحد من الأطراف محكوماً بالرخصة فعلاً و بعدمها كذلك بالاعتبارين، و هذا معنى التعارض.

و أمّا على القول بأنّ الأحكام الواقعيّة بعد جعل نفسها، فلايتصوّر فيها سوى المرتبة الواحدة و هي الفعليّة، و لايتصوّر لها مرتبتان انفكّتا في الجعل و كان كلّ منهما محتاجاً إلى جعل مستقلّ، بل هي بعد الجعل أبداً فعليّة ـ كما هو المختار و يأتي في محلّه تحقيقه إن شاء اللّه تعالى ـ فلاتعارض بين الصدر و الذيل لهذه

الروايات أصلاً، و ذلک لأنّ الحکم في ذيلها بعدم الرخصة و السعة في صورة العلم بالتکليف ليس حکماً تعبديّاً شرعيّاً مثل ما اشتمله الصدر من حکم الشکّ، بل إنّما هو تقرير لحکم العقل، و ذلک لأنّ الفرض تماميّة الحکم الواقعي من حيث الجعل و من ناحية المولى، و النقص لو کان إنّما هو من قبل عدم علم المکلّف به، فإذا حصل له العلم تمّ بسببه موضوع حکم العقل بوجوب الإطاعة، فوجوب اجتناب معلوم الحرمة ليس إلاّ حکماً استقّل به العقل سواء کان إجماليّاً أم تفصيليّاً، و ليس مع ذلک قابلاً للحکم المولوي الشرعي کما تقدّم تفصيله في محلّه، فوجود هذا الحکم في تلک الأخبار مثل عدمه، فلابدّ أن نفرض الکلام في ما لو لم يکن في الأخبار ذکر لحکم صورة العلم، بل کان المذکور فيها حکم الشکّ فقط.

فحينئذ نقول قوله: کلّ مشکوک مرخّص فيه، يشمل بعمومه أطراف العلم الإجمالي؛ لصدق المشکوک على کلّ منها، فيکون المکلّف مرخّصاً في مخالفتها بحکم هذا الإذن الشرعي، و ليس هذا معارضاً مع الحکم العقلي الذي تقدّم من عدم تجويز العقل للاقتحام في شيء من الأطراف و إيجابه الموافقة القطعيّة، و ذلک لسبق وجود الحکم الشرعي على العقلي رتبة، فإنّ موضوع حکم العقل إنّما هو تماميّة أسباب صحّة عقوبة المولى في هذا لو کان الحرام أو الواجب فيه، و في ذاک کذلک، فيجب إخراج النفس عن هذه العقوبة.

و بعبارة اخرى: موضوع إلزام العقل فعل هذا المعيّن أو ترکه إنّما هو الخوف من الوقوع في العقوبة بسبب المخالفة، فإذا ورد الترخيص من الشرع في هذا المعيّن 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 في ضمن هذا المعيّن، فالترخيص بمنزلة تأمين من الشرع، بل هو هو حقيقة؛ إذ معناه أنّه لا بأس بارتکابه و إن کان مصادفاً مع الحرام الواقعي أو الواجب الواقعي، و بالجملة، بعد وجود هذا الحکم الترخيصي من الشرع لامجال لحکم العقل بالاحتياط أصلاً حتّى يفرض التعارض بينهما.

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

تفصيل الكلام أنّ شموله للجميع غير ممكن؛ إذ يلزم من دخول تمام الأطراف تحت هذا العموم و محكوميّة الجميع بالرخصة محذور عقلي، و هو ترخيص الشارع الحكيم في الأمر القبيح و هو المخالفة القطعيّة للتكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال؛ إذ بعض من الأشياء غير قابل للترخيص الشرعي عقلاً مثل الظلم، فلايصدر من الحكيم الترخيص فيه أبداً، و مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً أيضاً من أفراد الظلم، بل و أبدهها، فكيف يجوز للحكيم أن يرخّص فيه، و إذن فيجب تخصيص هذه القاعدة الشرعيّة أعني: كلّ مشكوك مرخّص فيه، بالنسبة إلى جميع الأطراف بحكم العقل.

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

و بالجملة، ظهور العموم بالنسبة إلى كلّ منهما في عرض واحد و على 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 و لو بأن يصرّح بالرخصة في معيّن منهما دون الآخر، فإنّه بمكان من الإمكان، غاية الأمر عدم علمنا حينئذ بالملاك الذي صار مرجّحاً بنظره.

و إن كان بعض لابعينه فلتقريب الدلالة فيه ثلاثة وجوه:

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

الحكم بالنسبة إلى أحدهما حتّى يكون الخارج هو الجمع بوصف الجمعيّة، فمقتضى حفظ العموم و العمل بأصالته مهما أمكن هو اختيار الثاني؛ إذ هو حفظ للعموم بالنسبة إلى أحدهما، و الأوّل طرح له بالنسبة إليه أيضاً، فالثاني هو المتعيّن و هذا الوجه كما ترى متوقّف على كون إعمال الحكم في أحدهما عملاً بالعموم و حفظاً لظهوره.

و أمّا إن كان وجوده و عدمه على السواء بالنسبة إلى العموم، و لم يكن الأوّل حفظاً، و لا الثاني تخصيصاً زائداً فلاشبهة في 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 مرآتاً للمصاديق المعيّنة القابلة للإشارة الخارجيّة مثل هذا و هذا، و المفروض ورود التخصيص بالنسبة إلى هذا المعنى التعييني القابل للإشارة الحسيّة؛ إذ الفرض أنّه لم يمكن إدخال هذا المعين و لا إدخال ذاك، للزوم الترجيح بلا مرجّح.

و بعد ورود التخصيص بالنسبة إلى كلّ من المعنيين فلايمكن القول حينئذ بأنّ كلاً منهما بحسب التحليل العقلي ينحلّ إلى تعيين و الأحد المعرّى عن التعيين، فمقتضى المحذور المذكور ليس بأزيد من رفع اليد عن التعيين، فيكون الأحد الذي في ضمنه باقياً بحاله تحت العموم، و ذلك لأنّ هذا الأحد لم يكن له وجود مستقلّ، بل هو تبع للتعيين و مندكّ فيه، كيف و إلاّلزم أن يكون كلّ فرد فردين، فإذا فرض رفع اليد عن التعيين فليس للأحد وجود بعد ارتفاعه.

و بالجملة، فإدخال الأحد ليس عملاً بأصالة العموم؛ إذ الداخل تحت العموم لم يكن إلاّ المعيّن، و الأحد أيضاً و إن كان داخلاً بدخوله، لكن على نحو التبعيّة، و ما نحتاج إليه لإجراء أصالة العموم هو الدخول المستقلّ كما هو واضح.

لايقال: نحن نمثّل مثالاً له واقع و فيه لا محيص عن إجراء العموم في أحدهما بعد عدم إمكان التعيين و هو قوله تعالى: «و أنكحوا الأيامى منكم» 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 و علم بعدم دخول جميعها تحته و عدم إمكان كلّ بعينها للزوم الترجيح بلا مرجّح يدور الأمر بين العمل بالعموم في الواحدة لابعينها و بين طرحه بالنسبة إليها أيضاً، فقضيّة أصالة العموم يعيّن الأوّل.

فعلم أنّه يصحّ إجراء أصالة العموم في الأحد لابعينه بعد عدم إمكانها في كلّ من المخصوصيّات المعيّنة، و إذا صحّ تعيّن في المقام أيضاً؛ لأنّه أيضاً مثل الآية، غاية الأمر أنّ المخصّص في الآية لفظي و في المقام عقلي، و لايوجب هذا فرقاً كما هو واضح، فيكون المرخّص فيه هو الأحد لابعينه، و اختيار تعيينه موكول إلى المكلّف.

لأنّا نقول: إجراء حكم جواز النكاح في إحدى الاختين لابعينها بعد رفعه عن المجموع ليس بواسطة عموم العام المذكور، بل إنّما عليه دليل مستقلّ و هو نفس الدليل اللفظي الذي تصدّى لحرمة الجمع بين الأختين، فإنّه بمدلوله اللفظي المفهومي يدلّ على جواز نكاح الأحد، حيث إنّه في مقام الحصر لمحرّمات النكاح من النساء، كما يظهر من ملاحظة الآية الدالّة على ذلك، حيث إنّ فيها حصر محرّمات التزويج في الأفراد التي عدّ فيها التي من جملتها الجمع بين الاختين، و هذا بخلاف المقام، فإنّ المخصّص هنا لبّي و هو حكم العقل بقبح الترخيص في كلا المشتبهين و عدم إمكان الترجيح بلا مرجّح من دون تعرّض فيه لجواز الترخيص في الأحد لابعينه، فينحصر الأمر فيه في التمسّك بأصالة العموم و إدراج الأحد لابعينه في العموم، و قد عرفت أنّه فرع دخوله في العموم و مصداقيّته له، و الحال أنّه لم يكن قطّ كذلك، فعلم أنّ قياس المقام بالمثال المذكور مع الفارق.

و الحاصل أنّ المخصّص كلّما كان لفظيّاً و متعرّضاً لحال الأحد و بقاء حكم العام فيه كان هو الدليل عليه دون عموم العام و إن كان لبيّاً، فلا يمكن التمسّك لثبوت الحكم فيه بالعام، و المفروض عدم دليل آخر، فتحصّل أنّ الظهور اللفظي قاصر عن إثبات هذا المقصد.

و حاصل تقريب هذا الوجه[1] أنّ حفظ ظهور العموم في هذا متعيّناً أو في ذاك كذلك ترجيح بلا مرجّح، و في كليهما ترخيص في المعصية، و بعد رفع اليد عن المتعيّنين لنا أن نحفظ العموم في الأحد التخييري.

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

فإنّا نقول: ما ندّعيه في المقام هو أنّ ذلك حفظ مرتبة من ظهور العموم، فلو أمكن حفظ الظهور في التعيينيّة وجب حفظ العموم بالمرتبة الأقوىٰ، و حيث تعذّر ذلك كان الواجب حفظه بالمرتبة الأضعف، فلانرفع اليد عن تمام الظهور بمحض تعذّر حفظ مرتبة منه، و بالجملة، ليس ظهور الترخيص في المعيّن إلاّ ظهور العموم في المعيّنات، فإن كان حفظ الأحد التخييري حفظا لمرتبة من العموم فرفع اليد عنه تخصيص زائد بغير جهة، و إن لم يكن في العموم من الأحد التخييري عين و لا أثر و كان مفاده المعيّنات ليس إلاّ فرفع اليد عن الأحد التخييري لا يكون زيادة تخصيص، و لاحفظه حفظ مرتبة من العموم، بل هو شيء مسكوت عنه في القضيّة اللفظيّة بالمرّة، فعلى كلّ حال لا شباهة لمقامنا بذلك المقام.

ثمّ الدليل على ما ادّعينا ـ من كون مدلول العموم أمرين التعيينية و الأحد المعرّىٰ ـ ملا حظة نظائر المقام، ألاترى أنّ عموم «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» إذا خصّص بآية «و لاتجمعوا بين الاختين» فلايتأمّل الإنسان في بقاء إحدا هما تحت العموم مع أنّ لسانه أيضاً هو الأفراد المتعيّنات من النساء، و لانحتاج في ذلك إلى التماس دليل آخر من إجماع و نحوه.

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

١ـ هذا تقريب آخر للوجه الأوّل كتبه قدّس سرّه في الدورة الثانية من الاصول. فجعلناه في المتن.

الاجتماع فهل ترى الوجدان متأمّلاً في شمول القضيّة المذكورة للأحد التخييري المقدور؟ و بعد مسلميّة هذا الارتكاز في هذين المثالين و أمثالهما نقول بمثله في المقام.

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

و لكن يمكن الفرق بين مقامنا و تلك الأمثلة، و بيانه أنّه كلّما كان في البين عام أو مطلق شامل بعمومه أو إطلاقه للأفراد التعيينيّة ثمّ ورد مخصّص أو مقيّد لفظي أو عقلي علم تعلّقه بعنوان الجمع كان الارتكاز المذكور فيه موجوداً، و حينئذ فلعلّ السرّ في ذلك أنّ التخيير مستفاد من وجود المقتضي في كلّ فرد فرد المحرز من إطلاق المادّة في القضيّة، و من انحصار المانع عن جريان هذا المقتضي في عنوان الجمع، فإنّ لازم ذلك تأثير المقتضي في 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، و الثانية: انحصار المانع في عنوان الجمع المستفاد من المخصّص، و بعد ذلك فالحاكم بالتخيير هو العقل دون أن يكون مستنداً إلى اللفظ، و يكون من باب حفظ ظهوره بمرتبة بعد عدم التمكّن من حفظه بالمرتبة العليا، أو من باب ترجيح التقييد على التخصيص.

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

١ـ لا يخفى أنّ المثال العرفي الآتي في الوجه الثالث يوجب شهادة الارتكاز على المقام فلاحظ. منه قدّس سرّه الشريف.

عنوان الجمع بدلالة لفظ المخصّص، و في الثاني أيضاً هو الجمع، لأنّ المخصّص حكم العقل بقبح التكليف مع العجز، و ليس وراء ذلك مانع، و العجز إنّما هو في الجمع، فاللازم كما ذكرنا أن يؤثّر المقتضي في كليهما أثره في أحدهما المخيّر.

و أمّا في مقامنا فليس المخصّص لفظيّاً حتّى ننظر إلى العنوان المأخوذ فيه أنّه خصوص الجمع أو غيره، بل المخصّص العقل، و له أيضاً حكمان، أحدهما بتّي تنجيزيّ و هو حرمة المخالفة القطعيّة و عدم إمكان شمول العام المرخّص لها، و الآخر تعليقي و هو وجوب الموافقة القطعيّة لو لم يكن مزاحمة بالغرض الأهمّ، و الاّ جاز الترخيص في تركها رعاية للمزاحم الأهمّ.

و إذن فالعقل في حال الانفراد غير جازم بعدم المانع عن المقتضي الذي استفيد من عموم الترخيص؛ إذ يحتمل أن يكون المقتضي للموافقة القطعيّة الذي هو العلم الإجمالي أقوى و أهمّ بالرعاية في نظر الشارع من اقتضاء الشك للترخيص.

نعم لو احرز غلبة مقتضى الترخيص على مقتضى العدم كان مستقلاً بالتخيير، لكن هذا شيء لايستفاد من إطلاق المادّة، إذ غاية ما يستفاد منها أن لا دخل في حصول الغرض الباعث على الحكم لشيء آخر غير ما ذكر في اللفظ، و أمّا الموازنة بين هذا الغرض و أغراضه الآخر الباعثة على أحكام أخر عند التزاحم فليست على عهدة إطلاق المادّة و لايستفاد منه أنّ أيّاً منهما أقوى، و بالجملة، فمع الاحتمال المذكور كيف يجزم العقل في المقام بالتخيير كما في المثالين.

و الحاصل قد نقول: إنّ حفظ الهيئة في كلّ من التعيينين ممكن، غاية الأمر مع التزام التقييد، أو أنّ رفع اليد عن خصوص التعيين لايوجب رفعها عن الأحد المخيّر، و حينئذ كان التخيير بدلالة اللفظ، و لامحالة نستكشف منه أقوائيّة ملاك الترخيص على ملاك الموافقة القطعيّة، لكنّ المفروض أنّا أنكرنا ذلك و قلنا بعدم إمكان حفظ ظهور الهيئة في المتعيّنين، لمعارضة أصالة العموم بأصالة الإطلاق كما يأتي بيانه إن شاء اللّه تعالى، و بعد عدم حفظ التعيين ليس الأحد المردّد فرداً ثالثاً للعام.

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

موجود حتّى نستكشف الغلبة منه، و بالجملة، الذي نستكشف منه الغلبة هو الهيئة، و قد فرضنا سقوطها بواسطة عدم إمكان حفظها في المعيّنين.

نعم الذي يمكن دعواه أن يقال: لا نسلّم سقوطها رأساً بمجرّد عدم حفظها في المعيّنين، بل الأحد المردّد أيضاً فرد، و أمّا مع تسليم أنّ الهيئة إمّا تجري في المعيّنين، و إمّا تسقط رأساً فلا محيص عمّا ذكرنا؛ إذ المادّة ليست إلاّ دالّة على مجرّد الاقتضاء، و الهيئة الدالّة على الغلبة بالفرض ساقطة عن شمول المقام؛ لأنّ حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة مانع عن شمولها لكلا المعيّنين، و الحكم الفعلي غير قابل للتبعيض حتى يقال بعدم وجوده بمقدار الحكم البتّي للعقل و وجوده بمقدار حكمه التعليقي حتى يقال باستكشاف الغلبة منه، فإنّ الترخيص الفعلي متعلقاً بكلا المتعيّنين إمّا موجود و إمّا لا، و لا معنى لكونه موجوداً من جهة و غير موجود من جهة.

و بعبارة اخرى: الظهور الهيئي لو اجري محالاً أصله الجهتي كان كاشفاً عن أمرين، أحدهما جواز المخالفة الاحتماليّة، و الآخر جواز المخالفة القطعيّة، و لكن إذا فرضنا عدم إجرائه لعدم إمكان ترخيص المخالفة القطعيّة، فلاكاشف في البين، فإنّ هذا استكشاف عقلي من جريان الأصل اللفظي، و ليس من المدلول اللفظي حتّى يمكن التفكيك في أصله الجهتي بين الأمرين، فإنّ مدلول الهيئة هو الترخيص في هذا و في هذا، فإن لم يمكن التفكيك في هذا المدلول بطرحه من جهة التعيين و أخذه من جهة الأحد المردّد فلابدّ من رفع اليد عنه في كلا الموردين رأساً، و بعد ذلك فلامعنى للأخذ بإحدى الحكايتين الثابتتين للترخيص، و لالقول بأخذ الجامع بين الترخيصين، إذا الحكاية فرع وجود الحاكي، و أخذ الجامع فرع وجود الفرد، و المفروض عدم إمكان أصل الترخيصين، فمن أين تحصل الحكاية، و من أين ينتزع الجامع؟

ثمّ ممّا ذكرنا في هذا الوجه يظهر الكلام في الوجه الثاني و كونه مخدوشاً، فلا يحتاج إلى الإعادة.

الوجه الثاني: ضمّ مقدّمة عقليّة إلى مقدّمة لفظيّة، و حاصله أنّ غاية ما ثبت إلى هنا قصور هيئة الكلام الدالّة على حكم الرخصة في ما لايعلمون و عنوان المشكوك عن إفادة الحكم، لما ذكرنا من المحاذير، و لكن هنا شيء آخر يستفاد من المادّة و هو كون الشكّ في حدّ ذاته مقتضياً تامّاً للترخيص و الإباحة بحيث لانقص فيه من حيث الاقتضاء، فالشكّ في التكليف بناءاً على هذا شيء يكون في جميع الأحوال مقتضياً للترخيص بمقتضى ما استفيد من تلك الأخبار باعتبار هذا الجزء الذي قد سمّيناه في بحث المقدّمة بإطلاق المادّة، فنحن نعلم بإطلاق مادّه هذه الأخبار بأنّ كلّاً من المشتبهين يكون المقتضي لترخيص نفسه و إباحته في نفسه تامّاً، غاية الأمر لم يمكننا جرّ إهيئة إليهما و مشموليّتهما للإذن و الترخيص الفعليين بحكم العقل.

و بعد الاستفادة المذكورة من اللفظ نقول: لاشبهة أنّه لو وقع التزاحم و التعارض في مقام فعليّة التأثير بين سببين و مقتضيين عقليين بحيث لم يمكن الجمع بينهما، بل دار الأمر بين تأثير أحدهما و لغويّة الآخر، فحكم العقل أوّلاً ملاحظة الأهميّة، فإن كان أحدهما أهمّ كان مرجّحاً و مقدّماً على الآخر، و على تقدير التساوي كما هو الحال في المقام ـ حيث إنّ المتعارضين كلّ منهما شكّ في التكليف ـ كان حكم العقل التخيير بينهما و أن لايسقط أحدهما عن التأثير بعد عدم إمكان تأثير كليهما.

مثلاً لو قال المولى: أنقذ الغريق، فابتلى المكلّف بغريقين لا يقدر على إنقاذ كليهما فلاشكّ أنّه يلزم بحكم العقل تخصيص هيئة «أنقذ» الدالّة على الإيجاب بالنسبة إلى المجموع؛ إذ لا إيجاب مع العجز، و إذا علم أنّ جمع الغريقين تحت حكم العام غير معقول فأصالة عمومه بالنسبة إلى هذا بعينه أو ذاك بعينه أيضاً لايمكن لنا إجرائها، للترجيح بلا مرجّح، لأنّ كلاً منهما مصداق للعام، فلاوجه لتخصيص أحدهما بالدخول تحته، و الحاصل: لابدّ من رفع اليد عن ظهور الهيئة في كليهما.

و حينئذ نقول إطلاق مادّة «أنقذ» يدلّ على وجود مقتضي المطلوبيّة في نفس إنقاذ الغريق و لو في المورد الذي لايحسن التكليف و الإلزام به، لأجل عدم قدرة المكلّف، و بعد هذا فيحصل لنا مقتضيان للطلب متزاحمان لايمكن الجمع بينهما، فيتمحّض الحكم حينئذ للعقل بعد انقطاع اليد عن ظهور اللفظ، فإن كان أحد الغريقين فيه جهة أهميّة بنظر الشارع كالعالميّة أو الهاشميّة و نحو ذلك نحكم بتعيّن اختياره و تقديمه على الآخر، لوضوح أنّ الغرض الأقوى أولى بالإدراك و الأضعف بالفوت عند الدوران بينهما.

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

و بالجملة فنقول في المقام بعد حفظ هذه المقدّمة اللفظيّة التي هي مسلّمة، ضرورة أنّ قوله: كلّ مشكوك مباح له ظهور في أنّ نفس الشكّ له اقتضاء الإباحة و يكون الحكم بالإباحة من جهة اقتضاء الشكّ إيّاها، لا من جهة اللااقتضاء كما في إباحة بعض الأشياء: بأنّ إجراء كلّ من هذين المقتضيين على اقتضائها إذا لم يمكن عقلاً فلاوجه لإهمال الجميع، بل اللازم إعمال هذا الاقتضاء في أحدهما تخييراً بمقتضى المقدّمة العقليّة من أنّه إذا لم يمكن الجمع بين الغرضين فلاوجه لرفع اليد عن الجميع، فبظهور اللفظ أعني إطلاق المادّة يتحقّق موضوع هذه

المقدّمة العقليّة، و بعد إجراء المقدمتين تكون النتيجة تخيير المكلّف في ترتيب أثر الإباحة على أحد المشتبهين، هذا.

و الحقّ مخدوشيّة هذا الطريق أيضاً و عدم تماميّته و إن كان تامّاً في مثال إنقاذ الغريقين و نحوه.

بيان ذلك: أمّا من حيث تماميّة هذا الطريق في نحو المثال، فلأنّ المقتضي الذي احرز وجوده في كلّ من المتزاحمين فيه من إطلاق المادّة لم يكن له مانع و مزاحم من جهة من الجهات، و كان المزاحم و المانع عن جريانه على اقتضائه منحصراً في عجز المكلّف و عدم قدرته على العمل بالمقتضي في هذا و في ذاك معاً، فلاجرم كان المقتضى المذكور مؤثّراً أثره على مقدار قوّة المكلّف و قدرته، و كان إهماله مقصوراً على قدر عجزه.

و أمّا عدم التماميّة في المقام فلانّا و إن سلّمنا ظهور الإطلاق للمادّة في ثبوت اقتضاء الترخيص في الشكّ، ولكن نقول: لو كان المقتضي هنا منحصراً في الشكّ و كان مجرّد لزوم المحذور العقلي مانعاً عن إجرائه في كلا الموردين و لم يكن في البين شيء آخر مقتضياً للضدّ أي لعدم الترخيص و الإباحة فحينئذ سلّمنا استقلال العقل بالاقتصار في إهمال المقتضي 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 يقتضي عدم الترخيص و هو العلم الإجمالي بالتكليف، فكما أنّ لنا في كلّ من الأمرين أو الامور شكّاً في التكليف قد أحرزنا أنّ اقتضائه الترخيص، كذلك لنا علم إجمالي أيضاً بثبوت التكليف، إمّا في هذا أو في ذاك، و لا شكّ أنّه مقتض 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، ولكنّ المفروض عدم التمكن من إثبات الإذن الفعلي بأدلّته اللفظيّة و رفع المحاكمة إلى العقل، و حينئذ فيرى العقل أن الشكّ مقتض للترخيص في

الأطراف، و العلم مقتض لعدمه فيها، و لانعلم أنّ الأوّل أقوى عند الشرع من الثاني حتّى يكون هو المقدّم في التأثير، أو تكون الأقوائيّة للعلم المقتضي 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 في أحدهما على التخيير؛ لاحتمال كون مقتضى عدم الترخيص أقوى، و من المعلوم أنّ الحجّة حينئذ موجودة، فيكون العقاب على هذا الذي يرتكبه على تقدير مصادفته مع مخالفة التكليف عقاباً مع الحجّة.

نعم يحتمل أيضاً أن تكون الأقوائيّة مع مقتضى الترخيص، فلاتكون الحجّة الواقعيّة موجودة بالنسبة إلى مخالفة التكليف في أحد الطرفين، فيكون العقاب بلاحجّة، ولكن مجرّد احتمال هذا لايكفي في حكم العقل بالبراءة، فإنّ موضوعه الجزم بعدم الحجّة، و لايكفي احتماله، و ليس هذا ترجيحاً لمقتضى عدم الترخيص على مقتضى الترخيص، بل هذا قضيّة حكم العقل عند انجرار مآل الأمر إلى ذلك أعني التحيّر في حال المقتضيين و دورانه بين ثلاثة احتمالات.

ألا ترى أنّا لو قصر عقلنا في الشكوك البدويّة بعد إعمال الوسع والفحص عن الدليل بقدر الطاقة و عدم الظفر به عن إدراك عدم إمكان كون نفس احتمال التكليف بياناً و حجّة يصحّ مؤاخذة المولى باعتباره، و لم يحصل لنا الجزم بأحد الطرفين، لا بالحجيّة و لا بعدمها، بل تردّدنا بينهما، كان مع ذلك و مع وجود هذ التردّد حكم العقل في حقّنا وجوب الاحتياط؛ إذ لم ندخل بعد في موضوع حكم العقل بالبراءة و هو الجزم بكون عقاب المولى بلاحجّة، و لا سبيل إلى البراءة مع التردّد و عدم الجزم.

الوجه الثالث لإثبات الرخصة في أحدهما هو التمسّك بالإطلاق و العموم المحالي، و هو أن يقال:إنّ قوله: كلّ مشكوك مرخّص فيه، يشمل بعمومه الأفرادي هذا المعيّن و ذاك المعيّن، فكأنّه قيل: هذا مرخّص فيه و ذاك مرخّص فيه، و كلّ

من هذين الحكمين له إطلاق بالنسبة إلى فعل متعلّق الآخر و تركه، فكأنه قيل: أنت مرخّص في هذا سواء تركت ذاك أم فعلته، و مرخّص في ذاك سواء تركت هذا أم فعلته، و لا إشكال أنّ الأخذ بهذا الإطلاق يوجب المحذور العقلي و هو الترخيص في المعصية و المخالفة القطعيّة كما هو واضح.

فلامحيص عن رفع اليد عنه على قدر هذا المحذور و إبقائه في غيره، فيصير المتحصّل من هذا هو الترخيص في أحدهما؛ لأنّ الكلام بعد التقييد العقلي يصير بمنزلة أن يقال في الشبهة التحريميّة: أنت مرخّص في فعل هذا إن تركت ذاك، و في فعل ذاك إن تركت هذا، و في الشبهة الوجوبيّة: أنت مرخّص في ترك هذا إن فعلت ذاك و بالعكس، و يكون المحصّل في الأوّل هو الرخصة في فعل أحدهما، و في الثاني في ترك أحدهما كما هو واضح.

ثمّ هذا الشرط من الشروط المقارنة التي يحدث عند أوّل وجودها المشروط، و لا إشكال في إمكانه كالشرط السابق و اللاحق، 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، و من هذا القبيل أيضاً الواجبات المعلّقة بالوقت الخاص مثل: إذا دخل الظهر فافعل كذا، حيث إنّ الوجوب يحدث مقارناً لدخول الوقت لا متأخّراً عنه، و مثل ذلك المقام، حيث إنّ حكم الترخيص في فعل هذا يحدث مقارناً لترك ذاك و بالعكس، أو في تركه مقارناً لفعل ذاك و بالعكس.

فإن قلت: لابدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق رأساً للمحذور المذكور، و التقييد المذكور لا يوجب التفصّي عن المحذور، للزومه معه في بعض الصور؛ إذ يلزم في الشبهة التحريميّة ثبوت الترخيص في فعل كليهما في ظرف كون المكلّف تاركاً لكليهما إلى الأبد، و في الوجوبيّة كونه مرخّصاً 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 رأساً.

قلت: لا يلزم هذا المحذور، فيصحّ التمسّك بالإطلاق، بيان ذلك قصور الإطلاق عن شموله هذا التقدير، أعني تقدير ترك الجميع أو فعل الجميع، فإنّ حاصل ثبوته في هذا التقدير يصير هكذا: إن كنت تفعل هذا و هذا فأنت مرخّص في تركهما. أو إن كنت تاركاً لهذاو ذاك للتالي و إلى الأبد فأنت مرخّص في فعلهما، و هذا ترخيص للشيء معلّقاً على فعله أو تركه، و هو أمر غير ممكن في شيء من الأحكام.

بيان ذلك أنّ الحكم المستفاد من الأدلّة اللفظيّة أمراً كان أم نهياً أم ترخيصاً في أيّ درجة من الإطلاق كان، فغايته الإطلاق بالنسبة إلى وجود الأشياء الاخر في العالم و عدمها، و أمّا بالنسبة إلى وجود نفس المتعلّق و عدمه فلايثبت لها أبداً إطلاق، بل لابدّ من تعرية المطلب عن لحاظ الوجود و العدم إطلاقاً و تقييداً.

و سرّ ذلك أنّ الأمر مثلاً يقتضي انقلاب العدم إلى الوجود، و مع حفظ العدم أو حفظ الوجود لا اقتضاء له للوجود، لكون الأوّل جمعاً بين النقيضين، و الثاني جمعاً بين المثلين، و كذا النهي مقتضاه إمساك العدم، و في تقدير فرض العدم أو فرض الوجود فهو لا اقتضاء.

و بعبارة اخرى: الأوامر و النواهي كالعلل التامّة المقتضية للامتثال، فكما أنّ العلّة التامّة لوجود الشيء يكون من أثرها الوجود المنقلب من العدم ـ لا أنّه في ظرف اتّصاف الشيء بالعدم له اقتضاء الوجود، أو في ظرف اتّصافه بالوجود له اقتضاء الوجود، بل في هذين الظرفين هو لا اقتضاء كما هو واضح ـ كذلك الأمر علّة لإيجاد المتعلّق، يعني يقتضي قلب عدمه بالوجود، فمع فرض العدم فيه أو الوجود فيه سقط عن الاقتضاء.

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

و كذلك الترخيص علّة لإطلاق طرفي الوجود و العدم و رفع الإلزام عنهما، فلو فرض العدم أو فرض الوجود فلاحكم؛ إذ في الأوّل يصير المحصّل أنّ هذا

الذي هو معدوم أبقه على العدم أو أوجده، و لا معنى لإبقاء المعدوم على العدم ثانياً، و لا لإيجاده مع كونه معدوماً، و كذا الحال في طرف الموجود، و إذن فلابدّ من عدم النظر في الأحكام بأسرها إلى حالتي وجود المتعلّقات و عدمها.

و الحاصل أنّ بناء هذا الإشكال على أخذ الإطلاق للحكم بالنسبة إلى فعل و ترك موضوعه و قياسها بغيرهما من سائر الطواري و العوارض، و تخيّل أنّ قولنا: إن تركت هذا فأنت مرخّص في فعل ذاك و إن تركت ذاك فأنت مرخّص في فعل هذا بمنزلة قولنا:إن جاء زيدٌ أكرم عمراً وإن جاء عمرو أكرم زيداً،فكما أنّ المعنى في الثاني أنّه: إن جاء زيد فسواء جاء عمرو أم لم يجيء أكرم عمراً، و إن جاء عمروٌ فسواءٌ جاء زيدٌ أم لم يجيئ أكرم زيداً، ففي تقدير مجيئي عمرو في الأوّل و مجيئي زيد في الثاني يحصل الحكم بإكرام الجميع يعني أنّ العمرو الجاني و الزيد الجاني يجب إكرامهما معاً، كذلك المعنى في الثاني، أنّه إن تركت هذا فسواء تركت ذاك أم فعلته فأنت مرخّص في فعل ذاك، و إن تركت ذاك فسواء تركت هذا أم فعلته، أنت مرخّص في فعل هذا، فيلزم في تقدير ترك ذاك في الأوّل و ترك هذا في الثاني الرخصة في الجمع.

و محصّل الجواب أنّ التكليف لايمكن سوقه على وجه وقع حالتا فعل متعلّقه و تركه تحته، لا إطلاقاً و لاتقييداً، نعم هو موجود في حالها، و الأحوال المأخوذة في الموضوع على أحد الوجهين معنى أخذها أنّه لو اخذ الموضوع مقترناً بكلّ من تلك الأحوال، فالحكم يشمله إمّا بدلاً و إمّا تعييناً.

مثلاً قولنا: أعتق رقبة، يصدق عليه أنّه حكم شمل الرقبة المقرونة بالإيمان و المقرونة بالكفر على البدل، و هذا لايمكن في الفعل و الترك للموضوع، مثلاً لايمكن «أن يقال»: إنّ الفعل المقرون بالترك محكوم بحكم كذا، أو الفعل المقرون بالفعل محكوم بحكم كذا، لا على وجه الإطلاق و لا التقييد، بل لابدّ أن يقال: إنّ ذات الفعل مطلوب نقض عدمه بالوجود أو إمساك عدمه.

و حينئذ نقول: إذا قال: إن تركت هذا، فحينئذ قد لا حظ شرط الرخصة في ذاك

ولكن حين يقول: فأنت مرخّص في ذاك، ليس معنى هذا أنّ ذاك إن كان متركاً في علم اللّه فلك الرخصة في ضمّ ما شئت من الفعل أو الترك إلى انتراكه، و إن كان مقروناً بالفعل في علمه تعالى فلك الرخصة في ضمّ فعل أو ترك إلى فعله حتّى يقال: إنّ في الفرض الأوّل قد لو حظ شرط الرخصة في هذا و هو ترك ذاك أيضاً، فلزم الرخصة في الجمع، بل المعنى أنّه: إن تركت هذا فأنت مرخّص في تبديل ترك ذاك بالفعل و إبقاء تركه و بالعكس، ففي كلّ لحاظ يكون شرط الرخصة في أحدهما موجوداً دون الجميع؛ إذا الفرض أنّه أيّاً منهما يجعل تحت الترخيص لا يلاحظ له تركاً مفروغاً عنه، بل يجعل محفوظيّة تركه مبدّلاً بأن كان الأمر إلى المكلّف.

و إن شئت قلت: إنّ الحاكم عند لحاظ الموضوع حيث لا حظ الذات المجرّدة عن قيد الفعل و الترك و لم يلحظ الإطلاق بالنسبة إليهما فهو أبداً يكون شرط ترخيص أحدهما في لحاظه غير موجود، ففي صورة كون الطرفين في علم اللّه ممّا يتركه المكلّف في مايستقبل، فالمكلّف في هذا الحال ليس خارجاً عن تحت التكليف، بل هو مكلّف، ولكن على وجه أنّه إن ترك هذا فهو مرخّص في ذاك و بالعكس.

و معنى هذا أنّه على تقدير يجعل ترك هذامحفوظاً فهو مرخّص في نقض ترك ذاك بالفعل، و على تقدير جعله ترك ذاك محفوظاً، فهو مرخّص في نقض ترك هذا بالوجود، و من الواضح أنّه على الأوّل لم يبق شرط الرخصة في هذا و هو محفوظيّة ترك ذاك محفوظاً، بل رخّص في نقضه بالوجود، نعم لو كان المعنى هو الرخصة في جعل ترك ذاك مقروناً بالفعل و ضمّ الفعل إلى حالة تركه كان شرط رخصة هذا محفوظاً، ولكنّه غير واقع.

و التحقيق في الجواب عن هذا الوجه [1] أنّ الأمر دائر بين حفظ أصالة العموم

---

١ ـ أي الوجه الثالث أورده قدّس سرّه في الهامش و أثبتناه في المتن.

في «كلّ شيء لك حلال» بالنسبة إلى كلّ من الطرفين معيّناً و الالتزام بمخالفة أصالة الإطلاق في كلا الموردين، و بين حفظ أصالة الإطلاق بالالتزام بمخالفة أصالة العموم في هذين الشيئين.

لايقال: إذا دار الأمر بين التخصيص و التقييد فالثاني أولى، و سرّه أنّ الثاني رفع اليد عن العموم الأحوالي فقط، و الأوّل رفع اليد عن الأفرادي و الأحوالي كليهما.

لأنّا نقول: العموم الأحوالي موضوعه الأفراد بعد الفراغ عن شمول العموم الأفرادي لها، فخروج الفرد عن العموم الأحوالي بعد خروجه عن الأفرادي ليس مخالفة لأصالة الإطلاق، بل هو من باب السلب بانتفاء الموضوع.

لايقال: التمسّك بالأصل فرع إحراز الموضوع، و إذا فرضنا أنّ موضوع أصالة الإطلاق هو الفرد بعد إجر اء أصالة العموم فيه، ففي مرتبة أصالة العموم لامجرى لأصالة الإطلاق حتّى يعارضها، لعدم إحراز موضوعها، و بعد إجراء أصالة العموم لايبقى شكّ في التقييد.

لأنّا نقول: توقّف إجراء أصالة الإطلاق كأصالة العموم على إحراز الموضوع محلّ منع ـ كما حقّق في محلّه ـ و محصّل الكلام فيه أنّ إجراء الأصل هل يكون مقصوراً بصورة إحراز الموضوع و الشكّ في أنّه مراد جدّاً أو لا، فلا يعمّ صورة القطع بالخروج عن الإرادة الجديّة و الشكّ في أنّه داخل في الموضوع أو خارج عنه، فلايجري في هذه الصورة، لإحراز أنّه خارج عنه، أو أنّه عام للصورتين، و قد ثبت في محلّه أنّ التحقيق هو الثاني.

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

و إن شئت قلت: الأمر دائر بين الخروج الفردي الذي هو نفس المحذور و بين الدخول الفردي الذي هو مستلزم للمحذور، و المستلزم للمحذور أيضاً كنفس المحذور.

لايقال: الدليل على التقييد موجود و هو حكم العقل بعدم جواز الترخيص في المخالفة القطعيّة، لكونه ترخيصاً في الظلم، بل في أقبح أفراده.

لأنّا نقول: الحكم العقلي المنافي مع انعقاد أصالة الإطلاق هو الارتكاز الذي يصلح الاتكال عليه في صرف الكلام عن ظاهره، لكونه حاضراً في ذهن الطرفين، بحيث كان كلّ من سمعه يفهم منه خلاف ظاهره، لوجود القرينة الارتكازيّة في ذهنه و حضوره لدى استماعه، و ليس هكذا الحكم العقلي في المقام كما هو واضح.

ثمّ من الأمثلة العرفية الشاهدة للمقام ما إذا قام أمارة معتبرة على أنّ هذا الطفل مثلاً إبن زيد، و قامت اخرى على أنّ الزيد لايقتل إبنه، فرأيناه قتل ذلك الطفل، فنرى من انفسنا الشكّ و التردّد في نقض الأمارة الاولى و الحكم بأنّه ليس إبناً لزيد، أو نقض الثانية و الحكم بأنّه يقتل إبنه، مع أنّ مورد الأمارة الثانية متأخّر ربتة عن مورد الاولى، و مجرّد ذلك لايوجب حكمنا بأنّه إبنه و إيراد النقض على الثانية و رفع اليد عن أنّه لايقتل إبنه.

فإن قلت: فما وجه تسالمهم على تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي؟

قلت: الوجه كون الأصل الموضوعي مزيلاً للشكّ في الموضوع للحكمي و لاعكس، فالأوّل حاكم و الثاني محكوم، نعم لازم ما ذكرنا عدم تماميّة ما ذكروابناءاً على حجيّة الأصل المثبت، إذ يشترك الحكومة حينئذ بينهما، و ينحصر الوجه في التقدّم الرتبي كما لايتمّ في الأمارتين.

و في هذا الجواب نظر، بل منع بملاحظة أنّ التخصيصين فيها طرح الظهور أزيد من التقييدين كما هو واضح، نعم لو قلنا بأنّ الأحد المخيّر من أفراد العام فللترديد وجه، لكن لا ثمرة بينهما عمليّة، و أمّا إذا قلنا بأنّ الأحد المخيّر ليس من أفراده

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

فتحصّل أنّ الرخصة في الجمع لايحصل أبداً، فالإشكال غير وارد، و الحاصل أنّه لاإشكال في إمكان أخذ الإطلاق على الوجه المتقدّم المتحصّل منه الرخصة في أحدهما، و إنّما الكلام في وقوعه و استفادته من الكلام أعني أدلّة الرخصة في المشكوكات مثل قوله: «رفع ما لايعلمون».

فربّما يقال: إنّه لايمكن 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 و على وجه الاشتراط في إطلاق واحٍ، فإنّه لاإشكال في شمول هذه الأدلّة للشكوك البدويّة، وبالنسبة إليها لاشبهة في ثبوت الإنشاء على وجه الإطلاق، فإذا اقتضى حكم العقل تقييداً في المحكم بالنسبة إلى الشكوك المقرونة بالعلم على حسب ما فصّل لزم اجتماع لحاظ الإطلاق و التقييد في إطلاق واحد.

فهذا نظير مالو قال: أعتق رقبة و علمنا باختصاص الحكم بخصوص المتّصف بالإيمان من بين صنف خاص من الرقبة مع محفوظيّة الإطلاق بالنسبة إلى باقي الأصناف، و لكن فيه أنّا إن بنينا في القيود المنفصلة اللاحقة بالكلام أعمّ من اللبيّة و اللفظيّة على أنّها كاشفة عن كون المتكلّم في مقام الاستعمال مريداً من اللفظ المعنى المقيّد، كان ما ذكر إشكالاً وارداً على أخذ الإطلاق من تلك الأدلّة، ولكنّ الحقّ خلافه و أنّ تلك القيود لا يورث تغييراً في الإرادة الصوريّة، بل نقول: إنّ المراد الاستعمالي و الصوري هو المعنى المطلق لمصلحة، من ضرب القاعدة و

نحوه، ولكن نحكم بأنّ المراد الجدّي أضيق منه، فنرفع اليد عن التطابق بين الإرادتين في مقدار يتكفّله المقيّد و يؤخذ به في الزائد، فعلى هذا لايلزم الإشكال أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ مجرّد كون المقيّد في المقام حكم العقل لايوجب كونه من القيود

المتّصلة بالكلام، لكون إدارك العقل موجوداً حين التكلّم به، فإنّ مجرّد هذا لايوجب صرف ظهور الكلام ما لم يكن الحكم العقلي من المرتكزات العرفية التي يصحّ أن يتّكل عليه في تفهيم المرادات، فحينئذ يكون من قبيل القرائن المقاميّة و بدون ذلك فمجرّد الإدراك العقلي لايكون صارفاً، فلهذا يحمل معه الكلام الصادر من غير الحكيم على الكذب، و منه على تضييق المراد الجدّي و كون الاستعمالي واسعاً لمصلحة، و لو كان من القرائن لكان الأمر في كلا المقامين على خلاف ذلك، هذا.

ولكنّ التمسّك بالإطلاق لإثبات الرخصة في أحد طرفي العلم الإجمالي لا على التعيين بعدُ محلّ إشكال؛[1] إذ لا يبعد أن يقال: إنّ حكم الرخصة في الأدلّة معلّق على عنوان المشكوك و ما بمعناه من حيث هذا العنوان من غير تعرّض للطواري، فهي متعرّضة للأمن و الاستراحة من العقوبة من ناحية ارتكاب المشكوك، و من هذه الجهة هو حكم عام يشمل كلّ مشكوك حتّى المقترن بالعلم الإجمالي، ولكن ليس له نظر و تعرّض للعنوان الآخر العارض، و أنّ المكلّف من حيث العناوين الاخر المجتمعة مع هذا العنوان المشكوك هل هو في راحة أولا؟

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

---

١ ـ هذا الإشكال وارد على التقريب الأوّل أيضاً على تقدير تماميّته و عدم ورود ما أوردنا عليه سابقاً. منه قدّس سرّه الشريف.

ألاترى أنّ من أكل لحم الغنم المغصوب فهو من حيث إنّه أكل لحم الغنم ليس في مضيقة، يعني لايقال له: لم أكلت لحم الغنم، كما لو كان أكل لحم الخنزير يؤاخذ من جهة أكل لحمه، ولكن عدم مؤاخذته من هذه الجهة لاينافي أبداً مع مؤاخذته و مسئوليّته من حيث إنّه أكل مال الغير بغير رضاه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا عدم جريان البراءة النقليّة في أطراف الشبهة بوجه كالعقليّة، و إذن فلا محيص عن الاحتياط في جميع الأطراف.

هذا كلّه بناءاً على ماختاره في الأحكام الواقعيّة من أنّها فعليّة من قبل المولى، يعني ليس لها من قبله نقص و حالة منتظرة، و يتمحّض المانع في ما يكون من قبل المكلّف من اجتماعه شرائط التكليف، و بعبارة اخرى: الأحكام المذكورة تكون بحيث إذا علم بها من استكمل الشرائط كانت فعليّة بمجرّد ذلك، و هذا ظاهر دعاوي الإجماعات و ظاهر الأدلّة المثبتة للتكاليف أيضاً، و إنّما صرفها عن ظاهرها من قال للأحكام بمراتب، لزعمه عدم إمكان الجمع بين الأحكام الظاهريّة مع فعليّة الأحكام الواقعيّة، و نحن حيث قد بيّنا في محلّه إمكانه باختلاف رتبة الحكمين، فلا مانع عن إبقاء الأدلّة على ظواهرها من الفعليّة.

و كيف كان فربّما يقال: إنّه على القول بثبوت المراتب للحكم الواقعي نجمع بين هذه الأدلّة المرخّصة مع ما يدلّ على حرمة العنوان الواقعي بحمل الثاني على الحكم الشأني، و حينئذ تجري البرائة في كلّ من المشتبهين؛ إذ غاية ما يلزم مخالفة الحكم الشأني، و لاضير فيها و لو علم تفصيلاً.

و الحاصل: لافرق عند هذا القائل بين الشبهة البدويّة و المقرونة بالعلم، فكما يصرف دليل الحرام الواقعي عن ظاهره بواسطة دليل الرخصة في الاولى فلابدّ 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 خمراً، 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 الفعلي كان العلم بالخمر موجباً للتنجيز، و أمّا لو كان بالمعنى الإنشائي فلايكون العلم بالصغرى منشئاً لأثر أصلاً كما هو واضح.

و إذن فنقول كما يقول هذا القائل في المقام الأوّل بأنّ ظاهر «لاتشرب الخمر» الذي هو الفعليّة يجب رفع اليد عنه بواسطة دليل الرخصة في المشكوك، فكذا في المقام الثاني أيضاً يجب أن يقول بذلك، فيكون العلم بالخمريّة لغواً غير منجّز، فيرتفع المانع عن إجراء البراءة في كلاالطرفين، نعم لابدّ أن يستثنى من هذا ما لو علم من إلهام أو جفر أو نحو ذلك بأنّ الحكم المعلّق على الواقع فعليّ.

و فيه أنّ ما ذكر حقّ لو لا ما يشتمل عليه هذه الأدلّة المرخّصة من جعل الغاية هو العلم الشامل للإجمالي، فهي متعرّضة عند هذا القائل لحكمين شرعيين، أحدهما الرخصة في المشكوك، و الآخر عدم الرخصة في المعلوم، و الثاني و إن كان على مبنانا تقريراً لحكم العقل، ولكن على مذاق هذا القائل يكون حكماً شرعيّاً؛ إذ كما أنّ الأوّل شارح لأدلّة الواقعيّات بعدم الفعليّة، فالثاني شارح لها بالفعليّة، و من المعلوم أنّ جعل الفعليّة عند العلم من وظيفة الشرع ليس إلّا.

و على هذا ففي مورد العلم الإجمالي يقع التعارض بين صدر الروايات مع ذيلها، حيث إنّ قضيّة الأوّل هو الرخصة في الأطراف، و مقتضي الثاني عدم الرخصة فيها، فيتساقطان، فيكون المرجع بعد تساقطهما هو الاحتياط؛ إذ يدور الأمر بين فعليّة الخطاب الواقعي كما هو قضيّة الذيل، و بين عدم فعليّته كما هو قضيّة الصدر، فيكون ظاهر دليله من مثل لاتشرب الخمر و نحوه مأخوذاً بسلامته عن الحاكم و الشارح، و قد عرفت أنّ ظاهره الفعليّة، فإذا صار فعليّاً بقضيّة هذا الظاهر كان الاحتياط بحكم العقل لازماً فتدبّر.

ثمّ إنّك عرفت عدم جواز التمسّك بالعمومات و الإطلاقات المرخّصة، بقي الكلام في الصحيحة التي رجّحنا سابقاً ورودها في مورد العلم الإجمالي أعني قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» و لايرد عليها ما ورد على غيرها؛ لكونها ناظرة إلى خصوص مورد العلم بناءاً

على ما فسّرناها من أنّ المراد الشيء الخارجي المشتمل على الحلال و الحرام خارجاً و لم يتميّزا، و القرينة على عدم التمييز و الاختلاط قوله في الذيل: بعينه.

ثمّ إطلاق الخبر شامل لما إذا ارتكب الجميع، لكن يجب تقييده بغير هذا و هو الارتكاب بمقدار لايلزم المخالفة القطعيّة، و يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الخبر هو الشيء الخارجي المشتمل على القسمين مع تعارف اختلاط أحد قسميه بالآخر، كما هو الحال في النقود و الأجناس السوقيّة، فإنّ اللحم مثلاً له المذكّى و الميتة هما مختلطان نوعاً، و الجبن مثلاً له الطاهر و النجس، و لايتميّزان حسب العادة، و هكذا كلّ جنس فيه السرقة و غيرها مثلاً و لم يتميّزا نوعاً.

و الحاصل: اريد من «الشيء» العنوان الأوّلي الذاتي من مثل الدهن و الجبن والنقد و غير ذلك، و اعتبر على نحو الكلّي في المعيّن، فيشمل كلّ نوع يشار به إلى أفراده في الخارج و كان اختلاط القسمين فيها متداولاً، فيخرج مالم يكن الاختلاط فيه كذلك، مثلاً الماء حلال و الخمر حرام، فيصحّ أن يقال: المائع ـ و يشار به إلى الأفراد الخارجيّة على نحو الكلّي في المعيّن ـ فيه حلال و حرام، ولكنّ القسمين منه في الخارج متمايزان، فإنّ مياه الدنيا ممتازة عن خمورها، فإذا صار بالاتفاق ماءٌ مشتبهاً بخمر فلايشمله الحديث الشريف، و الدليل على ما ذكرنا هو التبادر و الانصراف.

ثمّ لافرق حسب إطلاق الخبر بين ما إذا كان الاشتباه المتعارف من قبيل المحصور أعني اشتباه القليل في القليل ، و الكثير في الكثير، و بين أن يكون من غير المحصور أعني اشتباه القليل في الكثير، بل نقول مضافاً إلى دلالة الخبر على ما ذكر: إنّا نرى العمل الخارجي و السيرة من المتديّنين على المعاملة مع الأجناس السوقيّة و ما يشابهها مع حصول العلم بأنّ فيها بينها النجس و الحرام معاملة الطهارة و الحليّة ما لم يعلموا النجس و الحرام بشخصها.

و القول بأنّ ذلك لاينفكّ إمّا عن عدم انحصار الشبهة، و إمّا عن لزوم الحرج في الاجتناب، أو عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، مدفوع بأنّ الاشتباه في هذه الامور من اشتباه الكثير في الكثير و هو من المحصور، و لو كان

الملاك هو الحرج كان الواجب الاقتصار على مقداره، و نراهم يتعدّون منه، و أجناس البلد الواحد لا يعدّ بالنسبة إلى أهله خارجة عن محلّ الابتلاء، لعدم استهجان التكليف كما لايخفي.

فإن قلت: إنّا نرى العلماء في كتبهم يكونون بصدد بيان الضابط للمحصور و غيره، فيعلم منهم أنّ كون المحصور لازم الاجتناب من المسلّمات، فتكون الأخبار المذكورة معرضاً عنها، و هو يوجب وهنها سنداً، بل كلّما ازداد صحّة يزداد بذلك و هنا.

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

و من هنا يعلم أنّ السوق و اليد أيضاً لااعتبار بهما بواسطة هذا العلم الإجمالي، و يدلّ على ما ذكرنا الأخبار الناهية عن السؤال مثل قوله عليه السلام: «**ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك**» و قوله في بعض الروايات: «**واللّه إنّي لاعترض السوق فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن، و اللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان**».

و بالجملة، ما ذكرناه من المعنى يمكن استظهاره من الخبر و أمثاله من هذه الأخبار، و يمكن دعوى السيرة أيضاً عليه، فافهم و تدبّر.

و ينبغي التنبيه على امور.

الأوّل: أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن تكون شرائط توجّه الخطاب نحو المكلّف العالم موجوداً على كلا التقديرين، يعني سواء كان التكليف متعلّقاً واقعاً بهذا الطرف أم بذاك، حتى يكون عالماً إجمالاً بتوجّه الخطاب نحوه، و أمّا إن كان على تقدير تعلّقه بواحد غير متوجّه إلى المكلّف لفقد شرطه فلا علم بالتوجّه، فلاتنجيز، فإنّه بالنسبة إلى هذا الواحد فقد فَقَدَ الشرط، فيكون التكليف على تقدير تحقّقه فيه معلوماً عدم توجّهه، و أمّا بالنسبة إلى الآخر فالشرائط و إن كانت مجتمعة، ولكن وجود التكليف فيه مشكوك بدوي 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 و إمّا على آخر معه، لعدم العلم بأنّ المسلّم قاصد لأيّهما، و كواجدي المني في الثوب المشترك، و هذه الكبرى واضحة من المسلّمات إلّا أنّ لها مصاديق خفية لابدّ من التكلّم فيها.

أوّلها: ما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا مكلّف بالتكليف الفعلي الحالي أو بالتكليف المشروط بالزمان الآتي كالزوج عند استمرار الدم بالزوجة تمام الشهر مع عدم العادة و التمييز، حيث إنّه عالم إجمالاً بكون عدّة أيّام غير معلومة من الشهر المبهمة في تمامها حيضاً، فيعلم إجمالاً بحرمة وطي هذه الزوجة عليه إمّا في هذه العدّة التي في أوّل الشهر، و إمّا مشروطاً بما بعد عشرة أيّام و هكذا.

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

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

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

فعلى هذا المذهب لابدّ في هذا المقام من الرجوع إلى دليل التكليف و أنّه ظاهر في أيّ القسمين، فإذا كان ظاهره في المثال المتقدّم: لاتقربوا النساء إذا تلبّسن بالحيض، فالعلم الإجمالي لا تنجيزله، و يكون المقام من مصاديق الكبرى المذكورة؛ إذ على أحد التقديرين يكون التكليف غير متوجّه إلى المكلّف، و هو على التقدير الآخر مشكوك بدويّ، و إذا كان ظاهره: اعتزلوهنّ في وقت الحيض، فالعمل في المثال منجّز و ليس المقام من أفراد الكلّية المذكورة؛ إذ على هذا التقدير يعلم المكلّف إجمالاً بتوجّه خطاب إليه فعلاً، غاية الأمر لايعلم أنّ متعلّقه هو الفعل المطلق أو المقيّد بدخول الزمان الآتي.

ولكنّك عرفت في مبحث مقدّمه الواجب عدم تعقّل هذا التقسيم و اختيار أنّ الواجب على قسمين لاثالث لهما، و هما المطلق و المشروط، و أنّ 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 المقدمة المذكورة سيحصل فهو عند العقل مشغول الذمّة بالاشتغال بتهيئة أسباب الإتيان

بالعمل المأمور به لو كان له أسباب متقدّمة.

مثلاً لو قال: إذا ورد عليّ الأمير فلابدّ عليك من أن تضيفه بوجه أحسن، و علم العبد بشدّة إرادة المولى ذلك على تقدير وروده، بحيث لو لم يضفه حصل المنقصة التامّة في رتبة مولاه و صار مفتضحاً، فهو مع علمه بهذه المرتبة من الحبّ والطلب بالإضافة لو علم بأنّ الأمير سيرد غداً 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 معذوراً 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 مستحقّاً لأنواع النكال و العذاب.

فعلم أنّه لافرق في التنجيز و وجوب الامتثال الذي هو من مستقلاّت 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 لوكان المولى في المثال مبغضاً غاية البغض لضيافة الأمير من حيث هو، ولكن يصير في تقدير وروده عليه في غاية المحبوبيّة بالعرض، و لهذا لو أحدث العبد عملاً منع من حصول هذا التقدير كما لو سعى في إيجاد المانع عن ورود الأمير على مولاه فأوجد المانع، فهو لم يفعل حينئذ قبيحاً، بل ربّما فعل فعلاً حسناً لدى مولاه و صار بذلك ممدوحاً غايته.

و بالجملة، فعلى هذا المبنى يكون العلم الإجمالي في المقام منجّزاً مطلقاً، لأنّه لايخلو إمّا أن يكون تكليف تحريم الوطي في المثال متوجّهاً على وجه الإطلاق، و إمّا أن يكون على وجه الاشتراط بالزمان الآتي، و المكلّف أيضاً عالم بتحقّق

الزمان الآتي، فمن هذا الحين يصير مكلّفاً بحكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف لو كان له مقدّمة في الحال، و لاشكّ أنّ المقدّمة العلميّة للفراغ عن كلاالتكليفين المعلوم تحقّق أحدهما إنّما هو البناء على ترك الوطي في العدّة الحاضرة، و على تركه في العدّة الآتية عند حضورها؛ إذ بدون ذلك لايحصل الامتثال العلمي للأحد من التكليفين الذين كليهما واجد لآثار التكليف المطلق في حكم العقل، و قد عرفت أنّ المقدّمة السابقة للواجب المشروط عند العلم بتحقّق شرطه واجبة فعلاً، فلافرق بين المقدّمة الوجوديّة مثل الزاد والراحلة في الحجّ و بين العلميّة مثل الاجتناب عن الوطي في جميع أجزاء الزمان المحتمل تحقّق التكليف في كلّ منها هنا، فتدبّر.

و ثانيها: صورة الاضطرار إلى واحد معيّن من الطرفين، فقد يحصل الاضطرار إلى ارتكاب هذا المعيّن قبل العلم بالحرام فيهما، كما لو اضطرّ إلى شرب هذا الإناء المخصوص، ثمّ علم إجمالاً بأنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء الآخر الذي عنده خمر، و هذا لاإشكال في عدم تنجيز العلم فيه؛ إذلم يعلم بالتكليف الفعلي، لاحتمال كونه في الإناء المضطرّ إليه، و على تقديره فلاشبهة في جواز الارتكاب أو وجوبه، و بالنسبة إلى الآخر يكون شكاً بدويّاً، فيجري فيه البراءة.[1]

---

١ ـ الحكم بالبراءة في الاضطرار السابق أو المقارن إلى المعيّن إنّما يتمّ في ما إذا لم يعلم بعد الاضطرار بتوجّه الخطاب نحوه قبل حدوث الاضطرار، بأن علم حدوث نجاسة هذا الإناء مثلاً في أزمنة الاضطرار إلى شربه أو ذاك مع عدم الإضطرار إليه، و أمّا لو علم بأنّ الخطاب كان قبل حدوث الاضطرار متوجّها [إليه]. كما لو علم في السبت أنّه صار في الخميس أحدهما نجساً و استمرّ إلى الآن و كان حدوث اضطراره في الجمعة، فإنّه يجب حينئذ الاحتياط، لأنّه يعلم بتوجّه الخطاب و يشكّ في سقوطه، فهو كمن يعلم بعد مضيّ شطر من الوقت بتوجّه خطاب «صلّ» نحوه و لايعلم أنّه امتثله أولا.

و الحاصل ليس معيار الاشتغال اجتماع وصف اليقين مع الاشتغال في زمان واحد، بل يكفي ثبوتهما و لو في زمانين، منه قدّس سرّه الشريف.

و هكذا الحال لو حصل العلم و الاضطرار دفعة و متقارنين، فإنّه حينئذ أيضاً لايورث العلم التنجيز، ففي هاتين الصورتين يكون الاضطرار المذكور من أفراد الكليّة المذكورة، و أمّا لو حصل العلم بخمريّة هذا الإناء أو ذاك أوّلاً، ثمّ حصل الاضطرار إلى شخص هذا فحينئذ أيضاً قد يقال بأنّه من أفراد تلك الكليّة، و يقال في تقريب ذلك: إنّ التكليف مقيّد بعدم الأضطرار، فحرمة الخمر مثلاً ليست متعلّقة بذات الخمر، بل به مع قيد عدم الاضطرار.

و بعبارة اخرى قوله: «إلاّ ما اضطررتم» قيد شرعي، فتعلّق المبغوضيّة و الحرمة هو العنوان الخاص المقيّد، بحيث لوانتفي القيد فقد تبدّل العنوان الذي كان فيه ملاك التحريم و انقلب إلى عنوان آخر مغاير له، مثلاً الخمر الغير المضطرّ إليه عنوان و يكون ذا مفسدة ذاتيّة يوجب التحريم، و الخمر المضطرّ إليه عنوان آخر ليست فيه تلك المفسدة، بل المتحقّق فيه إمّا اللامفسدة، و إمّا المصلحة، و على هذا فنقول: قبل حدوث الاضطرار كان عنوان المحرّم محفوظاً، و حيث فرض تعلّق العلم به إجمالاً أورث تنجيزه و وجوب امتثاله، و أمّا بعد طروّ الاضطرار فمن هذا الحين ينتفي العلم بذاك العنوان؛ لعدم محفوظيّة القيد على كلّ تقدير، فلا علم بتحقّق ما هو الموضوع للحرمة في البين.

و الحاصل أنّ قوام تنجيز العلم الإجمالي بتعلّقه بالموضوع المقيّد، فمادام هذا الموضوع محرزاً بحدوده و قيوده كان العلم منجّزاً، و إذا انتفي و لو بقيده انتفي وصف التنجيز من العلم، و أمّا الفرق بين حدوث الاضطرار و بين فقد الموضوع و إتلافه ـ حيث إنّ المسلّم أنّه لو أتلف أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلاً أو أراقه بعد العلم الإجمالي فوجوب الاجتناب عن الآخر باق بحاله ـ أنّ فقد الموضوع ليس حدّاً للتكليف، فليس معنى واحد من التكاليف الشرعية إنشاء الحكم في موضوع إلى غاية وجود هذا الموضوع.

مثلاً ليس معنى «لاتشرب الخمر» أنّ حكم الحرمة موجود مادام وجود الخمر، بل هو معلّق على ذات الخمر من غير نظر إلى وجود و عدمه، و انتهاء التكليف عند

انتهاء وجود موضوعه إنّما هو بدلالة العقل و حكمه؛ لأنّ التكليف بالإجتناب عن المعدوم تكليف محال.[١]

١ـ إعلم أنّه لا مجال لهذا البحث على تقدير أن يكون النهي في «لاتشرب» مثلاً متعلّقاً بصرف الوجود، فإنّه بعد الاضطرار سواء إلى المعيّن أو غيره قبل العلم أم بعده يجب الاجتناب عن الآخر، فإنّ غاية الأمر كونه شبهة بدويّة، و عرفت أنّ الشبهة الموضوعيّة من هذا القسم واجب الاجتناب و إن كانت بدويّة. فالبحث إنّما هو على تقدير كون النهي متعلّقاً بالوجود الساري، فكلّ فرد فرد من الخمور الخارجيّة موضوع لنهي مستقلّ و له 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 الازمان، و إمّا لانفرض كذلك، بل نقول: إنّ النهي في كلٍّ ممتدّ بامتداد الزمان، فلاتحصل إطاعة كلّ فرد إلاّ بعد فقدانه أو موت المكلّف و لم يشربه، و أمّا مع وجود هما و إن مضى على ذلك سنون فلا إطاعة و لامعصية.

و على هذا قد يفرض الاضطرار قيداً للتكليف، فلو علم المكلّف بأنّه سيضطرّ في أحد أزمنة عمره إلى شرب هذا القرد جاز له شربه من هذا الحين، فإنّه علم بأنّ هذا التكليف الواحد غير ممكن الإطاعة، و قد يفرض قيداً للفعل أو متعلّقه فنقول: الشرب أو الخمر المضطرّ إليه لانهي عنه، و مورد النهي هو الشرب أو الخمر الغير المضطرّ إليه، و على هذا فلايجوز الشرب قبل حدوث الاضطرار و إن علم بحدوثه في ما بعد.

ثمّ المتعيّن من هذين هو الثاني، لأنّا نعلم بالضرورة أنّ من يعلم باضطراره في الغد إلى شرب الخمر لايجوز له قبل الغد.

و أمّا الوجهان الأوّلان أعني ملاحظة العموم بالنسبة إلى الأزمنة في كلّ فرد و عدمه فكلّ ممكن.

فإن قلت: يمكن استظهار الأوّل بملاحظة حال الغصب، 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 ضعفاً باختلاف الوجودات كذلك. فالقطرة من الخمر فرد و الحُبّ منه أيضاً فرد، و كلّ منهما تعلّق به نهي واحد. لكنّ النهي في الثاني أشدّ من الأوّل بمقدار أشديّة الحُبّ من القطرة.

و بالجملة، حال النهي على هذا حال البرودة العارضة للوجود الساري للماء، فكما يتعدّد بتعدّد الماء يختلف شدّة و ضعفاً 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 المكلّف به فهو حدّ و غاية للتكليف شرعاً لقوله: «إلاّ ما اضطررتم» ففي الأوّل الاشتغال اليقيني بالتكليف المطلق يقتضي الفراغ اليقيني، و أمّا في الثاني فالاشتغال اليقيني و إن حصل، ولكن بالتكليف المحدود، و قضيّة ذلك أن يكون اليقين بالاشتغال أيضاً أمده محدوداً بهذا الحدّ، فإذا تحقّق هذا الحدّ في أحد الطرفين فلايقين بعد ذلك بالاشتغال، بل ينقلب بالشكّ البدوي، و أمّا في الصورة فبعد ما تحقّق و ثبت اليقين بالاشتغال بالتكليف نشكّ في مجيئ حدّه العقلي أولى، و من المعلوم اقتضاء اليقين السابق الفراغ اليقيني حتّى يعلم بحصول الحدّ العقلي.

هذا غاية تقريب ما يقال، ولكنّه بعد محلّ نظر، بل منع، و توضيح المقام بتقديم مقدّمة و هي: أنّه لو كان أحد الطرفين فرداً واحداً و الآخر أفراد متعدّدة غير الفرد

المعصية و لم يتمّ معصيته بعد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن لم يعتبر العموم الأزماني في كلّ فرد، بل اعتبر الزمان ظرفاً، فإن كان الاضطرار قيداً للتكليف لم يجب الاجتناب في الاضطرار إلى الواحد المعيّن، سواء حدث قبل العلم أم بعده؛ لأنّه في الثاني أيضاً يعلم بعدم التكليف من الابتداء على تقدير كون المضطرّ إليه هو الخمر، و الآخر مشكوك بدوىّ، لكن هذا مقطوع العدم كما مرّ، فيدور الأمر بين ظرفيّة الزمان مع كون الاضطرار قيداً منوّعاً للموضوع، و بين العموم الأزماني في كلّ فرد، و على كلّ حال فالقاعدة مع حدوث الاضطرار إلى المعيّن بعد العلم هو الاشتغال.

أمّا على الأوّل؛ فلأنّه يعلم بتوجّه خطاب «لاتشرب» إليه، ولكن يتردّد في أنّ مدّته هل كانت ساعة مثلاً أو أكثر منها، فيكون من باب الدوران بين التكليف القصير و التكليف الطويل في موضوعين، و من المعلوم أنّ القاعدة فيه الاشتغال.

و أمّا على الثاني؛ فلأنّه أيضاً يعلم بتوجّه الخطاب المزبور إليه، لكن يتردّد في عدده بين عشرة خطابات مثلاً في هذا الإناء أو أكثر في تلك، فيكون من قبيل الدوران بين التكليف الأقلّ و الأكثر في موضوعين، و القاعدة فيه أيضاً هو الاشتغال، هذا. و قد ذكر استادنا الأعظم دام ظلّه بأنّه قرّر هذا التقريب في مجلس بحث الاستاد الخراساني طاب ثراه فارتضاه و نقل أنّه ذكر ذلك في حاشية الكفاية. منه قدّس سرّه الشريف.

الأوّل، كأن علم بوجوب إكرام زيد أو وجوب إكرام عمرو و بكرو خالد، أوكان أحد الطرفين هو الزمان القصير و الآخر الطويل لكن في غير موضوع القصير، كأن علم بوجوب إكرام زيد ساعتين، أو وجوب إكرام العمرو مادام العمر، فلاشبهة أنّه ليس من باب الأقلّ و الأكثر الذي يكون الأكثر فيه مورداً للبراءة، و يختصّ التكليف بالأقلّ من باب القدر المتيقّن.

نعم لو كان في الصورة الاولى الفرد الواحد داخلاً في الأفراد المتعدّدة في الطرف الآخر، وكان في الثانية موضوع القصير و الطويل شيئاً واحداً، كانا من هذا الباب، ولكنّ المفروض خلاف هذا، و على هذا فهما من باب المتباينين فيجب الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين و إن قلنا بالبراءة في الأقلّ و الأكثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: الشخص الذي يعلم أوّلاً بخمرية أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ يضطرّ إلى واحد منهما لو حصل له العلم من طريق في أوّل زمان حصول العلم الإجمالي المذكور بأنّه سيصير مضطرّاً إلى هذا المعيّن في اليوم الثالث من يوم حصل العلم الإجمالي مثلاً، فيكون محصّل علمه الإجمالي بخمرية هذا أو ذاك العلم بكونه إمّا مكلّفاً بالاجتناب عن هذا المعيّن إلى غاية يومين آخرين، و إمّا مكلّفاً بالاجتناب عن ذلك الإناء الآخر مادام العمر مثلاً، فلا اشكال أنّه حينئذ يجب عليه الاجتناب عن كلاالطرفين، و معنى ذلك أن يجتنب في مقدار يومين عن كليهما، و بعد مضّي هذا المقدار عن الإناء الآخر إلى آخر العمر.

و إذا تبيّن ذاك فلافرق بينه و بين ما لو لم يحصل له العلم بالاضطرار الطاري مقارناً للعلم بالخمرية إجمالاً، بل حصل مقارناً لطروّ نفس الاضطرار، فإنّه في هذه الصورة أيضاً متى لاحظ الزمان المتقدّم فهو الآن عالم بأنّه كان في علم اللّه في ذلك الزمان الماضي مكلّفاً إمّا بالتكليف في هذا المعيّن إلى غاية يومين، أو بالتكليف في الآخر إلى غاية العمر، و المعيار في تنجيز العلم الإجمالي على ما سيأتي ليس هو بقاء طرفي الإجمال و الترديد بحالهما في كلّ جزء جزء من الأزمنة حتى يقال: نعم، ولكن قد حصل الاختلال في أركان هذا الإجمال في

الزمان اللاحق أعني ما بعد حدوث الاضطرار، فإنّ ذلك غير معتبر في تنجيز العلم قطعاً، بل المعتبر هو كونه في كلّ جزء جزء من الأزمنة بحيث متى لاحظ الحال في الزمان المتقدّم أعني زمان حدوث العلم الإجمالي كان الإجمال و الترديد في النفس باقياً، فبقاء العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخرّة معتبر في تنجيزه فيها بهذا المعنى لا بالمعنى السابق، و لاإشكال في تحقّقه هنا، فلا إشكال في بقاء أثره و هو التنجيز بالنسبة إلى الطرف الغير المضطرّ إليه.

و هكذا الكلام بعينه توهّماً و دفعاً بالنسبة إلى الخروج عن الابتلاء الطاري بعد العلم في أحد الطرفين فإنّ الكلام فيه من هذه الجهة عين الكلام هنا حرفاً بحرف و إن كان فيه لنا كلام مستقلّ يأتي إن شاء اللّه تعالى.

هذا كلّه هو الكلام في الاضطرار إلى الواحد بعينه، و أمّا الاضطرار إلى واحد لابعينه فالحقّ على ما هو الحقّ من عدم المراتب للحكم الواقعي و كونه ذا مرتبة واحدة و بالغاً حدّ الفعليّة و عدم نقص في ما يكون من قبل المولى هو كون العلم معه منجّزاً بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة مطلقاً، سواء حصل الاضطرار قبل العلم أم معه أم بعده.

وجه ذلك يعلم بالمقايسة إلى صورة حصول العلم التفصيلي بالخمريّة في الواحد المعيّن من الإنائين مع الاضطرار على النحو المذكور، فإنّه لاإشكال حينئذ في أنّه يتعيّن على المكلّف بحكم العقل أن يدفع ضرورته بالإناء الذي ليس بخمر، و يجتنب عن الذي يعلم أنّه خمر، و لا يجوز له مجرّد الاضطرار إلى الأحد لا بعينه ارتكاب الخمر، فإنّ مقتضي الجمع بين الغرضين هو تعيين ما ذكر عليه، فإنّ الاضطرار لايجوّز أو لا يوجب عليه سوى ارتكاب الواحد من هذين بدون تعيين للخصوصيّة، و أمّا الخمريّة فمقتضيه للاجتناب عن هذا بخصوصيّته، و هذا واضح.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا حصل العلم الإجمالي بالخمريّة مع الاضطرار المزبور فإمّا أن يقال: إنّه يجب عليه أيضاً دفع ضرورته بخصوص الذي ليس بخمر واقعاً مع الاجتناب عمّا يكون خمراً واقعاً، و لا يخفي أنّ تعيين هذا عليه

مع فرض عدم علمه بالتمييز و عدم اقتداره عليه يكون تكليفاً بما لايطاق، و إمّا أن يقال بأنّه مرخّص في ارتكاب أحدهما على سبيل التخيير و بعبارة اخرى: رفع اليد هنا بسبب هذا الاضطرار عن المخالفة الاحتماليّة للعلم الإجمالي، و حينئذ يبقى الكلام في أنّ العلم الإجمالي أيضاً متعلّق على ما هو المبنى بالحرمة الفعليّة المقتضية للامتثال، فلابدّ من ملاحظة أنّه هل يمكن الجمع بين فعليّة حرمة الخمر الموجود في البين، و بين الترخيص في ارتكاب أحدهما على وجه التخيير، أو يكون بينهما تنافٍ؟.

و الحقّ بناءاً على ما قرّر في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري هو إمكان الجمع هنا، لاختلاف رتبة الحكمين و كون أحدهما في طول الآخر، بمعنى أنّه بحسب مرحلة الواقع ليس هنا إلاّ الحكم بوجوب اجتناب ما هو الخمر واقعاً، و وجوب أو رخصة دفع الاضطرار بما ليس بخمر واقعاً، و أمّا في موضوع الشاكّ المتردّد بين الإنائين فالشارع قد رخّصه في ارتكاب أحدهما، فهذا الترخيص مع الحرمة الفعليّة ثابتان في رتبتين، و إذاً فإقتضاء الحرمة الفعليّة لحرمة المخالفة القطعيّة حيث تعلّق العلم به باقٍ بحاله، و بالجملة، فهذا الترخيص إنّما هو إذن في المخالفة الاحتماليّة لهذا التكليف دون القطعيّة، لعدم إمكان صدور الإذن فيها من الحكيم.

و أمّا على مذهب من يقول بثبوت المراتب للحكم الواقعي، لعدم إمكان الجمع عنده بين المنع الفعلي الواقعي و الترخيص الظاهري فحيث حدث الاضطرار إلى الواحد لابعينه و أوجب الترخيص على وجه التخيير، فلا محيص عن كونه قادحاً في العلم بالحكم الواقعي بفعليّته؛ إذ لا يجتمع بين الحكم بحرمة الخمر الموجود بين الإنائين فعليّاً لو كان موجوداً في ما يختاره المكلّف في علم اللّه و بين ترخيص المكلّف في ارتكابه لأيّهما شاء، فلابدّ من صرف الحكم الواقعي عن مرتبته الفعليّة إلى سائر المراتب، و لاإشكال أنّه بعد ذلك لا اقتضاء للعلم بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة أيضاً، فلم يبق مانع عن إجراء الرخصة ـ على تقدير ثبوته في الطرف المختار ـ في الطرف الآخر غير الذي اختاره المكلّف و ارتكبه.

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

و بعبارة اخرى: يتصوّر هنا ثلاثة وجوه، الأوّل: أن يرفع اليد عن الغرض الموجود الواقعي فيرخّص في كلا الطرفين، و الثاني: أن يغضّ العين عن الغرض الحادث، فيوجب الاحتياط على العبد و إن أوجب هلاكته، و الثالث: أن يرفق بعبده و يحفظ غرضه بقدر الإمكان أيضاً فيرخّصه في واحد و أوجب عليه الاحتياط في الآخر، و من المعلوم أنّ العقل يحكم بتعيين الأخير.

و إن شئت فقايس ذلك بحال نفسك لو كان لك عبدٌ وقع إبن لك في البحر في ما بين مائة نفر لم يعرف بينهم بشخصه، فلامحالة يتعلّق غرضك بإنقاذ العبد إبنك، ولكن حيث يتوقّف على إنقاذ جميع المائة و هذا يوجب انكسار ظهر العبد و سقوطه عن الفائدة فهل ترى نفسك يجوز عن إنقاذ الإبن بمحض إيجاب ذلك لهذه الحالة في العبد، أو يجوز عن العبد و يحكم بإنقاذ الجميع، أو يراعي الجانبين؟ فيلزم عليه السعي بمقدار لا يبلغ انكسار فقرات ظهره.

و بالجملة، ففعليّة الغرض في هذا الباب يكفينا و إن لم يكن التكليف فعليّاً.

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

قلت: و إن كان يعلم أصل الغرض، لكن فعليّته و إطلاقه غير معلومة؛ إذ لعلّه كان في الطرف المضطرّ إليه، و أمّا في الاضطرار إلى غير المعيّن فإنّه قبل الاختيار مطلق و فعليّ، و لهذا لو علم تفصيلاً كان لازم الرعاية، نعم بعد الاختيار يصير الحال كتلك الصورة.

و ثالثها: صورة خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء قبل العلم الإجمالي أو معه؛ إذ لا تكليف مع الخروج عن محلّ الابتلاء، و ليس معياره الخروج عن حيطة الاقتدار، بل المعيار كون الخطاب به هجناً[1] و لو كان مقدوراً، فلو كان فعل مقدوراً للمكلّف و مبغوضاً للمولى، ولكنّه بحيث لاينقدح في نفس العبد داع إلى فعله مثل تقبيل السقف، فحينئذ نهي المولى عن هذا القبيل على وجه الإطلاق و عدم التقييد بالابتلاء به قبيح؛ لأنّه منترك بنفسه، و الغرض من النهي إيجاد الداعي للعبد إلى الترك لو لم يكن في نفسه داع آخر، فإذا فرض أنّ الفعل منترك أبداً فلامحالة يكون النهي عنه هجناً و لغواً، و كذلك ترخيصه، نعم لا استهجان في إيجابه إذا اقتضت المصلحة ذلك، و من موارد الخروج عن الابتلاء عدم قدرة المكلّف بالفعل.

ثمّ مع الغضّ عن الكلام الآتي لاإشكال في الفرق هنا بين صورتي التقدّم و المقارنة و بين صورة تأخّر الخروج عن العلم في أنّ في الصورة الأخيرة قد حصل العلم و أثّر أثره من التنجيز في كلا الطرفين، و مقتضى الشغل اليقيني هو الفراغ اليقيني، فإذا طرء الخروج على أحد الطرفين فمقتضى هذه القاعدة وجوب الاحتياط في الطرف الباقي في محلّ الابتلاء بخلاف الصورتين الاوليين، حيث لا يحصل فيهما العلم بالتكليف؛ إذ لا يكون شرائطه موجودة على كلّ تقدير، و القائل في الفرع المتقدّم ـ أعني الاضطرار الطاري ـ بعدم وجوب الاحتياط يقول هنا بوجوبه، و الفرق أنّ الاضطرار كان قيداً شرعيّاً مذكوراً في الأدلّة، و الابتلاء قيد عقلي غير مذكور فيها، فهو نظير بقاء الموضوع.

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

١ـ سواء كان ترخيصاً أم تحريماً أم إيجاباً كما في غير المقدور، أم كان المستهجن خصوص التحريم و الترخيص دون الإيجاب كما في مورد انصراف الدواعي. منه قدس سرّه الشريف.

هو أن يقال: إنّه ربّما يكون القيد مذكوراً في اللفظ، و بعبارة أخرى: الشارع يصنّف موضوع طلبه و إلزامه إلى صنفين و يجعل أحدهما تحت الطلب و الإلزام و يرفعهما عن الآخر، و هذا نظير قيد الاضطرار حيث إنّه ذكر في ذيل الآية العادّة لجملة من المحرّمات الاستثناء بقوله تعالى:«إلاّ ما اضطررتم».

فيعلم من هذا أنّ موضوع الزنا و شرب الخمر و الربا و غير ذلك من العناوين المحرّمة تكون منقسمة إلى قسمين: المضطرّ إليه و غيره، و المحرمة معلّقة بخصوص الثاني بحيث يكون القسم الآخر و هو المضطر إليه خالياً بحسب ذاته عن المفسدة المحرّمة، بل إمّا مشتمل على المصلحة، أو لا عليها و لا على المفسدة،[1] و ربّما يكون القيد مستفاداً من العقل و دخيلاً في حسن الطلب و الخطاب، لا مذكوراً في اللفظ و دخيلاً في المصلحة أو المفسدة الكامنة في ذات الشيء الموجبة لمحبوبيّته أو مبغوضيّته.

---

١ ـ يعني بعد الكسر و الانكسار، فالمفسدة الذاتية في شرب الخمر موجودة حتى بعد الاضطرار، ولكّنها بملاحظة المصلحة الطارئة من قبل الاضطرار و لو كانت هي الامتنان على العباد و التسهيل عليهم صارت مضمحلّة و شأنيّة و ساقطة عن التأثير، و هذا بخلاف الحال في العجز و الخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّ الخمر المعجوز عنها أو الخارجة عن محلّ الابتلاء مبغوضيّة شربها فعليّة لانقصان فيها من هذه الجهة عن الخمر المقدورة الداخلة في محلّ الابتلاء، و هكذا الحال في الاضطرار إلى الأحد لابعينه، أو الحرج في رعاية الاحتياط في تمام الأطراف كما في حال الانسداد، فإنّ الاضطرار و الحرج و إن كانا مغيّرين للغرض الفعلي و مقيّدين لإطلاق المادّة، لكن ذلك في خصوص صورة عروضهما على نفس العمل المورد للتكليف بخصوصه، لا صورة عروضهما على الأحد لا بعينه من أشياء هو أحدها و مشتبه بينها؛ فإنّ ذلك لايوجب تقييد الغرض، بل فعليّته و إطلاقه بعد باق بحالها، بخلاف عروضهما على الأحد المعيّن من هذه الأشياء المشتبه بينها محلّ التكليف، فإنّ إطلاق الغرض و فعليّته حينئذ غير محرزين، فلا بيان على الغرض الفعلي الذي كان هو معيار الاشتغال عند العقل.

و ذلک مثل القدرة على متعلّق التكليف حيث إنّه لا دخل له في مصلحة أو مفسدة ذات الفعل كما هو واضح، مع عدم أخذ الشارع إيّاها في دليل من أدلّه الواجبات أو المحرّمات قيداً مذكوراً في الكلام، و إنّما 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 التكاليف 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، و بقاء هذا الإطلاق بحاله في القسم الثاني، بمعنى أنّه يحكم بأنّ متعلّق غرض المولى و مراده اللبّي و محبوبه الجدّي هو الفعل على وجه الإطلاق من دون دخل لشيء آخر فيه و إلّا لذكره، فحيث لم يذكره مع كونه بصدد بيان تمام ما هو مرتبط بهذا المراد اللبّي كان قضيّة ذلک عدم دخل شيء آخر و كون تمام الدخل لذات الفعل وحده، نعم غاية الأمر أنّ العقل حيث يقبح توجيه الخطاب نحو فاقد القيد يلزم من ذلک التقييد في هيئة تلک الأدلّة، فتحصّل أنّ في القسم الثاني يكون الفعل أو الترک مطلوباً مطلقاً حتى بالنسبة إلى من يقبح الخطاب نحوه.

إذا عرفت ذلک فنقول: الشكّ في القسم الثاني لايكون 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 إبن المولى صار مشرفاً بالغرق، فعند هذا يعلم بأنّ المبادرة إلى إنقاذه مطلوبة لمولاه طلباً شديداً لايرضى بتركه أبداً، ولكنّه 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 توجّه تكليف المولى نحوه فعلاً، لكنّ العقل بالبداهة لايحكم بمعذوريّته بمجرّد ذلک، بل يوجب عليه الدخول في العمل و إلقاء الحبل.

و الحاصل أنّ العقل لايجوز له الإهمال و الاستراحة بمجرّد هـذا الشكّ؛ فـإنّ التنجيز و وجوب الإطاعة ليس إلّا من أحكام العقل، بل ربّما يستكشف القدرة من نفس أمر المولى، و هو في ما إذا كان حكيماً عالماً بالغيب و وجّه الخطاب نحو الشاكّ في القدرة؛ فإنّه يعلم بهذا الخطاب كونه قادراً و إلّا لما توجّه نحوه الخـطاب. و إذن فنقول: من قبيل هذه الشروط أيضاً قيد كون متعلّق التكليف و النهي من مـوارد ابتلاء المكلّف، فإنّه مثل القدرة ممّا يستقلّ العقل بأنّ الخطاب بدونه قبيح مع عدم تعرّض له في شيء من الخطابات اللفظيّة، فيكون إطلاق المادّة في تلك الخطابات محفوظاً، و معناه أنّ المفسدة المقتضية للنهي في ذات الفعل موجودة في جميع الأحوال حتى بالنسبة إلى حالة خروجه عن محلّ ابتلاء المكلّف.

و لازم ذلك أنّه لو شكّ المكلّف في حسن الخطاب في حقّه من هذه الجهة لعدم علمه بأنّ متعلّقه صار خارجاً عن محلّ ابـتلائه أو لا؟ لايكـون هـذا لشكّ محـلّاً للبراءة، فلو علم إجمالاً بخمريّة الإناء الموجود عنده أو الإناء الآخر الموجود عند سلطان الإفرنج فهو يعلم بوجود مطلوب تامّ لمولاه إمّا في هذا أو في ذاك، ولكن يشكّ في أنّ المولى هل يصحّ له البعث نحو هذا المطلوب أو لا؟ فإذا بنينا كـما هـو المفروض على تنجيز العلم الإجمالي كالتفصيلي و تبيّن في مثال القدرة عدم قـدح الشكّ في حسن الخطاب في حكم العقل بالتنجيز و الاشتغال، يلزم الحكم بوجوب الاحتياط هنا أيضاً بالنسبة إلى الإناء الموجود عنده، فيلزم عدم الفرق بين الخروج الطاري و السابق و المقارن من هذه الجهة، و هذا بخلاف عدم الاضطرار، فإنّه من القيود المذكورة في اللفظ كما نبّهنا عليه، فالشكّ فيه شكّ في أصل المطلوبيّة فيكون مجرى للبراءة.

هذا كلّه في الشبهة المصداقيّة و هي مـا إذا عـلم بخـروج أحـدهما عـن محـلّ الابتلاء و شكّ في أنّ الخمر أيّهما.

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

و بالجملة، فقد يقال بأنّ المرجع في هذه الشبهة هو إطلاقات الأدلّة، مثلاً قوله: لاتشرب الخمر، لم يقيّد بالفرض بقوله: إن ابتليتم به، و إنّما 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 محكّمة، كيف و قد ذكروا في التقييد بالمنفصل المجمل المردّد بين الأقلّ و الأكثر أنّ الحقّ عدم سراية الإجمال من القيد إلى المطلق، و أنّ أصالة إطلاقه محكّمة 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 المولىٰ 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، ولكنّه مخدوش، و الحقّ هو الفرق بين مثل هذا القيد ممّا يكون قيداً لحسن الخطاب و صحّة البعث و الطلب بحكم العقل و بين القيود لأصل المطلوب، فالتمسّك بأصالة العموم في الشبهة المفهوميّة في القسم

الثاني يمكن أن يكون جائزاً دون الأوّل، و وجهه أنّ منشأ عدم جزم المكلّف في القسم الأوّل بالحكم الواقعي و شكّه فيه إنّما هو عدم جزمه باجتماع شرائط تنجيز الخطاب، و التمسّك بأصالة العموم لايصحّح في حقّه إلّا حكماً ظاهريّاً، فإنّه أمارة معمولة لرفع الشكّ، فجوازه مختصّ بمورد فرغنا عن شرائط توجيهه إلى المكلّف من القدرة و غيرها.

مثلاً إذا ورد: أكرم العلماء، فحصل الشكّ في عمومه للزيد العالم من خصوصيّة خارجيّة فحينئذ و إن لم يحصل العلم بالحكم الواقعي، لكن يحصل بالحكم الظاهري الجائي من قبل الأمارة؛ إذ المفروض عدم المانع من قبل المكلّف لتوجيه الخطاب نحوه، لكونه عاقلاً، و قادراً إلى غير ذلك من شرائط حسن الخطاب، فإنّه لافرق في اعتبارها بين الخطاب الواقعي و الظاهري كما هو واضح.

و إذن ففي مثل المقام الذي يكون الشكّ في أصل واجديّة المكلّف لشرائط حسن الخطاب كما لم يحصل من أجله العلم بالخطاب الواقعي، كذلك لم يمكن تحصيل الجزم فيه بالحكم الظاهري أيضاً، فعند إجراء أصالة العموم لابدّ من إحراز شرائط التكليف، و المفروض الشكّ فيها.

و بالجملة، المقصود من التمسّك بهذا الأصل الإنتهاء إلى الجزم و لو في مرتبة الظاهر، و في هذا المقام لايمكن الانتهاء إلى الجزم، بل الشكّ و الترديد باق بحاله في مرتبتي الواقع و الظاهر جميعاً، و أمّا الفرق بين التنصيص و العموم فلا يكاد يخفى، حيث إنّ الحاكم في الأوّل لابدّ و أن يكون متعرّضاً لاجتماع المكلّف للشرائط، و أمّا في العموم فلانظر له فيه إلى وجود تلك الشرائط في جميع الأفراد، و لهذا يتمّ الاستكشاف المذكور في التنصيص دون العموم.

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

حسن الخطاب، و بعبارة اخرى من حيث القيود العقليّة يكون في مقام الإهمال، فلا كلام، و أمّا لو قيل بأنّها ناظرة إلى هذه الجهات أيضاً فالمقام من قبيل التقييدات و التخصيصات اللبيّة، حيث يستكشف حال موارد شكّها بأصالة الإطلاق أو العموم و أنّها غير مندرجة تحت عنوان المقيّد أو المخصّص كما في «لعن اللّه بني اميّة قاطبةً» عند الشكّ في مؤمنيّة بعضهم، و حينئذ فلم لايستكشف في مورد الشكّ في القدرة أو الدخول في محلّ الابتلاء مصداقاً بواسطة أصالة الإطلاق أو العموم حال المصداق و أنّه مقدور أو داخل في محلّ الابتلاء؟.

قلت: القدرة و الدخول في محلّ الابتلاء من الشرائط العامّة و لا اختصاص بخطاب دون خطاب، فكما يشترطان في الواقعي كذلك يشترطان في الظاهري، فيشترط في صحّة التمسّك بأصالة الإطلاق إحراز شرائط صحّة توجيه الخطاب، و هذا في مثل «لعن اللّه بني اميّة» موجود و في المقام مفقود.

و حاصل الكلام أنّه في فرض ناظريّة الأدلّة إلى هذه الشروط يمتنع النظر الإطلاقي، بمعنى أنّ الهيئة لوحظ في الدليل تقييدها بحال القدرة و الدخول في محلّ الابتلاء، و لا ينافي ما قرّر من أنّ إمكان التقييد فرع إمكان الإطلاق، فإنّ الإطلاق ممكن غير محال و إن كان قبيحاً.

و الحاصل: لايمكن الإنتهاء إلى القطع بالحكم الشرعي و لو في الظاهر؛ إذ كما أنّا نشكّ في أنّ الخطاب الواقعي هنا حسن أو قبيح، فكذلك نشكّ في أنّ الخطاب الظاهري أيضاً 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 المفهوميّة يكون منجّزاً.

الامر الثاني: لو تعقّب العلم الإجمالي بالتفصيلي فله صور:

الاولى: أن يكون كلّ منهما بلا عنوان، كما لو كان متعلّق الإجمالي موطوئيّة غنم واحد من القطيع، و متعلّق التفصيلي موطوئيّة غنم معيّن منه.

الثانية: أن يكون الإجمالي مع العنوان و التفصيلي بدونه، كما لو تعلّق الأوّل بموطوئيّة غنم واحد أسود مثلاً من القطيع، و الثاني بموطوئيّة واحد معيّن بدون إحراز اتّصافه بالسواد و عدمه، و هذا على قسمين؛ لأنّ العنوان الموجود إمّا له دخل في خطاب الشرع و إمّا اجنبيّ عنه، فالثاني مثل المثال المرقوم، فإنّ السواد خارج عن موضوع نهي الشارع، و إنّما الموضوع عنوان الموطوء، و الأوّل مثل ما لو تعلّق العلم الإجمالي بمغصوبيّة واحد من القطيع و التفصيلي بحرمة أكل لحم معيّن منه بدون إحراز أنّ الحرمة لأجل المغصوبيّة أم الموطوئيّة، فإنّ العنوان هنا و هو المغصوبيّة دخيل في موضوع التحريم.

الثالثة: أن يكون متعلّق العلم التفصيلي محتمل الحدوث، كما لو احتمل في المثال الأوّل ـ مثلاً ـ أن يكون موطوئيّة الغنم المعيّن حادثة، فيكون الموجود في القطيع على هذا التقدير غنمين موطوئين.

لا إشكال في القسم الأوّل،[1] فإنّ الإجمال يزول عن النفس بالمرّة، فلايمكن

١ـ فإن قلت: كيف يحصل الانحلال و الحال أنّ كلّاً 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 نجّز الجامع الذي نسبته إليهما على السواء، و أمّا إن كان أحدهما واقعاً و الآخر أجنبيّاً عنه فحينئذ المنجّز بسبب العلم نفس الواقع الموجود في أحد الطرفين على ما هو عليه من جميع الخصوصيّات الشخصيّة الثابتة له واقعاً و تعلّق علمنا باشتماله عليها إجمالاً، و المعلوم بالتفصيل

غير معلوم بالفرض اشتماله على جميع تلك الخصوصيّات، لفرض عدم العلم بالانحصار و احتمال التعدّد.

قلت: سلّمنا أنّهما صورتان منحازتان، لكن تنجيز العلم و تأثيره هذا الأثر في كلا الطرفين موقوف على بقاء الترديد في النفس في الزمان المتأخّر بملاحظة زمان حدوث التكليف المعلوم، و بلحوق العلم التفصيلي يزول الترديد، فصورة الجامع و صورة الشخص صورتان، لكن لا يبقى ترديد الأوّل مع الثاني، فلايمكن أن يقال: إمّا هذا نجس سابقاً و إمّا ذاك، بل هذا نجس في السابق قطعاً و ذاك مشكوك الحال.

و السرّ في ذلك أنّ ما تعلّق به العلم عنوان كلّي و هو عنوان النجس الواحد في هذا البين، و هذا العنوان كان قبل العلم التفصيلي مردّداً بين أن يكون منطبقاً على هذا أو على ذاك، و بعده صار معلوم الانطباق على هذا و مشكوكه على الآخر، و هذا الشكّ ليس عين الترديد الناشي من العلم، بل عين الشكّ البدوي الذي كان حاصلاً مع العلم الإجمالي متعلّقاً بعنوان الزائد، و لهذا لو لم يكن معه هذاالشكّ بأن كنّا عالمين بالانحصار لما بقي شكّ في غير المعلوم بالتفصيل، فقولك: لو كان ذات المعلوم في البين واحداً في الواقع فهو بجميع خصوصيّاته الواقعيّة يقع في عهدة المكلّف فيه أنّه و إن كان ذات المعلوم جزئيّاً حقيقيّاً، ولكنّ المعلوم بوصف المعلوميّة لايعقل أن يكون تلك الخصوصيّات الممتازة عمّا سواها، كيف و هي مورد الشكّ، فيلزم اجتماع الضدّين في محلّ واحد.

فالمعلوم ليس إلّا أمراً جامعاً بين جميع الخصوصيات المحتملة و هو في المعلوم بالتفصيل موجود بالفرض، فيصير المحصّل أنّ الشيء الواجد للون من الألوان و كيف من الكيفيّات و كذا المتّصف بالنجاسة إمّا منطبق على هذا أو ذاك، و هذا الترديد يزول بعد العلم التفصيلي؛ إذ يصدق العنوان المذكور بجميع القيود المذكورة على المعلوم بالتفصيل تفصيلاً ينافي الترديد.

و من هنا يعلم أنّ ذات المعلوم بالإجمال في صورة وحدته واقعاً و إن كان محتمل الانطباق على المعلوم بالتفصيل، لكن بوصف المعلوميّة مقطوع الانطباق عليه، و من هنا يعرف الخدشة في ما في المتن (المراد بالمتن الدورة الاولى من الاصول، و هذه المطالب من الدورة الثانية اثبتناها هنا للمناسبة) من أنّه لو انضمّ إلى المعلوم بالإجمال خصوصيّة اجنبيّة عن مراد الشارع مثل الأسوديّة لايضرّ في الامتثال بالعلم التفصيلي مع عدم إحراز تلك الخصوصيّة.

وجه الخدشة أنّها و إن كانت أجنبيّة عن مراد الشرع، لكنّ الحصّة الخاصّة من المبغوض الشرعي

مثلاً الملازمة لهذه الخصوصيّة صارت في عهدة المكلّف، فإنّه و إن كان خطاب «أكرم العالم» مثلاً متعلّقاً بعنوان جامع، لكن مع ذلك مؤاخذة المولى عبده بترك إكرام الزيد إذا علم أنّه عالم صحيحة. و بالجملة، عدم ارتباط الخصوصيّة بالغرض الشرعي لاينافي تنجيز العلم إيّاها، و إذن فالمعلوم بوصف المعلوم غير معلوم الانطباق على المعلوم التفصيلي و قد كان هو المعيار في الانحلال.

ثمّ نقول: سلّمنا قولك: إنّه في صورة وحدة الواقع يكون المنجّز هو بشخصه و بما عليه من جميع الخصوصيات لا من جهة أنّ المعلوم بوصف المعلوميّة له عنوان زائد على عنوان أحدهما. بل من جهة أنّه ربّما يقال: يكفي في حكم العقل بالتنجيز العلم بالشيء و لو بالوجه، لكن نقول: يشترك هذا المبنى مع المبنى المتقدّم في انطباق المعلوم الإجمالي على التفصيلي، إذ الأمر على هذا دائر بين وجهين لاثالث لهما، إمّا ثبوت الواقع في كلا الطرفين أو في أحدهما، فعلى الأوّل إنّما يؤثّر العلم في تنجيز الجامع، و الجامع معلوم الانطباق على التفصيلي، و على الثاني و إن كان مؤثراً في الشخص، لكن على هذا الاحتمال ينحصر الشخص في المعلوم التفصيلي، فيكون بشخصه معلوم الانطباق عليه، فما هو معيار الانحلال و هو التطبيق القطعي لعنوان المعلوم الإجمالي على شيء حاصل على كلا الوجهين.

إن قلت: ما تقول في ماإذا رأينا قطرة بول وقعت في كأس معيّن في ساعة معيّنة، ثمّ اشتبه بكأس آخر، ثمّ علمنا تفصيلاً أنّ أحداً معيّناً من هذين الكأسين كان في تلك الساعة متنجّساً بالبول، فهل تلتزم بالانحلال بملاحظة أنّ المعلوم بعنوانه الخاص الذي هو المتنجّس بالبول صار منطبقاً تفصيلاً على هذا الكأس؟

قلت: هذا داخل في ما إذا كان العلم الإجمالي متعلّقاً بأحدهما مع عنوان غير دخيل في حكم الشرع، و لا يضرّ عدم دخالته فيه دخالته في موضوع تنجيز العقل، و النجس المعنون بكونه ذاك المرئي وقوع البول الخاص فيه في الساعة المعيّنة غير معلوم الانطباق على هذا الكأس، و كلامنا في ما إذا تعلّق العلم الإجمالي بأحدهما بلا عنوان أصلاً حتى مثل هذه الخصوصيّة المردّدة الغير المعلومة تفصيلاً؛ إذ لا فرق بين أن ينضمّ بالمعلوم بالإجمال عنوان كأس زيد، و بين أن ينضمّ به الخصوصيّات الشخصيّة الواقعيّة الغير المعلومة تفصيلاً بواسطة سبق العلم التفصيلي بها.

فإن قلت: لو رأينا قطرة بول في ساعة معيّنة وقعت و تقطّرت في أحد الكأسين المعيّنين ولكن خفي على حاستنا شخص الذي وقعت فيه من الكأسين، ثمّ علمنا تفصيلاً بأنّ هذا المعيّن منهما كان في

تلك الساعة متنجّساً بالبول، فهل تقول بالانحلال في هذه الصورة؟

قلت: لانقول: فإنّ المعلوم إجمالاً في هذا أيضاً معنون بكونه متنجّساً بنجاسة متسبّبة من تلك القطرة الخاصّة المرئيّة في تلك الساعة، و هذا المعنون لنا غير معلوم الانطباق على المعلوم التفصيلي، فمحلّ الكلام ما إذا كان المعلوم إجمالاً من جميع الجهات و كلّ الحيثيات بلا عنوان، و لم يتلبّس بلباس العلم غير عنوان أحد الكأسين مثلاً.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم جواز الاكتفاء في الامتثال باجتناب أحد الكأسين؛ لأنّه مصداق لعنوان الأحد الذي قد فرض عدم حيازة العلم إلّا إيّاه، فكيف يعقل حيازة أثره و هو التنجيز زيادة على هذا المفهوم الكلّي.

قلت: ليس متعلّق العلم هذا المفهوم بصرفه، بل مع ضميمة عنوان النجس أو عنوان الواجب، أو عنوان الخمر أو نحو ذلك، فلو احرز في مصداق الأحد الذي يكتفي به هذه الضميمة كان كافياً بلاشبهة.

فإن قلت: ما ذكرت من الضميمة حكم على موضوع الأحد، و لا معنى لاحتساب الحكم جزء و ضميمة لموضوعه، فالمعلوم قضيّة موضوعها عنوان الأحد، و محمولها وجوب الاجتناب أو وجوب الارتكاب، و لازم هذا جواز الاكتفاء باجتناب أو ارتكاب ما يصدق عليه عنوان الأحد كما هو الشأن في جميع المقامات.

قلت: كلامنا في الوجوب العقلي، و لا شبهة أنّ موضوعه تمام القضيّة الشرعيّة بجزئيها من الموضوع و المحمول إذا صارت معلومة، فالأحد الواجب الاجتناب أو الارتكاب شرعاً المعلوم لنا بهذا الوصف يحكم العقل بوجوب الاجتناب أو الارتكاب له بالوصف المذكور، ففي هذا الحكم أخذ الوصف جزء الموضوع.

فإن قلت: لازم وقوع الأحد تحت الوجوب الشرعي الاكتفاء بمصداقه في مقام الامتثال عقلاً، و الوجوب العقلي ليس إلّا وجوب المخروج عن عهدة ما اقتضاه الحكم الشرعي لا أزيد و قد فرضنا أنّه لا يقتضي إلّا عنوان الأحد.

قلت: تارة يقع الأحد تحت الحكم الشرعي مستقلّاً، و هذا يجري فيه ما ذكرت من الاكتفاء بكلّ ما يكون مصداقاً له، واخرى يقع تحته بتبع اتّحاده مع خاصّ هو واقع تحته مستقلّاً، والحكم المتعلّق بالأحد بهذا النحو لايسري منه إلى جميع مصاديقه، فالوجوب الشرعي د تعلّق بالخاص، و هو

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 فلأنّ الإجمال باق في النفس بملاحظة العنوان الدخيل في الحكم و هو المغصوب في المثال، فيمكن الحكم بأنّ المغصوب إمّا هذا أو ذاك.

و أمّا في الثاني منهما فلأنّ من شروط بقاء تنجيز العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخّرة أن يكون المكلّف في كلّ آن لاحظ الزمان المتقدّم ـ أعني زمان حصول العلم الإجمالي ـ كان الإجمال في نفسه باقياً و لو زال بملاحظة الزمان المتأخّر منه، ألا ترى أنّ الشكّ الساري يوجب ارتفاع أثر العلم بلاشبهة، و إراقة 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 بالماضي دون الحال.

و أمّا القسم الثاني و هو ما لو تعلّق الإجمالي بشيء ذي عنوان، و التفصيلي بهذا الشيء بدون عنوانه، و كان العنوان أجنبيّاً عن الحكم الشرعي مثل الأسوديّة في

غير معلوم الانطباق على المعلوم التفصيلي، لاحتمال التعدّد، ولكن علمنا تعلّق بعنوان الأحد بما له من الصفة التبعيّة، بل و مع ضميمة عنوان الخاص، فالمعلوم هو عنوان الواحد الخاص الواجب بعنوان هذه المفاهيم الثلاثة، فادام لم نعلم تطبيق هذا المجموع على واحد معيّن يكون هذا العنوان المعلوم لامحالة متردّداً بين الطرفين. فيسرى تنجيز العلم بتبعه أيضاً إليهما.

و أمّا إذا علمنا تطبيق جميع الثلاث على واحد معيّن فلامحالة يخرج عن الترديد و الدوران إلى التفصيل و التعيين، فعروض هاتين الصفتين إنّما هو هذه الصورة الكلّية. فإنّها قد تتّصف بالدوران و الترديد، و اخرى بالتفصيل و التعيين، و من الممتنع اجتماعهما مع وحدة المحلّ، فلا مناس لما ذكرت من تعدّد صورة الجامع مع صورة الفرد بمقامنا؛ فإنّ هذا لا ينكره أحد، فيقع صورة الإنسان محلّاً للعلم و صورة الزيد محلّاً للشكّ، بل المدّعى في المقام أنّ صورة الجامع في فرض اتّصاف صورة الفرد بالشكّ متّصفة بالدوران، و في فرض اتّصافها بالعلم يخرج عن الدوران إلى التعيين، لا أن يكون مفروض الترديد صورة الجامع و مفروض التفصيل صورة الفرد حتى ينفع تعدّد المحلّ في اجتماعهما كالعلم و الشكّ.

المثال المتقدّم، فهل حكم العقل فيها هو البراءة في غير المعلوم التفصيلي أو الاحتياط؟ الأقوى الأوّل، لأنّا إذا أغمضنا النظر عن عنوان الأسوديّة في المثال مثلاً و لاحظنا عنوان المحرّم فلا نرى إجمالاً في النفس، فإنّه لا دخل في موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال إلّا لما هو الموضوع لخطاب الشرائط دون الضمائم الخارجيّة المنضمّة إليه أحياناً، و هذا واضح لا سترة عليه.

نعم لو احتمل الحدوث في متعلّق العلم التفصيلي صار من قبيل القسم الأخير، و عرفت أنّ الإجمال فيه غير منحلّ، هذا كلّه 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 بمؤدّاه صار موجباً لانحلال الإجمال، فهل حكم العقل في الطرف الخالي عن الطريق هو البراءة أو الاحتياط، و محلّ الكلام ما إذا لم يكن مفاد العلم الإجمالي أو الطريق انحصار التكليف في واحد؛ إذ على الأوّل يكون مؤدّى الطريق و هو ثبوت التكليف في هذا المعيّن ملزوماً لنفي التكليف في الطرف الآخر، و قد قرّر في محلّه أنّ اللوازم العقليّة و العادية مأخوذة في الطرق و الأمارات، و هو وجه الفرق بينها و بين الاصول العمليّة.

و على الثاني يكون نفي التكليف في الطرف الآخر جزءاً لمعناه المطابقي، فلا إشكال إذن في عدم لزوم الاحتياط في الطرف الآخر في الصورتين، و كذا ما إذا لم يكن مفاد الطريق تعيين المعلوم بالإجمال، و إلّا فلاشبهة في عدم لزوم الاحتياط أيضاً في الطرف الآخر.

و تحقيق الكلام في المسألة هو أنّه لاإشكال في الحكم في بعض صورها و هي ما إذا قام الطريق قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له، سواء في الشبهة الحكميّة أم الموضوعيّة و كذا ما إذا قام بعده، لكن في خصوص الشبهة الحكميّة بشرط أن يكون عدم الوصول إلى الطريق قبل ذلك مستنداً إلى عدم الفحص عنه.

و توضيح عدم الإشكال في الحكم في هذه الصور يبتني على مقدّمة و هي: أنّ

وجه تنجيز العلم الإجمالي على ما عرفت سابقاً هو سقوط البراءة العقليّة عن البين مع وجوده، لأنّها متقوّم بعدم البيان، و العقاب مع العلم الإجمالي يكون مع البيان، فيكون حكم العقل في موضوع العلم الإجمالي بالتكليف هو الاحتياط هذا بحسب العقل.

أمّا بحسب الشرع فأدلّة رفع ما لايعلمون و نحوه غير ممكن الجريان أيضاً؛ لأنّ الجريان في كلّ من الطرفين ترخيص في القبيح، و في واحد معيّن ترجيح بلا مرجّح، و في واحد لابعينه خارج عن مدلول تلك الأدلّة، فلاجرم كان حكم العقل بالاحتياط في مورد العلم الإجمالي سالماً عن المزاحم و الحاكم، و هذا وجه تنجيز العلم، فلو فرض في مورد أنّ جريان البراءة الشرعيّة في واحد معيّن من أطرافه ليس له محذور الترجيح بلا مرجّح كان جارياً وسقط العلم عن التنجيز.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا 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 في حاله، العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين من الجمعة و الظهر، أو حرمة أحد الأمرين من شرب التتن و الغناء، أو نجاسة أحد الأمرين من هذا الإناء و ذاك، فلا إشكال أنّ مورد الطريق سواء كان من قبيل الشبهة الحكميّة أم الموضوعيّة يصير بعد قيام الطريق خارجاً عن كونه شبهة، و يخرج عن عنوان كونه ممّا لايعلمون، و يصير ممّا يعلم، فيخرج عن موضوع أدلّة البراءة الشرعيّة، فعند قيام العلم بعد ذلك أو في هذا الحين تكون البراءة الشرعيّة في الطرف الآخر الخالي عن الحجّة الشرعيّه و الطريق الشرعي سليمة عن المزاحم، هذا حال قيام الطريق قبل العلم أو معه في مطلق الشبهة.

أمّا قيامه بعده إذا كان ذلك من جهة عدم الفحص في خصوص الحكميّة، فلأنّه عند الاطّلاع على الطريق في ما بعد يكشف ذلك عن كون مورده من أوّل الأمر غير موضوع للبراءة الشرعيّة، فيكون عدله موضوعاً و محلّاً لها بلامزاحمة شيء.

نعم يبقى الإشكال في الشبهة الموضوعيّة إذا قام الطريق بعد العلم، سواء كان

أصل حدوثه في ما بعد، أم كان الاطّلاع عليه كذلك مع كون أصل حدوثه سابقاً أو مقارناً للعلم، و في الحكميّة إذا كان عدم الاطّلاع على الطريق إلى الزمان المتأخّر، لا من جهة عدم الفحص بأن تفحّص عنه و لم يظفر به ثمّ حصل سبب خارج عن العادة موجب للاطّلاع عليه.

أمّا وجه الإشكال في الصورة الاولى و الأخيرة فواضح؛ لأنّ الحجّة المتأخّر الحدوث أو المتأخّر الاطلاع عليه لا من جهة عدم الفحص يكون موردها قبل ذلك في حدّ نفسه مجرىً للبراءة الشرعيّة، و قيام الحجّة في ما بعد لا يؤثّر في السابق، فكانت البراءة الشرعيّة في عدله مزاحمة.

و أمّا الصورة الوسطى فلأنّ الفحص في الشبهة الموضوعيّة غير واجب، و لا يتوقّف جريان الاصول فيها على عدم وجود أمارة لو فحص عنها لظفر بها، بل هي جارية و إن كان في البين أمارة كذلك غاية الأمر لو ظفر بها اتّفاقاً بعد ذلك كان الأصل ساقطاً من هذا الحين، لامنكشفاً عدم[1] سقوطه من أوّل الأمر.

و حاصل الإشكال في هذه الصور الثلاث أنّه بعد تماميّة العلم الإجمالي موضوعاً و أثراً كما هو المفروض و سراية أثره إلى جميع أطرافه، فالموجب 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 المؤاخذة عليه، و قيام الطريق على الواحد المعيّن أيضاً سبب منجّز له في خصوص هذا المعيّن، فلو كان الواقع فيه كان المصحّح للعقاب على مخالفته إثنين. بخلافه لو كان في الطرف الآخر، فإنّ المصحّح فيه واحد.

و بالجملة، لامنافاة 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،

١ـ كذا، و الظاهر أنّ كلمة «عدم» زائدة.

و حلّه يمكن بوجوه ثلاثة:

الأوّل: انحلال العلم و زوال الإجمال عن النفس موضوعاً، و بيانه أنّه إذا علم إجمالاً بأنّ الواجب الأوّلي الواقعي أو الحرام[1] كذلك أو النجس كذلك إمّا هذا أو ذاك، فباعتبار الحكم الواقعي الأوّلي بوصف كونه أوّلياً واقعيّاً لاانحلال بعد قيام الطريق، بل الإجمال باق، فإنّ قيام الطريق لا يوجب حصول العلم بمضمونه، فوذّاه و إن كان ثبوت التكليف الأوّلي في مورده، لكن لا يحصل للمكلّف علم بهذا، فيكون الإجمال في نفسه باقياً، بمعنى أنّه مع ذلك يحكم بأنّ الواجب الأوّلي مثلاً إمّا هذا أو ذاك.

ولكن لايخفى أنّ هذه الخصوصيّة أعني الأوّليّة و الواقعيّة ملغاة في حكم العقل، بمعنى أنّ حكم العقل إنّما هو أنّه يجب على العبد أن يمتثل و لا يتمرّد حكم المولى و إلزامه، و أمّا خصوص كون الحكم و الإلزام مجعولاً أوّليّاً أو مجعولاً عند الشكّ فلا خصوصيّة عند العقل لأحدهما، بل كلاهما في نظره على حدّ سواء.

و إذن ففي هذا المقام لابدّ من طرح خصوصيّة الأوّليّة و الواقعيّة، فيقال بأنّ العلم الإجمالي حاصل بأنّ الواجب الإلهي أو المحرّم كذلك و النجس كذلك، هو هذا المعيّن و نشكّ في تحقّقه في الآخر، و بالجملة، حال هذه الخصوصيّة أيضاً حال وصف السواد في المثال المتقدّم حيث ذكرنا لزوم إلغائه، لكونه ملغىً في نظر الشرع، فكذا في نظر العقل، و بعده يحصل الانحلال بلاإشكال، فكذا هنا أيضاً خطاب المولى مفصّل في هذا و مشكوك في ذاك و إن كان لاتفصيل بملاحظة الخطاب الأوّلي. و يرد على هذا الوجه إشكالان:

الأوّل: يلزم على هذا في ما لو خالف المكلّف موافقة الأمارة تجريّاً و أتى بالطرف الآخر أيضاً فاتّفق كون الواقع في ضمن الآخر دون ماقام فيه الأمارة أن لا يكون معاقباً على مخالفة الواقع أصلاً؛ لأنّ المتحقّق في مورد الطريق إنّما هو مخالفته دون الواقع بالفرض، و مخالفة الطريق ما لم يكن مخالفة لذي الطريق لا

١- «الالهي أو النجس الشرعي إمّا هذا وإمّا ذاك ولا إشكال انّه بعد قيام الطريق يحصل العلم الوجداني التفصيلي بأنّ الواجب الالهي أو المحرم»

يوجب عقاباً، و أمّا الطرف الآخر و إن تحقّق مخالفة الواقع فيه، لكنّه معذور من جهة أصل البراءة، و هذا ممّا لا يساعده الوجدان.

و الثاني: أنّ هذا الوجه لايجري في بعض صور الإشكال و هو الشبهة الموضوعيّة إذا حدث الأمارة بعد العلم، و وجه عدم الجريان أنّ خطاب «صدّق الأمارة» تابع لحدوثها، فلا خطاب قبله، فزمان مفصليّة خطاب الشرع في مورد الأمارة إنّما هو بعد قيامها و حدوثها، و أمّا بملاحظة الزمان السابق فخطاب الشرع مردّد بين هذا و ذاك، و قد تقدّم أنّه إذا كان الإجمال في العلم الإجمالي باقياً بلاحظة الزمان المتقدّم كفي في تنجيزه و إن ارتفع الإجمال بلاحظة الزمان اللاحق.

الوجه الثاني: أيضاً انحلال العلم رأساً و زوال الإجمال بسبب قيام الطريق موضوعاً، و بيانه أنّ موضوع حكم العقل هل هو العلم بحكم المولى بوصف أنّه علم أو هو بوصف أنّه طريق معتبر؟ لاإشكال أنّه الثاني، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّه متى حصل للعبد طريق خال عن الخدشة و مقبول و حجّة على حكم المولى و إلزامه يجب عليه الامتثال و عدم التمرّد، و لا فرق في نظره بين كون هذا الطريق هو العلم الذي هو حجّة بنفسه أو طريقاً محتاجاً إلى الجعلي، فإنّه أيضاً بعد الجعل يكون من مصداق هذا الموضوع حقيقةً.

و حينئذ فنقول: إذا حصل العلم الإجمالي فقد حصل الطريق المعتبر على حكم المولى في أحد الطرفين لا على التعيين، و إذا حصل الأمارة على التكليف في واحد انقلب ذاك الإجمال إلى التفصيل، بمعنى أنّ التكليف الواقعي الأوّلي الجامع بين التكليفين المشكوكين لايصحّ أن يقال: إنّه ثابت بالأعمّ من الثبوت الوجداني أو التعبّدي إمّا في هذا و إمّا في ذاك، بل هو حاصل في هذا تفصيلاً و مشكوك في ذاك، فنحن و إن لاحظنا وصف الأوّليّة و الواقعيّة في الحكم في المقام نقول: حكم العقل معلّق بانكشاف الحكم الأوّلي لدى المكلّف بطريق حجّة إمّا بنفسه و إمّا بالجعل، فقبل قيام الأمارة كان التكليف عنده منكشفا بالطريق المعتبر، لكن في أحد الأمرين لابعينه.

و أمّا بعد قيامها فقد انكشف التكليف عنده بالطريق الحجّة في خصوص هذا المعيّن، و لا يمكن بعد ذلك أن يقال: إنّ هذا الجامع متحقّق بالنسبة إلى أحدهما لابعينه؛ لأنّه مفصّل التحقّق في هذا، و مشكوك بدوي بالشكّ المقابل للعلم المذكور في الآخر. و هذا الوجه سالم عن كلا الإشكالين السابقين.

أمّا عدم العقوبة في صورة مخالفة كلا الطرفين و مصادفة الواقع في غير ذي الطريق فلامحذور فيه بعد ما ذكرنا من الانحلال الحقيقي و صيرورة الطريق كالعلم التفصيلي المتأخّر بلافرق، و أمّا عدم الجريان في الشبهة الموضوعيّه فممنوع، فإنّ البيّنة القائمة على نجاسة الإناء المعيّن من الإنائين من السابق يوجب تنجيز النجاسة السابقة و لايحتاج إلى إسراء التنجيز إلى السابق، كما أنّ في العلم التفصيلي المحتاج إليه تعلّق الانكشاف في اللاحق بالمضمون السابق، لاإسراء نفس الانكشاف من اللاحق إلى السابق الذي هو من المحالات، و هذا واضح.

الثالث: أن يقال بأنّ العلم الإجمالي باق موضوعاً و أثراً ولكن نقول: يحصل مقتضاه بموافقة الطريق، فبعد الإتيان بمورد الطريق يصير الطرف الآخر مشكوكاً بدوياً و إن كان قبله طرفاً للعلم.

و بيان ذلك أنّ قضيّة العلم الإجمالي بالتكليف في صورة عدم قيام أمارة في البين ليس إلّا موافقة التكليف الواقعي المعلوم، و هو لمّا لايكون له عنوان غير عنوان أحدهما و لايكون له تميّز و تعيّن حتّى في علم اللّه فهذا لايمكن الإتيان به إلّا بإتيان كلا الطرفين، فيكون إتيان الطرفين مطلوباً في باب حكم العقل من باب المقدّمة لتحصيل موافقة أحدهما.

و حينئذ نقول: في صورة قيام الأمارة لو أمكن لنا أن نكتفي بإتيان مورد الأمارة و نقول: إنّه موافقة أحدهما التي نجّزها علينا العلم الإجمالي و كان المولى أيضاً ملزماً بتقبّله و لو لم يكن مصادفاً للواقع، فلا شبهة في جواز الاكتفاء به لدى العقل.

فنقول: حكم الشارع بلزوم تصديق الأمارة و إلغاء احتمال الكذب و محسوبيّة

مؤدّاه بدل الواقع في جميع الآثار تعبّداً ـ و إن لم يكن هو الواقع حقيقةً ـ ملازم لذلك: لأنّه إذا أتى العالم [بالعلم] الإجمالي بالتكليف في شيئين القائم عنده الأمارة على التكليف في معيّن منهما بهذا المعيّن و ارتكب الآخر فله جواب مسموع في ساحة المولى غير قابل للرّد: لأنّه يقول بأنّ علمي لم ينجّز عليّ سوى موافقة التكليف الواحد في أحد هذين الأمرين بدون علامة و بمنزلة في هذا أو ذاك، و أنا أتيت بما أدّى الأمارة بثبوت التكليف فيه و هو موافقة لتكليف واحد في موضوع أحدهما، فإن ردّ عليه المولى بأنّ التكليف لم يكن بموجود في ذاك ففعلك لم يكن موافقة للتكليف فهو محجوج عليه بأنّك قلت: إنّي اتقبّل مؤدّى الأمارة في مقام الواقع و لو لم يكن مصادفاً.

و بعبارة اخرى: فالعبد عند عدم المصادفة و إن لم يأت بموافقة التكليف واقعاً، ولكنّه أتى بما هو بدلها و محسوب في محلّها، و من المعلوم أنّ قضيّة العلم الإجمالي ليس بأزيد من هذا.

و هذا البيان سالم عن كلا الإشكالين السابقين، أمّا عدم الجريان في الشبهة الموضوعيّة عند حدوث الأمارة بعد العلم فلأنّه مبنيّ على الانحلال، و ليس مبنى هذا الوجه هو الانحلال، بل هو دفع اقتضاء العلم و جعل النفس في استراحة منه و هو حاصل هنا أيضاً، فإنّ حدوث الأمارة و إن كان في الزمان المتأخّر، ولكن مؤدّاه على ما هو الفرض ثبوت التكليف من أوّل الأمر، فيمكن للعبد أن يأتي بمؤدّاها يقول: هذا موافقة للتكليف الثابت من أوّل الأمر.

و أمّا التالي الفاسد المذكور من عدم العقوبة على الواقع عند مخالفة كلا الموردين و تحقّق الواقع في غير مورد الطريق دونه فهو على هذا البيان غير وارد؛ لأنّ مقتضى البيان المذكور أنّ مورد الطريق لو أتى به المكلف بحسب بدلاً عن الواقع، فيمكن الاستراحة به عن تبعة العلم، و أين هذا من عدم الاستحقاق لو لم يأت بالواقع المعلوم أصلاً لا به نفسه و لابدله كما هو المفروض.

و بعبارة اخرى: لايرتفع تبعة العلم عن المكلف حتّى يأتي بالموافقة الواقعيّة أو

ببدلها، فالمدّعى في صورة الإتيان بمورد الطريق أنّه فرغ عن هذه التبعة لأجل أنّه أتى ببدل الموافقة الواقعيّة، و لايلزم من هذا فراغه في صورة لم يأت بشيء من الموافقتين، هذا.

ولكن هذا البيان أيضاً يرد عليه إشكال آخر لو حصل الذبّ عنه أيضاً كان بياناً تامّاً، و بيان الإشكال يتوقّف على مقدّمة، و هي أنّه لو علم بالتكليف في أحد أمرين فارتكبهما و خالف علمه في كليهما فاتّفق وجود التكليف في كلا الأمرين فلاإشكال أنّه مستحقّ لعقوبة واحدة و إن صدر منه مخالفتان للواقع؛ لأنّه إنّما يستحقّ بمقدار علمه، و المفروض أنّه تعلّق بتكليف واحد، و هذا واضح لاسترة عليه، إنّما الكلام في أنّ هذه العقوبة الواحدة التي يستحقّها في هذه الصورة هل هي لأجل عدم صدور موافقة واحدة منه، أو هي لأجل صدور مخالفة واحدة منه.

و تظهر الثمرة بين الوجهين في هذه الصورة لو أتى بأحد الأمرين و ترك الآخر، فعلى الأوّل لايستحقّ عقوبة، لصدور موافقة واحدة منه، و على الثاني يستحقّ، لصدور مخالفة واحدة منه أيضاً، و حيث إنّ الأوّل ممّا لايساعده الوجدان يتعيّن المصير إلى الثاني، و حينئذ فالإشكال على الوجه المزبور أنّ مبناه الاكتفاء في مقام الامتثال بموافقة واحدة، و قد كان الوجدان حاكماً بلزوم ترك مخالفة واحدة.

و الذي ينبغي أن يقال في التفصّي عن الإشكال أنّ الطريق الشرعي عبارة عن طريق اعتمد عليه الشرع، و معنى اعتماده أنّه رأى مطلوباته في مؤدّيات هذا الطريق، و هو ألغى احتمال الخلاف فيه، و لازم هذا صيرورة التكليف المتعلّق بالعناوين الواقعيّة ساقطة عن التأثير و صرف تنجّزها إلى مؤدّيات هذا الطريق، و ليس هذا تقييداً في الواقعيّات.

ألا ترى أنّك لو كنت محبّاً لإكرام الصديق فشخّصته بطريق اعتمدته في شخص لايشكّ في حمل عنوان الصديق عليه مع عدم تغيير حبّك عن عنوان الصديق الواقعي.

و حينئذ فنقول: لو أراد مولى ظاهري من عبده إنقاذ إبنه، و علمه العبد مشتبهاً بين أشخاص فشخّصه نفس المولى بطريق يثق به أو بعلم نفسه فاقتصر العبد على إنقاذه دون الباقين، ثمّ ظهر خطاء طريقه و علمه و كون الإبن في الباقين ليس للمولى عتابه بأنّك كنت عالماً فلم لم تحتط، فإنّه يقول: ليس هذا بتقصير منّي، بل بخطاء طريقك أو علمك، فالعلم في خارج دائرة الطريق يصير ملحقاً بالشكّ البدوي، و كذلك الحال في المولى الحقيقي بعد ما شخّص مراداته في مقول قول الثقة، فإنّ الواقع إمّا موجود في جميع الأطراف، أو أزيد من واحد، فاللازم حينئذ تنجيز الجامع، و إمّا في واحد فقط فاللازم تنجيز هذا الشخص.

و على كلّ حال تطبيقه على مؤدّى قول الثقة متعيّن، أمّا في الأوّل فلأنّه مصداق الجامع، و أمّا في الثاني فلأنّ الطريق كما يثبت الواقع في ما قام عليه ينفيه عن الطرف الآخر بالملازمة، و قد حقّق في محلّه لزوم الأخذ بلوازم الطرق و لو كانت عقليّة، و على كلّ حال فاللازم صرف تنجيز العلم عن الطرف الآخر و انحصاره في ما قام عليه الطريق.

و بالجملة، عين ما قلناه في العلم التفصيلي المتأخّر في موضوع الانكشاف من أنّه ليس هنا صورة الجامع محلّاً للإجمال و صورة الفرد محلّاً للتفصيل حتّى لايتنافيا كالعلم و الشكّ، بل محلّ الوصفين صورة واحدة و هي صورة الجامع و يستحيل اتّصافها بالإجمال بعد عروض التفصيل، بقوله بعينه في الطريق المتأخّر في أثر ذلك الانكشاف و هو التنجيز، فنقول: أثر العمل تنجيز صورة الجامع تنجيزاً إجماليّاً، و أثر الطريق تنجيز تلك الصورة بعينها تنجيزاً تفصيليّاً، و كما لايمكن اجتماع الانكشاف بوجه الإجمال و التفصيل في الصورة الواحدة كذلك لايمكن اجتماع التنجيز بوجه الإجمال وبوجه التفصيل فيها أيضاً بلافرق.

إن قلت: سراية التنجيز إلى الجامع الذي نجزّه العلم و إن كان ممكناً غير مستحيل بملاحظة لزوم تحصيل الحاصل و أنّ المنجّز لاينجّز، فإنّ ذلك منقوض بالعلم التفصيلي، ولكن لادليل عليها، فمن الممكن قيام التنجيز المسبّب عن العلم

بالجامع و المسبّب عن الطريق بالشخص كالعلم و الشكّ، فيكون الثابت عند مخالفتها و مصادفتها عقابين.

قلت: الوجدان حاكم على خلافه، فإنّه يرى حال طريق المولى حال علم المولى، فكما أنّه لو علم المولى بتشخيص مراده في أحد الأطراف لاشبهة في تأثير ذلك في تنجيز المعلوم بالإجمال و قصره على مورده و أن لايكون العبد في قيد الواقع على تقدير كون علم المولى الظاهري خطأً و جهلاً مركّباً، كذلك حال طريق أعمله نفسه في تشخيص مراده؛ إذ معنى ذلك أنّه يرفع مؤنة التشخيص عن عبده و تكفّل بنفسه لذلك، و لازم ذلك أن يكون مراداته في غير موارد تشخيصاته مع بقائها على وصف المراديّة و عدم الإغماض عنها عارية عن وصف التنجيز على العبد.

و الحاصل أنّ العلم الإجمالي ما دام لم يحصل التشخيص بالعلم أو ما هو بمنزلته إمّا من العبد و إمّا من المولى يؤثّر في تنجيز كلا الطرفين، أمّا بعد ذلك يصير المنجّز منطبقاً على المشخّص، فحال علم المولى حال علم العبد، و حال طريقه حال طريقه، ألا ترى أنّ العبد لو كان مطلوب نفسه إكرام الصديق فاشتبه بين شخصين ثمّ شخّصه في أحدهما بطريق عقلائي كان معاملته مع الآخر معاملة الشبهة البدويّة، كما في صورة العلم بلافرق.

ثمّ إن شئت سمّ هذا الوجه إنحلالاً حكميّاً بملاحظة بقاء صفة العلم و انحلال أثره و حكمه و هو التنجيز، و إن شئت سمّه حقيقيّاً بملاحظة أنّ العلم يكون موضوعاً لحكم العقل بجامع كونه منجّزاً، حتى يرجع إلى الوجه الثاني من الوجوه المتقدّمة، و لايرد الإشكالان السابقان، أمّا عدم مساعدة الوجدان على عدم العقوبة في ما ارتكب كلا الطرفين و كان الواقع في غير ذي الطريق، فلا نسلّم؛ لأنّ حاله حال العلم التفصيلي بعينه، و يجري أيضاً في ما حدث الأمارة بعد العلم في الموضوعيّة، لأنّ الإجمال السابق يصير من هذا الآن مرتفعاً، كما في الشكّ الساري و العلم التفصيلي المتأخّر، فتدبّر.

الامر الثالث: في الشبهة الغير المحصورة و هي الشبهة القليل في الكثير مثل الواحد في ألف ألف، و أمّا الكثير في الكثير فهي كالقليل في القليل يكون من الشبهة المحصورة، مثلاً حال الخمسمائة في ألف و خمسمائة مثل حال الواحد في الثلاثة.

ثمّ إنّ المشهور عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة، ولكن ليعلم أنّ غالب أفراد هذه الشبهة مصحوبة بأمر بسببه يتوهّم أنّ لازم هذه الشبهة عدم الوجوب و في الحقيقة يكون عدم الوجوب مستنداً إلى ذلك الأمر، و ذلك مثل خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ 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 حرجيّاً.

و لا يخفى عدم انفكاك الشبهة الغير المحصورة عن واحد من هذه الثلاث في الغالب، و كلّ واحد منها موجب لعدم الوجوب، و لو فرض الشبهة محصورة فيغلب على الظنّ أنّ حكمهم بعدم الوجوب نشأ من ذلك، فنحن لو أردنا أن نفهم أنّ جهة كون الشبهة شبهة غير محصورة هل لها مع قطع النظر عمّا عداها مدخل في عدم الوجوب أو لا؟ لابدّ أن نفرض جميع أطرافها محلّاً للابتلاء و عدم كون شيء منها مضطرّاً إليه و عدم كون ترك الكلّ حرجيّاً، ثمّ نلاحظ هل له اقتضاء لعدم الوجوب من جهة كونه شبهة غير محصورة أو لا.

فنقول: لاإشكال و لا 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 بلافرق أصلاً إلى آخر ما ذكرنا هنا.[1]

---

١ ـ و أمّا التمسّك لعدم الاجتناب بأنّ العلم الإجمالي مع عدم الانحصار كلا علم، يعني يكون

نعم غاية ما يمكن أن يكون وجهاً لعدم الوجوب في الشبهة الغير المحصورة أن يقال: إنّ كثرة الأطراف بلغت إلى حدّ صار احتمال وجود المعلوم بالإجمال في طرف بعينه في الضعف بمرتبة لايعتنى به العقلاء و لايتبعون هذه المرتبة من الوهم في امورهم، بل يعاملون مع خلاف هذا الاحتمال الذي هو الاطمئنان معاملة العلم، و وجه كون الكثرة موجبة لذلك أنّ متابعة الاحتمال في طرف بعينه يجب أن يكون بطرح هذا الاحتمال في مائة فرد آخر و أخذه في خصوص هذا المعيّن، و من المعلوم أنّ هذا يوجب كون الاحتمال في هذا من باب الوهم الضعيف.

و الشاهد على هذا أنّك لو اخبرت بموت واحد من أهل البلد المتّسع و كان لك فيه أقارب و كان هذا الأحد مردّداً بين جميع أهل البلد، فهل تجد من نفسك الاضطراب من جهة احتمال كونه بعض أقاربك؟، و ليس إلّا لأنّ تعيين هذا الأحد من بين مائة ألف نفس في أخيك أو أبيك يكون في الضعف بمكان.

و هذا الوجه غير صحيح لأنّه مستلزم لجمع المتناقضين في عالم الخيال، فإنّ

بلاتأثير و تنجيز ففيه أنّه سلّمنا عدم ترتّب أثر العلم على هذا العلم، لكن لايقصر حاله عن الشكّ، فغاية الأمر عدم البيان العلمي على جانب العلم، لا وجود البيان على الخلاف، و لازم هذا أن يعامل مع الشبهة الغير المحصورة معاملة الشبهة الابتدائيّة، فيعمل بالأصل الجاري فيها حسب اختلافه باختلاف المقامات، ففي مشكوك الطهارة و النجاسة هو الطهارة، و في مشكوك الحليّة و الحرمة هو الحليّة، لكن في الماء المشكوك إضافته و إطلاقه مثلاً الأصل عدم التوضّي به، لاشتراط إحراز الإطلاق علماً أو استصحاباً في جواز التوضّي به، فليس الأصل في جميع الموارد مساعداً لعدم الاجتناب، فلايصحّ دعواه على وجه الكليّة المستلزمة لجواز التوضّي بالمشتبه بالمضاف في غير المحصور.

نعم لو تمّ ما ذكر في المتن من كون الاحتمال في الشبهة الغير المحصورة ضعيفاً و موهوماً و بعيداً لايعتدّ به العقلاء سلم عن هذا الإشكال؛ إذ عليه يتحقّق البيان على الجانب المخالف و هو الإطمئنان بعدم وجود المعلوم بالإجمال في كلّ فرد معيّن اشير إليه من غير المحصور بالبيان المذكور في المتن. پس هم علم كلا علم است و هم احتمال كلا احتمال است.منه عفي عنه و عن والديه.

لازمه الظنّ بالعدم في كلّ واحد واحد من الأطراف، فيلزم أن يكون للإنسان ظنّ بالسالبة الكليّة، و هو كيف يمكن جمعه مع ما فرض فيه من العلم بالموجبة الجزئيّة، و حلّ هذا مضافاً إلى نقضه بالظنّ الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالى 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 و جعل الكلّ بمدّ النظر لما كان هناك ظنّ بالعدم أصلاً، بل كان الحال مع صورة قلّة الأطراف على السويّة.

و إذن لم يصحّ القول بعدم الوجوب من هذه الجهة أيضاً، فبقي ماذكرنا وجهاً للوجوب سليماً عن المانع، نعم لو ثبت إجماع كان هو الحجّة، لكن في خصوص عدم وجوب الموافقة القطعيّة.

فصل فى الشك بين الاقل و الاكثر:

ثمّ إنّك عرفت تفاوت الشكّ في التكليف مع الشكّ في المكلّف به والعلم بأصل التكليف في الأصل العقلي و أنّ الأوّل مجرى البراءة و الثاني مجرى الاشتغال، فاعلم أنّ هنا موارد قد اختلف في حكم العقل فيها و أنّه البراءة أو الاشتغال من جهة الاختلاف في جعلها من مصاديق أحد القسمين السابقين، فمن جعلها مصداقاً للشكّ في التكليف جعل الأصل فيها البراءة، و من جعلها من الشكّ في المكلّف به حكم بالاشتغال.

و من جملة تلك الموارد الترديد بين الأقّل و الأكثر، و نحن نذكر أوّلاً تقريب مدّعى القائلين بالاشتغال على وجه الاستقصاء لتمام ما يمكن التأنيد به لهم.

فنقول و على اللّه التوكّل: إنّ الدليل على هذا المدّعى هو أنّ العلم الإجمالي حاصل بالمطلوبيّة النفسيّة إمّا في الأقل و إمّا في الأكثر، و قضيّة العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي بين أمرين هو الاحتياط كما مرّ في المتباينين حرفاً بحرف.

لايقال: سلّمنا، ولكن هذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم تفصيلي و شكّ بدوي، فإنّا نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً؛ إذ على تقدير كون الواجب النفسي هو الأكثر كان الأقلّ أيضاً واجباً بالوجوب المقدّمي، لكونه مقدّمة للأكثر الذي هو الواجب النفسي، ثمّ بعد هذا العلم إنّا نشكّ في وجوب الزائد، فالأصل البراءة.

لأنّا نقول: سلّمنا العلم التفصيلي بالوجوب الأعمّ من النفسي و الغيري في الأقلّ، ولكن نقول: الذي يكون مورد حكم العقل و يكون العلم به موضوعاً للأثر العقلي و منشئاً لوجوب الإطاعة و وجوب الإمتثال العقلي إنّما هو الطلب النفسي، و أمّا الغيري فليس له من هذه الآثار شيء، إذ من المقرّر في محلّه أنّ الوجوب المقدّمي لايورث مخالفته عقاباً أصلاً، و من المعلوم أنّ ملاك حكم العقل و إلزامه

بالامتثال هو السلامة من تبعة العقوبة، فإذا فرض كون الطلب بحيث وجوده و عدمه سيّان في عدم استحقاق عقوبة من ناحيته أصلاً، كان العلم و الجهل به عند العقل على السواء، فلايلزم العالم بالوجوب الغيري بإطاعته كما يحكم به بالنسبة إلى العالم بالوجوب النفسي.

و إذن فالسبب للتنجيز العقلي في المقام إنّما هو العلم الإجمالي بالوجوب النفسي إمّا في الأقلّ أو في الأكثر بخصوصيّة كونه نفسيّاً، و من المعلوم أنّه لا يكفي في انحلال هذا العلم العلم التفصيلي بالوجوب الأعمّ في أحد الطرفين، بل اللازم تفصيليّة الوجوب النفسي في أحدهما و هو مفقود هنا باعتراف الخصم.

فإن قلت: سلّمنا قولك أنّ الإجمال بالنسبة إلى خصوص النفسي باق، و لكنّا لانسلّم دخالة هذه الخصوصيّة في الأثر العقلي و هو التنجيز، فإنّا نمنع عدم صيرورة العلم بالوجوب الغيري مورثاً لاستحقاق العقوبة بإطلاقه، و إنّما المسلّم عدم استحقاق التارك للمقدّمة عقاباً على نفس تركها، و أمّا على ترك ذيها فلا، بمعنى أنّه يصحّ أن يصير حجّة بين المولى و العبد في مقام المؤاخذة على مخالفة ذي المقدّمة، فيصحّ أن يقول المولى لمن ترك الواجب مع علمه بوجوب مقدّمته: لم عصيتني و تركت هذا الواجب؟ أما بيّنت لك وجوب مقدّمته.

و الحاصل أنّ الوجوب المقدّمي مشترك مع النفسي في استحقاق العقوبة بمخالفته، غاية الأمر أنّ العقاب في الثاني على مخالفة نفسه و في الأوّل على مخالفة غيره، و هذا لايوجب فرقاً في حكم العقل، فإنّ ملاكه الأمن من العقوبة سواء كانت على نفس المعلوم أو على غيره بسببه، و حينئذ فنقول: التكليف بالأقلّ معلوم و مخالفته موجبة للعقوبة إمّا على ترك نفسه أو على الترك المسبّب من تركه، و لا علم بتكليف آخر وراء هذا المعلوم.

قلت: لقد اعترفت بمدعّانا من حيث لاتشعر، فإنّك أقررت بأن الوجوب النفسي على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعاً كان حجّة المولى عليه تماماً و هو علم العبد بوجوب مقدّمته و هو الأقلّ، فقد اعترفت بأنّ الواجب النفسي سواء كان الأقلّ في

الواقع أم الأكثر كان العلم بوجوب الأقلّ حجّة عليه، و ما المراد بالاشتغال إلّا كون الوجوب المحتمل في أحد الأطراف بحيث كان العقاب على مخالفته على تقدير وجوده واقعاً مع حجّة و بيان.

و حينئذ فنفس احتمال العقوبة يكون كافياً في الرادعيّة و المحرّكيّة و القائل بالبراءة يحتاج إلى إثبات أنّ نفس التكليف و لو كان محتملاً، لكنّ العقاب مقطوع العدم، و حينئذ فما معنى قولك بعد ذلك: إنّ الوجوب على تقدير تحقّقه في الأكثر غير منجّز و يكون حكم العقل فيه هو البراءة، و هل هذا إلّا الخلف و التناقض في المقال حيث تعترف عند الحكم بأنّ الوجوب في الأقلّ على تقدير المقدميّة لازم الإطاعة و منجّز بأنّ وجوب الأكثر على هذا الفرض لازم الإطاعة و منجّز، فإنّ تنجيز المقدّمة فرع تنجز ذيها ثمّ تقول بعد ذلك: إنّ وجوب الأكثر مشكوك بدوى غير لازم الإطاعة عقلاً، و هذا تناقض صريح و رفع اليد عن الفرض المبتنى عليه الكلام.

و أيضاً يلزم من وجود الانحلال عدمه؛ إذ هو مستلزم لعدم تنجّز التكليف على تقدير تحقّقه في الأكثر و هو موجب لعدم الانحلال كما هو واضح.

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

قلت: أنت إذا سلّمت أنّ التكليف بالأكثر على تقدير ثبوته داخل تحت حكم العقل بالإطاعة كيف يمكن أن يكون الإتيان بشيء يكون كضمّ الحجر و أجنبيّاً صرفاً عن المطلوب و المأمور به رافعاً للعقوبة و تركه مورثاً لها على مخالفة ذلك التكليف، و هل هذا إلّا من المضحكات؟.

فالنافع بحال القائل بالبراءة إثبات أنّ التكليف النفسي لوكان متعلّقاً بالأكثر لاتنجيز له أصلاً و أنّه يكفي في الانحلال كون الطلب المعلوم في الأقلّ ذا أثر على

تقدير كونه نفسيّاً، و لا يلزم كونه كذلك على كلّ تقدير.

فإن قلت: ليس المراد بمنشائيّة الوجوب المقدّمي في المقام للعقوبة على ترك ذي المقدّمة كونه منشئاً لذلك على الإطلاق حتى ينافي مع القول بالبراءة، بل نقول: إنّ المركّب هنا أعني الأكثر لاشكّ أنّ تركه مسبّب عن ترك أحد أجزائه، و لا ريب أنّه على تقدير وجوبه يكون له نوعان من الأجزاء، معلوم الجزئيّة و مشكوكها، و المعلوم هو الأقلّ، و المشكوك هو الزائد، فيكون لهذا المركب لاجرم نوعان من الترك، الأوّل ما هو مسبّب عن ترك الجزء المعلوم، و اخر ما هو مسبّب عن ترك الجزء المشكوك.

و حينئذ فالمقصود من منشائيّة وجوب الأقلّ الغيري للعقوبة هو كون ترك الأكثر المسبّب عن ترك الأقلّ مورثاً للعقاب، دون أن يكون تركه المسبّب عن ترك الزائد المشكوك أيضاً كذلك، بل نقول: إنّه غير موجب للعقاب، لكون العقاب عليه بلا بيان، بخلاف الأوّل؛ فإنّه مع البيان، و هذا مرادنا من منشائيّة الوجوب المقدّمي في الأقلّ للعقاب و البراءة عن وجوب الزائد.

قلت: فعلى هذا يكون استحقاق العقاب منحصراً في خصوص ما إذا استند الترك إلى ترك خصوص الجزء المعلوم، و أمّا لو استند إلى ترك المجموع منه و من الجزء المشكوك لا إلى خصوص ترك أحدهما فلا، لأنّ العقاب على هذا الترك أيضاً يكون بلابيان، فيلزم أن يكون الوجوب المقدّمي في الأقلّ على تقدير ثبوته غير موجب للاستحقاق في هذا الفرض و إن أوجبه في فرض تركه مع الإتيان بالمشكوك، و هذا المقدار يكفي في مدّعانا من عدم صلاحيّة تفصيليّة مطلق الوجوب في أحد الطرفين لانحلال العلم، فإنّ ترك جميع الأجزاء بأسرها لايترتّب عليه استحقاق عقاب من ناحية الوجوب المقدّمي أصلاً، لا على مخالفته و لا على مخالفة ذي المقدّمة، فثبت أنّ خصوصيّة النفسيّة دخيلة في الأثر العقلي و هو استحقاق العقاب، و الإجمال بالنسبة إليه باقٍ.

هذا غاية توجيه مرام الاشتغالي، ولكنّ الحق مع ذلك هو البراءة، و تقريبه

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

أمّا الأوّل فهو إنّا 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 المحال 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 يتمّ 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 المقدّمي عن الأثر رأساً.

لأنّا نقول: إنّا نعلم تحقّق الوجوب المولوي اللازم الإطاعة في الأقلّ، و هذا الوجوب لوكان منطبقاً في الواقع على الوجوب النفسي كان مخالفته موجبة للعقوبة، و إن كان منطبقاً على المقدّمي فليس على مخالفته عقوبة و لو كان من اللازم لانحلال العلم الإجمالي تفصيليّة وجوب في أحد الأطراف كان سبباً للعقوبة على كلّ تقدير فلتلتزموا في صورة قيام الطريق على أحد الأطراف ـ كما لو قام خبر واحد بوجوب الجمعة بعد العلم الإجمالي بوجوبها أو الظهر ـ بأنّ العلم الإجمالي باق بحاله أيضاً.

هذا أحد الوجهين، و مبناه كما ترى على الانحلال بواسطة معلوميّة الوجوب الأعمّ من النفسي و الغيري في الأقلّ، و هو غير تام في الشكّ في القيد، و الفرق أنّ الأمر لو تعلّق بمركّب فكلّ جزء من أجزاء هذا المركّب متّصف بالوجوب الغيري، لأنّه مقدّمة لوجود الكلّ كما هو واضح، ففي الشكّ في الجزء يصحّ دعوى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إما نفسيّاً و إمّا غيريّاً، و هذا بخلاف القيد، فإنّه لو تعلّق الأمر بالمقيّد بقيد فالمطلق بالنسبة إلى هذا القيد لايكون مقدّمة لوجود المقيّد، بل هو أمر مباين للمقيّد.

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

واضح، و إذن فلايصحّ عند تردّد الأمر بين وجوب المطلق أو المقيّد القول بأنّ وجوب المطلق أعمّ من النفسي و الغيري يكون على أيّ حال معلوماً.

الوجه الثاني: أنّه لاإشكال في أنّه متى تعلّق الأمر في ذهن الآمر بموضوع مركّب من أشياء فلاحظة كلّ من هذه الأشياء في هذا اللحاظ على وجه الاستقلال و بنحو التغاير و التعدّد و الانفصال غير ممكن؛ لأنّ الطلب من قبيل العرض، و لايمكن عروض عرض واحد و انبساطه على موضوعات متغايرة، فكما أنّ عرض الوجود لايمكن أن يعرض و يقوم مع وحدته بموضوعات متعدّدة بالذات، فكذلك عرض الوجوب أيضاً لايعقل أن يتّصف به مع وحدته بموضوعات متغايرة بالوجود، فالمتعدّد ما لم يصر واحداً في الوجود لايمكن أن يصير معروضاً لوجوب واحد، و هذا واضح.

ففي هذا اللحاظ لابدّ من رفع النظر عن كلّ جزء بحدّه، و ملاحظته على نحو الاندكاك في باقي الأجزاء، فيصير المجموع بهذه الملاحظة شيئاً واحداً بسيطاً قابلاً للإشارة إليه بإشارة واحدة، فلايثبت في هذا اللحاظ الجزئيّة للجزء و الكليّة للكلّ، بل الجزء في هذا اللحاظ عين الكلّ و متّحد معه و ليس شيئاً مغايراً معه؛ إذ لوحظ المجموع شيئاً واحداً، فاعتبار الجزئيّة و الكليّة يحتاج إلى لحاظ ثانوي إمّا من هذا اللاحظ أو غيره حتى يلاحظ ما وجد في اللحاظ الأوّل و يحلّله إلى أشياء عديدة، فينتزع لكلّ من هذه الأشياء التحليلية الموجودة في ذهنه الجزئيّة، و ينتزع لما وجد في ذهن اللاحظ الأوّل الكليّة، و هذا معنى كون الجزئيّة و الكليّة من المعقولات الثانويّة، و في هذا اللحاظ الثانوي التحليلي يكون كلّ جزء ملحوظاً بحياله و بما هو شيء في حدّ ذاته مغاير لباقي الأجزاء و للكلّ، و يعرضه الغيريّة مع الكلّ و المقدّميّة له في هذا اللحاظ.

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

الأوّل: لحاظه على نحو الاندكاك في الكلّ و الاتّحاد معه و يسمّى باللحاظ اللابشرطي، أي لوحظ على ما هو عليه من دون تصرّف فيه بإعطاء الحدّ إيّاه عند

التحليل، فإنّه إخراج له عن صورته الكائنة فيه.

الثاني: لحاظه على نحو الاستقلال و يسمّى باللحاظ البشرط لائي، أي لو حظ على نحو التصرّف فيه و إخراجه عن صورته الأوّلية و ملاحظته استقلالاً و بحدّه، كما أنّ هذا أيضاً هو مراد أهل المعقول من هذين اللفظين عند بيانهم الفرق بين الجنس و الفصل، و الهيولى و الصورة بجعل الأوّلين لابشرط و الثانيين بشرط لا، و ليس المراد من لفظ لابشرط ما هو المتداول من إرادة عدم ملاحظة انضمام شيء وجودي أو عدمي إليه، و لاعدم انضمام أحدهما، و من لفظ بشرط لاملاحظة عدم انضمام شيء آخر اليه لا وجودي و لا عدمي.

و الحاصل أنّه إذا حصل للجزء نحوان من الوجود الذهني فلامحالة يكون بين هذين النوعين مقسم يكون هو المعروض لكلّ من الوجودين و يكون هو المحفوظ مع كلّ من القسمين و متحقّقاً في ضمن كلّ منهما حقيقةً، و قد تقرّر في محلّه أنّ وجود المقسم عين وجود أقسامه، و إلّا خرج عن كونه مقسماً لو كان له وجود آخر بحيال قسميه، و يكون قسماً ثالثاً بحيالهما، فيكون ما يعرض على كلّ من القسمين عارضاً بالحقيقة على المقسم أيضاً، و يصحّ إضافة هذا العرض إليه بالإضافة الحقيقيّة.

مثلاً ضرب الزيد ضرب الإنسان حقيقةً، فكذلك هنا أيضاً هذا العرض العارض في الذهن على أحد قسمي الجزء و هو الوجود الاندكاكي في الكّل يصحّ نسبته و إضافته على وجه الحقيقة إلى المقسم الموجود في ضمنه المتّحد معه وجوداً و هو ذات الجزء بلحاظ تجريده عن كلا الوجودين و كلتا الخصوصيّتين.

و على هذا فنقول أمّا في الأقّل و الأكثر بأنّ وجوب ذوات هذه الأجزاء التي هي التكبير و الحمد و الركوع و السجود إلى آخر الأجزاء المعلومة من الصلاة مثلاً معلوم بالوجوب النفسي تفصيلاً، و ذلك لأنّ الواجب لو كان مركّباً من هذه فقط كانت هذه الذوات متّحدة معه و متّصفة بالوجوب النفسي لمكان الاتّحاد، و إن كان هو المركّب من هذه و من الجزء المشكوك الذي هو السورة مثلاً كانت أيضاً

متّحدة معه و مندكّة فيه و ملحوظة معه شيئاً واحداً، فكانت أيضاً متّصفة بالوجوب النفسي لمكان الاتّحاد.

نعم هذه الأجزاء المعلومة بوجودها الاستقلالي المحدود بالحدّ الخاص و هو الأقلّ مغايرة مع الكلّ الذي هو عبارة عن الأكثر على تقدير وجوبه، فلا يتصّف بالوجوب النفسي، بل بالمقدّمي، و أمّا ذواتها الملحوظة مجردة عن لحاظي الاستقلال و الاندكاك، فيصحّ نسبة الوجوب النفسي حقيقةً إليها على تقدير تعلّق الوجوب بالأكثر واقعاً، و على هذا فيكون الوجوب النفسي في الأقلّ أعني الذوات المجرّدة من القيدين معلوماً بالتفصيل، و يكون الجزء الزائد مشكوك الوجوب.

و أمّا في المطلق و المقيّد فنقول: إنّ الوجوب على تقدير تعلّقه بالمقيّد و إن كان غير متعلّق بالمطلق أصلاً و غير مربوط به رأساً، إلّا أنّ المقسم بين هذين القسمين و هو المهملة عن لحاظ الإطلاق و لحاظ التقييد بوجود شيء أو عدمه لمكان اتحاد وجوده مع قسميه في الذهن يسري عرض كلّ منهما إليه حقيقة، فأيّ من المطلق و المقيّد كان متعلّقاً للوجوب كان المهملة في ضمنه متعلّقاً له قطعاً، فصحّ أن يقال: إنّ ذات العتق صار مطلوباً نفسيّاً قطعاً، لأنّ المطلوب النفسي لو كان هو العتق اللابشرط المجتمع مع ألف شرط كان ذات العتق المجرّد عن الخصوصيّتين متحقّقة في ضمنه و متّصفة بعرضه حقيقة.

و كذلك لو كان المطلوب هو القسم الآخر و هو العتق بشرط شيء هو وجود الإيمان في الرقبة كان هذا المقسم أيضاً متّحداً معه، فاتّصف بعرضه و يبقى الشكّ بعد ذلك في وجوب القيد.

فإن قلت: ما ذكرت من الماهيّة المهملة شيء صنعته، و إلّا فلاعين و لا أثر له قطعاً في متعلّق تكليف الشرع، بمعنى أنّا نعلم أنّ الطالب إمّا يعلّق طلبه على عنوان المطلق أو على المقيّد، و إمّا على عنوان المهملة، فمن المقطوع أنّه لم يجعله المولى مركباً لطلبه و لم يلحظه في نفسه عنواناً لمطلوبه.

و الحاصل أنّ ما وقع مركب الطلب في ذهن الآمر غير معلوم بعينه و مردّد بين عنوانين هما المطلق و المقيّد و المهملة، و إن كانت متحقّقة في 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 حقيقةً كما مرّ، و إن أردت أنّه مع ذلك لايكون الأمر المتوجّه إليه المعلوم على أيّ تقدير موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة، لأنّه موقوف على معرفة عنوان المأمور به تفصيلاً، فهذا ما استظهر من صاحب الحدائق من التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين ما إذا كان المشتبهان فردين لعنوان واحد، كما لو اشتبه النجس بين إنائين، و بين ما لو كانا فردين لعنوانين، كما لو علم أنّ أحد الإنائين إمّا خمر أو الآخر مغصوب، فيجب الاجتناب في الأوّل دون الثاني.

و الحقّ عدم الفرق في حكم العقل بوجود إطاعة المولى و حرمة مخالفة الخطاب المعلوم بين الصورتين، و الحاصل أنّ المكلّف و إن لم يعلم بتوجّه خطاب «لاتشرب الخمر» و لا بتوجّه خصوص «لاتغصب» ولكنّه يعلم بتوجّه أحدهما، و العلم بهذا العنوان المنتزع يكفي في حكم العقل، و كذلك هنا و إن لم يعلم بتوجّه خصوص «أعتق رقبة» على وجه الإطلاق و لا خصوص «أعتق الرقبة المؤمنة» ولكنّه يعلم بتوجّه وجوب أصل الإعتاق، و بعد فرض صحّة نسبة الوجوب إلى هذا العنوان المنتزع و صدقها حقيقة لا وجه لعدم جريان حكم العقل فيه.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن نقول: توجّه الطلب نحو المهملة يكون على نحوين متفاوتين بحسب الواقع و بحسب الامتثال، أحدهما: أن يقع متعلّقاً له على وجه كان هو وحده دخيلاً في المطلوب و لم يكن معه شيء آخر، و الثاني: أن يقع متعلّقاً على نحو الاندكاك في المقيّد، بحيث كان المطلوب هو المقيّد، و كان صحّة إضافة الطلب إلى المهملة موقوفة على لحاظها بنحو الاندكاك دون الاستقلال، و امتثال القسم الأوّل يحصل بإتيان أي فرد كان عنوان المهملة منطبقاً عليه، و امتثال الثاني إنّما يحصل بإتيان خصوص الفرد الذي ينطبق عليه المقيّد؛ لوضوح

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

قلت: لاشكّ أنّ تحرّك المأمور و انبعاثه نحو إتيان المراد إنّما يكون بتحريك الامر و بعثه، فلامحالة يتقدّر بقدرة، و المفروض أنّ المقدار الذي تحرّك إليه الأمر إنّما هو خصوص المهملة لاغير، لأنّه لم يعلم على أزيد منها، فلامحالة 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 التحرّك 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 التحرّك بالأمر على قدر تحريكه لزم في العلم الإجمالي بين المتباينين جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان أحدهما، و لايجب الاحتياط بإتيان كليهما؛ إذ الأمر هناك أيضاً لم يعلم إلّا بأحد الأمرين، فيكون كمالو 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 اخرى: المعلوم تعلّق الأمر بمصداق هذا العنوان لابنفسه، و من الواضح أنّه حينئذ لابدّ 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

شيئاً كان من مقوّمات نفس المطلوب كما هو واضح، فعلى هذا التقدير المطلوب هو الطبيعة المهملة وحدها، فإذا دار الأمر بينه و بين التعلّق بالمقيّد كان الأمر دائراً بين تعلّق الطلب بالمهملة فقط أو بها مع شيء آخر، فيكون الطلب للمهملة معلوماً و لغيرها مشكوكاً.

بقي الكلام في الإشكال الذي وجّهه شيخنا المرتضى على البراءة و أجاب هو قدّس سرّه عنه بجواب غير مرضيّ، و حاصل الإشكال أنّه لاشبهة في أنّ خطابات الشرع على ما هو التحقيق بين العدليّة مبنيّة على مصالح في المأمور بها، و أنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، و إذن فاللازم على العبد في مقام الامتثال تحصيل تلك المصلحة التي نشأ الأمر من قبلها، و وجه لزوم ذلك أنّه يجب عليه عقلاً إسقاط أمر المولى عن نفسه، و إذا كان منشأ أمره تلك المصلحة فما دام تلك المصلحة باقية غير حاصلة كان الأمر باقياً.

و بعبارة اخرى: كما أنّ المصلحة كانت علّة محدثة للأمر تكون مبقية له أيضاً قطعاً؛ إذ العلّة المحدثة مبقية، فيتوقّف إسقاط الأمر الواجب على العبد على إتيان تلك المصلحة التي هي علّة له، و على هذا فيجب الإتيان بالأجزاء المشكوكة و القيود المحتملة لأجل إحراز تلك المصلحة و إن كان الأمر غير معلوم إلّا بالنسبة إلى المجرّد عنها، فوجوب تحصيلها يكون للجهة المذكورة لالتعلّق الأمر بنفسها.

و حاصل ما أجاب به شيخنا و جهان، الأوّل: إنّا نفرض كوننا أشعريّين و نتكلّم على هذا الفرض و هم غير قائلين بابتناء الخطاب على المصالح.

و الثاني: أنّ تحصيل تلك المصلحة أمر لايتمكّن منه على وجه الجزم على كلّ حال و لو اتي بالأجزاء و الشرائط، و ذلك أنّ من المحتمل دخل النيّة على وجه الجزم في مقرّبيّة العبادة و كانت المصلحة العبادية متوقّفة عليه و غير حاصلة بدونه، و من المعلوم أنّ ذلك الجزم غير متمشّ مع إتيان الأكثر؛ لعدم تميّز الواجبات عن غيرها.

فعلم أنّ مع إتيانه أيضاً لايحصل العلم بحصول المصلحة، و بعد العجز عن ذلك

فلا يبقى على العبد إلّا التخلّص من تبعة الأمر، و قد عرفت أنّه في الأقلّ معلوم و في الزائد مشكوك.

و انت خبير بما في كلا الجوابين.

أمّا الأوّل: فلوضوح أنّ الإشكال غير مبتنٍ على القول بالمصلحة الذي هو مختصّ بالعدليّة، بل يعمّ على جميع الأقوال، و ذلك لأنّ الأمر لامحالة يكون ناشئاً عن علّة و غرض، ضرورة أنّ العاقل لا يأمر بدون ملاحظة غرض أصلاً، غاية الأمر وقع النزاع في تعيين ذاك الغرض في الباري تعالى، فالعدليّة يقولون بأنّه مطابق للصلاح و الحكمة، و الأشعرى يقول: بل هو غرض على وفق ميله تعالى و مشيّته، و لايقول بأنّ أوامره خالية عن الغرض رأساً، فإنّه قائل بحكم العقل، غاية الأمر ينكر التحسين و التقبيح.

و الحاصل: معلّلية أوامر اللّه بل كلّ عاقل بأغراض في الجملة ممّا لا كلام فيه و لا خلاف، فيجرى الكلام المتقدّم حرفاً بحرف في الغرض من وجوب تحصيله، لأنّه علّة للأمر، و العلم بإسقاط الأمر واجب، فيجب ما هو مقدّمته من العلم بتحصيل الغرض.

و أمّا الثاني فلأنّ عدم التمكّن من الجزم في النيّة بالدرجة العليا لايوجب التنزّل من الدرجة الدنيا مع إمكانها و هو الإتيان بتمام ما احتمل دخله في المطلوب، فإنّه يحصل معه الجزم بمرتبة نازلة لايحصل ذلك مع الاقتصار على الاقلّ.

و التحقيق في الجواب عن أصل الإشكال يبتني على تقديم مقدّمة و هي أنّ هنا شيئين يصلحان لموضوعيّة حكم العقل، أحدهما الأمر و الآخر الغرض، فهنا بحسب مقام الثبوت احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الأمر موضوعاً، و لو انفكّ عن الغرض دون العكس فالعقل يلزم أبداً نحو إطاعه الأمر و لا ينظر إلى مطابقته مع الغرض و عدمها، و لا حكم له أيضاً مع الغرض المجرّد عن الأمر.

الثاني: أن يكون الأمر بالعكس، فيكون الغرض موضوعاً و لو انفكّ عن

الأمر، و حكم العقل في مورد الأمر إنّما هو من جهة كشفه عن الغرض.

الثالث: أن يكون كلّ واحد من الأمر و الغرض موضوعاً مستقلّاً لحكمه، و أمّا في مقام الإثبات فلابدّ من مراجعة العقل عند موارد انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

فنقول: الحقّ أنّ الغرض بما هو و لو كان منفكّاً عن الأمر ليس موضوعاً لحكم العقل، و يحصل وضوح ذلك بمراجعة الوجدان في ما لو علم العبد بمحبوب للمولى و أنّ الشيء الفلاني يكون مطلوبه و محبوبه، و علم أيضاً أنّه ليس للمولى مع كونه ملتفتاً إلى محبوبيّة ذاك الشيء حالة الطلب عن العبد و الإرادة منه إمّا لكونه لايحبّ تحميل المنّة من الغير أو لغير ذلك، فهل ترى من نفسك أنّه مأخوذ بحكم عقله بإتيان هذا الشيء و يستحقّ العقاب بتركه؟.

و لا فرق في ذلك بين الغرض الذي يرجع إلى جهة مولويّة المولى كما لو رأى إبنه ساقطاً في البئر، أو الغرض الراجع إلى جهة كونه من العقلاء، فإنّه لو علم العبد من حال المولى في مثال سقوط إبنه في البئر أنّه قلباً و باطناً غير مريد منه إخراجه، لأنّ تحمّل المنّة مشقّة عليه مثلاً، فمجرّد كون ذات الإخراج في غاية المحبوبيّة له هل يصلح عند العقل لأن يقع موضوعاً للحجيّة عند مقام الاحتجاج؟

فعلم أنّ الغرض بما هو غير مصحّح للعقاب نعم الغرض المجرّد قد يكون كذلك في ما إذا كان المانع عن إظهار الطلب و الإرادة حاصلاً للمولى مع تحقّق أصلها في نفسه، كما لو كان عند سقوط إبنه غير ملتفت و احرز من حاله أنّه لو كان ملتفتاً لأمر بالإخراج، ففي مثل تلك الموارد يصحّ المؤاخذة، و في الحقيقة ليس موضوعه نفس الغرض، بل ذاك الطلب القلبي الذي يكشف عنه الغرض، فالقول بوجوب الإطاعة حينئذ ليس قولاً بموضوعيّة الغرض، فافهم.

و مثال ما إذا كان ذات العمل مورداً للتعشّق الأكيد و الشوق الشديد و كان المانع في نفس الإرادة دون إظهارها في الشرعيّات هو السواك على ما يستفاد من قوله صلّى اللّه عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمّتي» الخ، فهل ترى أحداً يحكم بوجوب السواك نظراً إلى أنّ المستفاد من هذا القول وجود الغرض اللزومي فيه.

و يشهد لما ذكرنا أيضاً ما اشتهر من أنّ الخطابات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، فإنّه لو كان الغرض وحده موضوعاً لحكم العقل لكان لقائل أن يقول: لا حاجة بعد العلم بوجود المصلحة و إدراكها بطريق العقل إلى الأمر الشرعي، بل يكفي في إلزام العقل بإتيانها كون المولى حكيماً و محبّاً لكلّ مصلحة و يكون كلّ صلاح غرضا له و محبوباً، و المفروض أنّ الغرض موضوع تام للحجيّة و صحّة المؤاخذة و العقوبة، فكان ذلك باعثاً لارتداع النفوس، فلم يتمّ الدليل المذكور الذي أقاموه على وجود الأمر الشرعي عند المصلحة العقليّة بوجوب اللطف على اللّه تعالى؛ إذ لا لطف على هذا في الأمر، بل وجوده و عدمه سيّان، لحصول الارتداع بدونه.

لايقال: إنّه لايلزم ممّا ذكرت من عدم كون الغرض بما هو موضوعاً كون الأمر بما هو كذلك، بل نقول: إنّ الأمر أيضاً بمجرّده غير موضوع، فنقول: لو أمر مولى و علم أنّ غرضه منحصر في اصدار الأمر وأنّه شيء محبوب له في حدّ ذاته من دون غرض له في ذات العمل أصلاً لا بعنوانه الأوّلي و لا بعنوانه الثانوي الذي هو إطاعة الأمر فإنّه يمكن أن يحدث الغرض في العمل بنفس الأمر، كما لو أمر بحضور جماعة، فإنّ التهاون في الامتثال يكون هتكاً له، فيصير الترك مبغوضاً له من جهة هذا العنوان الثانوي، فنحن نفرض خلوّ العمل عن كلّ صلاح و تركه عن كلّ فساد حتّى مع ملاحظة الطواري و العناوين الثانوية له، فهل ترى من وجدانك حينئذ الحكم بلزوم الموافقة و الإتيان بالعمل بمجرّد الأمر الخالي عن الغرض، و لهذا يقال في الأوامر الطرقية عند مخالفتها مع الواقع أنّها ليست موجبة للعقاب على مخالفتها، فعلم أنّ الأمر بما هو ليس موضوعاً كالغرض.

لأنّا نقول: هنا مطلبان لابدّ من ملاحظتهما و عدم الخلط بينهما:

الأوّل: مصححيّته شيء للعقاب في حكم العقل و نظره.

و الثاني: داعويّته للعقاب.

فالذي نحن ندّعيه في الأمر و ننفيه عن الغرض هو الأوّل، و لايلزم منه استتباعه العقاب مطلقاً، بل هو حجّة و يصحّ الاحتجاج به، و معنى ذلك أنّه لو اتّفق

الداعي إلى الاحتجاج صحّ الاحتجاج، ففي الأوامر الطرقية المخالفة للواقع و كذا كلّ مورد فرض فيه الأمر الجدّي و الطلب الحقيقي بدون غرض في العمل رأساً نلتزم بأنّ الأمر في حدّ ذاته حجّة، بمعنى أنّه يقال في مقام الاحتجاج: لم خالفت أمري و عملت على خلاف ما أمرتك به؟ فما به يحتجّ المولى إنّما هو الأمر لا غير، ولكن لو لم يفت من المولى بمخالفة أمره و لو بالعنوان الثانوي غرض أصلاً كان العقاب لغواً و بلاداع إليه أصلاً، و عدم صحّة العقوبة لأجل عدم فوت غرض و كونه لغواً وراء عدم صحّته لأجل عدم الحجّة و عدم المصحّح.

و الحاصل أنّ نفس الأمر مصحّح و الغرض داع، فلو كان أمر و علم خلّوه عن الغرض رأساً فليس عدم حكم العقل بلزوم الامتثال لأجل عدم وجود المصحّح، بل لأجل عدم وجود المقتضي، و لهذا لو كان الأمر مقروناً باحتمال المطابقة مع الغرض لزم الامتثال كما في الأوامر الطرقية، إذ العقل يحكم بوجوب تحصيل الاطمئنان بالأمن من العقاب المتوقّف على الإمتثال.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما هو المصحّح في حكم العقل للعقاب في محلّ وجود مقتضيه هو الأمر، و ما هو الموضوع في حكمه للزوم الامتثال هو الأمر المقرون باحتمال المطابقة للغرض.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أنّ المولى إذا أراد تحصيل غرضه من العبد فلابدّله من نصب الأمر الذي هو موضوع الحجيّة على ذلك، لما عرفت من أنّ نفس الغرض لايكون محرّكاً و حجّة، فلابدّ أن يتوسّل لتحصيله بما هو كذلك و هو الأمر، و حينئذ إمّا أن تعلّق أمره و توجّهه نحو نفس الغرض، و إمّا أنّ تعلّقه نحو عنوان آخر يعتقد مطابقته مع الغرض، مثال الأوّل ما إذا كان غرضه إسهال الصفراء فقال لعبده: اسهل الصفراء، و مثال الثاني أن يقول في المثال: إشرب السكنجبين معتقداً أنّ شربه نافع للإسهال.

ففي القسم الأوّل اللازم على العبد تحصيل العلم بحصول الغرض بإتيان كلّ شيء يحتمل دخله فيه، و أمّا في الثاني فلايجب عليه سوى ما أوقعه الآمر مركباً

لأمره، فلو فرض خطاء اعتقاد الآمر و أنّ شرب السكنجبين غير دافع للصفراء فليس في ذلك على العبد حرج؛ إذ تفويت الغرض ليس مستنداً إلّا إلى نفس المولى، و لا يرتبط بالعبد.

و الحاصل أنّ الغرض بما هو، غير موضوع للزوم التحصيل، و الآمر يريد أن ينال بغرضه بتوسّط الأمر الذي هو موضوع الإطاعة و الحجيّة بين المولى و العبد، فإن فرض القصور في أمره لم يكن تقصير من ناحية العبد.

و بعبارة اخرى أنّه يجب على العبد أن لايفوّت الغرض من طريق مخالفة الأمر في ما كان وافياً، و أمّا لو كان قاصراً فلم يحصل تفويت من ناحية مخالفة الأمر، بل من ناحية قصور نفس الأمر و هو أمر يرجع إلى المولى دون العبد.

فنقول في ما نحن فيه: لم ينصب الشارع أمراً و خطاباً واصلاً إلينا إلّا في موضوع الأقلّ و نعلم أنّه أراد بذلك حصول فائدة و غرض، فليس علينا البحث و الفحص عن ذلك الغرض أزيد ممّا تحرّكنا هذا الأمر الواصل إلينا سمته و هو الأقلّ، و لا نبالي مع موافقته أنّه هل يحصل ذاك الغرض الداعي إلى هذا الأمر بإتيان الأقلّ أولا، فإن كان مع ذلك قصور فهو من غير ناحيتنا.

و الحاصل أنّه إذا فرض أنّ المولى يحصّل الغرض من طريق الأمر، و لا يكون له طريق آخر غيره، و يكون هذا الطريق أيضاً غير محرّك إلّا سمت الأقلّ فلا يبقى حينئذ حجّة للمولى لو فات غرضه، أمّا انحصار الطريق في الأمر فقد مرّ وجهه، و أمّا عدم محرّكيّة أمره إلى غير سمت الأقلّ فهو أنّ الأمر إنّما هو علّة محصّلة لمتعلقه و محرّكة للعبد نحوه، فحاله في التحريك ليس بأعلى من العلل العقليّة، حيث إنّ العلّة العقليّة تكوّن المعلول في الخارج، و الأمر أيضاً يقتضي تكوّن المأمور به من جوارح المأمور، و المأمور به في المقام هو المهملة بين المطلق و المقيّد أو ذات الأقلّ، و لا يعقل في العلّة العقليّة للمهملة أو ذات الأقلّ أن تكوّن القيد أو الجزء الزائد، فكذلك الحال في الأمر.

فإذا قال المولى: إقرء فقرأ، فقال: إركع فركع، فقال: اسجد فسجد، فقال: تشهّد

فتشهّد، فقال: سلّم فسلّم، فليس لهذا الأمر الذي سمعه اقتضاء أزيد من ذلك، فلو كان المولى في الأثناء قائلاً: إقرء السورة و لم يسمعه العبد فليس لما سمعه من أمره اقتضاء بالنسبة إلى إتيانها و إن كان هو متعلّقاً بمتعلّقه لا على وجه الاستقلال، بل على نحو الاندكاك، ولكن مع ذلك تأثيره و فعّاليّته ليس بأزيد من إتيان نفس المهملة أو الأقلّ كما في العلّة العقليّة، و حينئذ فيتعيّن كون فوت الغرض من غير ناحية العبد، فتأمّل في أطراف هذا المقام بالتأمّل التامّ.

ثمّ هذا كلّه تمام الكلام في التوصّليات و يجري بتمامه في التعبّديات أيضاً، إلّا أنّه يبقى مع ذلك فيها ا شكال و هو أنّه ربّما يقال: إنّ من المقرّر في باب العبادات لزوم إتيانها على وجه القرب و توقّف سقوط أمرها على ذلك، فيجب في هذا الباب تعبّداً الإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في حصول القرب و كون تركه مفضياً إلى عدم حصوله، فالإتيان بالأكثر و إن كان غير لازم في غير العبادات، ولكنّه واجب لمكان هذا التعبّد في العبادات.

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

هذا كلّه هو الكلام في البراءة العقليّة، و أمّا الكلام بحسب النقل فاعلم أنّه لا إشكال في البراءة نقلاً بعد فرض القول بها عقلاً، و وجهه أنّه يصير الأقلّ معلوم الوجوب و الزائد مشكوكه، فيدخل الثاني تحت حديثي الرفع و الحجب دون الأوّل.

و إنّما الكلام على فرض القول بالاحتياط عقلاً، فإنّه يقال: إنّ من يقول بأنّ منشأ الأثر هو الوجوب النفسي دون المقدّمي و الترديد بالنسبة إلى الأوّل باق بحاله، لابدّ و أن يقول بأنّ المرفوع و الموضوع أيضاً هو الوجوب النفسي، لأنّه شيء يكون في رفعه و وضعه منّة. و حينئذ فيكون الحديث في كلّ من الأقلّ و الأكثر جارياً، فيسقط بالتعارض، و بالجملة، الكلام على هذا القول هو الكلام في المتباينين.

و يمكن تصحيح البراءة النقليّة على هذا أيضاً بأن يقال: إنّ المرفوع و الموضوع هو جزئيّة الجزء المشكوك أو شرطيّة الشرط المشكوك، و لايلزم المحذور، و لا يشكل بأنّهما غير قابلين للجعل فلايشملهما الحديث، لما مرّ سابقاً من أنّ حديث الرفع و كذلك حديث إيقاء ما كان في الاستصحاب غير مختص بما هو مجعول بلاواسطة، بل يجريان في كلّ شيء تناله يد الشرع نفياً و إثباتاً بأيّ نحو و لو بالواسطة، و هما من هذا القبيل، فإنّ جعلهما بجعل منشأ الانتزاع.

و لايشكل أيضاً بأنّ تقييد الجزئيّة و الشرطيّة بحال العلم بهما مستلزم للدور أو ما هو أشدّ محذوريّة منه، فإنّه ليس المراد تقييد واقعهما بذلك، بل تنجّزهما، فهما بحسب الواقع علم بهما أم لم يعلم ثابتان، ولكنّهما مرفوعان بحسب الظاهر في حقّ من جهل بهما.

إلّا أنّ هنا إشكالاً و هو أن يرفع هذا الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بأحد عشر أجزاء مثلاً، أعني الأمر المتعلّق بالمحدود بهذا الحدّ، و إذا رفع الطلب عن هذا الحدّ و المفروض وحدة المطلوب و عدم تعرّض الدليل لمطلوبيّة ما نقص عن هذا الحدّ فمن أين يثبت مطلوبيّة سائر الأجزاء بعد ارتفاعها عن حدّ الأكثر.

و بعبارة اخرى: العلم الإجمالي باق و لم ينحلّ على الفرض، و شيء من دليلي الواقع و الرفع لايتعرّض لحكم وضع ما بقي من الأجزاء على فرض سقوط واحد، فما الموجب لتعيّن الوجوب النفسي في الأقلّ بعد رفع جزئيّة الجزء، المشكوك بحديث الرفع، و كذلك الكلام في الشرط.

و يمكن الجواب بأنّه يستفاد ذلك من ضمّ هذا الحديث إلى علمنا الحاصل من الأدلّة المتكفّلة لبيان الأجزاء، فنقول نعلم بدليل كذا أنّ تكبيرة الإحرام جزء للصلاة، و أنّ الحمد كذلك، و أنّ الركوع كذلك و هكذا إلى آخر الأجزاء المعلومة، و الجزء الذي نشكّ فيه و هو السورة مرفوع بمقتضى الحديث، فالعلم بسائر الأجزاء واضع لها، و الشكّ في الجزء الخاصّ رافع لها.

إلّا أن يقال[1] إنّ هذا العلم إنّما ينفع على القول بالانحلال، فيقال: نعلم بتعلّق الوجوب بالمهملة، فقضيّة العقل المخروج عن عهدته، ولكنّ المفروض عدم تسليم ذلك و عدم الانحلال، و بالجملة، إن جعلت نفس الأدلّة في جنب الحديث فهذا يتوقّف على كونها في عرض واحد، و الحال أنّه أخذ في موضوع الثاني الشكّ في الحكم المدلول عليه بالأوّل، فهما في مرتبتين ، فكيف يمكن جعلهما في مرتبة واحدة، و إن أردت ضمّ العلم إلى الحديث فلانسلّمه بعد ارتفاع الجزء المشكوك بالحديث، إذ ارتفاعه يمكن بنحوين:

الأوّل: ارتفاعه فقط مع بقاء بقيّة الأجزاء، الثاني: ارتفاع المركّب أصلاً و رأساً، و لا علم لنا بخصوص أحدهما، و حديث الرفع أيضاً لايتعرّض لوضع مابقي و إلّالزم في ما إذا كان الأصل في الثاني أحد طرفي العلم الإجمالي بالتكليف في المتباينين جارياً دون الطرف الآخر أن يكون الأصل المذكور مثبتاً للتكليف في الطرف الآخر، و قد قرّر في محلّه أنّ الاصول غير قابلة لإثبات اللوازم، و حديث الرفع أيضاً من الاصول.

إلّا أن ندفع ذلك أيضاً بأنّا استفدنا هذا النحو من الاستدلال من مولانا الصادق صلوات اللّه عليه في حديث عبد الأعلى حيث سأله عن حكم وضوء من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة؟ فقال: هذا و شبهه يعرف من كتاب اللّه «ما

---

١ ـ هذا ليس من الاستاد، بل من بعض فضلاء حضّار مجلس البحث أورده على الاستاد. فأجاب دام ظلّه بما ذكر. منه قدّس سرّه الشريف.

جعل عليكم في الدين من حرج» ثمّ قال: «إمسح عليه»: حيث يظهر منه أنّه عليه السلام منعه عن مثل هذا السئوال معلّلاً بأنّه يعرف من كتاب اللّه، فلا يحتاج إلى السئوال، يعني قوله تعالى: ما جعل الخ يدلّ على لزوم المسح على المرارة فالحديث آب عن الحمل على التعبّد و الاقتصار على مورده.

و حينئذ نقول: الآية لاتعرّض فيها إلّا لعدم جعل ماكان حرجيّاً، و هل فيها تعرّض لجعل غيره؟ فإذا صار مباشرة الماسح للممسوح حرجاً، فعدم جعلها يلائم مع عدم جعل الوضوء رأساً و بعدم جعل المسح كذلك، و بعدم جعل خصوص المباشرة مع جعل البقيّة فالإمام استشهد بالآية للثالث.

فنقول: ما الفرق بين هذه الآية و رواية الرفع و الحجب، فإذا شكّ في جزئيّة جزء فهو بمقتضى رفع ما لايعلمون يصير مرفوعاً، ولكن مرفوعيّته لايضرّ بباقي الأجزاء، فيصير الواجب ما سوى هذا الجزء و بالجملة، إنّا 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 التي تمسّك بها الإمام عليه السلام، هذا تمام الكلام في الترديد بين الأقلّ و الأكثر.

بقي التنبيه على امور

الأوّل: 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 ولكن لم يجتمع شرائط الأخذ بالإطلاق في اللفظ فهل الأصل في هذه الشبهة أيضاً ما ذكر في الشبهة بين الأقلّ و الأكثر من البراءة أو غيره.

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

ففي الواجبات التخييرية حيث يشترك امور متباينة في تحصيل غرض واحد و لهذا يطلب واحد منها على التخيير، و إلّا فلو حصل من كلّ غرض مطلوب ذاتاً لطلب جميعها، و إمّا ترتّب فائدة على كلّ غير ما يترتّب على الآخر، غاية الأمر مع إدراك واحدة من تلك الفوائد ارتفع الحاجة عن البقيّة، فالظاهر أنّه غير معقول؛ اذ لايعقل دوران الحاجة بين أغراض متباينة ذاتاً مع عدم جامع بين تلك المتباينات، و في الحقيقة يكون الغرض هذا الجامع المتحصّل بتلك المتباينات.

و الحاصل: فلابدّ من وجود جامع بين خصال الواجب التخييري حتّى يكون الفائدة الواحدة مستندة إلى هذا الجامع تحفّظاً عن مخالفة القاعدة المذكورة، و لاينافي ذلك عدم إدراكنا للجامع و عدم تصوّرنا حقيقته؛ إذ لاينافي ذلك وجوده واقعاً، و حينئذ ففي كلّ موضع دار الأمر بين التخيير و التعيين فقد دار الأمر بين وجوب الجامع بين الشيئين مع عدم لحاظ خصوصيّة واحد منهما، و بين وجوب واحد مخصوص منهما، فيكون من باب دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، فالأصل فيه البراءة عند القائل بالبراءة هناك، و الاحتياط عند المحتاط هناك.

و الحقّ خلاف ذلك، و إنّا و إن قلنا في البحث السابق بالبراءة لابدّ أن نقول هنا بالإحتياط و إن سلّمنا البيان المذكور أعني رجوع المقام إلى المقام الأوّل تسلّماً للقاعدة المعقوليّة.

و وجه ذلك أنّ هنا توجّه الطلب نحو الخاص معلوم و لا يرتفع عقلاً الاشتغال به بإتيان الخاص الآخر المحتمل البدليّة، و توجّهه نحو الجامع مشكوك، و أمّا هناك فتوجّهه نحو الجامع معلوم و نحو الخاص مشكوك كما لو سمعنا قوله: أعتق رقبة و شككنا أنّه عقّبه بقوله: «مؤمنة» أولا، فحينئذ الذي قام الحجّة عليه و يلزم بإتيانه العبد هو الجامع، و الخصوصيّة لامازم لها، و هذا بخلاف ما لو سمعنا قوله: أعتق رقبة مؤمنة و شككنا في تعقيبه بقوله: «أو كافرة» أو لا، فإنّ الاشتغال بما قام عليه الحجّة و هو الخاص غير مرتفع إلّا بإتيانه، فعلم أنّ الأصل في الباب هو الاشتغال و إن سلّم رجوعه إلى الباب المتقدّم.

الأمر الثاني:

قد عرفت الكلام في الشبهة الحكميّة بين الأقلّ و الأكثر، بقي الكلام في الشبهة الموضوعيّة بينهما التي من جملة فروعها الشبهة الماهوتيّة.

فنقول: قد يكون هذا الشكّ في الجزء، و قد يكون في الشرط، و قد يكون في المانع بعد الفراغ من الكبرى في الثلاثة، بأن علمنا أنّ الشيء الفلاني جزء للصلاة مثلاً كالسورة، ولكن شككنا أنّ السورة الخاصّة سورة القرآن أو لا، أو سورة تامّة أو لا، و كذلك في الشرط و المانع.

ثمّ كلّ من هذه الثلاثة بحسب عالم الثبوت يتصوّر على أنحاء ثلاثة، فتارةً يعتبر الشيء جزءٌ لمركّبٍ باعتبار صرف وجوده من دون نظر إلى الأفراد، كما لو اعتبر أصل وجود السورة في الصلاة و اشتمالها على هذا الوجود، و اخرى يعتبر باعتبار الوجود الساري، فكلّ واحد واحد ممّا ينطبق عليه عنوان السورة قد اعتبر مستقلّاً كونه في الصلاة على نحو «تواضع للعالم» و «لاتشرب الخمر» و ثالثة يعتبر باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع، فلو أتى بالجميع إلّا واحداً لم يأت بالمركّب.

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

و يتصوّر هذه في المانع، فقد يكون صرف وجود الشئي مانعاً بمعنى أنّه اعتبر ارتباط المركّب 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 لابد من ترك جميع الافراد، و الفرق بينهما يظهر في

مالو اضطرّ إلى لبس جزء غير المأكول في الصلاة مثلاً، فعلى الأوّل لايفرق بين الزيادة و النقيصة، و على الثاني لابدّ من الاقتصار على ما يندفع به الضرورة و عدم التجاوز، لفرض تعلّق النهي المنعي بكلّ فرد فرد مستقلاً، و الضرورة إنّما يتقدّر بقدرها، و قد يكون المجموع من حيث المجموع أي اعتبر ارتباط الصلاة بعدم المجموع، فيلزم حينئذ ترك الواحد، هذه أنحاء التصوّرات في الكبرى.

و أمّا مقام الشكّ في الصغرىٰ من كلّ من هذه الأقسام، فنقول: لو علمنا أنّ السورة مثلاً جزء للصلاة بمعنى لزوم تحقّق أصل وجودها فيها، و شككنا أنّ سورة كذا من سور القرآن أو لا؟ فهذا شكّ في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته، و قاعدته الاشتغال و عدم الاكتفاء بهذا الفرد المشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هكذا الكلام في الشرط بعينه.

و لو علمنا بأنّ السورة جزء بوجودها الساري و شككنا في أنّ هذا سورة أو لا، فالأصل فيه البراءة؛ لأنّ هذا الشكّ له حيثيتان، حيثيّة كونه موضوعيّاً، و من هذه الجهة يشترك مع الشبهة الموضوعيّة في التكليف النفسي، كما لو شكّ بعد ورود: «تواضع للعالم» في أنّ زيداً عالم أو لا، و لايشكّ في جريان البراءة فيه؛ لأنّه شكّ في التكليف، و العقاب عليه بلاحجّة؛ إذ لافرق في انعدام الحجّة و قبح العقاب بين الجهل بالكبرى أعني أصل وجوب تواضع العالم و بين الجهل بالصغرى مع الفراغ عن الكبرى، كما مع العلم بوجوب التواضع و الشكّ في عالميّة هذا الشخص، و لامسرح حينئذ لتوهّم أنّ البيان الذي كان وظيفة المولى و هو رفع الجهل من أصل الحكم أعني الكبرى قد تمّ، و الشكّ الذي نشأ من الامور الخارجيّة ليس الشارع فيه مرجعاً، فلايرتبط به فيكون عقابه عقاباً مع تمام البيان من قبله، فإنّه لافرق في قبح العقاب بلابيان بين كون البيان ممّا هو من وظيفة المولى و ما ليس كذلك، و في القسمين ملاك القبح موجود، و لااختصاص له بخصوص الأوّل كما هو واضح لمن راجع عقله و وجدانه، و بالجملة، في هذه الحيثيّة التي هي حيث كون الشبهة موضوعيّة يقتضي البراءة و ليست مقتضية

للاحتياط، و إلّا لوجب المصير إليه في الشبهة الموضوعيّة المحضه.

و الحيثيّة الاخرى حيث كونها شبهة بين الأقّل و الأكثر، لأنّا لو فرضنا حصر أفراد الطبيعة المأمور بها بالأمر الجزئي في أحد عشر، عشرة منها معلوم الفردية و واحد مشكوك فقد علمنا أنّ صلاتنا المطلوبة صارت مركّبة من هذا و هذا و هذا مشيراً إلى الأفراد المعلومة، ولكن نشكّ في أنّها مركّبة من هذا المشكوك أيضاً و هو أيضاً جزئها أو لا، و قد فرغنا في الشبهة المحّضة بين الأقلّ و الأكثر من كون الأصل فيها البراءة للانحلال و رجوع الشكّ إلى الشكّ البدوي في التكليف بالأكثر، فيكون قاعدته البراءة، و لايعقل في مورد اجتماع الحيثيّتين اللتين كلّ منهما منفردة مقتضية للبراءة أن يؤثّر وصف اجتماعهما في الاحتياط، هذا هو الكلام في الجزء، و بعينه جار في الشرط.

و لو اعتبر العنوان باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع جزءاً أو شرطاً فشككنا أنّ الشيء الفلاني من مصاديق ذاك العنوان أو لا؟ فأصله أيضاً هو البراءة، لأنّا نعلم أنّ الأمر الجزئي أو الشرطي تعلّق بمجموع من الأشياء التي ينطبق عليها العنوان الخاص، ولكن لانعلم أنّه هذه العشرة أو هي مع الحادي عشر، فالشّك راجع إلى تقيّد الصلاة مثلاً أو تركبّه من الشيء الحادي عشر، فيجتمع في هذه الشبهة أيضاً الحيثيّتان المتقدمتان و كلاهما مقتض للبرائة فلايحدث باجتماعهما حكم جديد، هذا تمام الكلام في الشرط و الجزء.

و أمّا المانع فقد يعتبر في الصلاة مثلاً ارتباطها بعدم أصل الطبيعة، و قد يعتبر بعدم كلّ وجود، و قد يعتبر بعدم مجموع الوجودات. فلاإشكال في القسم الأخير و إن كان مجرّد فرض لا واقع له في الشرعيّات، كما لو فرض الحكم بمانعيّة جميع أفراد جزء غير المأكول من الإرنب و الهرّة و غيرهما بصورة الاجتماع بحيث لم يضرّ وجود واحد و لااثنين و لاثلاثة، بل مادام ناقصاً عن المجموع بواحد، فلو شككنا في جلد خاص أنّه جلد الإرنب أو الغنم فلا يجوز الاكتفاء بعدمه في الصلاة مع فرض وجود تمام الباقي فإنّه يشكّ حينئذ في تحقّق عدم المجموع

بعدم هذا الجلد المشكوك و عدمه بعد اشتغال الذمّة بذاك العدم، فلايفرغ الذمّة إلّا مع العلم بالبراءة و الفراغ، و هو يتوقّف على ترك لبس واحد من الجلود المعلومة كونها من غير المأكول، فالأصل هو الاحتياط بلاإشكال، و هذا القسم كما عرفت غير واقع.

و أمّا القسمان الآخران فهما محلّ التشاجر و الكلام في الموانع الشرعيّة أنّهما من أيّ منهما، أحدهما اعتبار الوجود السرياني، و الآخر صرف الوجود، فقوله: لايجوز الصلاة في جلد غير المأكول، هل هو بمعنى أنّ كلّ فرد من جزء غير المأكول وجد في الدنيا فقد تعلّق به الحكم المزبور بالاستقلال، أو أنّ الحكم مختصّ بصرف وجود هذه الطبيعة المتوقّف عدمه على عدم جميع الأفراد.

والحقّ كون النهي المنعي كالنفسي ظاهراً في الأوّل، و يظهر الثمرة في حال الاضطرار ببعض من الأفراد، فعلى الأوّل يتقدّر الجواز على قدر الضرورة، و لايجوز التعدّي إلى غيره لأن غيره منهيّ مستقلّ، و على الثاني يباح جميع الأفراد بالاضطرار إلى واحد، و كيف كان فالمهمّ التكلّم في صورة الشكّ الموضوعي من القسمين.

فنقول: لو شككنا في القسم الأوّل كمالو علمنا أنّ الصلاة مقيّدة بعدم جزء غير المأكول باعتبار وجوده السرياني مطلوبة، بحيث كلّ فرد من جزء غير المأكول متى وجد يتعلّق به هذا الحكم مستقلّاً، و لكن شككنا في الجلد الخاص أنّه من الإرنب أو الغنم، فهذا راجع إلى الشكّ في الأقلّ و الأكثر من جهة أنّ التقيّد بالعنوان بهذا النحو يرجع إلى تقيّدات بعدد الأفراد، فالصلاة متقيّدة بعدم جلد الإرنب و عدم جلد الهرّ و هكذا، و إن كان هذا المشكوك أيضاً من غير المأكول فالصلاة متقيّدة بعدمه أيضاً.

فالشكّ له حيثيّتان، من إحداهما يصير نظير الشكّ في أنّ المايع الخاصّ خمر أو لا؛ إذ كما أنّ أصل حكم لاتشرب الخمر معلوم و الشكّ في كون هذا خمراً، كذلك هنا أيضاً «لاتلبس جلد غير المأكول» معلوم و الشكّ في كون الجلد

الخاص من غير المأكول، و قد قلنا في النهي النفسي أنّ الشكّ في الصغرى يوجب البراءة، و لا فرق بينه و بين الشكّ في الكبرى، و من جهة اخرى يصير كالشكّ في تقيّد الصلاة بشيء بالشكّ الحكمي، فإنّه يعلم تقيّد الصلاة بعد انحلال التقيّد بالعنوان إلى التقييدات المتعدّدة بهذا و ذاك و ذاك و يشكّ في تقيّدها بهذا المشكوك فيكون نظير الشكّ في المطلق و المقيّد، و قد قلنا: إنّ حكم العقل فيه البراءة، فالشكّ هنا اجتمع فيه الموضوعيّة و الدوران بين المطلق و المقيّد و كلّ منهما منفرداً يقتضي البراءة، فكذا مع الاجتماع، و هذا منقول من الميرزا الشيرازي قدّس سرّه.

و لو وقع الشكّ في القسم الآخر أعني ما إذا تعلّق النهي بصرف الوجود، فقد يقال فيه أيضاً بالبراءة مثل الصورة المتقدّمة، بل نقل الاستاد من سيّده الاستاد ـ طاب مضجعه ـ إصراره عليه حتّى عدّه في النهي النفسي من البديهيّات التي لا يصلح أن يتفوّه بخلافه واحد من أهل العمائم، و تقريبه أن يقال: إنّ النهي و إن تعلّق بصرف الوجود، ولكن تعيّن صرف الوجود إنّما يكون بالمصداق، فلو كان هنا مصداق واحد كان لصرف الوجود تعيّن واحد، فيصير هو متعلّقاً للنهي، و إن كان له مصاديق كان له تعيّنات، فيقع تلك المصاديق تحت النهي لأنّها تعيّنات صرف الوجود و هو عينها و متّحد معها، فالنهي المتعلّق به متعلّق بها، فينحلّ أيضاً إلى تقيّدات عديدة.

مثلاً قوله «لاتشرب الخمر» لو فرض اعتباره بمعنى أن يكون المقصود طلب أن لا يصدر من المكلّف شرب هذه الحقيقة، فهذه الحقيقة متعيّنة في هذا المايع و في هذا، إلى آخر مصاديقه، فكلّ منها يصير مبغوضاً ببغض واحد و منهيّاً بنهي واحد، فهنا يرجع إلى الأقلّ و الأكثر من جهتين، الاولى من جهة تقيّد الصلاة بعدم الفرد المشكوك، والثانية من جهة تعلّق نفس النهي بما عداه أو بالمركّب منه.

و بعبارة اخرى: إنّا نسلّم أنّ الأمر أو النهي إذا تعلّق بمفهوم مبيّن و شكّ في محصّل هذا المفهوم في الخارج أنّه أمر كذا أو مع ضمّ كيفيّة خاصّة فالأصل فيه

الاحتياط؛ لأنّه مقتضى العلم بالاشتغال، إلّا أنّه مخصوص بصورة كون المفهوم الذي وقع تحت الحكم مسبّباً عن المحصّل بحيث لم يرتبط حكمه بمحصّله مثل الطهارة، فإنّها حالة نفسانيّة و محصّلها الغسلتان و المسحتان، فلو شكّ أنّ الغسل من الأعلى إلى الأسفل أيضاً له دخل في حصول طهارة النفس لزم مراعاته لعدم العلم بحصول الطهارة المأمور بها بدونه، و هذا بخلاف المقام، حيث إنّ المحلّ و المركب للحكم أوّلاً و إن كان أيضاً مفهوماً مبيّناً، ولكن يصير بعد التطبيق، المحلّ و المركب له نفس المصاديق، فالشكّ في المصداقيّة يكون شكّاً في نفس محلّ الحكم لا في محصّله بعد تبيّن نفسه، فالأصل فيه البراءة لعين ما تقدّم في الصورة السابقة، غاية الأمر أنّ الرجوع إلى الأقلّ و الأكثر كما عرفت يكون هنا من جهتين.

و هذا أيضاً يظهر من آية اللّه الخراساني طاب ثراه[1] حيث إنّه في 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 بأنّ المشهور مع ذهابهم إلى الوضع للصحيح اختاروا البراءة في بحث الإقلّ و الأكثر مع أنّ مقتضى ذلك أن يكون الأصل هو الاحتياط لأنّ المأمور به و هو الأمر البسيط الوحداني الصادق على الأفراد الذي من أثره النهي عن الفحشاء يجب تحصيله، و مع عدم الشرط المشكوك أو الجزء المشكوك يشكّ في حصوله، ثمّ أجاب بأنّه يمكن القول بالبراءة مع اختيار هذا الجامع بالفرق بين باب الأسباب و المسبّبات و الامور التوليديّة 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 المحصّل من هذا الباب و كان من باب المنطبق والمنطبق عليه، فحينئذ يكون الشكّ في نفس محلّ الأمر، فيكون الأصل فيه البراءة على ما قرّر في الأقلّ و الأكثر.

---

١ ـ لكن صرّح بخلافه و لزوم الاحتياط في الجلد الثاني من الكفاية في التنبيه الثالث من تنبيهات أصالة البراءة، منه قدّس سرّه الشريف.

هذا ما ذكراه هذان العلمان الاستادان قدّس سرّهما، ونقل الاستاد دام ظلّه مساعدة استاده الميرزا محمّد تقي الشيرازي دام ظلّه و عمره أيضاً لذلك، فذهب دام ظلّه إلى أنّ النهي ليس بمؤثّر في المصاديق المشكوكة مطلقاً إلّا مع العلم الإجمالي.

و هم دفع

أمّا الوهم حيث إنّ ما نقلناه عن السيّد قدّس سرّه من اختيار البراءة في النهي المتعلّق بصرف الوجود عند الشبهة الموضوعيّة مستدلّاً بكون الأفراد تحصّلات و تشخّصات و تعيّنات للطبيعة، فيسري النهي عن الطبيعة إليها واضح المنافاة لما نقله الاستاد عنه قدّس سرّه في مبحث اجتماع الأمر و النهي من اختيار جواز اجتماعهما مستدلّاً بأنّ صرف الوجود لطبيعة الصلاة مثلاً قد صارت متعلّقة للأمر و هي مباينة للأفراد، و كذلك الوجود الساري لطبيعة الغصب صار محلّاً للنهي، فلا يرتبط أيضاً بالوجودات الخاصّة للأفراد.

فقد يتوهم دفعاً لهذه المنافاة الواضحة بين كلامي السيّد أنّ هنا فرقاً بين الأفعال الواقعة تحت التكاليف بلاواسطة و بين الموضوعات الواقعة تحتها بواسطة الأفعال مثل الخمر، من جهة أنّ الوجود المعتبر في الأفعال يكون بمعنى الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج، فيلاحظ كأنّ الخارج ظرف نفس تلك الأفعال، و أمّا اتّصافها بالوجود في الخارج بحيث كان الخارج ظرفاً لوجودها فإنّما يطلب بالأمر تحصيله أو بالنهي الردع عنه، و الجملة، هذا داخل في المحمول أعني التكليف لا في الموضوع و إلّا يلزم طلب الحاصل أو الردع عن الحاصل.

و أمّا الوجود المعتبر في الموضوعات المتعلّقة لتلك الأفعال مثل الخمر و اللباس والسورة و الطهارة و غير ذلك فالمراد به المعنى الثاني، فالخمر المفروغ عن وجودها في الخارج بحيث كان الخارج ظرف وجودها لانفسها إمّا محقّقاً أو مقدّراً يتعلّق بها طلب ترك الشرب، و هكذا سائر الموضوعات.

فالكلام في مبحث الاجتماع حيث إنّه في الأفعال و عرفت أنّ الوجود الخارجي بالمعنى الثاني غير معتبر فيها فاختار السيّد هناك الجواز، و إلّا فلو كان موضوع ذلك المبحث في الأعيان و الموضوعات لتعيّن القول بالامتناع، لما عرفت من أنّ الوجود المعتبر فيها هو ما كان الخارج ظرفاً لوجود الملحوظ لانفسه، و أمّا في مقامنا أعني الشبهة الموضوعيّة في الطبيعة المعتبرة بنحو صرف الوجود مانعاً في المأمور به، فحيث إنّ موضوع البحث هو الأعيان مثل جزء غير المأكول و المحمول النجس و غير ذلك فلهذا اختار قدّس سرّه هنا البراءة، و إلّا فلو كان موضوعه هو الأفعال لتعيّن القول بالاشتغال، و ذلك لأنّ لازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر في الأفعال عدم سراية الغرض من الطبيعة إلى أفرادها الخارجيّة، و لازم هذا هو القول بالجواز في مبحث الاجتماع و الاشتغال في هذه الشبهة الموضوعية، و لازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر في الموضوعات سراية عرض الطبيعة إلى الأفراد و لازمه القول بالامتناع في مبحث الاجتماع، و البراءة في هذا المقام.

و أمّا الدفع فبعد عدم اختصاص كلّ من المبحثين بما ذكره ـ بل يجري الكلام في كلّ منهما في الأفعال و في الموضوعات كما هو واضح ـ نقول: و إن كان ما ذكره من الفرق بين الأفعال و الموضوعات في أخذ الوجود المعتبر فيها حقّاً لامحيص عنه، و لكن ما فرّعه على هذا الفرق ممنوع غاية المنع.

تفصيل الكلام في المقام أن يقال: إعلم أنّه فرق بين الفعل الصادر من المكلّف الواقع مركباً و محلّاً للأوامر و النواهي، و بين موضوعات تلك الأفعال مثل أمّهاتكم في قوله تعالى: «حرّمت عليكم أمّهاتكم» بعد تقديره بالنكاح و كذلك الخمر و سائر الموضوعات، و الفرق أنّ الفعل يكون في ذهن المريد عارياً عن الوجود و العدم، و إنّما يكون إعطاء الوجود له في ما يستقبل ملحوظاً للمريد، إمّا محبوباً و إمّا مبغوضاً، بمعنى أنّ هذا داخل في مفاد هيئة الأمر و النهي.

و لاينافي ذلك ما قرّر في محلّه من لزوم اعتبار الوجود الخارجي مع الطبيعة

لتصحيح وقوعها تحت الطلب، حيث إنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، و لايعرضه شيء من الأشياء و لايتّصف بوصف من الأوصاف، و ذلك لأنّ اعتبار الوجود الخارجي غير الفراغ عنه، فلايلزم طلب إيجاد الموجود أو طلب عدم إيجاد الموجود، بل الطبيعة التي نراها في الخارج، و بعبارة اخرى يوجد في الذهن على وجه الحكاية عن الخارج.

و إن شئت قلت: إنّ الخارج في هذا اللحاظ ظرف نفسها، لا أنّ الخارج يرى ظرف وجودها قد يتعلّق بها طلب الايجاد في الخارج و قد يتعلّق طلب عدم الإيجاد، فإنّ الطبيعة على الوجه المزبور يكون قابلاً لعروض الوجود الخارجي و العدم الخارجي.

هذا في الفعل، و أمّا الموضوع فينظر إليه بالنظر الحكائي عن الخارج، و مع الفراغ عن الوجود و التحقّق في الخارج، و ينشأ الطلب بعد هذا اللحاظ، فيكون منوطاً و مشروطاً بوجود الموضوع، فلو لم يكن في الدنيا خمر مثلاً فلم يتحقّق طلب لعدم تحقّق اللحاظ الذي صار الطلب منوطاً به، و الحاصل أنّ الخمر المرئي موجوداً في الدنيا إمّا محقّقاً و إمّا مقدّراً يطلب من المكلّف عدم شربه، فهنا يرى الخارج ظرفاً لوجود الموضوع لانفسه فقط.

ثمّ اعلم أنّ هذا الفرق لايوجب فرقاً في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه و لا في البراءة في الشكّ الموضوعي من الأقلّ و الأكثر أو الحكمي في الفعل أو في الموضوع و الاشتغال.

و وجه ذلك أنّ ملاك جواز الإجتماع هو تمايز موردي الأمر و النهي، فإن كان تمايز حتّى في صورة كون المورد فرداً بحيث أمكن حفظ الفرديّة مع التمايز و التعدّد في الذهن فلا فرق بين أن يكون الوجود الخارجي مفروغاً عنه أو لم يكن، و ملاك البراءة و الاشتغال هو تعدّي الطلب من الجامع إلى الفرد و عدمه.

فإن قلنا بالتعدّي إلى الفرد فهنا مورد البراءة، و إن كان ذلك في الفعل الذي ليس الوجود فيه مفروغاً عنه كما في العبادة على القول بالوضع للصحيح و وجود

القدر الجامع لدى الشكّ في الأجزاء و الشرائط، و إن قلنا بعدم التعدّي كما هو الحقّ كان المجرى للاشتغال و إن كان ذلك في الموضوع الذي فرغ عن وجوده، و حاصل الكلام أنّ هنا ستّة أقسام، ثلاثة في الفعل و ثلاثة في الموضوع، اعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع في الفعل، و اعتبار الوجود الساري فيه، و اعتبار صرف الوجود فيه، و اعتبار هذه الثلاثة في الموضوع.

فالتمايز الذي هو ملاك جواز الاجتماع موجود في كلّ هذه الأقسام حتى في اعتبار الوجود الساري في الموضوع، فإنّ الموضوع حينئذ و إن اعتبر الوجودات الخارجيّة المتعيّنة الخاصّة المفروغ عن وجودها في الخارج، إلّا أنّه يمكن تعرية الفرد في الذهن عن بعض الخصوصيّات مع بقاء كونه فرداً، فالمانع الشخصي يمكن الإشارة في الذهن إليه بشخصيّته، لكن بعنوان أنّه خمر و هو مغاير عن الإشارة إليه بعنوان أنّه مايع أو أحمر أو غير ذلك من الخصوصيّات.

و من ذلك يعلم جريان ملاك الجواز في جميع الأقسام الستّة، و اعتبار صرف الوجود في الفعل أو الموضوع إن قلنا بتعدّي حكمه إلى الوجودات المتعيّنة الخاصّة كما هو خلاف التحقيق لايزيد عن ذلك أيضاً.

و كذلك لافرق بين الأقسام في الأصل العقلي عند الشكّ الموضوعي أو الحكمي في الأقلّ و الأكثر، لأنّه إن كان موضوع الحكم مجموع الوجودات الخاصّة فالأصل في الشكّ الموضوعي أو الحكمي يقتضي البراءة في جانب الأمر من غير فرق بين الفراغ عن الوجود الخارجي كما في موضوع العمل و بين عدمه كما في نفس العمل، و يقتضي الاشتغال في جانب النهي في الفرد المشكوك من غير فرق بين القسمين، و إن كان الموضوع للحكم هو الوجود الساري كان الأصل البراءة في الفرد المشكوك في طرف الأمر و النهي سواء في الأفعال أم في موضوعاتها.

و إن كان هو صرف الوجود المنتزع من الوجودات الخاصّة عند التحليل فعلى المبنيين في المسألة لايختلف الحال بين الفعل و الموضوع أيضاً، فإن بنينا على أنّ الطلب إذا تعلّق بالوجود الجامع بين الوجودات الخاصّة و هو في ظرف التحليل

مغاير للخصوصيّات، فلاوجه لعروض العارض الذي يعرضه في هذا الظرف على الخصوصيّات مع وجود التغاير، فالأصل الاشتغال في كلا المقامين كما هو الحقّ.

و إن بنينا على أنّ هذا الوجود الجامع لمكان انطباقه على الأفراد و كونها تعيّنات و تشخّصات و تحصّلات لها فلامحالة يعرض عرضها على تلك التعيّنات لمكان العينيّة، فالعرض الذي يكون للإنسان الذي هو الجامع يكون لزيد و عمرو و بكر، لأنّها أفراده و ليس له تشخّص غيرها، نعم المعروض يكون هذه الأشخاص بما هم إنسان لابما هم تعيّنات لعنوان آخر، فالأصل يكون البراءة من غير فرق بين المقامين أيضاً، فعلم أنّ العمدة في المقام أعني في مقام تشخيص الأصل العقلي هو تحقيق الحال في هذين المبنيين، و حيث رجّحنا المبنى الأول فالأصل هو الاشتغال حتى في الموضوعات.

فعلم أنّه لامفرّ عن الاشتغال في بحث الصحيح و الأعمّ على تقدير القدر الجامع للصحيح لدى الشكّ في الشرط و الجزء، و من هنا يعلم عدم إمكان ذبّ الإشكال عن السيّد قدّس سرّه، و يظهر تحقيق الحقّ في مقامنا أيضاً بعد اتّحاد الملاك في هذا المقام و مبحث الاجتماع.

فنقول توضيحاً لما هو الحقّ في هذه المسألة من الاشتغال أنّ الانطباق غير مجد في صيرورة نفس الأشخاص محلّاً للطلب، و وجه ذلك مامرّ في بحث الاجتماع، و محصّله أنّ الحكم باتحاد شيء مع شيء لايمكن الاّ مع التغاير بينهما و لو في مجرّد المفهوم كما في الحمل الذاتي مثل «الإنسان إنسان» حيث لايعقل الحكم بالاتحاد بدون التغاير رأساً، و لامنافاة بينهما حيث إنّهما بنظرتين، غاية الأمر في الحمل الذاتي لاتغاير سوى في المفهوم، و أمّا في الصناعي فلابدّ من ملاحظة تفصيليّة تشريحيّة تحليليّة، بأن ينتزع شيء وحداني بسيط من أمر آخر كانتزاع أصل الإنسانيّة من زيد و عمرو و بكر، ثمّ اتباع هذه الملاحظة باللحاظ الاندماجي الإجمالي، و بدون هاتين الملاحظتين المترتبتين الطوليتين لايصحّ الحمل الصناعي أصلاً.

و حينئذ فإذا عرض على الطبيعة في لحاظ انفكاكها عن الفرد عارض فلاوجه لسرايته إلى الفرد، لكان التغاير بينهما في هذا اللحاظ، و بهذا يسهّل الخطب في كثير من المواضع، ألاترى أنّ وجود الإنسان بما هو وجود الإنسان متّصف بالتعدّد و الكثرة، و بالنوعيّة و الكليّة، مع أنّ شيئاً من أفراده لايتّصف بالتعدّد و الكليّة؟ و على هذا يبتني حكمهم في بيع الصاع الكلّي من الصبرة بأنّه لايملك شيئاً من الخصوصيّات، بل تمامها باق في ملك البايع، و عليه فرّعوا كون التلف في مال البايع ما بقي في الصبرة ما اشترى المشتري.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا تعلّق الأمر بإكرام العالم و انحصر أفراد العالم في عشرة معلومة و واحد مشكوك، و علم أنّ المراد أصل الإكرام لطبيعة العالم باعتبار صرف وجودها الغير القابل للوحدة و التعدّد فمقتضى العلم بالاشتغال بهذا المعنى الجزم بإتيانه بإكرام واحد من معلومي العلم، و لايكفي في حكم العقل الإتيان بذاك الواحد المشكوك، و كذلك في النهي لوقال: لاتشرب الخمر، و علم أنّ غرضه أصل طبيعة الخمر بلحاظ صرف وجودها الناقض للعدم، فلامحالة يتوقّف على ترك جميع ما يحتمل كونه فرداً لهذه الطبيعة، لأنّه مقتضى مأخوذيته و مشغوليّته بنفس الطبيعة، فلابدّ من القطع بعدم حصولها في الخارج، كما لابدّ في الأمر من القطع بحصولها فيه، غاية الأمر في طرف الوجود يكفي وجود واحد من الأفراد، و في طرف العدم لابدّ من عدم تمام الأفراد، فكما لايجوز في طرف الوجود الاكتفاء بوجود الفرد المشكوك فلايجوز الاكتفاء في طرف العدم بعدم ما عداه، بل لابدّ من تحصيل الجزم في كلا المقامين بالاقتصار على الفرد المعلوم دون المشكوك في الأوّل و ترك المعلوم و المشكوك معاً في الثاني.

و القول في الثاني بأنّه مع ترك المعلوم يشكّ في أنّه مكلّف بترك المشكوك أيضاً و أنّ تكليفه هل تعلّق بالعشر أو بأحد عشر، فلايجب عليه سوى القدر المتيقّن و قد أتى به، و الحادي عشر مشكوك بدوي و الأصل البراءة منه، فاسد بما عرفت من أنّه لايستقيم مع ما ذكرنا من عدم ارتباط الطلب بعالم الخصوصيات و

الأفراد و أجنبيّتها عنه بالمرّة.

فالمطلوب شيء آخر و هو الإيجاد المتعلّق بأصل الطبيعة أو الترك المتعلّق بها، فلو أتى بالفرد المشكوك في الثاني و كان في الواقع فرداً، فللمولى أن يؤاخذه بأنّه قد طلبت منك ترك شرب تلك الطبيعة و قد علمت بذلك، فَلِمَ أتيت بها؟ و ليس للعبد أن يقول: إنّي علمت منك تحريم شرب هذا و هذا و هذا و قد تركتها، و أمّا هذا المايع الذي شربته فلم يصل إليّ حرمته؛ لأنّه يقول: ما ذكرته و عددته أجنبيّ بالمرّة عمّا تعلّق به إرادتي و نهيي و إنّما نهيتك عن شرب طبيعة الخمر و هي مفهوم مبيّن، و علمت بصدور هذه الإرادة منّي، فلم يكن عقابي عقاباً بلاحجّة؛ إذ طبيعة الخمر و إن كانت يتّحد مع الخصوصيّات لكن وقع تحت إرادتي عند التحليل و التفصيل، و في هذا اللحاظ ميز واضح بينها و بين الخصوصيّات، فكما يتّصف في هذا اللحاظ بالمحموليّة من دون سرايتها إلى الخصوصيّات فكذلك اتّصفت في هذا اللحاظ أيضاً بإرادتي فلا ربط لإرادتي أيضاً بالخصوصيّات، فليس الخصوصيات سوى محصّلات لما هو المراد دون أنّها نفس المراد.

فالشكّ الموضوعي و الشكّ بين الأقلّ والأكثر إنّما هما في محصّل المراد، و المراد معلوم لاشبهة و لاإجمال فيه، فليس هنا مقام الأخذ بالمتيقّن و طرح مازاد، و أظنّ أنّ هذا بمكان من الوضوح و إن خفي على الأساتيد قدّس اللّه تربة ماضيهم و أطال عمر باقيهم.

هذا كلّه بحسب الأصل في المسألة، و قد عرفت أنّه في صورة يكون البراءة و في اخرى يكون الاحتياط.

و أمّا تحقيق أنّ الواقع أيّ من هاتين الصورتين أعني تعلّق النهي بالوجود السرياني أو بصرف الوجود، فالحقّ أنّ صيغة «لاتفعل» ظاهرة في الوجود السرياني من غير فرق في ذلك بين النهي النفسي والغيري، و لعلّه في النفسي ممّا لاينكر، و لهذا نرى أنّ محرّمات الشريعة من الزنا و الغناء و الربا و غيرها كلّها من هذا القبيل و لايوجد فيها ما كان النهي فيه صرف الوجود بحيث لو اضطرّ إلى

ارتكابه لم يتفاوت دفع الضرورة بالزائد و الناقص، و لافرق ظاهراً بينه و بين النهي المسوق لبيان المانعيّة.

فإذا قيل: لاتفعل كذا في صلاتك يفهم منه أنّ كلّ وجود منه مضرّ بالصلاة، لا بمعنى أنّه لو كرّره المصلّي فقد أتى ببطلات بقدر ما كرّر، بل المبطل هو الوجود الأوّل، و البقيّة ليست متّصفة بالمبطليّة الفعليّة، لأنّ الصلاة الواحدة لاتتّصف بأزيد من بطلان واحد، بل بمعنى أنّ ملاك المانعيّة و المبطليّة موجود في جميع وجوداته حتى تظهر ثمرته في ما ذكر من الاضطرار؛ إذيلزم الاقتصار حينئذ على قدر ما يندفع به الضرورة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحكم في المسألة الماهوتية بعد كون النهي عن لبس جزء غير المأكول في الصلاة ظاهراً في الوجود الساري و كون الأصل في الشكّ الموضوعي من هذه الكبرى هو البراءة هو جواز الصلاة في الماهوت و أمثاله، هذا.

و ربّما يمنع ذلك في خصوص هذه المسألة مع تسليم أصل المطلب، فيمنع كون جزء غير المأكول من جملة الموانع للصلاة و يقال: بل كون اللباس عن جزء المأكول من جملة الشرائط، و ذلك لأنّ الأصل في هذا الباب موثّقة إبن بكير و في ذيلها بعد بيان فساد الصلاة في أجزاء غير المأكول قال: «لايقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ اللّه أكله» و هذا مفيد للشرطيّة بظاهره.

نعم ليس ذلك من الشرائط المطلقة بحيث تبطل الصلاة بفقدانه مطلقاً، بل في خصوص حال إرادة لبس الحيواني فشرطيّة المأكوليّة معلّقة على ذلك، فيكون الحاصل أنّ المصلّي لو أراد لبس الحيواني فيعتبر كون لباسه من جزء مأكول اللحم، و إذن فبعدما احرز من حال المصلّي أنّه لابس الحيواني في الصلاة فلابدّ له من إحراز هذا الشرط الذي كون اللباس من المأكول كما في سائر الشرائط التي لابدّ من إحرازها، و تبطل الصلاة بالشكّ فيها، فيصير المحصّل بطلان الصلاة في الماهوت و سائر المشكوكات.

ولكنّ لإنصاف أنّ المستفاد من الرواية المذكورة خلاف ما توهّم و ذلك لأنّه

قد ذكر في صدرها أنّ الصلاة في و برو شعر و جلد و بول و روث و كلّ شيء ممّا لايؤكل لحمه فاسد، ثمّ ذكر بعد هذه الفقرة على وجه التفريع عليه و المتمّم له لاعلى وجه الاستيناف و الإتيان بجملة مستقلّة أنّه: «لاتقبل الصلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ اللّه أكله» و لا يتوهّم العرف في أمثال ذلك إلّا تتميماً للحكم السابق لا تأسيساً لمطلب جديد، و إذن فالحكم تابع لما يستفاد من الصدر و هو المانعيّة.

و الحاصل أنّا نسلّم أنّ العبارة المذكورة في الذيل لو خلّي و طبعها ظاهرة في شرطيّة المأكوليّة، و لكن نقول: إنّ ظهور الصدر فى مانعيّة عدم المأكوليّة و وضوح كون الذيل تتمّة للصدر و تفريعاً له يمنع عن أخذ هذا الظاهر بجعل ظهور الصدر مقدّماً عليه.

و إن أبيت إلّا عن كون الذيل حكماً برأسه من دون ربط له بالصدر فنقول حينئذ: لابدّ من الأخذ به و بظاهر الصدر أيضاً، فيتحصّل من الرواية بمقتضى الصدرو الذيل شيئان: مانعيّة غير المأكول، و شرطيّة المأكول، فمن كان عليه الأوّل فقط كان واجداً للمانع و فاقداً للشرط، و من كان عليه الثاني فقط كان واجداً للشرط فاقداً للمانع، و من كان عليه كلا الأمرين كان واجداً للشرط و المانع معاً.

و حينئذ فنقول في مورد الشكّ في مأكوليّة اللباس الخاص و عدمها: إنّه أمّا من حيث مانعيّة غير المأكول فقد ذكرنا أنّ الأصل يقتضي البراءة و جواز الصلاة، و أمّا من حيث شرطيّة المأكول فيكفي في إحراز هذا الشرط أخذ المصلّي معه شيئاً من أجزاء المأكول في حال الصلاة مع ذلك اللباس المشكوك، فلايلزم من ذلك عدم جواز الصلاة في المشكوك، بل عدم الاكتفاء به في حصول الشرط و لزوم إضافة ما علم كونه من المأكول إليه؛ إذ بعد ذلك تصير الصلاة فاقدة للمانع بالأصل، و واجدة للشرط بالوجدان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّه لم يكن الشرط إلّا أنّ المصلّي لو أراد أن يلبس ما كان حيوانياً فيلزم عليه أن يلبس ما كان من المأكول.

إلّا أن يأبى المتوهّم عن ذلك أيضاً و يدّعي خلاف إنصاف آخر و يقول بأنّ الظاهر من الرواية أنّ ذلك شرط في كلّ مايلبسه المصلّي حال الصلاة، فحصّل الشرط يرجع إلى أنّه لايستصحب معه من جنس الساتر الحيواني شيئاً إلّا و يعتبر كونه من المأكول، و على هذا فلابدّ من نزع المشكوك حال الصلاة، لعدم إحراز الشرط في خصوصه و إن كان محرزاً في خصوص شخص آخر؛ إذ الشرط على هذا ينحلّ إلى شروط عديدة بقدر ما مع المصلّي من خصوصيّات الجنس المذكور، و أنت خبير بأنّ هذا خلاف إنصاف في خلاف إنصاف.

و الحقّ ما ذكرناه أوّلاً، و معه لايبقى إشكال في جواز الصلاة.

ثمّ إنّ ما يعتبر قيداً في الصلاة سواء كان من باب الشرط و اعتبار الوجود أم المانع و اعتبار العدم يمكن اعتباره بحسب التصوير على نحوين:

الأوّل: أن يعتبر قيداً للمصلّي نظير الطهارة، حيث إنّ الصلاة المطلوبة صلاة من كان على وضوء، و يمكن ذلك أيضاً في عدم الكون من غير المأكول فيعتبر في الصلاة المأمور بها أن يصدر ممّن لا يكون في لباسه شيء من أجزاء غير المأكول.

الثاني: أن يعتبر قيداً لنفس الصلاة، فتكون الصلاة المطلوبة هي الصلاة المأتي بها في حال الطهارة، أو المقيّدة بعدم وقوعها في أجزاء غير المأكول، هذا بحسب التصوير، فتتكلّم في المقام تارة بحسب الاستظهار من الدليل، و أخرى في الأصل العملي المنقّح للموضوع على كلّ من التقديرين.

و نقدّم الكلام في الثاني فنقول: لاإشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الأوّل أي حالةً في الفاعل في أنّه لو كان الفاعل متلبّساً بهذه الحالة في زمان ثمّ شكّ بعده في وجدانه لهذه الحالة و بقائها فيه يكون مقتضى الاستصحاب هو البقاء.

ألاترى أنّ من كان على طهارة فشكّ في الحدث كان مستصحب الطهارة و تكون صلاته صحيحة، فكذلك لو اعتبر كون الفاعل غير مستصحب لشيء من غير المأكول و كان هو كذلك في الزمان السابق و هو قبل لبس اللباس المشكوك فصار في اللاحق أي بعد لبسه مشكوكاً كونه بذلك الوصف، فمقتضى الاستصحاب

بقاء الوصف فيه و يترتّب على ذلك جواز الصلاة مع هذا اللباس، لأنّه مثل الشكّ في بقاء الطهارة بعد العلم بها.

و إنّما الإشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الثاني أي حالةً في الفعل المأمور به، فيشكل حينئذ أن يقال: كانت الصلاة قبل هذا مأتيّاً بها في حال الطهارة أو متّصفة بعدم الوقوع في شيء من غير المأكول، فالأصل بقائها على الوصفين.

لكن ربّما يقال بجواز الاستصحاب في هذا أيضاً و ينظّر هذا باستصحاب عدم مضريّة الصوم في اليوم السابق مع الشكّ فيها في اليوم الحاضر فإنّه لا إشكال في جريانه و جواز الإتيان بصوم اليوم الحاضر، و لا يلزم في جريان هذا الأصل وقوع الصوم في الأمس، بل لا يجدي، فإنّه يقال: إنّ طبيعة الصوم كانت في اليوم السابق غير مضرّة، فالأصل بقاء هذا المعنى في هذا اليوم و يرتّب عليه جواز الصوم في هذا اليوم؛ إذ ليس الشرط إلّا عدم مضريّة الصوم، و هو محرز بالأصل، و مثل ذلك نقول بعينه في المقام: إنّ طبيعة الصلاة في الزمان السابق كان في حال الطهارة أو في غير أجزاء غير المأكول و نشكّ الآن في بقاء هذا المعنى و الأصل يقتضي بقائه.

أقول: هذا من الاستصحاب التعليقي و هو يصير فعليّاً عند فعليّة المعلّق عليه، و يمكن المخدشة فيه، و توضيح المخدشة، أن يقال: إنّ هنا فرقاً بين الحكم الشرعي و الموضوع الخارجي، ففي الحكم الشرعي يصير المعلّق فعليّاً عند فعليّة المعلّق عليه، لأنّ الحكم أمر موجود واقعي، سواء كان واقعياً أم ظاهريّاً، فالحكم الظاهري فرد حقيقي للحكم الشرعي، فكما أنّ الحرمة المعلّقة على الغليان المترتّبة على العصير الواقعي تصير فعليّة عند فعليّة الغليان، فكذلك الحرمة المعلّقة على الغليان الجائية من قبل الاستصحاب المترتّبة على العصير المشكوك أيضاً تصير فعليّة بفعليّة الغليان، فهذه الفعليّة من الآثار العقليّة المترتّبة على نفس الحكم الاستصحابي مثل وجوب الامتثال، و هي مترتّبة على الاستصحاب بلا إشكال، و ليس هذا من الأصل المثبت الممنوع.

و أمّا الموضوع الخارجي لو كان معلّقاً على موضوع خارجي آخر فلايوجب

التعبّد بالمعلّق فعليّته عند فعليّة المعلّق عليه، مثلاً الماء الذي يكون على نصف الكرّ لو صبّ عليه نصف كرّ آخر يصير كرّاً، فلو شكّ في الزمان اللاحق في بقائه على نصف الكرّ و نقصانه عنه لايمكن استصحاب ذلك المعنى التعليقي فيه و صبّ نصف كرّ عليه ثمّ الحكم بكونه كرّاً فعلاً؛ لأنّ التعبّد بكريّته التقديرية لايكون تعبّداً بكريّته الفعليّة عند فعليّة التقدير، بل يحتاج إلى تعبّد آخر من الشرع بكريّته الفعليّة في فرض فعليّة التقدير.

و كذلك عدم وقوع الصلاة في جزء غير المأكول على تقدير وجود الصلاة لايوجب استصحابه بهذا النحو فعليّته عند فعليّه وجود الصلاة، بل يحتاج إلى تعبّد آخر من الشرع بوجوده الفعلي في هذا الفرض.

و الفرق بين الحكم و الموضوع أنّ الحكم الظاهري المجعول في مورد الشك كما عرفت فرد واقعي للحكم، و الشيء لايعقل أن لايصير فعليّاً مع فعليّة ما هو معلّق عليه، و أمّا الموضوع المتعبّد به في مورد الشكّ فلاتحقّق له واقعاً، و ليس التعبّد به تكويناً له، فالتعبّد به راجع إلى التعبّد بآثاره، فيجوز أن يتعبّدنا الشارع بموضوع تعليقي و مع ذلك لايلزم من فعليّة المعلّق عليه فعليّة الموضوع المتعبّد به لأنّه يحتاج إلى التعبّد بالفعليّة، فالحكم بترتّب الموضوع المتعبّد به الفعلي بواسطة التعبّد بالموضوع التعليقي يكون من الأصل المثبت.

و أمّا تنظير الاستصحاب في المقام باستصحاب عدم مضريّة الصوم فمع الفارق؛ لأنّ وجوب الصوم قدرتّب شرعاً على نفس عدم مضريّة الصوم على تقدير الوجود، لا على الصوم الغير المضرّ الفعلي، و أمّا الوجوب في المقام فقد رتّب على الصلاة في جزء غير المأكول بما هي مقيّدة بهذا القيد العدمي، لا على الصلاة التي لو وجدت كانت في جزء غير المأكول.

و لو شئت توضيح ذلك في ضمن المثال فنقول: قد يجعل المتكلّم وجوب صلاة ركعتين معلّقاً على قيام زيد لدى طلوع الشمس بوجوده التعليقي، و قد يجعله معلّقاً على قيامه المقرون بالطلوع، ففي الأوّل لو علم المخاطب قبل الطلوع بتحقّق

القيام لديه يصير الحكم فعليّاً بمجرّد ذلك، و فى الثاني لايصير فعليّاً إلّا بعد تحقّق الطلوع و القيام، فوجوب الصوم من القبيل الأوّل، و وجوب الصلاه من الثاني، و لهذا يكفي الاستصحاب التعليقي لإثبات وجوب الصوم، و لايكفي هنا فى الحكم بأنّ هذه الصلاة هي ما أمر بها الشارع إلّا إحراز أنّها مقيّدة بالقيد العدمي، و الاستصحاب التعليقي لايثبت ذلك و ليس له أيضاً حالة سابقة؛ لأنّ هذه الصلاة من أوّل وجودها مشكوكة الحال.

و الحاصل أنّ الاستصحاب التعليقي مفيد للأثر المترتّب على نفس التعليق و غير مفيد للأثر المترتّب على فعليّة المعلّق، فافهم ما ذكرنا فإنّه لايخلو عن دقّة.

و يمكن توجيه الاستصحاب التعليقي هنا بناءاً على أحد المباني فى القضايا التعليقيّة و توضيحه ببيان المحال فى تلك القضايا، فنقول: أمّا القضيّة التعليقيّة التي يكون المعلّق فيها الحكم مثل «إن جائك زيد فأكرمه» فقد اختلف الآراء فى تعيين ما ينشأه المتكلّم فيها، و من جملتها ما ذهب إليه المحقّق الطوسي قدّس سرّه و هو أنّه ينشأه الوجوب المعلّق، فكما أنّ الوجوب المطلق له وجود اعتباري فالوجود المعلّق أيضاً له وجود اعتباري قابل للإنشاء جدّاً، و لازمه الفعليّة لدى فعليّة المعلّق عليه.

و المختار أنّه ينشأ فى تلك القضايا نفس الوجوب بدون التعليق، لكن مبتنياً على فرض وجود المعلّق عليه، فكما أنّه لوكان المجيئ المعلّق عليه محقّقاً في الخارج ينشأ وجوب الإكرام بدون التعليق، كذلك إذا فرضه موجوداً و نظراً إلى وجوده الخارجي بالنظر الفراغي ينشأ أيضاً وجوب الإكرام بدون التعليق، و إذن فالإنشاء في القضايا التعليقيّة يكون كالإنشاء في الخالية عن التعليق بلافرق، غاية الأمر أنّ الوجوب المنشأ في القضيّة التعليقيّة لما يكون مبتنياً على فرض وجود المعلّق بالفرض الحاكي عن الخارج توقّف تأثيره في نفس المخاطب على وجود هذا الفرض في الخارج.

و أمّا القضيّة التعليقيّة التي يكون المعلّق فيها الموضوع فهي إمّا إخباريّة و إمّا

إنشائيّة، أمّا الإخباريّة مثل «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فإخبار المتكلّم و جزمه و تصديقه الذي أظهر هل تعلّق بماذا؟ لاإشكال في عدم تعلّقه بطلوع الشمس، لأنّه ربّما يكون مقطوع العدم، و لابوجود النهار؛ لأنّه أيضاً قد يكون مقطوع العدم، و أمّا الملازمة بين الطلوع و وجود النهار فليست أيضاً متعلّق جزمه، للفرق الواضح وجداناً بين تلك القضيّة و بين قولنا الملازمة بين الطلوع و وجود النهار موجودة، لاختلافهما بحسب المفاد اللفظي المطابقي، لأنّ الموضوع في الأوّل هو النهار، و في الثاني هو الملازمة، و المحمول في الأوّل هو وجود النهار و في الثاني وجود الملازمة، فتعيّن أن يكون متعلّق الجزم هو وجود النهار لا مطلقاً، بل مقيّداً بوقوعه عقيب الطلوع، فهي مساوقة مع قولنا: وجود النهار المقيّد بالوقوع عقيب الطلوع متحقّق، و حينئذ نقول: حال الجزم في القضايا الإخباريّة حال الوجوب في القضايا الطلبيّة.

و توضيح ذلك أنّ من المسلّم عقلاً أنّ الوجوب إذا تعلّق بموضوع ذي قيود بحيث كان الطلب محيطاً بهذا الموضوع بتمام قيوده، و هذا الموضوع بجميع قيوده واقعاً في حيّز ذلك الطلب، فاللازم ترشّح هذا الوجوب إلى كلّ قيد من قيود هذا الموضوع، و إلّا لم يكن متعلّقاً بالمحاوي لهذا القيد، بل بالخالي عنه، فلو اريد عدم ترشّح الوجوب إلى قيد فلابدّ من إخراج هذا القيد عن حيّز الطلب و جعله قيداً لنفس الوجوب لا للواجب.

مثلاً إذا تعلّق الوجوب بإكرام زيد المجافي فكما يجب تحصيل الإكرام يجب تحصيل المجيئ أيضاً فلو اريد عدم ترشّحه إلى المجيئ لابدّ من إخراجه عن حيّز الأمر و جعله قيداً للأمر لا للمأمور به.

و من هنا ذكرنا في مبحث الواجب المشروط رداً على صاحب الفصول: أنّ القيد إذا رجع إلى المادّة التي وقعت تحت الهيئة وجب عقلاً سراية الطلب إليه، و لايمكن عدم سرايته عقلاً إلّا بإخراجه عن حيّز الهيئة و جعله قيداً للهيئة لا للمادّة.

فنقول: الجزم إذا تعلّق بموضوع ذي قيود بحيث كان بتمام قيوده واقعاً في حيّز

الجزم وجب عقلاً ترشّح الجزم إلى كلّ من هذه القيود، و لايمكن خلاف ذلك إلّا بإخراج القيد عن حيّز الجزم، فإذا كان المجزوم به و متعلّق التصديق هو وجود النهار المقيّد بكونه مترتّباً على الطلوع لزم عقلاً تعلّق الجزم بكلّ من القيود الثلاثة لهذا الموضع المجزوم به أعني الطلوع و وجود النهار و الترتّب، و حلّ هذه العويصة أيضاً بمثل ما قلناه في القضايا التعليقيّة التي يكون المعلّق فيها هو الحكم، و هو أن يقال: إنّ الجزم متعلّق بوجود النهار، لكن بعد فرض طلوع الشمس فالمتكلّم يفرض طلوع الشمس محقّقاً في الخارج، و ينظر إليه بالنظر الفراغي، ففي هذا الفرض يصير جازماً بنفس وجود النهار، فكما لوكان نفس الطلوع محقّقاً في الخارج كان جازماً بوجود النّهار كذلك إذا أخذ فرضه في الذهن و نظر إليه بالنظر الفراغي كان أيضاً جازماً بوجود النهار.

و من هنا يظهر الكلام في القضيّة التعليقيّة التي يكون المعلّق فيها هو الموضوع التعبّدي أي المتعبّد به مثل ما إذا قال في مورد الشكّ في شيء إذا جائك زيد فالطواف بالبيت صلاة، حيث إنّ المعلّق عليه خارج عن حيّز التعبّد و المنزلة، و إنّما هما ثابتان لنفس الطواف في فرض حصول المعلّق عليه، فليس المتعبّد به و موضوع المنزلة إلّا نفس الطواف في هذا الفرض، و لازمه أنّه إذا لم يتحقّق المعلّق عليه لم يظهر أثر لهذا التعبّد، فإذا تحقّق صار منشئاً للآثار.

و على هذا فيرفع غائلة الإشكال في الاستصحاب التعليقي في ما نحن فيه، فإنّه يقال: إنّ الشارع يفرض وجود الصلاة حاصلاً و مفروغاً عنه، فيتعبّد في هذا الفرض بعدم الوقوع في جزء غير المأكول، فالم يتحقّق وجود الصلاة في الخارج لم يكن لهذا التعبّد أثر، فإذا تحقّق صار منشئاً للآثار.

و حينئذ نقول في دفع الإشكال المتقدّم على الاستصحاب التعليقي: إنّك إذا تيقّنت في الزمان السابق بأنّ الصلاة إذا وجدت كانت موصوفة بوصف كذا ثمّ شككت في اللاحق في أنّها إذا وجدت تكون موصوفة بهذا الوصف أو لا، فالشارع أوجد لك في هذا المورد قضية مطابقة مع القضيّة المتيقّنة، فكما كنت في السابق متيقّناً

بأنّ الصلاة إذا وجدت كانت موصوفة بوصف كذا، فالشارع يتعبّدك في حال الشكّ أيضاً بأنّ الصلاة إذا وجدت تكون موصوفة بهذا الوصف، فالتعبّد في القضيّة الثانية يقوم مقام تصديقك في القضيّة الاولى، فكما أنّ الشرط في الاولى راجع إلى التصديق ففي الثانية راجع إلى التعبّد، و كما أنّ التصديق في الاولى متعلّق بالمحمول المفروض كونه متقيّداً بالشرط فعلاً، كذلك التعبّد أيضاً متعلّق بالموضوع المتعبد به المفروض كونه متقيّداً بالشرط فعلاً، و كما أنّ الحكم الظاهري الشرعي في القضيّة التعليقيّة التي يكون المعلّق فيها هو الحكم يصير محقّقاً عند فعليّة المعلّق عليه، كذلك هذا التعبّد أيضاً يصير محقّقاً عند فعليّة المعلّق عليه، و كما أنّ هذة الفعليّة كانت هناك أثراً عقلاً لنفس الحكم يكون هنا أيضاً أثراً عقليّاً لنفس التعبّد، فيرتفع الإشكال بحذافيره.

و على هذا فيكون الاستصحاب التعليقي في مسألة الكريّة أيضاً جارياً، ولكنّه مشكل؛ لأنّهم ملتزمون فيها باستصحاب القلّة، و كذلك يلزم على هذا الحكم بقلّة الماء في ما إذا علم كون الماء بحيث لو نقص عنه منّان ـ مثلاً ـ لصار قليلاً، فشكّ في اللاحق في بقائه كذلك لاحتمال الزيادة، فنقص عنه المنّان، مع أنّهم ملتزمون في مثله باستصحاب الكريّة، إلى غير ذلك من الموارد التي لايمكن الالتزام بها.

و الحقّ أن يقال: إنّ اليقين منصرف عن التقديري، ألا ترى أنّ الشاكّ بين النقيضين أو الضدّين الذين لاثالث لهما لايصدق عليه المتيقّن؟ مع أنّه على فرض انتفاء كلّ من الطرفين قاطع بالطرف الآخر، و على هذا فاليقين السابق المعتبر في الاستصحاب لقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشّك» لابدّ أن يكون فعليّاً، فيكون المقام خارجاً عن مورد الاستصحاب، لكون اليقين فيه تقديريّاً.

فإن قلت: ما الفرق بين الاستصحاب التعليقي في الأحكام و بينه في الموضوعات؟

قلت: اليقين في الاستصحاب التعليقي في الأحكام فعليّ، فإنّ التقدير إنّما هو لجعل الشارع و إنشائه، لاليقين المكلّف بصدور هذا الجعل و الإنشاء من الشارع،

ففرق بين قضيّة: «العصير إذا غلىٰ يحرم» و بين قضيّة: «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، ففي الاولىٰ تكون هذه القضيّة واردة من الشارع، و نحن أيضاً نقطع بورودها من الشرع من دون حاجة في حصول هذا القطع إلى تقدير شيء و أمّا القضيّة الثانية فلايحصل اليقين فيها إلّا بعد فرض طلوع الشمس، و وجه الفرق خلوّها عن جعل الشرع.

و الحاصل أنّ القضيّة الاولى يكون فرضها من الشارع، و الإنشاء في حيّز هذا الفرض أيضاً منه، و المكلّف قاطع بصدور هذا العمل من الشارع، و أمّا القضيّة الثانية فأصلها من المكلّف و فرضها منه، و اليقين في حيّز هذا الفرض أيضاً منه، فتدبّر.

هذا تمام الكلام في الشبهة الماهوتيّة بحسب الأصل العقلي و الاستصحاب، و أمّا بحسب النقلي غير الاستصحاب فيمكن التمسّك لصحّة الصلاة في اللباس المشكوك بأدلّة حلّ الأشياء مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» و قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» و إن قلنا بأنّ هذه الأدلّة غير شاملة للشبهات الحكميّة و مختصّة بالموضوعيّة؛ فإن هذه الشبهة أيضاً موضوعيّة.

غاية ما يقال: إنّ هذه الأدلّة مختصّة بما إذا كان الشبهة في الحليّة و الحرمة النفسيّتين، مثل اللحم المردّد بين المذكّى و الميتة، حيث يشكّ في أنّ أكله حرام نفساً أو حلال كذلك، فهي أجنبيّة عن مثل المقام الذي تكون الشبهة في حليّة الصلاة في المشكوك و حرمتها بمعنى الصحّة و البطلان.

و هذا غير وارد، لأنّ استعمال الجواز و عدمه و الحليّة و عدمه في الصحّة و البطلان شائع في الأخبار، كما يظهر من مراجعة الوسائل في بابي الصلاء في ما لا يتمّ فيه الصلاة و في جزء غير المأكول، و الفرق بين الحرمة و عدم الجواز كما ترى، فكما تكون هذه الأدلّة شاملة للشبهة الموضوعيّة من حيث الحرمة و الحليّة التكليفيتين تكون شاملة للشبهة الموضوعيّة من حيث الصحّة و البطلان.

فإن قلت: يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين.

قلت: بل هو مستعمل في الأعمّ و هو كون الشيء خالياً عن التوقّف و كونه مع التوقّف، و هما المعبّر عنهما في الفارسيّة (گيرنداری و گذرانی) و (گيرداری و ناگذرانی) فكلّ من الحليّة التكليفيّة و الصحّة الوضعيّة بمعنى عدم التوقّف في الفعل، و كلّ من الحرمة التكليفيّة و الفساد الوضعي بمعنى التوقّف فيه، و حينئذ فنقول في المقام: إنّ هذا المشكوك لايعلم أنّ الصلاة فيه مع التوقّف لكونه من و بر الإرنب مثلاً، أو بلاتوقّف لكونه من و برالغنم، فتكون الصلاة في هذا المشكوك خالياً عن التوقّف.

و يمكن التمسّك للصحّة بحديث الرفع، بل التمسّك به في المقام الذي يكون من الشبهة الموضوعيّة يكون أسهل منه في الشبهات الحكميّة، بيان ذلك أنّ المانعيّة الواقعيّة مثلاً لايمكن أن يكون مرفوعة عندالشكّ فيها بأن تكون المانعيّة الواقعيّة مقيّدة بحال العلم، فإنّه نظير أن يكون الخمريّة مقيّدة بحال العلم بالخمريّة، فالشكّ في الشيء حكماً كان أم موضوعاً لايمكن أن يصير سبباً لرفعه، لأنّه يلزم تقييد الشيء بحال العلم به و كون العلم بوجوده سبباً لحدوثه، و هو محال، و أمّا الموضوع المشكوك فيمكن رفع الحكم عنه، مثلاً المايع المشكوك أنّه خمر يصحّ أن يقال: إنّه حلال، و الوبر المشكوك كونه من الإرنب يصحّ أن يقال: ليس بمانع للصلاة.

و الحاصل أنّ الشكّ في شيء أنّه من أفراد الموضوع لحكم أو لا؟ يصحّ أن يصير سبباً لرفع حكم هذا الموضوع، و على هذا فيكون حديث الرفع حاكماً على الأدلّة الواقعيّة، فإنّ قوله عليه السلام: «الصلاة في وبر الإرنب باطل» مثلاً مفاده أنّ وبر الإرنب الواقعي مانع للصلاة و مفاد حديث الرفع كما عرفت أنّ الوبر المشكوك كونه من الإرنب ليس له هذا الحكم، فكأنّه شارح للدليل المذكور، و أنّ المراد من وبر الإرنب فيه هو الأفراد المعلومة، و أمّا المشكوكة فليس لها المانعيّة [1] واقعاً و

١ـ قد استشكل الاستاد دام ظلّه في مجلس الدرس بعد تسليم إمكان إرادة ذلك من أدلّة الشكوك حتى تكون متكفلّة للحكم الظاهري و الواقعي معاً فيستظهاره من تلك الأدلّة، بل استظهر الخلاف و قد ذكرته في تعليقتي على رسالة الاستاد في مبحث الإجزاء فليراجع ثمّة. منه

كذلك الكلام فى سائر أدلّة الأحكام مثل لاتشرب الخمر و نحوه، و على هذا يترتّب في المقام ثمرة اخرى لا يلتزمون به و هو إجزاء الصلاة المذكورة واقعاً، حتّى لو انكشف وقوعها في وبر الإرنب لايجب الإعادة، لوقوعها في ما ليس بمانع واقعاً. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة من الجزء و الشرط و المانع.

الأمر الثالث

لو شكّ في الجزئيّة من حيث عمومها لحال العمد و غيره، و اختصاصها بحال العمد حتى تظهر الثمرة في وجوب الإعادة مع الترك سهواً و عدم الوجوب مع عدم إطلاق في دليل الجزئيّة، فبيان الحال في هذه الشبهة يحصل بالتكلّم في أنّ حكم ترك أحد أجزاء المركّب المأمور به سهواً مع قطع النظر عن التنصيص الشرعي هل هو لزوم إعادة هذا المركّب أو البراءة من الإعادة، و التكلّم في ذلك تارة بحسب القاعدة العقليّة، و اخرى بحسب القاعدة الشرعيّة.

أمّا الكلام بحسب القاعدة العقليّة فهو أنّه قد ذهب شيخنا المرتضى في الرسائل إلى أن مقتضاها الاحتياط ولزوم الإعادة، وحاصل تقريبه أنّا لانحتمل اختصاص الجزئيّة بحال الذكر، فنقطع بأنّ المكلّف بالسورة مثلاً لو غفل عنها في الأثناء لايتفاوت تكليفه في حال الغفلة، و وجه ذلك أنّه لو كان الخطاب بالمركّب المشتمل على الجزء المنسي مخصوصاً بالعامد لزم أن يكون الناسي و الساهي مخصوصين بالخطاب بالخالي عنه، و تخصيصها بالخطاب غير ممكن؛ لأنّ تخصيص عنوانٍ بالخطاب ينحصر فائدته في أنّه إذا دخل المكلّف تحت هذا العنوان والتفت إلى ذلك صار هذا الخطاب داعياً له إلى العمل، مثلاً تخصيص المسافر بالأمر فائدته أن يصير داعياً للمكلّف إذا صار مسافراً والتفت إلى ذلك وإلى حكمه.

و أمّا الناسي و الساهي ففي حال السهو و النسيان لا يمكن التفاتهما إلى السهو و النسيان؛ لأنّهما إذا التفتا لم يكونا ساهيا و ناسياً، فادام السهو و النسيان

قدّس سرّه الشريف.

لايكونان ملتفتين، و إذا التفتا خرجا عن كونهما ساهياً و ناسياً، فلامحالة يكون تخصيص الخطاب بهما لغواً؛ لأنّه لايصلح للداعويّة بحال، و إذن فلايتفاوت الخطاب بالمركّب التام بحسب الاقتضاء في حال الذكر و النسيان، فالمكلّف إذا أتى بتمام الأجزاء فهو و إن ترك بعضها نسياناً يجب عليه التدارك في الوقت و القضاء في خارجه في ما يشرع فيه القضاء كالصلاة، لأن المفروض أنّ عمله ناقص.

و يمكن المخدشة في هذا التقريب بوجهين مأخوذ أصلهما من مجلس بحث سيّدنا الميرزا الشيرازي قدّس اللّه تربته الزكيّة.

الأوّل: أنّه كما قلتم: إنّ عدم اشتراك التكليف الاقتضائي بالتام بين العامد و الناسي و اختصاصه بالأوّل يلزم منه تخصيص الثاني بالخطاب الفعلي بالناقص، فنحن نقول: لايلزم منه ذلك، بل أمر الناسي مردّد بين هذا و بين أن لايكون له خطاب فعلي أصلاً لا بالناقص و لا بالكامل، و لاإشكال في أنّه لايمكن خطابه الفعلي بالكامل؛ لأنّ المفروض عزوب ذهنه عن أحد أجزائه، فتكليفه تكليف الغافل و هو قبيح، و حينئذ فإن لم يكن الأمر الثاني و هو عدم الخطاب الفعلي رأساً لزم تخصيص الناسي بالخطاب، و قد عرفت المحذور فيه، و على هذا فالتكليف الفعلي بأي وجه كان لابدّ من رفع اليد عنه في حقّ الناسي و الجزم بعدم ثبوته له مطلقاً.

و حينئذ نقول: عدم الإرادة في حقّ الناسي رأساً و كونه كالبهائم مقطوع العدم جزماً، بل الإرادة الذاتيّة الاهيّة و التكليف الاقتضائي في حقّه ثابت محفوظ، و هذه الإرادة الذاتية أمرها مردّد بين التعلّق بالناقص و بين التعلّق بالكامل، و نسبتها إلى كلّ منهما على السويّة، و لا يأبى عنه العقل في شيء منهما، فيكون الأمر في حقّ الناسي من حيث هذه الإرادة الذّاتية مردّداً بين الأقلّ و الأكثر، فيكون المكلّف بعد التذكّر و الفراغ عن العمل شاكّاً في تعلّق الارادة الذاتيّة بالأقلّ أو بالأكثر، غاية الأمر أنّه على فرض تعلّقها بالأقلّ يكون ما أتى به امتثالاً له، فأصالة البراءة عن التعلّق بالأكثر جارية فلايجب عليه الاحتياط و الإعادة.

فإن قلت: الإجماع القائم على اشتراك المكلّفين في التكليف و عدم تغيّر

الحكم باختلاف عناوين السهو و العمد و الذكر و النسيان يوجب تعلّق الارادة في حقّ الناسي بالأكثر، فيتعيّن عليه الاحتياط.

قلت: هذا إنّما هو في الغفلة عن نفس الحكم، بمعنى أنّه لو كان في الواقع حكم و غفل عنه المكلّف فلا يوجب هذه الغفلة تغيير ذاك الحكم، للزوم التصويب الباطل، بعض أقسامه بالعقل و بعضها بالإجماع، و أمّا كون الغفلة في الموضوع موجبة لتغيير حكم هذا الموضوع كما هو المراد في المقام فليس على خلافه إجماع، فيمكن أن تكون الجزئيّة للسورة الملتفت إليها دون المغفول عنها، و هذا نظير ما استقربناه من حديث الرفع من اختصاص الحرمة بالخمر المعلوم الخمريّة دون مشكوكها.

الثاني: أنّ تخصيص الناسي بالخطاب ممكن، فيمكن أن ينوّع الشارع و يصنّف المكلّفين في الحكم إلى العامد و الساهي، قولكم: يلزم اللغوية، قلنا: لا يلزم، لأن الالتفات إلى السهو و النسيان إنّما لا يحصل في حال حصولهما، و أمّا العمل التدريجي الحصول كالصلاة فيحتمل المكلّف عند الشروع فيه أن يكون عند الجزء الفلاني المتأخرّ كالسورة غافلاً عن هذا الجزء و تاركاً له، و أن يكون ملتفتاً إليه و آتياً به، فيظهر داعويّة الأمر المذكور في حقّ هذا الشخص؛ لأنّه يأتي بالعمل حينئذ بقصد الأمر الواقعي بأيّ شيء تعلّق، و هكذا يتحرّك بتحريك هذا الأمر إلى آخر العمل، فإذا فرغ عن العمل و كان ساهياً عن الجزء كان المحرّك له الأمر بالناقص، و إن كان ملتفتاً إليه كان محرّكه الأمر بالكامل، بل و يمكن داعويّة هذا الأمر في حقّ القاطع بكونه ملتفتاً إلى آخر العمل مع كونه في الواقع ساهياً، فإنّه و إن كان يقصد حينئذ الأمر بالكامل، إلّا أنّه من باب الخطاء في التطبيق، فيكون داعيه أيضاً هو الأمر بالناقص.

و هذا الوجه كما ترى مع إمكانه في حدّ ذاته له إمكان الوقوع في الشرع أيضاً، فهو أولى من تصوير آخر ذكر لذلك ردّاً على شيخنا العلاّمة، فإنّه ممكن، و ليس له إمكان الوقوع في الشرع.

و حاصله أنّ الالتفات في حال السهو و النسيان إنّما لا يمكن إلى هذين العنوانين، و أمّا إلى عنوان آخر ملازم لهما فبمكان من الإمكان، فلو فرض أنّ عنوان بلغميّ المزاج مثلاً ملازم وجوداً و عدماً مع عنوان الناسي، فالناسي يمكن أن يلتفت إلى

هذا العنوان في حال النسيان و إن كان لايمكن أن يلتفت إلى كونه ناسياً، فيمكن تعليق الخطاب بهذا العنوان الملازم، و هذا الوجه يبتني وقوعه في الأوامر النوعيّة العامّة كالأوامر الشرعيّة على وجود عنوان ملازم وجوداً و عدماً مع عنوان الناسي، و من الواضح عدمه.

نعم يمكن وقوعه في الأوامر الشخصيّة فيمكن أن يشار إلى شخص معيّن ناس بعنوان آخر موجود فيه كعنوان الطويل و نحوه، و كيف كان فبناءاً على الوجه الأوّل الذي قد عرفت إمكان وقوعه في الشرع يرجع أمر الناسي إلى الشكّ في تعلّق الخطاب الفعلي في حقّه بالأقلّ أو بالأكثر، و قد عرفت أنّ الأصل في هذا الشكّ البراءة.

ثمّ إنّه قد يستدلّ للاحتياط هنا بنظير الاستصحاب الذي ذكره مع جوابه شيخنا المرتضى في أصل مسألة الشبهة بين الأقلّ و الأكثر، فيقال: إنّ اشتغال الذمّة بالأمر في حال الصلاة متيقّن، و بعد الفراغ نشكّ في بقائه، فنستصحب، فيجب الاحتياط.

و الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه شيخنا المرتضى في نظيره، و هو أنّ المتيقّن السابق كان بحسب الفرض هو الاشتغال بالأمر المردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالاستصحاب إنّما يثبت هذا الاشتغال في اللاحق، و هذا الاشتغال بوجوده اليقيني لم يوجب الاحتياط، فكيف يوجبه بوجوده الاستصحابي.

الثاني: أنّ المتصوّر من الاستصحاب هنا أربعة، استصحاب الجامع، و استصحاب الفرد المردّد، و استصحاب الفرد الواقعي، و الثاني أيضاً إمّا راجع إلى التخيير و إمّا غير راجع إليه، امّا الأوّل و إمّا فغير معقول، لأنّ الجامع هنا حكم شرعي، و استصحابه جعله، و جعل الجامع لايمكن ذهناً كان أم خارجاً إلّا في ضمن فرده، نعم لو كان للجامع أثر أمكن جعله بلحاظ أثره، فيكون نظير استصحاب الكلّي في الموضوع، و أمّا الثاني فغير مقصود في المقام مع أنّه مقطوع العدم سابقاً، و أمّا الثالث فهو أيضاً غير معقول، لعدم إمكان إبهام الحكم في نظر جاعله، و أمّا الرابع فغير نافع كما مرّ في الجواب الأوّل.

هذا حال النقص في المركّب المأمور به، و لو زاد فيه عمداً أو سهواً أو نسياناً فهل يضرّبه أو لا؟ فاعلم أوّلاً أنّ الزيادة مع وصف كونها زيادة لايعقل أن تكون مضرّة؛ لأنّ معنى الزيادة أن يكون المأمور به مأتيّاً به بتمامه مع العلاوة، و لايعقل عدم الإجزاء مع ذلك، فلو اريد إضرارها فلابدّ من إرجاعها إلى النقيصة، و ذلك إمّا بأن يعتبر عدمها في نفس المركّب، و إمّا بأن يعتبر في أحد أجزائه، فالأوّل مثل أن يكون المأمور به مركّباً من تسعة أشياء و عدم شيء آخر، فيكون مركّباً من عشرة اجزاء، تسعة منها وجودي و واحد عدمي، و الثاني مثل أن يعتبر في أحد أجزائه الوجوديّة كونه واحداً لا إثنين فصاعداً، و الفرق بين الوجهين يظهر في مالو زاد في المأمور به، فعلى الأوّل يكون النقص في الجزء العدمي دون شيء من الأجزاء الوجوديّة، و على الثاني يكون في واحد من الأجزاء الوجوديّة حيث إنّه كان مقيّداً بالوحدة و لم يحصل القيد، و على التقديرين يحصل النقص في المأمور به.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام في الزيادة أنّه لو دلّ دليل على إبطالها للمأمور به كما في باب الصلاة حيث دلّ الدليل على بطلانها بالزيادة فيكشف عن اعتبار عدمها في المأمور به بأحد الوجهين، و حينئذ فإن كان لهذا الدليل إطلاق بالنسبة إلى حال العمد و السهو و النسيان فهو، فنحكم بأنّ المأمور به في حقّ الناسي أيضاً مقيّد بعدم الزيادة، و إن لم يكن له إطلاق و كان مجملاً من هذا الحيث و المتيقّن منه حال العمد فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الناسي إلى الشكّ في أنّ المأمور به بالنسبة إليه هل يعتبر فيه هذا العدم شطراً أو شرطاً، أو لا يعتبر فيه ذلك؟ فيكون راجعاً إمّا إلى الشكّ في المطلق و المقيّد و إمّا إلى الشكّ في الأقلّ و الأكثر، مع كون الزائد جزءاً عدميّاً.

و الكلام فيه مامرّ بعينه في الشكّ في الأقلّ و الأكثر، مع كون الزائد جزءاً وجودياً، فمن قال هناك بلزوم الإعادة نظراً إلى عدم معقوليّة تخصيص الناسي بالخطاب يقول هنا أيضاً بلزومها، و من قال هناك بالبراءة نظراً إلى كون الشبهة من أفراد الشكّ في الأقلّ و الأكثر يقول هنا أيضاً بالبراءة.

هذا محصّل الكلام في النقص و الزيادة بحسب القاعدة العقليّة، و أمّا بحسب القاعدة النقليّة فيهما فالكلام إمّا في النقل الخاص أو في النقل العام

قاعدة لاتعاد

أمّا الأوّل فنقول: النقل الخاص هو الرواية الصحيحة المعروفة في باب الصلاة و هي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال عليه السلام «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال عليه السلام: القراءة سنّة و التشهّد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة»

و ينبغي النظر أوّلاً في تحقيق مضمونها و كيفيّة دلالتها، فنقول: التكلّم في هذه الرواية الشريفة يكون في مواضع.

الأوّل: 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 أعني عدم الإعادة في سائر الأشياء يشمل بعمومه ترك الجزء و الشرط سهواً و نسياناً و جهلاً، و لا يشمل تركهما عمداً، لأنّ عدم لزوم الإعادة حينئذ ينافي نفس الجزئيّة و الشرطيّة، لأنّ معنى الجزء و الشرط ما يلزم من عدمه اختلال المركّب و بطلانه، و إلّا لم يكن الجزء جزءاً و لا الشرط شرطاً.

و أمّا بعض المواضع التي دلّ الدليل على حصول العصيان بالترك العمدي مع عدم لزوم الإعاده كما في بعض أفعال الحجّ و كما في ترك الإخفات أو الجهر جهلاً مع التقصير فنلتزم فيها بتعدّد المطلوب و أنّ هنا مطلوباً لزوميّاً متعلّقاً بالأكثر و هو أقصى المرام، و مطلوباً لزوميّاً آخر متعلّقاً بالأقلّ و هو أدون من الأوّل، و الاقتصار على الثاني يوجب فوت محلّ الأوّل و سقوطه عن القابليّة، و ذلك مثل أن يكون المركّب من تسعة أجزاء مشتملاً على مصلحة تامّة لزوميّة، و من عشرة مشتملاً على مصلحة زائدة لزوميّة، و يكون الاقتصار على التسعة موجباً لفوت تلك المصلحة الزائدة اللزوميّة، و حينئذ فالمقتصر على هذه التسعة لامحالة يكون

عاصياً من جهة ترك الجزء العاشر عمداً، و مع ذلک لايجب عليه الإعادة لفوت المحلّ.

و لايشكل فى صحّة الأقلّ حينئذ إذا كان عبادة بأنّه مفوّت للمصلحة اللزوميّة التامّة فكيف يكون صحيحاً و عبادة، مع أنّ تفويت المكلّف المصلحة اللزوميّة المطلقة عمداً و اختياراً على نفسه حرام؛ لأن جواب ذلک قد حقّق فى مبحث الضد بأنّ فعل أحد الضدّين لايكون علّة لترک الآخر كالعكس، بل كلّ منهما مستند إلى شيء آخر، ففعل الضدّ مستند إلى إرادته، و ترک الآخر مستند إلى الصارف عنه، هذا مضافاً إلى أنّ التفويت المحرّم فى المقام يبتني على صحّة الأقلّ، لوضوح أنّه مع بطلانه لاتفويت فى البين، فلايمكن أن يكون موجباً للبطلان، و إلّا يلزم من وجود الشيء عدمه، هذا.

ولكن لايخفى أنّ الالتزام المذكور لانصير إليه إلّا إذا وجب المصير إليه و حصل الإلجاء لورود دليل قطعي، و أمّا إذا لم يكن فى البين دليل قطعي 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 ترک الجزء و الشرط عمداً.

و حينئذ نقول: عموم الرواية يشمل ترک الجزء سهواً و نسياناً و جهلاً، سواء كان كلّ من السهو و النسيان والجهل فى الموضوع، أعني نفس الجزء أم فى حكمه، مثلاً ترک السورة سهواً قد يكون لأجل السهو فى نفسها، و قد يكون لأجل السهو فى حكمها، و كذلک تركها نسياناً قد يكون لنسيان نفس السورة، و قد يكون لنسيان حكمها، و كذلک تركها جهلاً قد يكون لأجل الجهل بنفسها، و قد يكون لأجل الجهل بحكمها، فهذه ستّة أقسام نحكم فيها بعدم لزوم الإعادة بمقتضى عموم الرواية، ولكنّ العلماء رضوان اللّه عليهم لم يحكموا بذلک إلّا فى قسمين منها و هو السهو فى نفس الجزء و النسيان فيه أيضاً دون بقيّة الأقسام، و لم يعرف له وجه، ولكنّه يوجب عدم جزم الفقيه و عدم جرأته على الإفتاء.

الثاني: هل الرواية تشمل زيادة الجزء حتّى لو كان فى البين دليل مطلق يدلّ

على إبطال الزيادة من غير فرق بين حال العمد و السهو والنسيان و الجهل، تكون هذا الرواية مخصّصة له بحال العمد لحكومتها عليه، كما تكون حاكمة على أدلّة بطلان الصّلاة بالنقيصة أو لا؟

قد عرفت في ما تقدّم أنّ الزيادة لابدّ من إرجاعها إلى النقيصة باعتبار عدمها في المركّب، فيكون محصّل معنى الرواية بناءاً على شمولها للزيادة أنّ الصلاة لا تبطل من الخلل من ناحية شيء إلّامن 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 الوجودي و العدمي، فالخلل من ناحية الركوع مثلاً أعّم من ترك أصله المعتبر وجوده و من فعل الركوع الزائد المعتبر عدمه.

لايقال: ينافي إرادة الأعمّ عدم تمشّي الزيادة في بعض من الخمسة كالطهور و الوقت و القبلة، لوضوح عدم تصوّر الزيادة في هذه، و إنّما المتصوّر فيها هو النقص.

لأنّا 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 الوجودي منها، فالخلل من ناحيتها هو تركها، و إذن فلا تعرّض في الرواية للزيادة.

الثالث: لو قلنا بشمول الرواية للزيادة و تنزّلنا عن الانصراف الذي ادّعيناه فالظاهر التفكيك فيها بين المستثنى منه و المستثنى بإرادة الأعمّ من الزيادة و النقص في الأوّل، و خصوص النقص في الثاني، و ذلك لأنّا و إن سلّمنا عموم الشيء المقدّر في المستثنى منه للوجودي و العدمي فالظاهر من العناوين الخمسة هو الوجودي، فيكون محصّل المراد أنّ الصلاة لاتبطل من الخلل في شيء مطلقاً، سواء كان وجودياً أم عدمياً، إلّا من الخلل في هذه الوجوديات الخمسة، و حينئذ فيكون زيادة هذه الأشياء التي يكون من قبيل الخلل في العدمي داخلة تحت

المستثنى منه و محكومة بعدم لزوم الإعادة.

و يحتمل بعيداً إرادة الأعمّ من المستثنى أيضاً، و ذلك بأن يلاحظ العناوين الخمسة بدون اعتبار الوجود و العدم، فيكون الخلل من ناحيتها أعمّ من تركها في ما إذا اعتبر وجودها، و من فعلها في ما إذا اعتبر عدمها.

فتحصّل ممّا ذكرنا في هذا الأمر والأمر المتقدّم أنّ للرواية ثلاثة احتمالات مترتّبة في الظهور: إرادة خصوص النقص في كلّ من المستثنى منه و المستثنى، و إرادة الأعمّ في الأوّل و خصوص النقص في الثاني، و إرادة الأعمّ في كلّ من الطرفين، و قد عرفت أنّ الظاهر الأولى هو الأوّل، و عليه فتكون الرواية قاعدة ثانويّة في خصوص النقيصة الغير العمديّة، مخالفة للقاعدة الأوّليّة 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 لاإشكال أنّ الحكم بإعادة و عدم إعادة الشيء إنّما يصحّ إذا كان هذا الشيء حاصلاً بتمام أجزائه، و إلّا لم يكن محلّ لإرجاعه و إعادته، فالجمود على ظاهر لفظ الإعادة المضاف إلى الصلاة يقتضي اختصاص مورد الرواية بنقص الجزء سهواً الذي لم يحصل الالتفات إليه إلّا 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 المكلّف في أثنائه، بل المتحقّق حينئذ هو القطع و عدمه.

إلّا أن يقال: إنّ إطلاق إعادة الصلاة على قطعها في الأثناء شائع في كلمات العلماء رضوان اللّه عليهم و في الأخبار، فيقولون عند حدوث أمر كذا في الأثناء: «يعيد الصلاة» و مرادهم القطع و الاستئناف، و يوجد هذا المضمون في الأخبار أيضاً، من أراد فليراجع.

هذا مضافاً إلى ما في الصحيح من تعليل عدم لزوم إعادة الصلاة بنسيان القراءة بكون القراءة سنّة، أي مجعولة للرسول صلّى اللّه عليه و آله دون ما فرضه اللّه عزّ وجلّ في القرآن، فإنّه يعلم منه أنّ ضابط عدم لزوم الإعادة و لزومها كون المنسيّ سنّة و كونها فريضة، لا كونها ملتفتاً إليه في الأثناء أو بعد الفراغ، فيدلّ على أنّ الجزء المنسيّ إذا كان فريضة إلهيّة فحيث إنّ الاهتمام بشأنه كثير، يجب إعادة الصلاة لأجله، و أمّا إذا كان سنّةً فحيث إنّ الاهتمام به ليس بتلك المثابة فيحكم بمضيّ ما مضى من الصلاة و لا يجب الإعادة، و هذا كما ترى يعمّ صورة حصول الإلتفات إلى النسيان في الأثناء أيضاً و إن قلنا بأنّ الصحيحة بمقتضى الجمود على لفظ الإعادة قاصرة عن شمولها.

فعلى هذا لو نسي جزءاً من أجزاء الصلاة و تذكّر في أثنائها لم يعد الصلاة لعموم الرواية، نعم لابدّ من أن يكون التذكّر بعد مضيّ محلّ الجزء المنسيّ حتى يصحّ الحكم بإعادة الصلاة أو عدم إعادتها.

و لكن هنا دقيقة لابدّ من التنبية لها و هي أنّ الشرط يعتبر قيداً في الصلاة التي هي عبارة عن الأفعال المخصوصة التي أوّلها التكبيرة و آخرها التسليمة، و قد يعتبر في المصلّي حال الصلاة، فلو أخلّ بالطهارة الخبثيّة سهواً فتذكّر في أثناء الصلاة في حال عدم الاشتغال بشيء من أفعالها فأزال النجاسة كإلقاء الثوب المتنجّس ثمّ أتى ببقيّة الأفعال صحّت الصلاة على الأوّل و لا تصحّ على الثاني.

أمّا الصحّة على الأوّل: أمّا في الأجزاء السابقة فلأنها و إن أتى بها مع فقد الشرط، لكن كان الفقد سهويّاً، و قد تكفّل الرواية عدم ورود نقص في الصلاة من جهة الترك السهوي، و أمّا الأجزاء اللاحقة فقد أتى بها مع الطهارة بالفرض، و أمّا عدم الصحة على الثاني فلأنّ الطهارة قد اعتبرت في المكلّف ما لم يخرج عن الصلاة، فهو في جميع آنات الصلاة لابدّ أن يكون خالياً عن الترك العلمي و الحال أنّه حال الالتفات إلى النجاسة قد تحقّق فيه الترك العلمي، و لو كان آناًمّا كأن ألقى

الثوب المتنجّس بمجرّد الالتفات؛ إذ هو كمن أحدث فى أثناء الصلاة فرفع الحدث دفعةً.

نعم لو ألقى الثوب أوّلاً ثمّ تبيّن له نجاسته صحّت الصلاة على الوجه الثاني أيضاً؛ لخلوّه عن الترك العلمي فى جميع الآنات، و الترك السهوي لايضرّ ولكن هذا فرد نادر فلو كان مورد الرواية مقصوراً على التذكّر فى الأثناء لاستكشفنا من باب ندرة هذا الفرد عن كون شرطيّة شروط الصلاة على الوجه الأوّل، ولكن حيث إنّ المورد هو الإعادة و هي لايتمّ إلّا فى صورة التذكّر بعد الفراغ. و إنّما تعدّينا إلى التذكّر فى الأثناء بتنقيح المناط، فلا يتمّ هذا الاستكشاف، فلابدّ من إثبات كون الشرط على الوجه الأوّل بالدليل الخارجي، فتدبّر.

نعم فى الجهر و الإخفات و جهان يختلف محلّهما بحسبهما، الأوّل: أن يكون الجزء المجعول للصلاة هو القراءة المقيّدة بالإخفات أو بالجهر حتى لايكون فى البين إلّا مجعول واحد، و الثاني: أن يكون هنا مجعولان مستقلّان، الأوّل مطلق القراءة، و الثاني الجهر و الإخفات، غاية الأمر أنّ الثاني كيفيّة في الأوّل، و الأوّل محلّ للثاني، فتظهر الثمرة بين هذين الوجهين فى ما إذا أخفى فى القراءة فى موضع الجهر نسياناً أو عكس، فتذكّر قبل الهويّ إلى الركوع، فإن بنينا على الوجه الأول كان هذا التذكّر قبل مضيّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءة لم يكن جزء للصلاة، و ما يكون جزء لها و هو القراءة المقيّدة لم يؤت بها، و المفروض عدم دخوله فى الركن، فلا محالة يكون المحلّ باقياً.

و إن بنينا على الوجه الثاني كان هذا التذكّر بعد مضيّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءة جزء للصلاة على هذا الوجه، فالمنسيّ إنّما هو نفس الكيفيّة، و قد فرضنا أنّ محلّها هو القراءة، فإذا مضت القراءة كما هو الفرض فقد مضى محلّها؛ لأنّ القراءة إنّما صارت باعتبار صرف وجودها محلاً للكيفيّة، و لا يمكن إعادة صرف الوجود، و على هذا فمقتضى هذا الوجه أن يكون تذكّر الإخفات و الجهر فى كلمة ـ إذا تبدّل أحدهما بالآخر نسياناً ـ تذكّراً بعد مضيّ المحلّ مطلقاً و لو كان حاصلاً

متّصلاً بتلك الكلمة.

الخامس: إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة ثمّ التفت بعد الفراغ مثلاً، ولكن شكّ في أنّه تركه عمداً أو سهواً، فهل يمكن التمسّك في هذا الحال بعموم «لاتعاد» أو لايمكن، لكونه تمسّكاً في الشبهة المصداقيّة، بناءاً 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: إنّا إن بنينا على أنّ الرواية في حدّ ذاتها عامّة لحال العمد ولكن خصّصناها بغيره تخصيصاً عقليّاً من جهة استقلال العقل بمنافاة الجزئيّة و الشرطيّة مع عدم إضرار النقص العمدي، أمكن التمسّك بعموم المذكور لهذا المقام؛ لأنّ المتيقّن من مورد استقلال العقل في النقص العمدي إنّما هو حال العلم بالعمديّة، فيكون حال الشكّ فيها صالحاً و محتملاً عقلاً لأن يحكم عليه بحكم «لاتعاد» و المفروض تماميّة العموم و الإطلاق في الرواية، فلامانع من الأخذ به.

و إن بنينا على أنّ الرواية لاتكون عامّة بالنسبة إلى حال العمد و أنّ لها الانصراف إلى غيره عرفاً مع إمكان الشمول عقلاً كما اخترناه كان المقام من باب التمسّك في الشبهة المصداقيّة، 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، فلامحالة إذا شكّ في مورد أنّه من أحد القسمين كان شبهة مصداقيّة لهذه الرواية و انحصر المرجع فيه في القواعد الاخر.

السادس: بناءاً على المختار من عدم شمول الرواية الشريفة للزيادة لو دلّ دليل على مبطليّة الزيادة للصلاة فلاإشكال، بمعنى أنّه لا معارض لذاك الدليل من ناحية هذه الرواية، و أمّا بناءاً على شمول الرواية للزيادة، فهذه الرواية تكون حاكمة على ذاك الدليل، كما تكون حاكمة في طرف النقص على دليل الجزئيّة و

الشرطيّة، حيث إنّهما يدلاّن على إضرار نقص الجزء و الشرط عمداً كان أم سهواً.

و وجه المحكومة أنّ مفاد هذه الرواية عدم بطلان الصلاة من خلل فيها إلاّ من الخلل فى الأشياء الخمسة، ففادها تسليم المخلليّة و أنّ مقتضاها البطلان لو خلّيت و طبعها، فلامحالة تكون حاكمة على دليل إثبات أصل المخلليّة، هذا.

و ذكر شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى رسائله أنّه لو كان دليل الزيادة مصرّحاً بالزيادة السهويّة كان أخصّ مطلق من هذه الرواية، لشمول هذه الروايه للنقيصة السهويّة أيضاً، و ذلك مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد فى المكتوبة استقبل» حيث إنّ مقتضى تجدّد الاستيقان بعد المكتوبة وقوع الزيادة فى حال المكتوبة سهواً، فيكون نصّاً فى الزيادة السهويّة.[1]

أقول: ما ذكره قدّس سرّه من كون النسبة عموماً مطلقاً يتمّ بناءاً على المعنى الثانى من المعانى الثلاثة التى ذكرناها للرواية، و هو شمول المستثنى منه للزيادة دون المستثنى؛ إذ مفاد الرواية على هذا عدم بطلان الصلاة بشيء من الزيادة و النقيصة فى شيء من الأجزاء و الشرائط.

و أمّا بناءاً على المعنى الثالث و هو شمول المستثنى منه و المستثنى معاً للزيادة فلا، إذ النسبة على هذا عموم من وجه؛ لأنّ مفاد الرواية عدم بطلان الصلاة بشيء من الزيادة و النقيصة فى غير الأشياء الخمسة، و مفاد ذاك الدليل بطلانها بالزّيادة السهويّة في جميع الأجزاء و الشرائط، فيتحقّق لكلّ من الطرفين مادّة افتراق و يجتمعان فى الزيادة السهويّة فى غير الأشياء الخمسة.

فنقول: لوكان لأحد الدليلين لسان حكومة على الآخر فلاإشكال فى تقديمه و

---

١ ـ لايخفى أنّ الرواية فى باب خلل الركوع من الوسائل ليس بهذه الصورة، بل هي حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد فى الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها و استقبل الصلاة استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً» إلاّ أن يكون فى مقام آخر بتلك الصورة.

لو كان النسبة عموماً من وجه كما هو الحال في طرف النقص بين هذه الرواية و بين دليل الجزئيّة و الشرطية، حيث أنّهما يعمّان السهو و العمد في الجزء الخاص و الشرط الخاص، و الرواية شاملة للسهو وحده في جميع الأجزاء و الشرائط، ولكنّ الأمر على خلاف ذلك في هذا المقام فليس للرواية لسان حكومة على ذاك الدليل المتعرّض لخصوص الزيادة السهوية، لأنّ مفاد هذه الرواية عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهويّة، و مفاد ذاك الدليل بطلانها بالزيادة السهوية، و ليس بين هذين المضمونين إلّا التعارض و التكاذب في مورد اجتماعهما، مضافاً إلى أنّه مع تسليم الحكومة لايمكن تقديم الرواية على ذاك الدليل؛ إذ يلزم انحصار مورد ذاك الدليل في الأشياء الخمسة، و قد عرفت أنّ القابل منها للزيادة إثنان و هما الركوع و السجود، فيلزم تخصيص ذاك العام إلى فردين، و هو من البشاعة بمكان.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الرواية بجميع معانيها لايمكن معارضتها مع ذاك الدليل، أمّا بناءاً على عدم شمولها للزيادة رأساً فواضح، و أمّا بناءاً على شمول المستثنى منه فقط للزيادة فلكون ذاك الدليل أخصّ مطلقاً من هذه الرواية، و أمّا بناءاً على شمول المستثنى منه و المستثنى معاً للزيادة فلما عرفت من عدم الحكومة أوّلاً، و لزوم التخصيص المستبشع على تقدير تقديم الرواية ثانياً.

وإذن فينحصر أمر ذاك الدليل في ملاحظة التعارض بينه و بين سائر الأدلّة مثل مرسلة إبن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال عليه السلام: «تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان» حيث إنّه خاص بالزيادة السهوية، و مضمونه عدم البطلان، فيكون بينه و بين ذاك الدليل تباين كلّي، و ملاحظة المرجّحات بين طرفي هذا التعارض موكولة إلى الفقه، هذا هو الكلام في النقل الخاص.

و أمّا النقل العام فهو حديث الرفع، و قد مرّ الكلام في شموله للمقام و عدمه في باب الشكّ في أصل التكليف فليراجع.

الأمر الرابع

لو شكّ بعد ثبوت أصل الجزئيّة و الشرطيّة فى ثبوتهما مطلقاً حتّى فى حال العجز عن الجزء و الشرط و اختصاصهما بحال القدرة و لم يكن لدليل الجزئية و الشرطيّة إطلاق لفظي حتّى يؤخذ به و يحكم بثبوتهما حال القدرة على الجزء و الشرط و بسقوط المأمور به حال العجز عنهما؛ لأنّ العجز عنهما عجز عن المركّب، و لاكان لدليل المأمور به بعد إجمال دليل الجزئيّة و الشرطيّة إطلاق حتى يؤخذ و يحكم بثبوت المأمور به حال العجز عن الجزء و الشرط، فهل القاعدة العقليّة حينئذ فى حقّ العاجز يقتضي ماذا من الاحتياط بإتيان الناقص أو البراءة عنه؟

فنقول و باللّه الاعتصام: إنّ العجز على قسمين، الأوّل: العجز الابتدائي، و الثاني: العجز الطاري، و الثاني أيضاً على قسمين، الأوّل: العجز الطاري فى الواقعة الشخصيّة، و الثاني: العجز الطاري فى الوقايع المتعدّدة، فالأوّل مثل ما إذا بلغ المكلّف عاجزاً عن السورة مثلاً، و الثاني مثل ما إذا كان قادراً عليها من أوّل الظهر إلى وسط الوقت ثمّ طرء العجز فى نصف الآخر، فقد اختلف الحال حينئذ فى الواقعة الشخصيّة بالعجز و القدرة، و الثالث مثل ما إذا كان قادراً عليها فى الأيّام المتقدّمة ثمّ طرء العجز فى اليوم الحاضر من أوّل الوقت إلى الغروب، فإن كان العجز طارئاً فى الواقعة الشخصية فهنا احتمالان: الأوّل عدم التكليف فى حال العجز رأساً، و الثاني ثبوت التكليف بالناقص، و التكليف بالناقص أيضاً يكون فيه ثلاثة احتمالات.

الأوّل: أن يكون التكليف به على وجه كان الامتثال له امتثالاً للتكليف بالتامّ المعجوز عنه، بأن يكون الناقص فى حال العجز محصّلاً للمصلحة المطلوبة من

التامّ في حال القدرة بعينها.

و الثاني: أن يكون التكليف لا على هذا الوجه بأن يكون التكليف بالناقص تكليفاً مستقلاً ثابتاً في حال العجز في قبال التكليف بالتام الثابت في حال القدرة، و هذا يمكن على نحوين:

الأول أن يكون لهذا التكليف ارتباطاً بالتكليف بالتام بأن يكون الناقص حال العجز محصّلاً لمرتبة نازلة من المصلحة التامّة الحاصلة بالتامّ حال القدرة.

و الثاني أن يكون التكليف به غير مرتبط بذاك التكليف رأساً بأن يكون الناقص في حال العجز محصّلاً لمصلحة مغايرة للمصلحة الحاصلة بالتامّ بالكليّة.

و لا إشكال في حكم شيء من هذه الأقسام بحسب العقل، فإنّه مستقلّ بالاحتياط بإتيان الناقص في ما إذا احتمل ثبوت التكليف به على الوجه الأوّل؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بالتام في أوّل الوقت لمكان القدرة عليه فيه، و الامتثال القطعي له و إن كان لايمكن في حال العجز، ولكنّ الاحتمالي ممكن، لفرض احتمال كون الناقص امتثالاً للتام، و العقل مستقلّ بعد عدم إمكان الموافقة القطعيّة للتكليف المنجّز الفعلي بلزوم الموافقة الاحتماليّة و عدم تجويز المخالفة القطعيّة، فإتيان الناقص موافقة احتماليّة، و تركه مخالفة قطعيّة، فالعقل مستقلّ بلزوم الأوّل و عدم جواز الثاني، كما أنّه مستقلّ بالبراءة عن إتيان الناقص في صورة القطع بعدم كون التكليف به على الوجه الأوّل، و كونه على تقدير الثبوت على أحد الوجهين الآخرين، فإنّ الشكّ حينئذ راجع إلى الشكّ البدوي في التكليف، و من المعلوم أنّ الأصل فيه البراءة.

و من هنا يعلم الحال في العجز الابتدائي؛[1] لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف بالتامّ فيه في زمان، فالشكّ في التكليف فيه أيضاً شكّ بدوي و الاصل فيه البراءة.

١ـ راجع التعليقة الرقم (٢) في صفحة٧٢٧ هذا المجلّد

بقى الكلام فى العجز الطاري فى الوقايع المتعدّدة، فنقول: لاإشكال فى عدم جريان الاشتغال العقلي هنا كما كان جارياً فى العجز الطاري فى الواقعة الشخصيّة، و ذلك لأنّ الشكّ هنا فى أصل ثبوت التكليف فى نفس الواقعة لا فى سقوطه فى جزئها اللاحق بعد تنجّزه و ثبوته فى جزئها السابق، و أمّا التنجز و الثبوت فى الوقايع السابقة فلايصلح موضوعاً لحكم العقل فى هذه الواقعة المفروض كونها واقعة برأسها أجنبيّة عن تلك الوقائع.

كما أنّه لا محلّ للتّمسك: بقاعدة «الميسور لايسقط بالمعسور» لثبوت التكليف فى الباقي بتقريب أنّ الأجزاء و الشرائط المقدورة محكومة بحكم القاعدة ببقاء حكمها الثابت لها فى الوقايع المتقدّمة و عدم سقوطه فى هذه الواقعة بواسطة معسوريّة الجزء أو الشرط المعجوز عنها.

و وجه عدم المحلّ أمّا أوّلاً فلأنّ 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 موضوعاً عليحدة للرجحان، سواء كان الرجحان وجوبيّاً أم استحبابياً و لم يتمكّن المكلّف من إتيان مجموعها، ولكن تمكّن من البعض، كما أنّ ذلك أيضاً هو الحال فى استعمالاتها العرفيّة، فنراهم يستعملونها فى حقّ من كان دأبه الإحسان إلى غيره بمقدار عشره توامين مثلاً لا أنقص من هذا المقدار، فعجز عن هذا المقدار فى زمان مع التّمكن من بعضه، و كذلك يستعملونها فى الواجبات، فنراهم يستعملونها فى حقّ من كان عليه دين بمقدار عشرة توامين فلم يتمكّن من أداء تمامه مع التمكّن من أداء بعضه.

و بالجملة، فاستعمال الشارع لها ليس مغايراً لهذه الاستعمالات و ليس الغرض منها فى كلام الشارع تشريع الحكم و إنشائه فى أجزاء المركّب المأمور به عند فقد التمكّن من بعض أجزائه و شرائطه مع بقائه بالنسبة إلى الباقي، و وجه ذلك أنّه

نحتاج في صدق عدم سقوط شيء في حالٍ ثبوت هذا الشيء بعينه في الحال السابق.

و إن شئت قلت: نحتاج إلى اتّحاد الشيء الثابت في الحال السابق مع الثابت في اللاحق، فهو نظير البقاء في باب الاستصحاب حيث يعتبر فيه اتّحاد القضيتين المتيقّنة و المشكوكة. فيعتبر في مورد جريان القاعدة أن يكون حكم الميسور في حالتي القدرة على المعسور و العجز عنه واحداً، كما هو الحال في الامور الراجحة المستقلّة التي صار بعضها ميسوراً و بعضها معسوراً، و هذا مفقود في الميسور من أجزاء المركّب، فإنّه لو كان لها في هذا الحال حكم فليس إلّا الوجوب النفسي، و قد كان الثابت لها في حال القدرة على الكلّ هو الوجوب الغيري.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الاستدلال بالقاعدة في المقام يبتني على أحد من ثلاثة وجوه، إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريّة و النفسيّة؛ لأنّ هاتين الجهتين ليستا من الأسباب المعدّدة للوجوب بنظر العرف، و إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الجامع بين الوجوبين، و إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الوجوب النفسي، لكن بدعوى أنّ هذا الموضوع أعني الأجزاء الميسورة عين الموضوع السابق أعني مجموع الأجزاء، غاية الأمر أنّه يشترط على هذا أن يكون الجزء الميسور مشتملاً على معظم أجزاء الكلّ، و لا يكون الجزء المعجوز عنه من الأجزاء الرئيسة.

و أمّا وجه الحاجة إلى إحدى تلك المسامحات فهو توقّف صدق عدم السقوط عليها كما تبيّن وجهه من السابق، فتكون القاعدة مساوقة للاستصحاب بناءاً على جميع هذه الوجوه، بحيث لو كان القاعدة ساقطة كان الاستصحاب جارياً، فإنّه إمّا يستصحب شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريّة و النفسيّة، و إمّا يستصحب الجامع بين الوجوبين، و هذا من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، حيث إنّ الشكّ فيه ناش من الشكّ في حدوث فرد من الكلّي مقارناً لزوال فرده الآخر، و

إمّا يستصحب الوجوب النفسي بدعوى الاتّحاد العرفي في الموضوع، و هو نظير استصحاب الكرّيّة في الماء الذي نقص عن الكمّ الذي كان عليه في حال اليقين بالكريّة.

فنقول: أمّا الوجه الأوّل فخدوش بأنّ العرف يفرّقون بين الإرادة الغيريّة و الإرادة النفسيّة، و وضوح الفرق بينهما بمثابة لايصحّ أن ينسب الجهل به إلى أهل العرف، و أمّا الوجه الثاني فهو و إن كان سليماً عن الخدشة في أصل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فإنّ التحقيق صحّته و عدم توقّف بقاء الكلّي على بقاء فرده و صدقه مع تبدّل الفرد.

و لكن يرد عليه أنّ جعل الجامع جائز إذا كان له أثر، و أمّا إذا كان حكماً بلا أثر فلامعنى لجعله بوصف جامعيّته بمعنى عدم انحلال شيء من خصوصياته، فكما لايمكن أن يتحقّق النوع في الخارج بوصف نوعيته فكذلك لايمكن أن يتحقّق الإرادة في النفس بوصف جامعيّتها بين الغيريّة و النفسيّة، و هذا من البداهة بمكان.

بقي الوجه الثالث، و التحقيق سلامته عن الخدشة و عليه يلزم اختلاف الحكم حسب اختلاف الموارد في صدق الاتّحاد العرفي، و هو غير منوط بمجرّد المظنيّة في الكمّ، فإنّه ربّما يكون انتفاء الجزء اليسير معدماً للموضوع بنظر العرف لكثرة دخله و الاهتمام بشأنه، هذا حال الاستصحاب.

و أمّا القاعدة فبعد حملها على العموم الأجزائي بإحدى المسامحات الثلاث يصير حالها كحال الخبرين الآخرين، أحدهما النبوي صلّى اللّه عليه و آله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» و الاخرى العلوي عليه السلام «ما لايدرک كلّه لايترک كلّه» تقريب الاستدلال بالأوّل أنّ الظاهر كون «من» تبعيضيّة و «ما» موصولة، فيكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء ذي تعدّد و لم تقدروا على بعضه فأتوا بعضه الذي استطعتم، و قيد التعدّد و عدم القدرة لايحتاج إلى تقديرهما، لأنّهما مستفادان من قوله: «منه» و من قوله: «ما استطعتم»، و أمّا كون «من» تبيينيّة أو

زائدة أو بمعنى الباء و «ما» مصدريّة زمانيّة على الكلّ لتكون الرواية مساوقة لأدلّة الحرج و يكون المعنى أنّ الأوامر الشرعيّة باقية مادام الاستطاعة على متعلّقاتها، فهو خلاف الظاهر، بل الأوّل و هو كون «من» تبيينيّة غير محتمل، لعدم مسبوقيّته بمجمل كما في خاتم من فضّة.

و تقريب الاستدلال بالثاني أنّه يتعيّن كون الكلّ الأوّل مجموعيّاً، و الثاني استغراقيّاً؛ إذ لايستقيم المعنى على كونهما استغراقيّين أو مجموعيين، أو كون الأوّل استغراقياً، و الثاني مجموعيّاً كما هو واضح، ولكن لايخفى أنّه يحتاج مع ذلك إلى ظهور الروايتين في العموم الأجزائي و الحكم التشريعي، دون ما تقدّم ذكره من العموم الأفرادي و الإرشاد العقلي، فبعد هذا الظهور يصير حال الروايتين كحال رواية الميسور بعد إحدى المسامحات الثلاث.

و حينئذ فنقول: يرد على الكلّ أنّ الحمل على العموم الأجزائي مستلزم للتخصيص المستبشع و كون الخارج عن الروايات أكثر من الداخل فيها، و ذلك لكثرة الواجبات المركّبة التي لايجب بعض أجزائها عند عدم التمكّن من بعضها الآخر كالصوم و الحجّ و الغسل و الوضوء و غير ذلك، و كلّما ورد في كلام الحكيم عامّ أو مطلق كان حمله على عمومه أو إطلاقه مستلزماً لمثل هذا التخصيص، فلابدّ من الالتزام فيه بأحد أمرين صوناً لكلامه عن البشاعة، أحدهما أن يقال: إنّه يكشف ذلك عن وجود قيد متّصل بالكلام مقالي أو حالي كان الخارج معه قليلاً أو معدوماً، و صار هذا القيد مفقوداً علينا بواسطة عدم نقل الرواة، و الثاني أن يقال: إنّ المراد معنى آخر غير ما هو ظاهر الكلام، و على كلّ حال فيسقط الكلام عن قابليّة التمسّك بعمومه أو إطلاقه مالم يتأيّد بعمل العلماء رضوان اللّه عليهم، فإنّه يستكشف بعملهم كون المقام من موارد ثبوت ذاك القيد المفقود علينا.

و حينئذ فنقول: أمر هذه الروايات دائر بين أمرين، الأوّل: الحمل على العموم

الأجزائي و الالتزام بوجود القيد متّصلاً و لم ينقله الرواة، و الثاني: حملها على العموم الأفرادي.

و لا يتوهّم كون الروايات على تقدير إرادة هذا المعنى توضيحاً للواضح و تبييناً للمتبيّن، و ذلك لأنّ من جبليّات نفوس الناس أنّهم إذا عجزوا عن مرتبة عالية من الإحسان أو الضيافة أو غيرها من الأفعال الخيريّة رغبوا عن الإقدام على المرتبة النازلة، فأيّ غضاضة في أن يكون الشارع ردعهم عن هذا المطلب الجبلّي، و أيضاً فليس هذا بأوضح من وجوب إطاعة اللّه وإطاعة رسوله و وجوب تجنّب النفس عن الضرر، بل الثالث من جبليّات 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 السنّة من الأمر بإطاعة اللّه و رسوله و التجنّب عن غضب اللّه 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 الأجزائي و الالتزام بعدم نقل الرواة للقيد المتّصل أيضاً بعيد، فإنّ من دأب الرواة نقل القرائن المتّصلة بالكلام التي يتغيّر المعنى بسببها حتّى الحاليّة منها، فعدم نقلهم للقرينة المتّصلة في المقام بعيد عن حالهم في الغاية، بحيث لو دار الأمر بين هذا البعيد و بين الحمل على ذلك المعنى البعيد فالثاني أخفّ بعداً قطعاً، هذا.

و لا يتوهّم[2] جريان إشكال التخصيص المستبشع في الاستصحاب على الوجه الثالث، فإنّ الاستصحاب حيث إنّه من الاصول و موضوعها الشكّ فلاجرم يكون مواضع ثبوت الإجماع على خلافه خارجة عنه من باب التخصّص.

١ـ كما في الحمار و نحوه حيث يسرع في المشي برؤية آلة الضرب، و كما في الهرّة و نحوها حيث تفرّ برؤية ذلك. منه عفي عنه.

٢ـ توضيح: ليس هذا من الاستاد دام ظلّه، بل هو من نفسي الحقيرة، منه عفي عنه.

الأمر الخامس

إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء بالجزئيّة أو الشرطيّة و بين اعتبار عدمه بالمانعيّة أو القاطعيّة كان من باب الدوران بين المتباينين و ليس من باب الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرّتين مع هذا الشيء مرّة و بدونه اخرى، نعم لو قام الإجماع على مضريّة التكرار في العبادة كان من باب الدوران بين المحذورين و مقاماً للتخيير. و حيث جرى ذكر المانع و القاطع ناسب بسط الكلام في بيان الفرق بينهما مفهوماً و بيان الأصل المعمول عند الشبهة في كلّ منهما حكميّة أم موضوعيّة.

فنقول: أمّا الفرق بينهما مفهوماً فهو أنّه تارةً يعتبر عدمٌ واحدٌ مستمرٌ من أوّل العمل إلى آخره في عرض أجزائه و شرائطه، و يكون هذا العدم واحداً من أجزائه أو شرائطه، و ذلك كعدم التكلّم في الصلاة، و حينئذ فانتفاء هذا العدم لا يورث اختلالاً في الأجزاء او الشرائط السابقة بمعنى أنّها باقية على صحّتها التأهليّة، و إنّما يمنع عن تحقّق أصل العمل لانتفاء جزئه أو شرطه العدمي.

و اخرى يعتبر هذا العدم في العمل على وجه يكون مرتبطاً بتمام أجزائه و شرائطه و ذلك بأن يكون قيداً سارياً في تمام الأجزاء و الشرائط بأن يعتبر في كلّ جزء و شرط أن لا يتحقّق الشيء الفلاني مقارناً له و لا لاحقاً، و ذلك كعدم الحدث في الصلاة، و حينئذ فانتفاء هذا العدم يورث اختلال نظام الأجزاء و الشرائط المتقدّمة و يمحو عنها صورة الجزئيّة و الشرطيّة، فوجود الشيء في الصورة الاولى يكون مانعاً لأصل العمل، و في الثانية قاطعاً له، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّه قد قطع استمرار العدم الذي كان به قوام الأجزاء و الشرائط السابقة.

و أما بيان الاصل عند الشك فاعلم أنه اذا شك [١] في مانعية شيْ و عدمها أو قاطعيّته 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، و يكون مبنيّاً على الخلاف في تلك المسألة، و قد مرّ أنّ التحقيق فيها البراءة.

كما أنّه لاخفاء في الأصل في الشبهة الموضوعيّة أعني الشكّ بعد الفراغ عن مانعيّة الشيْ أو قاطعيّته في حدوثه في أثناء العمل و عدم حدوثه، فإن الأصل فيه عدم التحقّق، غاية الأمر أنّ أصالة عدم المانع يحرز بسببها بعض الأجزاء و الشرائط مع إحراز الباقي بالوجدان، و أصالة عدم القاطع يحرز بسببها قيد الأجزاء و الشرائط مع إحراز ذواتها بالوجدان، و لا يرد أنّ الثاني أصل مثبت بلحاظ أنّ الأصل المثبت للقيد لا يثبت إضافة الذات إلى القيد و تقيّدها به، و ذلك لأنّ الواسطة خفيّة.

كما أنّه لا كلام في عدم جريان أصل الصحّة عند الشكّ في وجود المانع في الأثناء، فإن 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 شيْ

إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا قلنا بعدم جريان أصالة العدم و جريان أصل الصحّة و كان الشكّ في وجود القاطع في الأثناء، فانّه ربما يقال بجريان هذا الاصل في الأجزاء المتقدّمة بتقريب أنّ هذه الأجزاء كانت في السابق بحيث لو انضمّ اليها الأجزاء اللاحقة كانت صحيحة، فالأصل بقاء هذا المعنى فيها.

١ـ و المراد بالشبهة الحكميّة ما كان وظيفة رفعها من شأن الشارع، سواء كانت الشبهة في طرف الحكم، كما في الشكّ في أصل مانعيّة 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 عفي عنه.

و بعبارة اخرى: كان لتلك الأجزاء في السابق إمكان الجزئيّة فالأصل بقاء هذا الإمكان فيها في اللاحق، و ذلك لأنّ القاطع و لو فرض كونه في السابق في علم الله تعالى بحيث يوجد في اللاحق، و المفروض مضريّته حينئذ حتّى بالنسبة إلى الأجزاء السابقة أيضاً، و لكنّ الأجزاء السابقة قبل تحقّق القاطع لا يخرج بمجرد هذا العلم عن وصف إمكان الجزئيّة.

نعم بعد تحقّق القاطع في الخارج يصير عدم الجزئية ضرورياً، و ذلك ضرورة أنّ الممكن لا يزول عنه وصف الإمكان بمجرّد تعلّق علم الباري تعالى بتحقّقه أو عدم تحقّقه في اللاحق؛ و لهذا نقول بأنّ المعصية الصادرة عن العبد في اللاحق في علم الله تعالى لا يخرج بمجرّد هذاالعلم عن كونه اختيارياً و مقدوراً للعبد، نعم بعد التحقّق الخارجي يصير ضرورياً.

لا يقال: إنّ إمكان الجزئية الذي جعلته مجرى للاستصحاب ليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً للحكم الشرعي، كما هو واضح، فكيف يكون هذا الاستصحاب جارياً.

لأنّا نقول: لا يعتبر في شمول «لا تنقض» إلاّ كون المقام مما تناله يد الجعل و يكون إثباته و رفعه من وظيفة الشرع، سواء كان حكما شرعياً أم موضوعاً أم لم يكن شيئاً منهما ولكن كان منشأه بيد الشرع، فيمكن شمول «لا تنقض» حينئذ أيضاً باعتبار المنشأ، فلاوجه لعدم عمومه، و ذلك مثل استصحاب الصّحة، فإنّ الصحّة أمر عقلي ينتزعه العقل من الفعل التام الأجزاء والشرائط المعتبرة في المأمور به، و إن شئت قلت: من موافقة الفعل الخارجي للمأمور به أو لغرض الآمر، و مع ذلك يشملها عموم «لا تنقض» باعتبار أنّ منشأها و هو الأمر بيد الشارع.

فنقول: إمكان الجزئيّة في هذا المقام من هذا القبيل، و ذلك لأنّه كما يمكن للشارع أن يرفع قيديّة عدم القاطع للأجزاء واقعاً حتى تكون الأجزاء ممكنة الجزئيّة واقعاً عند وجود القاطع، كذلك يمكنه أن يرفع القيديّة في حال الشك في وجود القاطع حتى يكون بقاء إمكان الجزئيّة في حال الشكّ في وجود القاطع محفوظاً، هذا.

ولكنّ التحقيق عدم الجدوى مع ذلك في هذا الاستصحاب، و ذلك لأنّ غاية ما يلزم من هذا البيان و يفيده الاستصحاب المذكور إثبات الصحّة في الأجزاء السابقة، و أمّا الأجزاء اللاحقة فهي بعد مشكوكة الصّحة و الفساد، و ذلك لوضوح أنّ وجود القاطع على تقدير ثبوته واقعاً كما يكون مضرّاً بالأجزاء السابقة كذلك يكون مضراً باللاحقة، ففي الأجزاء السابقة حيث كان لإمكان جزئيتها حالة سابقة، أمكن إثبات التعبّد بعدم القاطعيّة بالاستصحاب، و أما الأجزاء اللاحقة فلا يمكن فيها ذلك لعدم الحالة السابقة، لأنّها من أوّل الوجود يشكّ في إمكان جزئيّتها و عدمه.

نعم لازم رفع القاطعيّة واقعاً في حال الشكّ و ثبوت إمكان الجزئيّة في الأجزاء السابقة ثبوته في الأجزاء اللاحقة أيضاً عقلاً، و لكنّ البناء على عدم أخذ اللوازم العقليّة في الاصول، فمن الممكن ثبوت التعبّد بعدم القاطعيّة من حيث إمكان الجزئيّة في الأجزاء السابقة و عدم ثبوته من حيث الإمكان في الأجزاء اللاحقة.

و إذن فاستصحاب الأهليّة و الإمكان بالمعنى المذكور لا يجدي في إثبات صحّة المركب، و على هذا فيشترك الشكّ في وجود المانع و في وجود القاطع في عدم الانتفاع بأصل الصحّة فيهما، نعم لا إشكال في أصالة العدم في كليهما.

الأمر السادس في شرط اجراء البراءة

فنقول: أمّا شرط البراءة العقليّة عند الشكّ في التكليف فهو الفحص عن أدلّته و عدم الظفر بها. وجه الشرطية أنّ ما يجب على المولى إنّما هو نصب الحجّة و إقامة البيان على التكليف للعبد على نحو أمكن الوصول إليه بالأسباب العادية، و ليس عليه أزيد من ذلك بحكم العقل، فلو كانت الحجّة قائمة واقعاً و أمكن الوصول إليها بالأسباب العادية كان وجودها الواقعي بمنزلة وجودها العلمي.

فلو تهاون المكلّف في الفحص و وقع في خلاف الواقع استحقّ العقوبة، لتماميّة الحجّة عليه، و لا إشكال في ذلك أي استحقاق العبد للعقوبة عقلاً على مخالفة الواقع مع كون الحجّة عليه بحيث أمكن الوصول إليها بالأسباب العاديّة.

إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا كان التكليف بحسب الواقع موجوداً و لم يكن الحجّة عليه بهذا النحو، بحيث لو فحص المكلّف عن أدلّته انجرّ أمره بالأخرة إلى البراءة، ولكنّه لم يتفحّص و بنى من أوّل الأمر على البراءة فوقع في خلاف الواقع، فهل يستحقّ العقوبة حينئذ أولا؟.

ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى الأوّل، نظراً إلى أنّه صار مرتكباً للحرام مثلاً بلا عذر و ذلك لأنّ العقل يلزم بأحدالأمرين، إمّا الفحص عن التكليف و الاستراحة، و إما الاحتياط مع عدمه، و هذا الشخص خالف كلا الأمرين، فليس له عذر مسموع، نعم هو في الواقع بحيث لو فحص عن الدليل لم يظفر به، و مجرد ذلك لا يصير عذراً ما لم يصدر عنه الفحص.

و الحق عدم تماميّة ما ذكره قدّس سرّه، و يظهر وجهه بملاحظة أنّ استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع الثابت هل هو دائر مدار الفحص و عدمه، فيثبت مع الثاني و لا يثبت مع الأول، أو أنّه دائر مدار ثبوت البيان واقعاً على نحو ما ذكرناه و عدم ثبوته كذلك؟ فيستحقّ مع الأوّل من غير فرق بين الفحص و عدمه، و لا يستحقّ مع الثاني من غير فرق بينهما أيضاً، فعلى التقدير الأوّل يكون وجه حكم العقل بلزوم الاحتياط مع عدم الفحص هو الحذر عن العقوبة المترتّبة على مخالفة الواقع مع ترك الفحص، و على الثاني يكون وجه حكمه بلزوم الاحتياط تردّد أمر المكلّف بين ثبوت البيان المذكور في حقّه حتّى يكون المنجّز في حقّه تامّاً فيستحق العقوبة، و بين عدم ثبوت هذا البيان حتّى لا يكون المنجّز تامّاً فلا يستحقّ العقوبة، فيلزم الاحتياط دفعاً لهذا الضرر المحتمل.

و حينئذ فحكم العقل بوجوب الاحتياط هنا يكون نظير حكمه بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي ، فإنّ حكمه بوجوب الاحتياط في كلّ من

الأطراف أيضاً لأجل احتمال أن تكون الحجّة الواقعيّة موجودة فيه، فكما أنّه لو ترك الاحتياط في أحد الأطراف و صادف عدم وجود الحجّة فيه لم يستحقّ العقوبة، فكذلك عند الشك في التكليف مع تردّد الأمر بين ثبوت البيان المذكور و عدمه أيضاً لو ترك الاحتياط و صادف عدم البيان واقعاً لم يستحقّ العقوبة أيضاً.

و حينئذ فنقول: الظاهر أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط في موارد الشكّ في التكليف قبل الفحص إنّما هو لأجل احتمال أن يكون البيان المذكور ثابتاً، فيكون العقاب عقاباً مع البيان، و معنى ذلك تسليم العقل أنّه لو لم يكن البيان المذكور ثابتاً لم يكن العقاب موجوداً، لا أنّ للعقل حكماً تنجيزياً بثبوت العقاب على كلّ تقدير مع ثبوت التكليف واقعاً.

و على هذا فكما يكون ثبوت التكليف واقعاً من أجزاء الحجّة و المنجّز للتكليف، كذلك يكون ثبوت البيان المذكور أيضاً متمّماً للحجّة و المنجّز، فكما لا يستحقّ العقوبة بترك الفحص مع عدم ثبوت التكليف واقعاً، فكذلك لا يستحقّ العقوبة بتركه مع عدم ثبوت البيان المذكور و لو مع ثبوت التكليف واقعاً، من غير فرق بين صورة الفحص و عدمه، فإنّ عقاب المكلّف التارك للفحص حينئذ عند المولى العالم بعدم ثبوت البيان المذكور واقعاً يكون عقاباً بلا بيان و إن كان المكلّف جاهلاً بأنّ عقابه عقاب مع البيان أو بدونه، فإنّ جهله لا يجوّز عقاب المولى مع علمه بكونه عقاباً بلا بيان.

و على كلّ حال فلا إشكال على الوجهين في أنّه ليس للعقل حكم بالبراءة جدّاً قبل الفحص، هذا هو الحال في الشبهة الحكميّة.

و كذا الكلام في الشبهة الموضوعيّة، فالبراءة العقليّة فيها ايضاً منوطة بالفحص؛ فإنّ موضوع حكم العقل بلزوم الفحص و عدم جواز العمل على طبق البراءة قبله إنما هو الجهل بحكم الله، والشبهة الموضوعية أيضاً جهل بحكم الله، غاية الأمر أنّه على تقدير ثبوته يكون مضافاً إلى الموضوع الشخصي، و لا فرق في مناط حكم العقل بين أن يكون حكم الله مضافاً إلى الموضوع الشخصي أو الكلّي، و

الاستحقاق و عدمه أيضاً يكون الكلام فيهما ما مضى من التفصيل بين ما إذا كانت الحجّة موجودة و أمكن الوصول إليها بالطريق المتعارف، و بين غير هذه الصورة، إلاّ أنّ الذي سهّل الخطب في هذه الشبهة وجود الدليل القطعي من إطلاق الأدلّة اللفظيّة على ثبوت البراءة الشرعيّة فيها قبل الفحص و هي قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» و أمثاله، فإنّه بإطلاقه شامل للموضوع الشخصي المشكوك كونه من أفراد العنوان المحرّم أو المحلّل أو النجس أو الطاهر مع إمكان تبيّن الحال فيه بالفحص، هذا هو الكلام في شرط البراءة العقليّة.

و أمّا البراءة النقليّة فقد يقال بعدم اشتراطها بالفحص[1] تمسكاً بإطلاق نحو

---

١ ـ و التحقيق في المقام أن يقال: لا فرق بين الشبهة الموضوعيّة و الحكميّة، لا في البراءة العقليّة، و لا في النقليّة، فالبراءة العقليّة التي هي عبارة عن الترخيص المستند إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يتوقّف في كلتا الشبهتين على الفحص عن الواقع بمقدار المتعارف؛ إذ مع عدمه و وجود الواقع و وجود الأمارة المتعارفة عليه ليس العقاب بلا بيان، و هذا واضح.

و أمّا البراءة النقليّة فلابدّ أوّلاً من التكلّم في أنّه هل لأدلّته اللفظيّة من مثل حديث الرفع إطلاق شامل للشبهة بكلتا قسميها قبل الفحص، فنحتاج في الشبهة الحكميّة التي لا نقول فيها بعدم الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع و غيره على وجوب الفحص؟ أو أنّها قاصرة في كلتا القسمين من شمول الشكّ الغير المفحوص عن جهات رفعه، و ذلك للبناء على أنّ لفظ ما لا يعلم، و الشكّ و أمثالها و إن كانا يصدقان لغةً بمحض عدم العلم مطلقاً، و لكنّهما لا يصدقان عرفاً إلاّ فيما كان للشكّ استقرار، و أمّا من كان بجنبه من لو سأله يخبره بالواقع مثلاً، و الحاصل يكون العلم بالواقع سهل التناول له فلا يصدق في حقّه أنّه لا يعلم.

ألا ترى أنّ من لا يعلم أنّ زيداً مطالب منه و ذودين عليه، و لكنّه لو نظر في دفتره لاتّضح عليه الحال لا يصدق عليه أنّه جاهل بالحال؟.

وعلى هذا بنى سيّد الأساتيد الميرزا الشيرازي طاب رمسه في الشكوك الصلاتيّة حيث أفتى بتعلّق الأحكام على حالة استقرار الشكّ الحاصل بعد التروّي، لا على مجرّد حصوله، و على هذا فنحتاج في الشبهة الموضوعيّة التي نقول فيها بالبراءة قبل الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع، فيقتصر على مقداره و هو الشبهات التحريميّة، و باب الطهارة و النجاسة.

و أمّا الوجوبيّة فلا، كما لو شكّ في بلوغ مقدار مسيره حدّ المسافة الشرعيّة، فلا يجوز له الرجوع إلى استصحاب التمام مع إمكان الفحص و تحصيل العلم بسهولة و على حسب المتعارف، و كذا لو شكّ في تعلّق الأخماس أو الزكوات أو ديون الناس بماله مع إمكان تحصيل العلم بالمراجعة و الحساب، أو في كونه مستطيعاً كذلك فلا يجوز له الرجوع إلى أصل البراءة.

الإنصاف عدم شمول الأدلّة لمثل الجاهل المتمكّن عن إزالة الجهل بسهولة، لا نقول: إنّ مادّة العلم أو الشكّ عرفاً غيرهما لغةً، فليس هذا الشخص بعالم و هو شاكّ بكلا الاصطلاحين، لكن حالها حال الإنسان ذي الرأسين في كونه إنساناً لغةً و عرفاً و مع ذلك الحكم المعلّق على الإنسان لا يشمله، و هنا أيضاً نقول في قوله عليه السلام: كلّ شيّ حلال حتى تعلم، مثلاً، هذا الشخص لا يصدق عليه أنّه عالم فلا يجري عليه حكم الغاية، فيصدق عليه لا محالة «لا عالم» لعدم ارتفاع النقيضين، و لكن مع ذلك الحكم المعلّق في المغيّا على اللاعالم لا يشمله أو مشكوك الشمول له.

و حينئذ يكفي في عدم الرخصة له حكم العقل بالاشتغال قبل الفحص و لا يلزم دخوله في عنوان العالم، فإنّ الحكم في العالم إرشادي عقلي ، و التعبّدي مختصّ بحكم اللاعالم، و قد فرضنا انصرافه عن هذا المصداق العرفي اللغوي من اللاعالم، فالقضيّة منحلّة إلى قضيّتين، الاولى: العالم ليس له بحلال، و الثانية: انّ غير العالم له حلال، فالاولى إرشادية و ليس لها انصراف، فلا يدعى أنّ هذا الشخص عالم، و الثانية شرعيّة و هذا الشخص أيضاً غير عالم، لكن الحكم لا يشمله، كما أنّ الإنسان ذي الرأسين إنسان لا بقر و لا غيره،و مع ذلك حكم الإنسان لا يشمله، فإذا خرج هذا الشخص عن الغاية و المغيّا، شمله حكم العقل، هذا.

و أمّا الكلام في العامل بالبراءة قبل الفحص من حيث التبعة و العقوبة فنقول: لو اتفقت مخالفته للتكليف الثابت عليه واقعاً الذي لو فحص لظفر به، فلا يخلو إمّا أن يكون التكليف مطلقاً لا مشروطاً و لا معلّقاً على عنوان خاص، بل على عنوان المكلّف، فحينئذ لا شبهة في استحقاقه العقوبة، و إمّا أن يكون مشروطاً بشرط أو وقت فحينئذ استشكل في استحقاقه فيما إذا ترك التعلّم قبل حصول الشرط و دخول الوقت و لم يتمكّن منه بعدهما بناءاً على ما تقرّر عندهم من أنّ الوجوب المشروط عدم عند عدم الشرط، فلا وجوب لمقدّمته أيضاً التي هي التعلّم، فلا تصحّ العقوبة على ترك التعلّم عند التمكّن؛ لعدم الوجوب، و لا على المخالفة الحاصلة بعد حصول الشرط و دخول الوقت؛ للعجز و عدم الوجوب أيضاً.

و من هنا التجأ بعضهم هنا و في الغسل قبل الفجر للصوم إلى القول بالوجوب المعلّق، و مقتضاه تحصيل المقدّمات الاخر غير المعلّق عليها إذا علم حصولها، و بعض آخر إلى القول بالوجوب النفسي للتعلّم للغير، لا الوجوب الغيري، و الأوّل ممكن قبل وجوب الغير، و الثاني غير ممكن. و الفرق أنّ الثاني معلول للإرادة الخارجيّة المتعلّقة بالغير، فإذا فرضت معدومة فلا محالة ينعدم ما هو بتبعها و مترشحٌ منها، و الأوّل معلول لحاظ الإرادة المتعلّقة بالغير، فحال الإرادة الملحوظة حال المصلحة الملحوظة الداعية إلى الطلب و الإرادة مع عدم تحققها في الخارج، فإنّ المؤثّر في النفس هو لحاظ وجودها في المستقبل، و هنا أيضاً كذلك.

و إمّا أن يكون متعلّقاً بعنوان خاص كعنوان البالغ أو المستطيع أو نحو ذلك، و هذا أيضاً يجري فيه الإشكال المتقدّم و إن كانوا لم يتعرّضوا لهذا في كلماتهم.

و التحقيق في دفع الإشكال في كلا المقامين، أمّا المقام الأوّل أعني: الواجبات المشروطة بالوقت أو بأمر آخر فبأنّا نرى بالوجدان أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقيّد أو المركّب الذي بعضه خارج عن حيّز الطلب و غير مطلوب حصوله من جوارح العبد يكون هو مأخوذاً بالنسبة إلى غير هذا البعض من سائر مقدّماتها الوجوديّة لو علم بحصول هذا البعض، و أنّه لو لم يبادر بإتيان تلك المقدّمات لا متنع إتيان ذيها عند حصول ذلك الأمر، و لا فرق في ذلك بين إرادة الآمر و إرادة الفاعل، و قدمرّ تحقيق هذا و تشريحه زيادة على هذا في مبحث مقدّمة الواجب، و على هذا فيجري مثل ذلك في المقام بالنسبة إلى ترك التعلّم الذي فرضناه من المقدّمات الوجوديّة قبل حصول شرط الواجب الذي نعلم بحصوله فيما بعد، و أنّه لو لم يتعلّمه الآن تعذّر عليه بعد حصوله.

و أمّا في المقام الثاني أعني التكاليف المعلّقة على العناوين فنقول: يمكن ادّعاء أنّ الظاهر من تلك القضايا التي يصنّف فيها الإنسان و يخرج صنف عن تحت التكليف و المؤاخذة بالمرّة و الآخر تحتها، لا كما في القضيّة المشروطة من جعل جميع ذوات الناس تحت التكليف في الخطاب عند حصول الأمر الفلاني، هو كون القدرة الخاصّة أعني الحاصلة حال حصول العنوان لها مدخليّة في المصلحة و الغرض كنفس العنوان المعلّق عليه الحكم، فكما لا فوت للغرض مع عدم العنوان، فكذلك مع عدم القدرة حال حصول العنوان، فتكون القدرة شرطاً شرعياً، و على هذا فمع العلم بحصول العنوان في المستقبل و أنّه لو لم يتعلّم الأحكام المتعلّقة بالواجب لما تمكّن منه حين حصوله لو ترك التعلّم، فتعذّر عليه العمل لا يستحقّ العقوبة.

قوله: «رفع ما لا يعلمون»، فإنه كما يكون بإطلاقه شاملاً للموضوع المشتبه مع إمكان الفحص، فكذلك يكون شاملاً للحكم المشتبه مع إمكانه أيضاً بلا فرق، لوضوح صدق عنوان «مالا يعلم» على المسائل المجهولة التي يتمكّن المكلّف من رفع الجهل فيها بالفحص، و العقل أيضاً لا يستقلّ بقبح الترخيص الشرعي قبل الفحص و لهذا يكون ثابتاً في الشبهة الموضوعيه بلا كلام و إنّما يحكم بقبح العمل على طبق البراءة قبل الفحص مع عدم الترخيص الشرعي، فإذا ثبت الترخيص الشرعي بالإطلاق المذكور ارتفع حكم العقل بارتفاع الموضوع.

و أمّا الكلام في العامل بالبراءة التارك للفحص من حيث الأحكام فلا إشكال في عدم إجزاء عمله لو خالف الواقع و وجوب الإعادة عليه في الوقت و القضاء في خارجه. كما هو الحال في كلّ جاهل، سواء المعذور و غيره قبل الفحص و بعده.

نعم قد دلّت النصوص و الإجماع على إجزاء عمل الجاهل المخالف للواقع في مقامين، الأوّل في الجهر و الإخفات، و الثاني في القصر موضع التمام و بالعكس من حيث القضاء و الإعادة. و أنّه معاقب مع ذلك على مخالفة الواقع لو كان مقصّراً.

فيستشكل عليه من جهتين من حيث القضاء، الاولى: أنّه إذا كانت الصلاة غير مأتيّ بها على وجهها فما معنى الصحّة و التماميّة؟ و الثانية: إذا كان الوقت باقياً فالواجب الحكم بالإعادة ليرفع عنه العقوبة، لا رفع الإعادة و إثبات العقوبة.

واجيب عن كلتا الجهتين بأنّه من الممكن أن يكون هنا مطلوبين متضادّين غير ممكن الاجتماع في الوجود، و كان أحدهما أهمّ و الآخر مهمّ، و قد امر بهما معاً على نحو الترتّب.

و استشكل عليه بمنع الترتّب، و أنت خبير بأنّ القول بالترتّب حتّى يتوجّه عليه المنع على العول به إنّما يصحّ في مثل القصر و التمام الذان كلّ منهما مقيّد بقيدينا في قيد الآخر، و أمّا في مثل الجهر و الإخفات الذان أحدهما مقيّد و الآخر مطلق حيث إنّ المطلوب الأدنى هو الصلاة لا بقيد الجهر لا مقيّداً بالإخفات فالقول بوجود الأمرين و أنّه ممتثل بامتثالين عند إتيان المقيّد و ممتثل و عاص عند إتيان صرف الوجود بلا قيد لأنّ المفروض أنّ صرف الوجود غير قابل للتكرار لا يمنعه القائل بالترتّب أيضاً، و لا يتوقّف صحّته على صحّة الترتّب كما هو واضح، فلا وجه لهذا الابتناء و المنع في كلا المقامين، كما وقع في الرسائل و الكفاية. منه قدّس سرّه الشريف.

و قد يجاب

أوّلاً: بانّ هذا الإطلاق مقيّد في الشبهة الحكميّة بما بعد الفحص، للإجماع القائم على وجوب الفحص فيها.

و ثانياً: بأنّ هذا الإطلاق مقيّد في هذه الشبهه بما بعد الفحص بسبب العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرّمات في الشريعة؛ فإنّ من لوازم التصديق بنبوّة النبي صلى الله عليه و آله و العلم برسالته عن الله تعالى هو العلم بثبوت تكاليف من واجبات و محرّمات يكون المكلّف مأخوذاً بها، و الوقايع المحتملة للتكليف بتمامها أطراف لهذا العلم، فيجب فيها بمقتضى العلم الإجمالي الفحص و الطلب.

و يرد على الأوّل أنّ الإجماع في مثل المسألة ممّا يتمشّى فيه الأدلّة الأخر من العقل و النقل لا يصلح للاعتماد، و يرد على الثاني أنّ العلم الإجمالي تارة يدّعى بوجود الواجبات و المحرّمات في نفس الأمر، و اخرى يدّعى بوجودها فيما بأيدينا من الكتب، فإن كان المراد هو الأوّل، ففيه أنّه مع عدم تحصيل مقدار من المسائل يساوي 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 للمدّعى 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، إلاّ أنّه لا يفيد المدّعى بعد تحصيل المقدار المذكور؛ لا نحلال العلم حينئذ كما ذكرنا في الوجه الأوّل، فمقتضى العلم الإجمالي على هذا أخصّ من المدّعى، كما أنّه على الوجه الأول كان مبايناً له هذا

و الوجه أن يقال بتقييد الإطلاق المذكور بواسطة الأدلّة الدالّة على وجوب التفقّه في الدين و التعلّم للعلوم الحقّة، فنحكم بمقتضى هذه الأدلّة في الشبهات الحكميّة بوجوب التعلّم و الفحص، و يقيّد إطلاق أدلّة الرخصة في الشكوك بما بعد الفحص.

لا يقال: إنّ مثل آية النفر الدالّة على وجوب التفقّه في الدين شامل للاصول والفروع، فإنّ الدين ليس إلاّ عبارة عن العقايد و العمليّات، فتكون النسبة بين هذا و بين إطلاق أدلّة الرخصة عموماً من وجه، لشمول الثاني للموضوعات بخلاف الأوّل، و شمول الأوّل للعقايد بخلاف الثاني، و يكون مورد الاجتماع هو الأحكام الفرعيّة التي هي محلّ الكلام.

لأنّا نقول: و إن كان الحال في بعض من تلك الأدلّة كما ذكرت، إلاّ أنّ بعضاً آخر منها يخصّ بالأحكام الفرعيّة و هو كافٍ في المطلوب، و ذلك مثل ماورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِلّه الحُجَّةُ البالِغَة» من أنّه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلاّ عملت؟ و إن قال: لا، قيل له: هلاّ تعلّمت حتّى تعمل؟.

و مثل قوله عليه السلام في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكزّ فمات: قتلوه قتلهم الله ألاّ سألوا؟ ألاّ يمّموه.

ثمّ إنّ سنخ الحكم في هذه الأخبار بعد تقييد الإطلاق المذكور يكون كسنخ حكم العقل لو لا هذا الإطلاق، فكما كان حكم العقل لولا 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 لمطلوبيّة في نفسه، فيكون مضمونها إرشاداً إلى عين ما استقلّ به العقل لولا وجود الإطلاق، و الحاصل أنّ وجوب التعلّم في هذا المقام يكون مثل وجوب الاحتياط الذي حكم به الشرع في بعض المقامات في كونه وجوباً طريقيّاً يكون الغرض منه حفظ الواقع.

إلاّ أنّ بعضهم إلتجأ إلى جعل هذا الوجوب نفسيّاً، 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 ذيها، فلو كان وجوب التعلّم مقدّمياً يلزم أن لا يكون العبد عاصياً بترك هذه الواجبات إذا كان مستنداً إلى ترك التعلّم، فالتزموا تخلّصاً عن هذا الإشكال بأنّ التعلّم واجب نفسي و أنّ العبد عاص في الفرض المذكور بتركه و معاقب عليه، لا على ترك الواجب المشروط.

و حيث أشكل عليهم حينئذ بأنّ الوجوب النفسي لتحصيل العلم في الفرعيات أيضاً مقطوع العدم، لوضوح أنّ العلم فيها إنّما يكون مطلوباً لأجل العمل لا لموضوعيّة في ذاته، كما هو الحال في العقايد، مثل العلم بوحدة الباري عزّ اسمه، أجابوا عن ذلك بأنّ الشيْ قد يصير واجباً لنفسه و تكون الحكمة في ايجابه لنفسه ملاحظة واجب آخر، و هذا نظير ما ذكرناه في مبحث مقدّمة الواجب من تثليث أقسام الواجب و هي: المقدّمي، و النفسي للنفس، و النفسي للغير.

و لا يخفى أنّ مبنى الإشكال الأوّل هو مسلميّة عدم تحقّق الوجوب في الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط، و قد حقّقنا بطلان ذلك في بحث مقدّمةالواجب و أنّه لا فرق أصلاً بين الواجبات المطلقة و بين الواجبات المشروطة التي يعلم بحصول شرطها في ما بعد، فكما أنّ الوجوب المطلق يقتضي إيجاد المقدّمات في محلّها، كذلك الوجوب المشروط الذي يعلم بحصول شرطه في المستقبل أيضاً يقتضي من المكلف إيجاد المقدمات في محلّها.

و على هذا فنحن سالمون عن دغدغة الإشكال، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب الصلاة في الوقت مثلاً 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 الصبيّ الذى يعلم بحدوث البلوغ بعد

ساعتين و كان أوّل بلوغه مصادفاً لوقت الواجب المشروط و كان ترك التعلّم فيها تين الساعتين مؤدّياً إلى ترك هذا الواجب في اول بلوغه، فإنّ إيجاب التعلّم هنا مستلزم للإيجاب على الصبي و قد رفع عنه القلم، فهل يقال حينئذ بارتفاع هذا التكليف المشروط في أوّل البلوغ عنه بسبب وقوع مقدّمته في زمان عدم البلوغ؟ أو يقال بأنّ الصبي و إن كان غير مكلّف شرعاً، ولكنّه عاقل ذو تميز و يعلم بأنّ الصلاة مثلاً تصير واجبة عليه بعد ساعتين، و أنّ ترك الواجب مفض إلى العقاب و أنّ ترك التعلّم مفض إلى ترك الصلاة، فيستقلّ العقل بإيجاب التعلّم عليه، و مع ذلك فلو تركه فصارت الصلاة متروكة لأجله يصدق أنّ اتراك الصلاة مستند إلى اختياره.

و يمكن أن يتمسّك لارتفاع التكليف المذكور في أوّل البلوغ بحديث رفع القلم عن الصبي، فإنّه كما يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الصباوة، يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الكبارة، مستنداً 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 مستنداً إلى الحيض، كما إذا كان وقت الطهر ضيّقاً 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 فلابأس في التكلّم في أنّ وجوب تحصيل العلم يكون من أيّ قسم من أقسام الوجوب وإن لم أرمن تعرّض له.

فنقول: من جملة أقسام الوجوب، الوجوب المقدّمي، و هو على ضربين؛ لأنّ المقدّمةإمّا مقدّمة وجود، و إمّا مقدّمه علم، ولا إشكال في أنّ تحصيل العلم لحكم العمل من الوجوب و الحرمة و الأباحة لا يتوقّف عليه وجود العمل فعلاً كان أم تركاً، فترك شرب التتن مثلاً و فعله يحصلان من المكلّف 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 اتفاقاً مع جهله بهيئتها ممكناً عقلاً، ولكنّه ممتنعٌ عادةً، فيتوقّف إيجاد الصلاة عادة على تعلّم كيفيّتها، و لكن في هذه الصورة أيضاً 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 التتن و فعله كما لا يتوقّف نفسهما على العلم بحكمهما، كذلك لا يتوقّف العلم بتحقّقهما أيضاً على العلم بحكمهما.

نعم مع بقاء العلم الإجمالي الكبير للمكلّف و اختلاط الواجبات بالمحرّمات عنده كان علمه بصدور الواجبات و انتراك المحرّمات موقوفاً على علمه بالواجبات و المحرّمات و تميزه بينهما، ولكن لا يتمشّى ذلك مع انحلال العلم في الشبهات البدويّة في التكليف، فإذا كان شرب التتن مردّداً بين الحرمة والإباحة يحصل العلم بعدم مخالفة المولى بالاحتياط، ولايتوقّف على العلم بحكم شرب التتن واقعاً من الحرمة والإباحة.

فتحصّل أنّ تحصيل العلم مقدّمة وجوديّة للعمل في بعض المقامات، و علميّة في بعض آخر، و لا يكون شيئاً منهما في ثالث، فلا يمكن الالتزام بالوجوب المقدّمي لتحصيل العلم في الفرعيّات على سبيل الكليّة.

و من جملة أقسام الوجوب، الوجوب الطريقي، و هو عبارة عن إيجاب شيْ بغرض إحراز شيْ آخر من المكلّف، كما لو كان الواجب الواقعي شيئاً، و كان وجوبه مشتبهاً على المكلّف، فأمره المولى بعنوان آخر ممكن الانطباق على هذا الشيْ، و مثاله في الشرعيّات حكم الشارع بوجوب متابعة قول العادل؛ فإنّه لمّا كان للشارع اهتمام بالتكاليف الواقعيّة و كانت في الغالب مشتبهة على المكلّفين 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، و لا إشكال في أنّ تحصيل العلم لا يكون منطبقاً على امتثال الواجبات و المحرّمات، بل مع إتيانه يكون امتثالها باقياً على المكلّف بعد، فلا يمكن أن يكون وجوب التحصيل من قبيل الوجوب الطريقي المصطلح.

و من جملة أقسام الوجوب، الوجوب النفسي، و قد عرفت أنّه لا يمكن الالتزام به في تحصيل العلم في الفرعيّات و إن كان ثابتاً في تحصيل العلم في العقائد.

والذي يختلج بالبال تفصيّاً عن الإشكال أن يقال: إنّ الشارع أوجب على كلّ مكلّف ومكلّفة طلب العلم بالأحكام العمليّة نفساً، وكان الحكمة في ايجابه لنفسه ملاحظة حال تلك الأعمال التي وقعت مورداً 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 أصلاً يكون سبباً لقوّة الداعي في نفس المكلّف إلى تلك الأعمال، و ذلك لأنّ العمل مادام وجوبه مشكوكاً عند المكلّف يكون الداعي إليه في نفس المكلّف ضعيفاً، و لكن إذا علم بوجوبه يشتدّ خوفه من عقوبة أمره ويحصل في نفسه الداعى القوي إلى العمل.

بقي الكلام في الشرطين الآخرين الذين ذكرهما بعضهم لأصل البراءة، أحدهما أن لا يكون إجراء هذا الأصل مثبتاً لتكليف آخر، و الثاني أن لا يكون موجباً للضرر،فنقول: أمّا الشرط الأوّل فلا يمكن القول بحقيقة الاشتراط فيه، وذلك لأنّ المكلّف في الشبهة البدويّة متى تفحّص عن الدليل و لم يظفر به فهو غير منفكّ أبداً عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و ليس لنا مورد تحقّق هذا الموضوع وانتفى عنه هذا الحكم العقلي كما كان منتفياً قبل الفحص، فالاشتراط بمعنى دوران حكم العقل بقبح العقاب مدار الشرط وجوداً و عدماً ممنوع جزماً.

نعم يمكن توجيه كلام هذا القائل بأن يقال: إنّ التعبير بالاشتراط من باب المسامحة، و مراده أنّ عدم ثبوت التكليف في شئ إذا كان مثبتاً لتكليف آخر

فأصالة البراءة عن التكليف الأوّل لا يثبت التكليف الثاني، لأنّها بالنسبة إلى الثاني من الأصل المثبت.

و حينئذ فنقول: الكلام من هذا الحيث تارة في الأصل العقلي، و اخرى في الشرعي، أمّا الأوّل أعني:حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا إشكال في أنّه مثبت للأثر المترتّب على نفس عدم العقاب و عدم تنجّز الخطاب و فعليّته، كما في باب المزاحمات حيث إنّ عصيان التكليف الغصبي موجب لبطلان الصلاة في الدار الغصبيّة و عصيان التكليف بإنقاذ الغريق الأهمّ موجب لعدم فعليّة التكليف بإنقاذ الغريق المهمّ.

و أمّا لو انتفى العصيان و التنجيز و الفعليّة عند الشكّ في غصبيّة الدار، أو في وجود الغريق الأهمّ بواسطة أصالة البراءة وقبح العقاب بلا بيان كانت الصلاة صحيحة و إنقاذ الغريق المعلوم المهمّ مأموراً به فعلاً، نعم هذا الاصل لا يثبت الأثر المترتّب على نفي التكليف و ثبوت الإباحة الواقعيّة؛ لوضوح أنّ العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان لا يعيّن نفي التكليف في الواقع و ثبوت الإباحة كذلك.

و أمّا الأصل الشرعي فإن قلنا بأنّه مسوق لبيان رفع العقوبة عن التكليف المشكوك كما هو مفاد الأصل العقلي، فقوله:«رفع ما لا يعلمون» ناظر إلى عين ما استقلّ به العقل من قبح العقاب بلا بيان، و كذلك قوله: «كلّ شئ مطلق حتّى يرد فيه نهي» و قوله: «كلّ شئ حلال حتى تعلم أنّه حرام» فمفاد الكلّ أنّ المؤاخذة و العقوبة مرفوعة مادام التكليف مشكوكاً، فالكلام فيه هو الكلام في الأصل العقلي بعينه من التفصيل بين الآثار المترتّبة على نفس عدم العقاب، و بين الآثار المترتّبة على الإباحة الواقعيّة، بترتّب الاولى دون الثانية.

و أمّا إن قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعيّة جعل الإباحة و الحليّة في مرحلة الظاهر في مورد الشكّ لا مجرّد 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، ففي الأوّل يكون

إثبات الحكم الأوّل بأصل البراءة النافي للحكم الثاني من باب إثبات أحد المتلازمين بالأصل المثبت لوجود الآخر، و لا شكّ أنّه من الأصل المثبت الممنوع.

و أمّا في الثاني اعني: ما إذا كان عدم التكليف موضوعاً لثبوت حكم آخر، كما في جواز الصلاة في جلد و وبرما يحلّ أكل لحمه، حيث إنّ حليّة الأكل موضوع لجواز الصلاة في الجلد و الوبر، فالتحقيق أنّ أصالة البراءة الشرعيّة على هذا المبنى كما أنّها تفيد لحليّة نفس العمل، فلا مانع من إثباتها لما يترتّب على حليّة العمل أيضاً.

خلافاً لبعض الأساتيد قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّه لا يترتّب على الحليّة [الثابتة] بأصل البراءة ماكان مترتّباً على الحليّة الواقعيّة و إن كان يترتّب عليها ما كان مترتّباً على الأعمّ من الحليّة الظاهريّة و الواقعيّة، و الحقّ ما ذكرنا، و وجهه أنّه لا فرق في ذلك بين هذا الأصل وبين استصحاب الخمريّة، أو إثباتها بالبيّنة، فإنّه كما يثبت بهما الحرمة و النجاسة، كذلك الأثر المترتّب على النجاسة و هو المانعيّة في الصلاة، مع أنّ دليل المانعيّة مختصّ بالنجاسة الواقعيّة، فحال أصالة البراءة في ما نحن فيه بالنسبة إلى الأثر المفروض حال الاستصحاب والبيّنة في الخمر.

فإن كان دليل ترتّب الأثر على حليّة العمل أعمّ من الحليّة الواقعيّة و الظاهريّة فنعم المطلوب؛ فانّه يتحقّق نفس الموضوع حينئذ بالأصل، و إن كان مختصّاً بالحليّة الواقعيّة كما هو الواقع، فأصالة البراءة تفيد توسعة دائرة الموضوع، فلا وجه لعدم توسعة حكمه.

و توضيح هذا الإجمال أنّ عدم نقض الحالة السابقة في الاستصحاب يكون بمعنى عدم نقض المكلّف حاله السابق في العمل الذي كان يعمله من العمل اللزومي الفعلي، أو اللزومي التركي، أو العمل الدائر مدار ميله و إرادته، و هو الجامع بين الشبهة في الموضوع و الشبهة في الحكم، ففي الأوّل يكون للموضوع حكم وللحكم عمل، و في الثاني يكون العمل للحكم المعلّق على موضوع.

و كيف كان فمقتضى عدم نقض العمل السابق عدم التفكيك بين الأعمال السابقة، فلو كان للمكلّف في السابق عملان، أحدهما أكل اللحم و الآخر الصلاة في الجلد و الوبر فمقتضى عدم نقض العمل السابق بقاء كلا العملين في اللاحق.

فنقول مثل ذلك الحال في قوله: «كلّ شيْ حلال حتى تعلم أنّه حرام»، بيانه أنّ جعل الحليّة في الشيْ بالعنوان الثانوي تارة يكون في عرض الواقع كما في الحليّة لأجل الضرورة، والحليّة بالاصول و الأمارات بناءً على ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الموضوعيّة و السببيّة، و الحليّة في هذه الصورة لا ربط لها بالحليّة الواقعيّة، و لا يترتّب عليها الأثر المترتّب 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 في الاصول والأمارات من الطريقيّة والحليّة في هذه الصورة و إن كانت مغايرة للحليّة الواقعيّة باعتبار أنّ الحليّة الواقعيّة مجعولة بالعنوان الأوّلي، و هذه بالعنوان الثانوي الذي هو الشكّ، إلاّ أنّ جعل الحليّة بهذا النحو راجع إلى تنزيل الحليّة منزلة الحليّة الواقعيّة.

فأصالة البراءة الشرعيّة على هذا يفيد أنّ الحليّة في موردها بدل عن الحليّة الواقعيّة و تكون عند المكلّف 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 في الجلد والو برمن مأكول اللحم، فلابدّ أن يعامل ذلك مع الحليّة التي يفيدها هذا الأصل.

فإن قلت: القدر المتيقّن من هذا التنزيل هو الأثر الأوّل أعني: جواز نفس العمل، و أمّا الأثر المترتّب على الحليّة الواقعيّة فلا.

قلت: فلِمَ تقولون بترتيب جميع آثار الطاهر على الشيْ الذي ثبت طهارته بالأصل، فيحكم بجواز الصلاة معه و عدم نجاسة ملاقيه و لا يقتصر على الحكم التكليفي، و الحال أنّ دليل التنزيل فيه و هو قوله: «كلّ شيْ طاهر» يكون مثل دليل التنزيل في المقام و هو قوله: «كلّ شيْ حلال».

فإن قلت: فلم لا تقول بترتّب الآثار المترتّبة بتوسّط الآثار العقليّة.

قلت: وجهه أنّ التنزيل يقف عند الأثر العقلي ولا يشمله، لأنّه ليس من شأن الشارع، فلهذا لا نحكم بترتّب الأثر المترتّب على هذا الأثر العقلي، فإنّه يقتصر في التنزيل على الأثر المترتّب على نفس الموضوع بلا واسطة، فالأثر المترتّب على الأمر العقلي يحتاج إلى تنزيل مستقلّ، و هذا التنزيل لا يفيد بحاله.

نعم هذا التنزيل مفيدٌ في الآثار المترتّبة التي تكون بتمامها شرعيّة، فإنّ التنزيل في الموضوع الأوّل يكون تنزيلاً في الأثر المترتّب عليه بلا واسطة ، و التنزيل في هذا الأثر الذي هو موضوع للأثر الثانى يكون تنزيلاً في أثره، والتنزيل في الأثر الثانى الذي هو موضوع للثالث يفيد التنزيل فى الثالث، و التنزيل في الثالث يفيد التنزيل في أثره الذى هو الرابع، و هكذا، ثمّ إنّ ما ذكرنا غير جار في حديث الرفع؛ فإنّ مفاده رفع تنجزّ التكليف في الظاهر و هو أعم من الحليّة الظاهريّة هذا هو الكلام في الشرط الأوّل.

و أمّا الشرط الثاني أعني: عدم حصول الإضرار بجريان أصل البراءة فهو في الحقيقة ليس بشرط لارتفاع موضوع الأصل مع وجود القاعدة، كيف و هذه القاعدة حاكمة على الأدلّة الاجتهاديّة أعني: العمومات و الإطلاقات في الأدلّة اللفظيّة، فكيف بهذا الأصل الذي هو دليل فقاهتي و موضوعه الشكّ ويكون متأخراً في الرتبة عن الدليل الاجتهادي.

قاعدة «لا ضرر»[1]

و لا بأس بصرف عنان الكلام في التكلّم في قاعدة الضرر.

فنقول: الأخبار في هذا الباب تكون في الكثرة إلى حدّ لا يحتاج إلى النظر في سندها، فإنّها على ما قيل و إن لم يكن متواترة بحسب المضمون لاختلاف المضمون فيها، الاّ أنّ التواتر الإجمالي ثابت، و يكون القدر المتيقّن من الجميع أنّ الضرر منفيّ في الشريعة المطهّرة، و إذن فاعتبار السند في هذه الأخبار ممّا لا كلام فيه، مضافاً إلى استدلال العلماء بها في غير مقام.

و إنّما الكلام في دلالتها و هو في طي مقامات:

الأوّل في بيان أنّ للقاعدة احتمالين

و الثاني في بيان الثمرة بين الاحتمالين

و الثالث في بيان النسبة بين هذه القاعدة والقواعد و الأدلّة الاخر، و أنّها الحكومة أو غيرها.

أمّا المقام الأوّل فنقول: أمّا الاحتمال الأوّل في القاعدة فيبني بيانه على مقدّمة و هي أنّ النفي إذا تعلّق بموضوع خارجي و كان هذا الموضوع بحسب الواقع موجوداً في الخارج يجعل نفيه راجعاً إلى نفي آثاره لاعلى نحو التقدير، بل بمعنى أنّ الحكم بنفيه يكون بلحاظ نفي آثاره.

و إن شئت قلت: انّ المصحّح لنفيه نفي آثاره، كما أنّ هذا هو الحال في العكس و هو الحكم بثبوت موضوع لموضوع آخر مع عدم كون الموضوع الثاني من مصاديق الموضوع الأوّل بحسب الواقع كما في قولنا: زيد أسد؛ فإنّ المصحّح لهذا

---

١ ـ راجع ص. ٤٨ من هذا المجلد.

الحكم الإثباتي هو ثبوت آثار الموضوع الذي حكم بثبوته، ومثال ذلك في طرف النفي قول الشارع «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» فإنّ الصلاة فعل خارجي متحقّق في الخارج، فيكون الحكم بنفيه بلحاظ نفي آثاره.

و حينئذ فنقول: معنى قول الشارع: «لا ضرر» أنّ الفعل الضرري معدوم، ولا يمكن حمل ذلك على نفي الحقيقة،فإنّ الفعل الضرري كثير الوجود في مابين العباد، فلابدّ أن يكون هذا النفي بلحاظ نفي الآثار المترتّبة على الفعل الضرري، و لمّا لم يكن الفعل الضرري منفيّ الأثر رأساً؛ لأنّ الحرمة و الضمان ثابتان فلابدّ من التفكيك بين الآثار التى يكون ترتّبها مخالفاً للمنّة و بين ما يكون ترتّبها موافقاً للمنّة و الحكم بأنّ القاعدة نافية للاولى دون الثانية؛ لأنّها واردة في مقام المنّة.

و أمّا الاحتمال الثاني فهو أن يكون المعنى أنّ إحداث الضرر ليس من شأن الشارع، بمعنى أنّ القواعد التي قرّرها الشارع ليس فيها قاعدة كان فيها ضرر على المكلّفين، فكلّما كان عموم أو إطلاق موهماً لثبوت حكم موجب للضرر فهذه القاعدة ناطقة بأنّ هذا الحكم ليس من دين الإسلام، وذلك لأنّ الإسلام الذي جعل ظرفاً لهذا النفي عبارة عن القواعد الإسلاميّة، و معنى عدم الضرر في هذه القواعد عدم مجيئ الضرر من ناحيتها على المكلّفين.

و بعبارة اخرى: قول الشارع: «لا ضرر في الاسلام» مساوق لقوله: «لا حرج في الدين»، فكما أنّ معنى الثانى أنّ الشارع لم يجعل على المكلفين حكماً حرجيّاً، فكذلك معنى الأوّل أنّه لم يجعل عليهم حكماً ضررياً.

و أمّا الفرق بين هذين و بين قول الشارع: « لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» فهو أنّ الصلاة فعل صادر عن المكلّف و ليس له صحّة الإضافة إلى الشارع، فلا محالة يكون نفيه في كلام الشارع محمولاً على نفي هذا الموضوع الخارجي الصادر من المكلّف.

و أمّا الضرر و الحرج فلهما صحّة الإضافة إلى العباد و الى الشارع، أمّا إضافتهما إلى العباد بأن يوقع بعضهم بعضاً في الضرر و الحرج فواضحة، و أمّا

إضافتهما إلى الشارع فلأنّ الشارع إذا أوجب على المكلّف عملاً فيه ضرر و حرج عليه مثل إيجاب الوضوء مع الرمد في العين أو الجراحة في اليد أو الرجل يصدق أنّ الشارع أوقع المكلّف في الضرر و الحرج، فإنّ الضرر والحرج و إن كانا حادثين بفعل المكلّف ويكون لهما صحّة الإضافة إلى نفسه، إلاّ أنّ لهما صحّة الإضافة إلى الشارع أيضاً بلحاظ أنّه الآمر بهذا الفعل الضرري الحرجي.

و الحاصل أنّا نستظهر من خصوص قضيّتي لا ضرر ولا حرج أنّ المراد نفيهما بمعنى عدم صدورهما من الشارع، يعني أنّ الشارع لم يجعل على العباد قانوناً ضرريّاً أو حرجيّاً، و وجه ذلك أنّه لو جعل القانون الضرري والحرجي على العباد يصحّ أن يقال: إنّ الشارع أحدث الضرر أو الحرج على العباد، وليس المعنى نفي الموضوع الخارجي الراجع إلى نفي الآثار، و لكن نستظهر في سائر القضايا مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» و «لاشكّ لكثير الشكّ» نفي الموضوع الخارجي الراجع إلى نفي الآثار، و وجهه أنّ سائر الموضوعات حالها بالنسبة إلى الشارع حال الحجر بالنسبة إليه في عدم ربطها بالشارع أصلاً، فالمرتبط بالشارع رفع حكمها ليس إلاّ.

و الشاهد على هذين الظهورين ركاكة التقييد في سائر القضايا بقولنا: «في الاسلام» أو «في الدين» ألا ترى ركاكة قولنا: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد في الإسلام» أو «لاشكّ لكثير الشكّ في الدين»؟ فإنّ الشكّ ليس من شأن الشارع، وكذا الصلاة، هذا مع كمال لياقة هذا التقييد ومناسبته في قضيّتي لا ضرر و لا حرج.

ثمّ إنّ الاحتمال الثاني هو مختار شيخنا المرتضى و هو الحق، كما أنّ الاحتمال الأوّل مختار بعض من عاصرناه من الأساتيد مع مبالغته و إصراره على أنّه معنى واضح عرفي.

و أمّا المقام الثاني فنقول: ذهب بعض الأساتيد المتقدّم إليه الإشارة إلى ظهور الثمرة بين الاحتمالين في العقد الضرري كالعقد المشتمل على غبن أحد الطرفين، كما لو باع عمرو متاعاً من زيد بأعلى من قيمته فصار الزيد مغبوناً له في

هذه المعاملة، فبناءً على الاحتمال الذى اختاره هذا البعض يقال: بأنّ هذا العقد موضوع ضرري و قد نفاه الشرع، و معنى نفيه أنّ الشارع رفع عنه حكم اللزوم الثابت له بالأدلّة الأوّليّة، فإذا رفع عنه حكم اللزوم يثبت له حكم الجواز، فيجوز للزيد المشتري في المثال فسخ العقد حينئذ.

و أمّا بناءً على الاحتمال الذى اختاره شيخنا المرتضى فلابدّ من الحكم بعدم حدوث الضرر على الزيد المشتري من طرف الشرع، و ذلك كما يمكن برفع الشارع اللزوم عن هذا العقد بالمرّة، يمكن أيضاً برفعه اللزوم في خصوص صورة امتناع الغابن عن بذل الأرش مع بقاء اللزوم في صورة إقدامه بالبذل، و حينئذ فيقتصر في تخصيص الأدّلة المثبتة للزوم بهذه القاعدة على صورة الامتناع من البذل، فيختص ثبوت الخيار للمشتري المغبون بهذه الصورة، والحال أنّ الفقهاء رضوان الله عليهم حكموا بثبوت خيار الغبن من غير فرق بين الصورتين، و من المعلوم انحصار مدركهم في هذه القاعدة، فإنّه لا مدرک لأصل خيار الغبن سوى هذه القاعدة.

وهذا الكلام غير جار على الاحتمال الأول ، فإنّ خروج المبلغ الكثير من كيس المشتري إلى كيس البايع بإزاء المتاع القليل ضرر بنفسه، و جواز العقد أو دفع البايع الغابن للأرش لا يوجب خروج ذاك العنوان عن حقيقة الضرريّة، بل هو معهما أيضاً ضرر، غاية الأمر حصول تداركه بسببهما.

و حينئذ فنقول: إنّ موضوع حكم الشارع بالنفي هو الضرر، فمتى تحقّق هذا الموضوع تحقّق هذا الحكم، فتدارك البايع الغابن ببذل الأرش يكون تداركاً للضرر الذي حكم بنفيه الشرع، فللمغبون أن لا يرضى بقبوله و يختار الفسخ. هذا ما ذكره قدس سرّه.

ولكنّ الحق أنّ الكلام الذى ذكره بناءً على احتمال الشيخ جار في احتمال نفسه ، و ذلك لأنّ نفي الموضوع بناءً على احتماله قدّس سرّه يكون بمعنى نفي أثره، كما عرفت، و عرفت أيضاً أنّ نفي الأثر لا يعمّ جميع الآثار، بل يختصّ

بالآثار التي يكون وجودها مخالفاً للمنّة، و لا يجري في الآثار التي يكون وجودها موافقاً للمنّة أو غير مخالف ولا موافق لها، فإنّ القاعدة تكون في مقام المنّة، و لا منّة في رفع ما سوى الطائفة الاولى من الآثار.

و حينئذ فنقول: الحكم الثابت للعقد الضرري بأدلّة لزوم الوفاء بالعقود هو اللزوم المطلق الشامل لصورتي بذل ما به التفاوت و عدم البذل، فيستفاد من هذه الأدلّة شيئان: أصل اللزوم و إطلاقه، و لا إشكال في أنّ ثبوت أصل اللزوم في العقد الضرري ليس فيه خلاف منّة بأن يكون لازماً في خصوص صورة البذل.

نعم ثبوت اللزوم فيه على وجه الإطلاق سواء بذل أم لم يبذل يكون على خلاف المنّة، فبناءً على الاحتمال المذكور تختصّ القاعدة بنفي هذاالأثر أعني الإطلاق دون أصل اللزوم، فتكون دلالة الأدلّة بالنسبة إلى أصل اللزوم سليمة عن حكومة القاعدة، فبناءً على هذا الاحتمال أيضاً لاتفيد القاعدة ثبوت الخيار المطلق للمغبون كما ذكره العلماء، فالاحتمال المذكور مضافاً 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، فإنّ الواجبات و المحرّمات في الدين لا ينفكّ في الغالب عن الحرج و الكلفة، مثلاً فعل الوضوء والغسل و الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة و الخمس شاقّ في الجملة، نعم لا يلزم ذلك في قاعدة الضرر، فإنّ المشتمل على الضرر النفسي أو المالي من الأحكام كالحج والزكاة والخمس والجهاد قليل.

قلت: قد يقال في دفع ذلك بأنّ العمل الصعب إذا كان ذا منفعة لا يعدّ في العرف صعباً، بل يكون سهلاً بلحاظ غايته، مثلاً المتصدّي للأعمال السوقيّة إذا رجع في آخر النهار و قد اكتسب عشرة تومانين يكون فيه من الفرح مالا يوصف و إن كان أعماله في غايةالصعوبة، و كذلك المتصدّي للجهاد يكون عليه إعمال آلات الحرب في المعركة بملاحظة النعيم الاخروي الموعودبه من القصور و وصل الحور في غاية السهولة و الراحة.

لكن يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ العرف لا يلاحظون حصول النعيم في الآخرة، بل يصدق عندهم عنوان الضرر و الحرج على الضرر النفسي و العرضي والمالي وإن كان بإزائه مثوبة اخرويّة ـ أنّ القاعدتين على هذا لا حكومة لهما على سائر القواعد في موارد ثبوت الضرر والحرج كما يأتي إثباتها في المقام الثالث، بل يكون لتلك القواعد ورود عليهما، و ذلك لا تنفاء موضوع القاعدتين بعد كشف إطلاق تلك القواعد عن ثبوت المنفعة الاخروية في تلك الموارد.

فالأولى أن يقال في دفع أصل الإشكال أنّ معنى نفي الضرر و الحرج في الدين نفي الضرر و الحرج الحاصلين بعد حفظ أصل الدين، فلا تتعرّض القاعدة للضرر و الحرج الحاصلين بنفس المجعول، بل تتعرّض للحاصل منهما بواسطة الخصوصيات الخارجة عن المجعول، مثلاً ما يقتضيه طبع الوضوء من الحرج مقدار معيّن، فإذا زاد على هذا المقدار ما يسمّى حرجاً عرفاً فلا يستند هذه الزيادة إلى الوضوء،بل إلى أمر آخر كعلّة مزاج الفاعل أو شدّة برودة الهواء خارجاً عن المتعارف أو غير ذلك، فحينئذ يصدق أنّ في الوضوء قسمين، قسماً حرجيّاً يعنى مايكون الحرج فيه زيادة على حرج أصل الوضوء، و قسماً غير حرجيّ يعنى ما لا يكون الحرج فيه زيادة عليه، فيصحّ أن يقال : إنّ الحرج في الوضوء منفي، لا أنّه لا حرج في أصل الوضوء.

و كذلك ما يقتضيه طبع الزكاة من الضرر مقدار معيّن، فإذا زاد عليه مايسمّى ضرراً عرفاً فلا يستند هذه الزيادة الى أصل الزكاة، بل إلى أمر آخر من ظلم ظالم و غيره، فيصحّ أن يقال: إنّ في الزكاة قسمين، قسماً ضررياً و قسماً غير ضرري، فالمنفيّ فيها هو القسم الضرري، لا أنّه لا ضرر في أصل الزكاة.

و الحاصل أنّ مفاد القاعدة نفي الضرر و الحرج الحاصلين في أقسام المجعولات لا في أنفسها، و هذا المعنى له ثمرتان، الاولى: عدم لزوم تخصيص الأكثر كما هو واضح، والثانية: عدم إمكان التمسّك بالقاعدة لنفي الحكم الحرجي المشكوك الابتدائي، لما فرض من عدم تعرّضها للحرج الحاصل بأصل الجعل، و

هذا بخلاف ما إذا كان المعنى نفي الحرج في أصل الأحكام المجعولة للشرع؛ إذ حينئذ يصير عموم القاعدة موهومة بأكثريّة الخارج عنهامن الداخل، فتصير نظير قاعدة أنّ «القرعة لكلّ أمر مشكل» و يحتاج في التمسك بها إلى التأيّد بعمل العلماء.

المقام الثالث: في بيان النسبة بين هذه القاعدة و سائر الأدلّة.

فاعلم أوّلاً أنّ النسبة بينها وبين كلّ واحد واحد من سائر الأدلّة عموم من وجه، فإنّ دليل الوضوء مثلاً شامل للوضوء الشيني و غيره، و القاعدة تختصّ بالاوّل ، كما أنّ القاعدة شاملة للوضوء الشيني و غيره من سائر أفراد الضرر،و دليل الوضوء يختصّ بالأول، و كذا الحال بينها وبين دليل لزوم الوفاء بالعقود؛ فإنّه شامل للعقد الغبني و غيره من سائر أفراد العقود، و القاعدة تختصّ بالأوّل، كما أنّ القاعدة شاملة للعقد الغبني و غيره من سائر أفراد الضرر، وذاك الدليل يختصّ بالأوّل.

و حينئذ فنقول: تارة يقال بتقديم هذه القاعدة و قاعدة لا حرج على سائر القواعد بطريق آخر مخصوص بها و لا يجري في غيرهما ، و هو أنّ هاتين القاعدتين إذا لو خط النسبة بينهما وبين مجموع سائر القواعد من حيث المجموع كانتا أخصّ مطلقاً من تلك القواعد، فإنّ الدين عبارة عن مجموع تلك القواعد، و قد خرج عنه الضرر والحرج،ولا ينافي ذلك جزئيّتهما للدين، فإنّ المراد بالدين في ماإذا صار موضوعاً لهاتين القاعدتين ليس إلاّ ماسواهما، فهو نظير الموضوع في أدلّة الاصول لو جعلناه الشكّ في التكليف الفعلي، فإنّه يقال: إنّ حكم الشكّ أيضاً تكليف فعلي، فحال المكلّف بنفس الشكّ ينقلب إلى العلم بالتكليف الفعلي فيخرج عن الموضوع، فيقال: إنّ التكليف الفعلي المأخوذ في موضوع حكم الشكّ يراد به غير حكم الشكّ.

فإن قلت: إنّ سائر القواعد لو لوحظت مقيّدة بالضرر و الحرج فلا معنى لاستثنائهما عنها، و إن لو حظت مطلقة بالنسبة إليهما كانت أجنبيّة عن الدين.

قلت: هي ملحوظة بالوجه الثاني، و اجنبيّتها عن الدين إنّما هي بعد جعل رفع

الضرر و الحرج، و أمّا قبله فهي كانت ديناً على وجه الحقيقة؛ لأنّ المقتضيات للأحكام تامّة في مورد الضرر و الحرج أيضاً، غاية الأمر أنّها كانت ديناً ضرريّاً حرجيّاً، فتفضّل الشارع على العباد برفع اليد عن تلك المقتضيّات في موارد الضرر و الحرج، فهي كانت ديناً قبل هذا التفضل و ليست بدين بعده.

ولكنّ الحقّ فساد هذا الطريق؛ لأنّ القاعدة تعارض مع كلّ واحد من الأدلّة المثبتة للأحكام، و ما ذكر من أنّ تلك القواعد بجميعها دين و قاعدة لا ضرر أخصّ مطلق منه كلام بلا محصّل؛ فإنّ مفاد القاعدة أنّ الحكم الضرري ليس مجعولاً في الدين، و إيجاب الوضوء الشيني مثلاً حكم ضرريّ، فتنفيه القاعدة بعمومها، و دليل إيجاب الوضوء يفيد بعمومه أنّ هذا الحكم الضرري مجعول في الدين، فيكون بينهما تعارض العموم من وجه، و كذلك الحال في سائر الأدلّة.

و اخرى يقال بتقديم القاعدتين على سائر الأدلّة من طريق الحكومة، و لتقرير ضابط الحكومة و جهان، أحدهما غير تام في المقام، و الآخر تامّ فيه.

فالأوّل و هو مختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه أن يكون أحد الدليلين ناظراً 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 أحدالدليلين بمنزلة كلمة «أي» و «أعني» بالنسبة إلى الدليل الآخر، و لازم ذلك أنّه لو لم تكن القاعدة الظاهريّة الموجودة في عالم الإثبات التي هي المحكوم كان الدليل الحاكم لغواً؛ لأنّه مفسِّر بلا مفسَّر و شارح بلا مشروح، نعم يكفي وجود المحكوم لاحقاً بأن يكون النظر في الحاكم إلى القانون الذي يضرب بعد ذلك.

و هذا الوجه في كلّ مورد تحقّق لا إشكال في كونه موجباً لتقديم الحاكم، لأنّ المفروض أنّ المتكلّم قد تصدّى لشرح مراده من الدليل المحكوم، إلاّ 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 الأمارة مثل «صدّق العادل» لا يتّصف باللغويّة لو لم تكن أدلّة الاصول موجودة، و كذلك الحال في المقام؛ فإنّ قاعدة لا ضرر لا تصير لغواً لو لم تكن الأدلّة المثبتة للأحكام موجودة؛ فإنّ معناها أنّ الحكم الضرري غير مجعول في الأحكام الواقعيّة للشارع، و هذا أعمّ من أن يكون على تلك الأحكام أدلّة في مقام الإثبات أم لم يكن.

وعلى هذا فكما أنّ مفاد دليل وجوب الوضوء مثلاً بحسب الإطلاق أنّ وجوب الوضوء الشيني يكون من الأحكام الواقعيّة، كذلك مفاد قاعدة لا ضرر بحسب الإطلاق أيضاً أنّ نفي وجوب هذا الوضوء يكون من الأحكام الواقعيّة، و إنّما يتمّ هذا الوجه في ما إذا كان الدليل الحاكم نافياً لموضوع من الموضوعات الخارجيّة كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ.»

و وجه تماميّته في هذه الصورة أنّه لا يمكن أن يكون نفي الموضوع الخارجي باعتبار نفسه، بل لابدّ أن يكون باعتبار أثره، و النفي باعتبار الأثر أيضاً فرع شمول الأثر لهذا الموضوع، كما هو واضح.

و حينئذ فإن كان شمول الأثر بحسب عالم الثبوت بأن يكون الموضوع واجداً للأثر واقعاً فصار منفيّاً عنه بنفس النفي يلزم حينئذ أن يكون النفي نسخاً و هو خلاف المراد في تلك العبارات قطعاً، فتعيّن أن يكون الشمول باعتبار عالم الإثبات بأن يكون هناك قاعدة ظاهريّة و كان حكمها منسحباً في هذا الموضوع بالعموم أو الإطلاق، فقولك: لا رجال ، يكون باعتبار القاعدة الظاهريّة الموجودة في أفراد الرجال في عالم الإثبات، و قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» يكون باعتبار القاعدة الظاهريّة الموجودة في الشكوك في مقام الاثبات، مثل كون حكم الشكّ بين الأربع و الاثنين كذا، و بين الثلاث و الأربع كذا، و غيرهما.

و من هنا يعرف تماميّة هذا الوجه في قاعدة لا ضرر بناءً على الاحتمال الذي اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه؛ فإنّ نفي الموضوع الضرري أيضاً إنّما يكون باعتبار القاعدة الظاهريّة الموجودة في أفراد يكون فيها الموضوع الضرري في

مقام الإثبات، مثلاً نفي الوضوء الشيني يكون باعتبار حكم الإيجاب الموجود في أفراد الوضوء في عالم الإثبات، و هكذا الكلام في سائر الأدلّة.

الثاني من الوجهين لتقرير ضابط الحكومة أن يقال: إنّ للحكومة موردين، أحدهما: ما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، والآخر: ما إذا ورد دليلان من المتكلّم و كان أحدهما متكفّلاً للقضيّة الواقعيّة، و الآخر لعدم صدور الإرادة من المتكلّم، فإنّ العقلاء يحكمون في الدليل الأوّل بحسب أصالة العموم و الإطلاق المقرّرة عندهم في كلام العاقل الحكيم بأنّ المتكلّم أراد معنى القضيّة في المورد الفلاني، فيكون نسبة الإرادة إلى المتكلّم من فعل العقلاء، و يكون خارجاً عن مدلول القضيّة.

مثلاً لو قال المتكلّم: أكرم العلماء، فالعقلاء يحكمون بأنّه أراد وجوب الإكرام في العالم الفاسق أيضاً، وحكم العقلاء ذلك و إن كان جارياً في قول المتكلّم: إني لست بطالب لإكرام الفسّاق و لم يصدر منّي إرادة ذلك قطّ، فيحتاج إلى حكم العقلاء بأنّ المتكلّم أراد عدم الطلب و عدم صدور الإرادة في مورد الفاسق العالم أيضاً، إلاّ أنّه في مورد تعارض القضيّتين أعني العالم الفاسق إذا أغمضنا عن حكم العقلاء ونظرنا إلى مجرّد مدلول القضيّتين أعني مفهوم وجوب إكرام العلماء و مفهوم عدم إرادة الفسّاق، فحينئذ إذا أردنا إجراء حكم العقلاء في المفهوم الأوّل ـ بأن نقول: أراد المتكلّم وجوب الإكرام في هذا المورد ـ يمانع عن ذلك المفهوم الثاني، و نقول: ما أراد المتكلّم ذلك و لا عكس، فلو أردنا إجراء حكم العقلاء في المفهوم الثاني ـ بأن نقول: أراد المتكلّم عدم الإرادة في هذا المورد ـ لا يمانع عن ذلك المفهوم الأوّل، كما هو واضح.

فإذا قال الشارع: يجب الوضوء فإجراء أصالة الإطلاق فيه بالنسبة إلى الوضوء الشيني يعارضه نفس المدلول في دليل نفي الضرر الذي هو بمعنى نفي إرادة الحكم الضرري، و أمّا إجرائها في الثاني فلا ينا فيه مدلول الأوّل، فأصالة الإطلاق جارية في الثاني 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 الأدلّة، و حاصل ماختاره قدّس سرّه أنّ سائر الأدلّة متعرّض لحكم الأفعال بعناوينها الأوّليّة، و القاعدتين لحكمها بعنوانها الثانوي، يعني أنّ سائر الأدلّة أحكام اقتضائيّة حيثيّة، ومفادها أنّ ذوات الأفعال من حيث هي مع قطع النظر عن طروّ حالتي الضرر و الحرج مقتضية لحكم كذا، فلاينافي أن يكون حكمها باعتبار طروّهاتين الحالتين شيئاً آخر، كما هو مفاد القاعدتين.

و بالجملة، فمفاد تلك الأدلّة اقتضائي، و مفاد القاعدتين حكم فعليّ، و لا تعارض بين الحكم الاقتضائي الغير الناظر إلى الطواري وبين الفعلي الناظر إليها أصلاً، ألا ترى أنّه لا تعارض بين دليل حليّة لحم الغنم و دليل حرمته إذا كان مغصوباً، و كذلك بين دليل استحباب صلاة الليل مثلاً ودليل وجوبها إذا صارت متعلّقة للنذر و شبهه، و كذا بين دليل استحباب الإبكاء على الحسين صلوات الله عليه، و بين دليل حرمته إذا كان مشتملاً على الغناء أو الكذب.

وجه الفرق بين هذا و بين ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا غير مبنيّ على عدم الإطلاق لأدلّة الأحكام بالنسبة إلى موارد الضرر و الحرج، بل يتمّ مع هذا الإطلاق أيضاً كما هو واضح، و على ما ذكره قدّس سرّه لو لم يكن دليل نفي الضرر والحرج أيضاً لم يمكن التمسّك في موارد ثبوتهما بتلك الأدلّة؛ لعدم الإطلاق لها،بل كان المرجع هو الاصول.

ثمّ قد تحصّل من مجموع ما ذكرنا قاعدة كلّية و هي أنّ كلّ دليلين كان لأحدهما لسان الشارحيّة بالنسبة إلى الآخر، أو كان أحدهما متكفّلاً 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.

هذا كلّه هو الكلام في بيان نسبةالقاعدتين مع غيرهما من القواعد، و أمّا الكلام

في تعارض إحداهما بالاخرى أو كلّ منهما بالمثل فقبل الخوض فيه لابدّ من بيان أن هذا التعارض هل هو من باب التعارض المصطلح أو من باب التزاحم، و المراد بالتزاحم أن يكون المقتضي في كلا الفردين من عامّ أو من عامّين موجوداً تامّاً و حصل الإلجاء بإخراج أحدهما عن تحت العموم من جهة عجز المكلّف، و المراد بالتعارض أن يعلم بواسطة دليل لبّي أو لفظيّ مجمل بأنّ المقتضي في أحد الفردين من عامّ أو عامين غير موجود، فشكّ في مرحلة الإثبات في أنّ الخارج هل هو هذا الفرد أو ذاك، فيقع التعارض بين ظهور العموم في أحدهما و بين ظهور هذا العموم أوالعموم الآخر في الفرد الآخر.

فعلى الثاني إن كان ذلك في عامّ واحد لا يمكن الأخذ بعمومه في شيٍ من الفردين، و يصير مجملاً في كليهما، فلابدّ من الرجوع إلى الاصول و القواعد الاخر، و إن كان في عامّين، فإن كان أحدهما أظهر في شمول أحد الفردين من شمول الآخر للفرد الآخر كان هو قرينة على صرف ظهور الآخر، وإلّا يحصل الإجمال أيضاً، و ينحصر المرجع في الاصول و القواعد الاخر.

وعلى الأوّل نرجع في جميع هذه الصور إلى العقل؛ فإنّه حينئذ يغنينا عن الرجوع إلى الشرع إلاّ في خصوص تعيين الأهمّ، فإنّه من وظيفة الشرع ليس إلاّ، نعم حكم الشكّ فيه مستفاد من العقل.

فنقول: الأظهر أنّ التعارض في المقام من قبيل التزاحم، و ذلك لأنّا كما نعلم بأنّ مطلوبيّة إنقاذ الغريق المسلم عندالشرع غير مقيّدة بحال دون حال؛ إذ معنى تقيّدها بحال أن يكون الشارع رفع اليد عن عبده المسلم في غير هذه الحالة، و نعلم أيضاً بأنّ قبح الظلم عند العقل لا يتقيّد بحال، بل هو العلّة التامّة للقبح في جميع الأحوال، كذلك يمكن دعوى أنّ سنّة الشارع على العباد برفع الضرر و الحرج عنهم لا يتقيّد بحال دون حال و مقام دون مقام؛ لأنّ معنى تقيّدها بحالة أن يكون الشارع طالباً لإيراد الضرر و الحرج على عباده في غير هذه الحالة.

و على هذا ففي مورد دوران الأمر بين الضرر و الحرج أو بين الضررين أو بين

الحرجين نعلم بأنّ المقتضي و هو منّة الشرع في كلا الفردين موجود تامّ، و عدم إمكان الجمع بينهما في شمول العموم إنّما هو من جهة عجز المكلّف، و حينئذ فجمل الكلام في المقام أنّ الضررين أو الحرجين أو الضرر و الحرج إمّا أن يكونا بالنسبة إلى شخص واحد، وإمّا 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 الحرج، فلاك الرفع في الأكثر أقوى منه في الأقلّ.

و إن كان الأمران بالنسبة إلى شخصين، فإن كان الضرر والحرج على أحدهما أقلّ قدراً منه على الآخر إمّا من جهة تفاوت الشخصين في الحال، و إمّا من جهة تفاوت الأمرين في المقدار، و إمّا من جهتهما معاً، كما إذا جرى الماء و كان قدّامه دور قوم و مزرعة آخرين، و كان دفعه عن كلّ منهما إرسالاً له في الآخر، فإنّ ضرر خراب الدور على الجماعة الاولى أعظم بمراتب من ضرر غرق المزرعة على الجماعة الثانية.

فحينئذ ترجيح جانب الأقلّ مبنيّ على كون رفع الضرر و الحرج دائراً مدار المنّة النوعيّة لا الشخصيّة، فإنّه لو كان دائراً مدار المنّةالشخصيّة فإيراد الضرر و الحرج على كلّ من الشخصين خلاف المنّة الشخصيّة بالنسبة إليه و إن كان سبباً لدفع الضرر الكثير في غاية الكثرة عن غيره.

و أمّا إن كان دائراً مدار المنّةالنوعيّة فدفع الضرر و الحرج الكثيرين بإيراد القليل منهما و لو كان على شخص آخر موافق للمنّة النوعيّة، فإنّ الشخص الآخر أيضاً يندفع عنه الضرر و الحرج الكثيران بإيراد القليل منهما على غيره عند ابتلائه بواقعة اخرى، و عدم الابتلاء في خصوص مقام إنّما ينافي المنّة الشخصيّة لا النوعيّة.

ولا يخفى أنّ الظاهر ورود القاعدتين في مقام المنّة النوعيّة لا الشخصيّة؛ لأنّ ذلك مقتضى كون العباد بتمامهم ملحوظين في نظر الشارع بنسبة واحدة هو جامع

العبوديّة له تعالى، فإنّ الشارع حاله حال الموالي الظاهريّة بالنسبة إلى عبيدهم، فكما يكون عبيدهم جميعاً في نظرهم على السواء، فيطلبون سلامة عبيدهم من الضرر مهما أمكن، فلودار الأمر بين الضرر الأقلّ و الأكثر يختارون الأقلّ؛ لأنّ الضرر على العبيد على تقديره يكون أقلّ، فكأنّهم يرون الضرر على عبيدهم ضرراً على أنفسهم، فكذلك حال الشارع بالنسبة إلى العباد.

و أمّا لو فرض مساواة الأمرين في المقدار، و مساواة الشخصين في الحال، كما لو كان حفرالمالك البئر في داره ضرراً على الجار من جهة أدائه إلى خراب حائط داره بوصول الرطوبة من البئر إلى أصل الحائط، و عدم الحفر ضرراً على المالك لأدائه إلى خراب بيته بماء السماء، و كان مقدار الضررين و حال الشخصين متساوياً فحينئذ مقتضى القاعدة العقليّة هو التخيير، حيث لا أهميّة لشئ من الطرفين.

نعم تكون الأهميّة في خصوص المثال المذكور في جانب الحفر، و ذلك لأنّ المقتضي للمنع عنه شئ واحد و هو دفع الضرر عن الجار، و أمّا المقتضي للاذن فيه فهو شيئان، أحدهما دفع الضرر عن المالك، و الآخر كونه تصرّفاً من المالك في ملكه، و قضيّته أيضاً هو الجواز والسلطنة، لقوله: «الناس مسلّطون على أموالهم» فيكون حال قاعدةالسلطنة حينئذ حال جهة العالميّة الموجودة في أحد الغريقين المسلمين، فكما تكون الجهة المذكورة مرجّحة هناك، تكون القاعدة هنا أيضاً مرجّحة، هذا بناءً على التزاحم.

و أمّا بناءً على التعارض فقد يقال: إنّ قاعدة «الناس» بعد تساقط قاعدة الضرر و الحرج في الطرفين بسبب المعارضة تصير مرجعاً، فإنّها و إن كانت كسائر القواعد محكومة للقاعدتين، إلاّ أنّ تساقط الدليل الحاكم من جهة التعارض في نفسه يوجب حياة الدليل المحكوم، و من هنا يعلم أنّ هذا ليس من باب تعدّد الدليل في أحد طرفي المعارضة و وحدته في الطرف الآخر، حيث إنّ المتعيّن حينئذ سقوط الجميع بالمعارضة؛ فإنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان جميع الأدلّة في

عرض واحد، و أمّا لو كان أحدها في طول الباقي من جهة حكومة الباقي عليه كما في المقام فلا يكون هذا الأحد معدوداً في شيءٍ من طرفي المعارضة، هذا ما يقال.

و الحقّ عدم صلاحيّة قاعدة الناس للمرجعيّة بناءً على التعارض أصلاً؛ لأنّ صلاحيّتها موقوفة على ثبوت الإطلاق و النظر لها بالنسبة إلى الحالات، بأن يكون مفادها أنّ للمالك التصرّف في ملكه بأيّ تصرّف شاء و لو كان هو الإضرار على غيره، و من المقرّر في محلّه خلاف ذلك و أنّ القاعدة ليست بمشرعة، بمعنى أنّها قضيّة حيثيّتيّة، و مفادها أنّ المالك من حيث إنّه مالك لا يكون ممنوعاً عن التصرّف في ماله كما كان ممنوعاً عن التصرّف في مال غيره، فلا تفيد القاعدة إلاّ ارتفاع ذاك المنع، فلا ينا في أن يكون التصرّف في مال النفس ممنوعاً من جهة عروض عارض.

ألا ترى أنّ أحداً لا يفهم من هذه القاعدة جواز رفع الإنسان عصائه و وضعه على رأس إنسان آخر مع أنّه لم يفعل إلاّ تصرّفاً في ملكه؟ و لا يرى المعارضة أحد بين هذه القاعدة و بين دليل حرمة هذا العمل من أدلّة حرمة الإضرار على الغير.

و حينئذ نقول: معنى وقوع التعارض في قاعدة الضرر و الحرج في الطرفين كون أحد الطرفين خارجاً عن عموم القاعدة في نفس الأمر، مع كون الآخر داخلاً، غاية الأمر حصول الشكّ لنا في تمييز الخارج عن الداخل في مرحلة الإثبات، فوقوع التعارض يكون بهذه الملاحظة، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون الفرد الخارج عن العموم هو نفس مورد قاعدة «الناس» أعني الحفر، فيكون محرّماً، و قد فرضنا أنّ القاعدة لا نظر لها إلى المحرّمات، فتكون مجملة لا يترتّب عليها فائدة، بل يساوي وجودها مع عدمها، فينحصر المرجع في القاعدة العقليّة و هو جواز الحفر، لعدم الدليل على المنع.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الحفر جائز إمّا من جهة مرجحيّة قاعدة «الناس»

بناءً على التزاحم، و إمّا من جهةالقاعدة العقليّة بناءً على التعارض، و لكن جوازه لاينافي ثبوت الضمان، بمعنى أنّ المالك لو حفر البئر كان عليه تدارك ضرر الجار، لكونه داخلاً في عموم «من أتلف» و لا يمكن رفع هذا الحكم بقاعدة لا ضرر باعتبار أنّ الحكم على المالك بالتدارك ضرر عليه، وجه عدم الإمكان أنّ هذا حكم وارد في مورد الضرر، فيلزم من نفي القاعدة إيّاه عدم بقاء المورد له أصلاً، بل اللازم تخصيص القاعدة بهذا الحكم، فيكون دليل الضمان مخصّصاً للقاعدة لا محكوماً لها.

بقي الكلام فيما يقال تمسّكاً بقاعدة نفي الضرر من أنّه لو كان الضرر متوجّها إلى أحد الشخصين فلا يجوز له دفعه إلى الغير، فلو كان ماء السيل جارياً سمت الدار، أو السهم مقبلاً سمت الشخص وفي رديفه شخص آخر فلا يجوز له أن يفتح سبيل الماء إلى دار الغير أو يخفض رأسه مثلاً ليقع السهم على الغير،فإنّه قد يشكل عليه بأنّ منع الشخص عن دفع الضرر عن نفسه ضرر و حرج عليه و ليس فيه منّة شخصيّة و لا نوعيّة كما هو واضح.

و يمكن أن يقال في توجيهه بأنّه إذا كان الماء جارياً بحسب المقتضيات الطبيعيّة الخارجيّة مع قطع النظر عن المقتضيات الشرعيّة الإلهيّة إلى دار شخص فخربها فليس المخرّب هو الشارع، بل هو الماء، ولكن لو جوّز حينئذ إرسال الماء الى دار الغير فخر بها كان المخرّب هو الشارع؛ لأنّ التخريب يستند إلى فعل المرسل ، و هو مستند إلى تجويز الشرع، فيكون التخريب مستنداً إلى تجويزه، و هذا بخلاف ما إذا لم يجوّز ذلك و منع عن إيجاد المانع عن دخول الماء في الدار، فإنّ حصول الخراب حينئذ و إن كان ناشئاً من أمرين: أحدهما جريان الماء بحسب المقتضي الطبيعي و الآخر منع الشارع عن إيجاد المانع، إلاّ أنّ إسناد التخريب لايصحّ إلاّ إلى الماء، فإنّ الأثر إنّما يستندإلى المقتضي دون عدم المانع، فالمحرق إنّما هو النار دون عدم الرطوبة.

و بالجملة، عنوان الإضرار حاله كعنوان القتل، فكما لا يصدق عنوان القاتل إلاّ

على من أوجد المقتضي للقتل دون من حصل عدم المانع عنه، فلو أنّ قائلاً قال: لا أرتكب القتل، فرأى أحداً يقصد إيجاد مقتضيه من إمرار السكّين على حلق الغير، وآخر يقصد إيجاد مانعه من أخذ السكّين، فنع الآخر عن إيجاد المانع لا يعدّ هذا منافياً مع قوله المذكور، و لا 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 والدية به، فكذلك الحال في عنوان الإضرار.

فلو منع الشارع من إيجاد مانعه مع حصول مقتضيه لا يكون منافياً مع قوله: «لاضرر» و أمّا حكم التجويز المذكور فهو راجع إلى إيجاد المقتضي من ناحية الشارع، فيكون منافياً معه، فالمعيار حينئذ ملاحظة أنّه إلى أيّ الشخصين يوجّه الضرر بحسب مقتضيه الطبيعي.

فإن كان متوجّها إلى النفس فحكمه ما ذكر، و إن كان متوجهاً 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 المخرّب 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 فلأنّ المقتضي للتخريب هو الماء دون الشارع، فلا يكون عدم الإيجاب منافياً مع قوله المذكور.

المسألة الثالثة : في دوران الامر بين المحذورين

الشبهة الحكميّة الغير المسبوقة بالقطع الراجعة إلى حقيقة التكليف قد مرّ أنّ الحكم فيها البراءة عقلاً ونقلاً، و كذلك الراجعة منها إلى المكلّف به المشوبة بالقطع بحقيقة التكليف مع إمكان الاحتياط قد مرّ أنّ الحكم فيهاالاحتياط عقلاً، و أمّا الشبهة الحكميّة الغير المسبوقة بالقطع الراجعة إلى المكلّف به المشوبة بالقطع بحقيقة التكليف مع عدم إمكان الاحتياط بواسطة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فهي المقصود بالبحث هنا.

فنقول: دوران الأمر بين وجوب شيْ و حرمة شيْ آخر خارج عن مقامنا؛ لإمكان الاحتياط فيه بإتيان الأوّل و ترك الثاني، فهو من قبيل القسم الوسط، و أمّا الدوران بين وجوب شيْ وحرمة هذا الشيْ فقد يكون في الواقعة الواحدةالشخصيّة، و قد يكون في الوقايع المتعدّدة.

فالأوّل لا مثال له في الشبهة الكليّة، و إنّما يفرض في الموضوعيّة كالمرأة الشخصيّة المرددّة بين كونها محلوفاً على وطئها في الزمان الذي لايسع إلاّ الوطي، وبين كونها محلوفاً على ترك وطئها في شخص هذا الزمان المعيّن، و هذا القسم له صورتان:

الاولى: أن يكون كلّ من الفعل والترك توصليّاً لا يعتبر فيه قصد القربة كالمثال المذكور، و في هذه الصورة لا يمكن المخالفة القطعيّة، لعدم إمكان الخلوّ من الفعل و الترك في الزمان الواحد، و لا الموافقة القطعيّة؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في الزمان الواحد، والاحتماليّة منهما قهريّة لا ينفك.

و الثانية: أن يكون كلّ من الفعل والترك أو واحد منهما تعبّدياً 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 مطلقاً أو بالعكس، و في هذه الصورة لا يمكن الموافقة القطعيّة لما ذكر، و لكنّ المخالفة القطعيّة ممكنة لحصولها بإتيان الفعل لا بقصد القربة أو الترك كذلك، و أمّا القسم الثاني و هو الدوران في الوقايع المتعدّدة فله الوقوع في الشبهة الكليّة كالصلاة الجمعة المردّدة بين الوجوب في تمام الجمعات و بين الحرمة في جميعها، و في هذا القسم لا يمكن الموافقة القطعيّة، لعدم إمكان الجمع بين الفعل في تمام الوقايع و الترك في جميعها، و لكنّ المخالفة القطعيّة ممكنة لحصولها بإتيان العمل في واقعة و تركه في اخرى، فلو صلّى الجمعة في الاسبوع الأوّل و تركها في الثاني حصل المخالفة القطعيّة؛ لأنّها إن كانت محرّمة حصل مخالفتها في الاسبوع الأوّل، و إن كانت واجبة حصل المخالفة في الاسبوع الثاني.

ففي صورة عدم إمكان الموافقة القطعيّة و المخالفة القطعيّة جميعاً و هي صورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في الشيْ الواحد في الواقعة الواحدة الشخصيّة في التوصليّات يجب تحصيل الظنّ بأحد الطرفين معيّناً مع الإمكان؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يقتضي أوّلاً الامتثال القطعي، و بعد عدم إمكانه بشيْ من الوجوه لا بنحو الاحتياط و لا بموافقة العلم أو العلمي و لا بالرجوع إلى الاصول يعيّن التنزّل منه إلى الامتثال الظنّي مع الإمكان.

فهذه مقدّمات الانسداد، غاية الأمر جريانها في العلم الشخصي في هذا المورد الشخصي، فيفيد حجّية مطلق الظنّ في هذا المورد الشخصي، و أمّا مع عدم إمكان تحصيل الظنّ فلا محيص من التخيير عقلاً، هذا هو الكلام بحسب الأصل العقلي.

و أمّا بحسب الأصل الشرعي فلا مانع من التمسّك للإباحة بأدلّة حلّ الأشياء

عند الشكّ من مثل قوله: «كلّ شيْ حلال حتى تعلم أنّه حرام» و «كلّ شيْ مطلق حتى يرد فيه نهي» و «رفع مالا يعلمون» فإنّها بإطلاقها شاملة للمقام؛ فإنّ العلم الإجمالي لا يوجب انتفاء موضوعها اللفظي، لأنّ الغاية فيها هو خصوص العلم التفصيلي لا الأعمّ منه و من الإجمالي، و أمّا وجه عدم التمسّك بها في سائر موارد العلم الاجمالي فهو لزوم المخالفة القطعيّة، و المفروض عدم إمكانها في المقام.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالأحكام الواقعيّة بشخصها و على وجه التفصيل لزم المخالفة الالتزاميّة؛ فإنّ اللازم حينئذ الالتزام بشخص الوجوب أو بشخص الحرمة، و هو ينا في الالتزام بالإباحة، و لكن من المعلوم بطلان هذا القول، فإنّ الالتزام بشخص الوجوب واقعاً أو شخص الحرمة كذلك مع فرض الشكّ في الحكم الواقعي ليس إلاّ تشريعاً محرّماً.

و أمّا وجوب الالتزام بالأحكام الواقعيّة على ما هي عليه في الواقع و على وجه الإجمال فلاينافي الالتزام بالإباحة في مرحلة الظاهر؛ فإنّ نفس كون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة لا ينافي كون الحكم الظاهري المجعول في حال الشكّ هو الإباحة، فكيف يكون الالتزام بهما غير ممكن.

فتحصّل أنّ الإشكال من حيث لزوم المخالفة القطعيّة غير متوجّه، نعم يمكن منع أصل الإطلاق في تلك الأدلّة بأن يدّعى اختصاص مواردها 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 القطعيّة، مع إمكان المخالفة القطعيّة و هي صورة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في الشيْ الواحد في الواقعة الواحدة الشخصيّة مع تعبّدية كلا الطرفين أو أحدهما، و صورة الدوران بينهما في الشيْ الواحد في الوقايع المتعدّدة، فاللازم بحكم العقل ترك المخالفة القطعيّة، فيلزم في القسم الأوّل اختيار واحد من الفعل و الترك مع قصد الرجاء لا بدونه مع تعبديّة كلا الطرفين، و

يلزم هذا القصد في صورة اختيارهما فقط مع عدم لزومه في صورة اختيار الآخر مع تعبديّة أحد الطرفين.

و يلزم في القسم الثاني اختيار إتيان العمل في تمام الوقايع أو تركه في جميعها، و يلزم البقاء في الوقايع المتأخّرة على ما بنى عليه في الواقعة الاولى، و ليس له العدول عنه إلى غيره، فيكون التخيير بدويّاً.

و لكن قد يقال في القسم الثاني بعدم إمكان المخالفة القطعيّة كالموافقة القطعيّة بملاحظة أنّ القطع بالمخالفة لا يحصل إلاّ بملاحظة كلّ واقعة منضمّة إلى الواقعة اللاحقة، وإلاّ فلو لوحظت منفردة كانت واقعة واحدة شخصيّة لا يمكن فيها شيّ من الموافقة القطعيّة و المخالفة القطعيّة.

و لا يخفى أنّ الواقعة اللاحقة عند ابتلاء المكلّف بالواقعة السابقة لا يكون محلّاً لابتلاء المكلّف و لا يكون التكليف الموجود فيها منجّزاً على المكلّف؛ لعدم حصول شرطه، فصلاة الجمعة في الاسبوع الثاني لا يكون المكلّف مأخوذاً بها في الاسبوع الأوّل، فلا وجه لملاحظة التكليفين في حال واحد مع خروج أحدهما عن محلّ الابتلاء، و على هذا فيكون حكم العقل في كلّ واقعة هو التخيير في نفسها، فيكون التخيير استمراريّاً.

قلت: بعد ما عرفت في بحث مقدّمة الواجب من أنّ الواجب المشروط المعلوم حصول شرطه في المستقبل يكون كالواجب المطلق بلا فرق، يتّضح لك دفع هذا، فإنّ صلاة الجمعة في الاسبوع الثاني مشروط بشرط شرعي معلوم الحصول في المستقبل و هو وجود الاسبوع الثاني، و بشروط عقليّة يكون بحكم المعلوم بواسطة الأصل العقلائي و هي وجودالمكلّف و حياته و قدرته في الاسبوع الثاني، فيكون كالتكليف المطلق الموجود في الاسبوع الأوّل، فكما يجب على المكلّف مقدّمات وجوده يجب عليه أيضاً مقدّمة العلم به.

فإن قلت: سلّمنا ذلك و لكن نقول: كما يحكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة يحكم أيضاً بلزوم الموافقة القطعيّة، فإذا اختار المكلّف الفعل في تمام الوقائع أو الترك في جميعها، فهو و إن لم يصدر منه المخالفة القطعيّة، لكن لم يحصل منه الموافقة القطعيّة أيضاً، و هذا بخلاف ما إذا اختار الفعل في واقعة والترك في اخرى؛ فإنّه يحصل منه الموافقة القطعيّة أيضاً كما هو واضح.

وبالجملة، فالتخيير الاستمراري و إن كان فيه محذور المخالفة القطعيّة، لكنّه سالم عن محذور ترك الموافقة القطعيّة، و التخيير البدوي وإن كان سالماً عن محذور المخالفة القطعيّة، ولكن فيه محذور ترك الموافقة القطعيّة، فهما في نظر العقل على حدّ سواء، فلا وجه لترجيح الثاني على الأوّل.

قلت: حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة ليس بمثابة حكمه بقبح ترك الموافقة القطعيّة، فحكمه في الثاني يكون على وجه اللولائيّة، و الترخيص الشرعي يكون رافعاً لموضوعه، و حكمه في الأول يكون على وجه البتّ و القطع، و لهذا كثيراً مّادلّ الدليل على الترخيص في الموافقة القطعيّة و لم يكن منافياً لحكم العقل، ولكن لو كان دليل موهماً للترخيص في المخالفة القطعيّة وجب تأويله والتزام التخصيص العقلي فيه، و على هذا فالتخيير البدوي مقدّم على الاستمراري؛ لأنّ محذور الثاني أشدّ عند العقل من محذور الأوّل.

فإن قلت: ما ذكرته من أنّه لو كان دليل موهماً للترخيص في المخالفة القطعيّة وجب تأويله مناف للأخبار العلاجيّة الدالّة على التخيير في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات السنديّة، فإنّه وقع النزاع بين العلماء في كون هذا التخيير بدويّاً، أو استمرارياً، و منشأ نزاعهم اختلاف الأنظار في ثبوت الإطلاق لهذه الأخبار و شمولها للوقائع المتأخّرة و عدم الإطلاق لها و اختصاصها بالحيرة الأوليّة، فالكلّ مطبقون على أنّه على تقدير ثبوت الإطلاق لتلك الأخبار كان

القول بالتخيير الاستمراري بلا مانع، والحال أنّه 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 و الآخر على حرمتها، و التخيير الاستمراري في هذا المورد مستلزم للمخالفة القطعيّة، فيعلم من ذلك أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة غير مناف لحكم العقل، و إلاّ كان اللازم على القائلين بالتخيير البدوي ردّ القول الآخر بمنافاته لحكم العقل في هذا المورد ثمّ تتميم المرام بعدم القول بالفصل، فحيث لم يفعلوا ذلك علم عدم منافاة الترخيص المذكور لحكم العقل، و إذن فالتخيير الاستمراري و البدوي في مقامنا سيّان.

قلت: الترخيص في المخالفة القطعيّة للواقع مع إيجاب ما هو البدل عن الواقع غير قبيح، فإنّ المخالفة القطعيّة للواقع ببدله غير قبيحة؛ لرجوعها في الحقيقة إلى عدم المخالفة، و هذا هو الحال في الأخبار المذكورة على تقدير الإطلاق لها، فإنّ مفادها إيجاب التسليم و الانقياد، فهي و إن كانت بإطلاقها شاملة للوقايع المتأخرة و بعمومها لما إذا كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب و الآخر على الحرمة، و لازم التخيير حينئذ هو الترخيص في المخالفة القطعيّة، إلاّ أنّه لا بأس بها مع إيجاب التسليم المذكور، فإنّا نلتزم بأنّ عنوان التسليم القلبي يكون عند الشارع بدلاً عن الواقع الذي خولف.

و بالجملة، ففي كلّ مورد ورد الترخيص في العمل المستلزم للمخالفة القطعيّة لكن مع إيجاب عمل آخر، نستكشف ـ بواسطة حكم العقل بامتناع الترخيص في المخالفة القطعيّة ـ عن جعل الشارع هذا العمل الآخر بدلاً عن الواقع، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن في البين عمل آخر أوجبه الشرع كما في مقامنا؛ فإنّ الترخيص حينئذ ليس إلاّ ترخيصاً في المخالفة القطعيّة الصرفة، و لا شبهة في قبحه.

« الاستصحاب »

و قد 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، و كذلك حياة زيد كان عملها في حال اليقين إنفاق وكيله على زوجته من ماله، فإبقاء حياته في حال الشكّ عملاً إنفاق الوكيل في تلك الحال، و هكذا.

فالإبقاء في باب الاستصحاب نظير التصديق في باب الأمارات، فكما يكون المراد بالتصديق في باب الأمارات ـ كالبيّنة مثلاً ـ 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، و قد يكون لأجل علّة اخرى، مثلاً إتيان الصلاة اليوميّة 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 يخدش بذلك طرد التعريف.

و يمكن الدفع بأنّ ذكر لفظ «ماكان» مع إفادة لفظ الإبقاء مفاده يشعر بعليّة الكون السابق للإبقاء، فالكلام بمنزلة أن يقال: إنّه إبقاء ما كان؛ لأنّه كان، فلا يشمل المثال المذكور و أشباهه.

و ربّما يخدش أيضاً بأنّ في هذا التعريف إخلالاً بركني الاستصحاب و هما اليقين السابق و الشكّ اللاحق؛ فإنّهما مع كونهما ركنين لم يصرّح باعتبارهما في التعريف، و كفى عيباً في التعريف أن يكون مخلّاً بركني المعرّف.

و يمكن الدفع أيضاً بأنّهما و إن 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، و مع عدم ثبوت الشكّ في اللاحق و ثبوت القطع يكون الاستناد إلى الكون اللاحق دون السابق.

ثمّ إنّ لفظ الاستصحاب في الاصطلاح عبارة عن العمل الصادر من المكلّف على ما يظهر من مشتقّاته مثل تستصحب و نستصحب و استصحب و غيرها، و هذا العمل هو الإبقاء العملي المذكور، فهولا يختلف باختلاف جهات الاعتبار على حسب اختلاف الأنظار؛ فإنّ الإبقاء العملي الصادر من المكلّف شيٌ واحد في الجميع، غاية الأمر أنّ وجه وجوبه و اعتباره على رأى هوالأخبار و قول الشارع «لا تنقض» و على آخر هو السيرة و بناء العقلاء، و على ثالث هو الظنّ الحاصل من الكون السابق باعتبار أنّ ما ثبت يدوم في الغالب.

و ذكر بعض الأساتيد قدّس سرّه في الحاشية إشكالاً على التعريف المذكور حاصله أنّ الاستصحاب يختلف معناه و حقيقته على حسب اختلاف الأنظار في وجه حجّيته واعتباره بحيث لا ينضبط معانيه تحت جامع واحد، فلا يصحّ جعل التعريف له على جميع الأقوال، و ذلك لأنّه على رأى من يقول باعتباره من جهة الأخبار عبارة عن حكم الشارع الذي هو مفاد «لا تنقض» و على رأي من يقول باعتباره من جهة بناء العقلاء عبارة عن حكم العقلاء و التزامهم، و على 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.

ثمّ تفصّى عن الإشكال مستمدّاً بكلمة «اللّهم» بما حاصله أنّ الجامع هو حكم الشارع بالبقاء سواء كان بلا واسطة كما على الرأي الأوّل، أم معها كما على الأخيرين؛ فإنّ بناء العقلاء و المظنّة المذكورة لابدّ من انتهائها إلى حكم الشارع و إمضائه، هذا ما ذكره قدّس سرّه.

و أنت خبير بأنّ الإشكال و الدفع المذكورين مبنيّان على كون الاستصحاب عبارة عن حكم الشرع بالبقاء، و قد عرفت أنّه عبارة عن الإبقاء العملي الصادر من المكلّف و أنّ الاختلاف في جهة اعتباره لا يوجب اختلافاً فيه.

ثمّ إنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّةاليقين و الشكّ بحيث يدور مدار فعليّتهما

وجوداً و عدماً، ففي حال الغفلة لا موضوع للاستصحاب واقعاً، فلا يكون خطابه متوجّهاً واقعاً، لعدم تحقّق الوجدانين والحالتين للنفس مع الغفلة، لا أنّ الخطاب موجود والغفلة مانعة عن تنجّزه، و الدليل على ذلك أنّا إمّا أن نقول بحجّية الاستصحاب من باب الأخبار أو من باب الطريقيةأو من باب السيرة وبناء العقلاء.

فإن قلنا بالأوّل فواضح أنّ مفاد قوله: « لا تنقض اليقين بالشكّ» هو اليقين و الشكّ الفعليّان ، فلا يشمل الغافل الفاقد لهما فعلاً، و الواجد لهما على تقدير الالتفات.

و إن قلنا بالثاني فمعنى الطريقيّة 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؛ لأن الظنّ يلحق الشيئ بالأعمّ الأغلب، و لا يخفى أنّ طريقيّة الكون السابق و إفادته الظنّ مخصوصة بحال ذكره و الالتفات إليه؛ لوضوح أنّه مع غفلة الذهن و عزوبه عن الكون السابق لا يعقل طريقيّته و إفادته الظنّ لا شخصاً و لا نوعاً، و قد فرض أنّ موضوع الحجّية هو موضوع الطريقيّة والظنّ النوعي، فإذا انتفى الطريقيّة و الظنّ النوعي انتفت الحجيّة بانتفاء الموضوع.

و إن قلنا بالثالث فواضح أنّ المتيقّن من السيرة وبناء العقلاء هو اليقين والشكّ الفعليّان.

و قد فرّع على هذا الأصل شيخنا المرتضى قدّس سرّه فرعين:

الأوّل: أنّه لو أحدث ثمّ غفل، ثمّ صلّى غافلاً ثمّ التفت فشكّ في كونه متطهّراً حال الصلاة أو محدثاً، فالاستصحاب لا موضوع له حال الصلاة و لا قبلها، لوجود الغفلة و عدم وجود اليقين و الشكّ الفعليّين و إن كان لو التفت كان متلبّساً بهما.

نعم يتحقّق موضوعه بعد الصلاة لمكان اليقين و الشكّ الفعليّين حينئذ، فيحكم بمقتضى هذا الاستصحاب بكونه محدثاً حال الصلاة، فيترتّب عليه بطلان الصلاة، ولكن قاعدة الفراغ قاضية بالصحّة، و ذلك لوجود موضوعها و هو الشكّ الحادث بعد العمل في المقام، و هي مقدّمة على الاستصحاب المذكور للحكومة.

الثاني: أنّه لو قطع بالحدث، ثم شكّ، ثمّ غفل، ثمّ صلّى، ثمّ التفت و حصل له

اليقين و الشكّ فمقتضى الاستصحاب الجاري في الشكّ المتحقّق قبل الصلاة هو الحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّه دخل في الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب، ولا مجرى للقاعدة حينئذ كما هو واضح.

أقول: أمّا ما ذكره قدّس سرّه في الفرع الأوّل من عدم جريان الاستصحاب حال الصلاة و قبلها لوجود الغفلة فمتين، و كذا ما ذكره من جريانه بعدها لتحقّق الموضوع متين أيضاً، و أمّا ما ذكره من جريان قاعدة الفراغ و تقدّمها على الاستصحاب من باب الحكومة فمخدوش؛ لأنّا إن بنينا في القاعدة على الطريقيّة كما هي الظاهر من الأخبار الواردة بعدم الاعتناء بالشكّ في بعض أفعال الوضوء بعد الفراغ منه، و تعليل ذلك بقوله: «لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشكّ» فإنّ ظاهره أنّ الغالب عدم غفلة من يشتغل بعملٍ عن عمله حال الاشتغال، فإذا شكّ المكلّف في غفلته حال العمل و عدمها بنى على عدمها للغلبة المذكورة.[1]

فعلى هذا يخرج عن مورد القاعدة ما إذا كان المكلّف بعد الفراغ قاطعاً بالغفلة حال العمل، و ينحصر فيما إذا احتمل بعد الفراغ عدم الغفلة حاله.

و لهذا استشكل في جريان القاعدة فيما إذا قطع بعد الفراغ من الوضوء بغفلته عن تحريك الخاتم الذي في اليد، ولكن احتمل وصول الماء تحته من باب الاتّفاق، فيتقيّد بهذه الأخبار المطلقات الواردة بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ مطلقاً من دون ذكر للتعليل المذكور، و حينئذ يكون الفرع المذكور خارجاً عن مورد قاعدة الفراغ؛ لفرض كون المكلّف بعد الفراغ قاطعاً بالغفلة حال الصلاة، فيكون الاستصحاب جارياً بلا معارض و إن كان على فرض جريان القاعدة محكوماً لها؛ لكونها من الطرق و الأمارات و كونه من الاصول.

و أمّا إن بنينا في القاعدة على عدم الطريقيّة و أنّ التعليل المذكور في الأخبار

---

١ ـ فيه أنّه فرق واضح بين جعل الظنّ الحاصل من العادة و الغلبة حجّة، و بين كونه علّة لتشريع الحكم للشاك، و مفاد الطريق هو الأوّل كذا أفاده دام ظلّه.منه قدّس سرّه الشريف.

يكون للتقريب إلى ذهن المخاطب و الإشارة إلى الحكمة دون بيان العلّة[1]، وإلاّ فالحكم ثابت لمطلق من يشكّ بعد الفراغ و إن كان قاطعاً بكونه غافلاً حال العمل، والشاهد على ذلك وجود الإطلاقات الواردة في مقام البيان مع خلوّها 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 ـ بملاحظة برزخيّته بين الطريقيّة و الأصليّة و لهذا يقدّم على سائر الاصول ـ أولى بالتقدّم، ولكنّ القاعدة مقدّمة عليه من جهة أنّ أكثر أفراد الشكّ بعد العمل تكون لها الحالة السابقة و إن 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 بناءً على الطريقيّة لا جريان للقاعدة أصلاً و إن كان حكومتها على تقدير الجريان تامّة، و بناءً على عدم الطريقيّة تكون جارية و مقدّمة على الاستصحاب لكن لا من باب الحكومة، بل من جهة اللغوية، هذا هو الكلام في الفرع الأوّل.

و أمّا الكلام في الفرع الثاني فهو أنّ ما ذكره قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الشكّ المتقدّم على الصلاة، و الحكم ببطلان الصلاة من جهته مخدوش، بأنّا بعد ما قلنا بدوران الاستصحاب مدار الشكّ و اليقين الفعليّين، فبانقلابهما إلى الغفلة لابدّ و أن نقول بارتفاع الاستصحاب؛ إذ كما أنّ الاستصحاب في الحدوث يحتاج إلى الشكّ واليقين الفعليّين، كذلك في البقاء محتاج إليهما أيضاً، ففي حال بقاء الشكّ يكون المكلّف محكوماً بعدم جواز الدخول في الصلاة

---

١ ـ فيه أنّ كون التعليل المذكور من باب الحكمة أو العلّة لا ربط له بما نحن فيه من استظهار الطريقيّة منه، فإنّه على فرض تماميّته في نفسه يتمّ على التقديرين، نعم هذا الكلام إنّما ينفع للفرع الفقهي و هو أنّه هل يندرج تحت القاعدة صورة القطع بعدم الالتفات حال العمل أولا، كذا أفيد. منه قدّس سرّه الشريف.

بحكم الاستصحاب، و أمّا بعد انقلابه إلى حال الغفلة يرتفع عنه هذا الحكم بارتفاع الموضوع، ففي حال الدخول في الصلاة كان غير محكوم بالحدث الاستصحابي، فيكون حال هذا المكلّف حال المكلّف الذي دخل في الصلاة غافلاً من الأوّل كما في الفرع المتقدّم.

و حينئذ لابدّ من نقل الكلام في الشكّ المتأخّر عن الصلاة، فنقول: جريان الاستصحاب فيه معلوم، و أمّا جريان قاعدة الفراغ فهو هنا أشكل منه في الفرع المتقدّم، و وجهه أنّا إن قلنا بالطريقية فعدم الجريان واضح ممّا ذكر في الفرع المتقدّم، و إن 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 و الحكم بالصحّة في ما بعد العمل، و من المعلوم بطلان ذلك.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إنّ الشكّ الحاصل بعد الصلاة عند العرف عين الشكّ الحاصل قبلها، فيحكمون بأنّه كان مخفيّاً فظهر، لا أنّه صورة جديدة طارئة على النفس، كما أنّ الحال كذلك بحسب الدقّة العقليّة، ألا ترى أنّ صورة زيد إذا حصلت في النفس ثمّ غفل عنها، ثمّ عادت يحكم العرف بأنّها عين الصورة الاولى و إن كانت مغايرة لها بالدقّة العقليّة؟ فكذلك الحال في الشكّ هنا.

و بالجملة، فجريان قاعدة الفراغ في هذا الفرع مبنيّ على مقدّمتين، إحداهما القول بعدم الطريقيّة، و الاخرى إحراز أنّ العرف يحكمون بمغايرة الشكّ الثاني مع الأوّل؛ إذ مع الشكّ أو إحراز عدم المغايرة لا مجرى للقاعدة، أمّا على الأوّل فللشبهة في المصداقيّة، و أمّا على الثاني فللقطع بعدم المصداقيّة، و الظاهر حكمهم بعدم المغايرة، فلا تكون القاعدة جارية مطلقاً، سواء قلنا بالطريقيّة أم لم نقل، فيكون الاستصحاب جارياً بلا معارض و نحكم ببطلان الصلاة من جهته لامن جهة الاستصحاب في الشكّ المتحقّق قبل الصلاة كما زعمه قدّس سرّه.

ثمّ اعلم أنّ للاستصحاب تقسيمات باعتبارات ثلاثة، باعتبار نفس المستصحب، و باعتبار دليل وجوده، و باعتبار الشكّ، و له تقسيمات بغير هذه الاعتبارات أيضاً، ولكن لا فائدة فيها، و إنّما المحلّ للنقض و الإبرام أمور:

الامر الأوّل:

هل الاستصحاب جارٍ في ما إذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بدليل العقل، بمعنى أنّه لو أدرک العقل الحسن أو القبح في شيءٍ ثمّ شكّ في حسن هذا الشيْ أو قبحه في اللاحق، فهل يجرى الاستصحاب لإثبات الحسن أو القبح السابقين أو لا يجري؟.[1]

ذهب شيخنا المرتضى أعلى الله مقامه الشريف إلى عدم الجريان مصرّاً عليه، و حاصل ما أفاده في تقريب ذلك بطوله أنّ العقل يستقصي أوّلاً جميع ماله الدخل في موضوع حكمه من الأوصاف و القيود و الخصوصيات فيأخذ الجميع في الموضوع ثمّ يحكم بالحسن أو القبح.

مثلاً إذا لا خظ عنوان ضرب اليتيم لا يرى له في حدّ نفسه قبحاً، بل يراه متّصفاً به في بعض الأحوال و بالحسن في آخر، فيزيد عليه عنوان الإيذاء فيراه أيضاً كذلك، فيضمّ إليه عنوان كونه صادراً لا عن غرض التأديب فيدرك فيه حينئذ القبح اللازم الثابت في جميع الأحوال.

و كذلك إذا لا حظ عنوان الصدق لا يرى له في حدّ ذاته حسناً، و إذا زيد عليه عنوان النافع يدرك فيه الحسن الفعلي الحاصل في جميع الحالات، و كذلك الحال في عنوان الكذب حيث إنّه من حيث هو لا يحكم العقل فيه بالقبح، ويحكم به بعد انضمام قيد الضارّ.

و حينئذ فنقول: مادام هذا الموضوع المشتمل على جميع القيود الدخيلة باقياً

١ـ راجع هذا البحث في ص ٢٩٦

لا يمكن أن يرتفع عنه حكم الحسن أو القبح، بل هو حسن دائماً و في جميع الأحوال، أو قبيح كذلك، فمع بقاء هذا الموضوع لا يمكن أن يشكّ العقل في الحسن والقبح.

نعم إذا زال بعض القيود يمكن أن يشكّ العقل حينئذ في الحكم من جهة الشكّ في دخل القيد الزائل و عدم دخله و احتمال خطائه في حكمه بدخله، ويمكن أيضاً أن يعرض للعقل الشكّ في الحسن و القبح من جهة الشكّ في التطبيق، كما إذا كان الموضوع الخارجي منطبقاً عليه عنوان الصدق النافع، فشكّ في اللاحق في انطباقه عليه و عدمه، فيحصل الشكّ في الحسن و القبح فيه من هذه الجهة.

فشكّ العقل في حكمه منحصر في قسمين، أحدهما: الشكّ في الكبرى و إن لم يكن شكّ في مقام التطبيق، و الآخر: الشكّ في التطبيق و إن لم يكن شكّ في أصل الكبرىٰ، والاستصحاب غير ممكن الجريان في كلا القسمين، أمّا في الأوّل، فلأنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع بلا شبهة، لتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ عليه، و مع فرض انتفاء بعض القيود يكون الموضوع بنظر العقل غير الموضوع السابق بلا شبهة، فلا يصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، و أمّا في الثاني فلفرض الشكّ في انطباق العنوان الذي هوالموضوع للحكم بنظر العقل، و معه يكون المقام شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن التمسّك بعموم دليله.

فإن قلت: إنّا نرجع في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب إلى العرف دون العقل، و لاينافي أن يكون موضوع الاستصحاب مأخوذاً من العرف و نفس المستصحب مأخوذاً من العقل، فإن جريان الاستصحاب دائر مدار صدق نقض اليقين بالشكّ، فيمكن أن يكون العقل حاكماً بالحسن أو القبح في شيْ، فشكّ في بقاء الحسن أو القبح فيه في اللاحق من جهة الشك في الانطباق أو الكبرى و كان

الموضوع مع كونه مقطوع الانتفاء أو مشكوك البقاء في نظر العقل معلوم البقاء في نظر العرف، فيكون عنوان نقض اليقين بالشكّ صادقاً.

مثلاً عنوان الصدق وحده في نظر العرف موضوع للحسن و إن كان لعنوان النافع دخل في الموضوع بنظر العقل، فإذا شكّ في بقاء الحسن فيه في اللاحق مع القطع بحسنه في السابق من جهة الشكّ في التطبيق أو الكبرى، فيصدق على عدم ترتيب الحسن عليه أنّه نقض لليقين بالشك.

قلت: إذا كان الدليل على المستصحب لفظيّاً و اختلف الموضوع بنظر العرف باختلاف التعبيرات كاختلافه في قولنا: الماء إذا تغيّر نجس، و قولنا: الماء المتغيّر نجس، حيث إنّ الموضوع في الأوّل بنظر العرف هو الماء وحده، و في الثاني هو الماء مع وصف التغيّر، فعند زوال التغيّر من قبل نفس الماء و الشكّ في بقاء حكم النجاسة يكون الموضوع باقياً بنظر العرف على الأوّل، و غير باق على الثاني، كان ما ذكر حقّاً، فنرجع في تشخيص كيفيّة الموضوع في الدليل إلى فهم العرف و استفادته من الدليل، هذا إذا كان الدليل على المستصحب لفظيّاً.

و أمّا إذا كان لبيّاً و عقليّاً كما هو المفروض في محلّ الكلام فليس في البين موضوع مأخوذ من الشرع حتى نرجع في تشخيص كيفيّته إلى العرف؛ لعدم وجود الدليل اللفظي، فليس إلاّ الموضوع المأخوذ من العقل الذي حكم العقل فيه بالحسن أو القبح، و قد فرضنا أنّ الموضوع العقلي إمّا مقطوع الارتفاع أو مشكوك البقاء.

و من هنا يظهر أنّه كما لا مجرى للاستصحاب في حكم العقل لا مجرى له أيضاً في حكم الشرع الذي يجري 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 قدّس سرّه.

و الحقّ جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة، و تقريبه أنّ حكم العقل تاره يراد به نفس إداراكه لحسن شيْ أو قبحه و جزمه بذلك، و حصول الشك للعقل في حكمه بهذا المعنى غير معقول، فلو كان موضوع إدراك العقل للحسن و جزمه به هوعنوان الصدق مع قيد النافع، فزال هذا القيد ينتفي لا محالة إدراك العقل و جزمه، و لا يعقل حصول الشكّ في بقائها و عدمه للشكّ في دخالة القيد الزائل فيها و عدمها؛ إذ لا يعقل أن يشكّ الحاكم في موضوع حكمه و يجهل الجازم بمحلّ جزمه.

و اخرى يراد به ما هو ملاك الإدراك و الجزم المذكورين، أعني نفس الحسن و القبح الكامنين في ذوات الأشياء الذين يكون بتبعهما الإدراك و الجزم المذكوران، و حصول الشكّ في هذا المعنى للعقل الغير التام بمكان من الإمكان، فقد يصير هذا المعنى مشكوك التحقّق في العنوان ابتداءً، و قد يصير مشكوكاً بعد زوال بعض قيوده مع معلوميّته قبل زواله، فحينئذ و إن كان إدراك العقل و جزمه بعد زوال القيد معلوم العدم، كما كان معلوم التحقّق قبله، ولكن يمكن أن يصير ملاكه أعني الحسن والقبح الذاتيّين مشكوكاً بأحد نحوين.

الأول: أن يكون منشأ الشكّ احتمال كون القيد غير دخيل في ملاك الحسن و القبح أصلاً، و يكون ضمّه كضمّ الحجر إلى الإنسان.

و الثاني: أن يكون منشؤه احتمال وجود الملاك اللزومي في المطلق مع القطع بدخالة القيد مردّدة بين دخالته في اصل اللزوم أو في الأكمليّة، مع قيام أصل اللزوم بالمطلق، و يمكن أيضاً حصول الشكّ في الملاك في الخارجيّات من باب الشكّ في التطبيق مع عدم الشكّ فيه بحسب الكبرى، فهذه أنحاء ثلاثة للشكّ في

الملاك، و لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في شيء من هذه الأنحاء بحسب نفس الملاك، فلا يمكن استصحاب الحسن و القبح الموجودين في السابق في شيء من هذه الصور.

وجهه أنّ المفسدة و المصلحة الكامنتين في ذوات الأشياء ليستا موضوعين للأثر الشرعي؛ إذ لم يرتّب الشارع عليهما حكماً شرعيّاً، و الكشف عنهما و إن كان من وظيفة الشارع من حيث إنّه أعقل العقلاء، لكنّه خارج عن وظيفته من حيث إنّه 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 والمصلحة وبين حكم الشرع، لا أنّه أثر لنفس المصلحة والمفسدة.

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 العدم في بعض الصور و مشكوك البقاء في بعض آخر، فعنوان النقض غير صادق قطعاً في الأوّل، و مشكوك الصدق في الثاني.

و الحقّ عدم هذا المانع، بيانه أنّ في طريق تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب أوجهاً ثلاثة: الرجوع إلى العقل، و الرجوع إلى ما يستفادمن الدليل بحسب فهم العرف، و الرجوع إلى العرف ابتداءً مع قطع النظر عن الدليل، و حيث إنّ المختار كما يأتي في محلّه إن شاءالله تعالى هو الوجه الثالث ـ و حاصل وجهه أنّ الوجه الأوّل مستلزم لسدّ باب الاستصحاب كما هو واضح، و أمّا الثاني فلأنّا متعبّدون في باب الاستصحاب بصدق النقض والإبقاء و عدم صدقهما لا بغير ذلك ـ ففي كلّ موضع كان وجود الأثر و الحكم السابق في اللاحق بقاءً و عدمه ارتفاعاً، و

الالتزام بوجوده إبقاءً و بعدمه نقضاً لحكم بمشموليّته لعموم «لا تنقض» و إن كان مقتضى الموضوع المأخوذ في الدليل عدم صدق النقض و الإبقاء.

كما لو قال الشارع: الماء المتغيّر نجس، فإنّ العرف يرون الطهارة و النجاسة عارضتين على الجسم، و أمّا التغيّر و عدمه فيرونهما من حالات الموضوع و عوارضه دون معدّداته و مقوّماته، فالتغيّر على فرض قيديّته يكون عندهم قيداً للحكم دون الموضوع، و في كلّ موضع كان وجود الأثر و الحكم السابق في اللاحق حدوثاً و عدمه انعداماً بانعدام الموضوع يحكم بعدم مشموليّته للعموم المذكور.

و إن كان مقتضى الموضوع المأخوذ في الدليل صدق النقض و الإبقاء كان المانع الذي ذكره قدّس سرّه مفقوداً، فإنّ العقل و إن كان لا يلقي حكمه إلى العرف بدليل لفظي، لكن وصل إلى العرف خطاب «لاتنقض» فالعاقل عند حكم عقله بحسن الصدق النافع مثلاً و استكشافه حكم الشرع بوجوب هذاالعنوان يقطع النظر عن جنبة عاقليّته و يصير عرفاً بحتاً و يقول: الصدق النافع كان في السابق واجباً بحكم الشرع و شككت في حال زوال قيد نافعيته في ثبوت هذاالحكم فيه، و قد قال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيجد من نفسه مشموليّة المقام لهذا الخطاب.

و بالجملة، إنّا لا نرى فرقاً أصلاً بين ماإذا قال الشارع: الماء المتغيّر نجس و بين حكم العقل بالنجاسة في موضوع الماء المتغيّر، فكما لو عرض على العرف في الأوّل حكم النجاسة المعلّقة على الموضوع المقيّد، و عرض عليه خطاب لا تنقض، يحكم عند زوال التغيّر من قبل نفس الماء بمشموليّة المورد للخطاب المذكور، كذلك لو عرض عليه في الثاني الحكم المعلّق على المقيّد مستكشفاً من العقل و عرض عليه الخطاب المذكور يحكم بمشموليّة المورد المذكور لهذاالخطاب بلا فرق.

الأمر الثاني:

اعلم أنّ في حجيّة الاستصحاب و عدم حجيّته و التفصيل أقوالاً كثيرة شتّى، و لا مهمّ لنا في عدّ تلك الأقوال، و إنّما المهمّ التعرّض لبيان أنّه هل يكون دليل على حجيّة الاستصحاب مطلقاً أو في بعض الموارد، أو لا دليل على حجيّته أصلاً، فنقول: يظهر من المتقدّمين عدم تمسّكهم لحجيّته بأخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، بل تمسّكوا بوجوه اخر، مثل أنّ العلّة الموجدة مبقية و أنّ ما ثبت يدوم و نحو ذلك، و التمسّك بتلك الأخبار شاع بين المتأخّرين، و أوّلهم ـ على ما حكي ـ والد شيخنا البهائي قدّس سرّهما حيث وقع التعبير عن الاستصحاب في كلامه بعدم نقض اليقين بالشكّ.

و كيف كان فقد ادّعى شيخنا المرتضى قدّس سرّه حجيّة الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشكّ اللاحق ناشئاً من الشكّ في الرافع مع إحراز المقتضي، دون ما إذا كان ناشئاً من الشكّ في المقتضي، و لا يخفى أنّه لو كان المتيقّن من أدلّة الباب هو الحجيّة في مورد الشكّ في الرافع كان كافياً في إثبات هذا المدّعى؛ لأنّ عدم الدليل على الحجيّة في مورد الشكّ في المقتضي يكفي في عدم الحجيّة كماهو واضح.[1]

و حاصل مااستدلّ به قدّس سرّه لمدّعاه من أصل حجيّة الاستصحاب في المجملة و حجيّته في الشكّ في الرافع دون المقتضي وجوه ثلاثة:

الأوّل: ظهور الاتّفاق على أنّه متى كان يقين سابق وشكّ لا حق مع إحراز المقتضي يبنى على اليقين السابق، و لا ينا في هذا مع ما صرّح هو به من أنّ الأقوال في مسألة الاستصحاب أحد عشر أو أكثر؛ لأنّه يمكن حصول الحدس القطعي للفقيه من اتّفاق جماعة على المطلب و إن كان الباقون على خلافه.

---

١ ـ راجع هذا البحث في ص ...

الثاني: الاستقراء أعني: تتبّع الجزئيات، و الفرق بين هذا و سابقه أنّه قد يتتبّع فتاوى الأصحاب بمقدار يبلغ حدّ الإجماع و هذا هو الوجه الأول، و قد يتتبّع حكم الشارع في الموارد الجزئيّة على طبق الحالة السابقة مع قطع النظر عن الفتاوىٰ، و هذا هو المراد بالثاني، و حينئذٍ فحاصل مرامه قدّس سرّه من هذا الوجه أنّا إذا تتبّعنا كلّ مورد مورد من الموارد من أوّل الفقه إلى آخره ممّا حصل فيه الشكّ في شيءٍ بعد اليقين به سابقاً من جهة الشكّ في حصول الرافع لهذا الشيء وجدنا الشارع حكم فيه بثبوت هذا الشيء في اللاحق،و هذا الاستقصاء يفيد القطع بالجامع بين جميع تلك الموارد و هو الاعتبار بالحالة السابقة على وجه الكليّة.

و أمّا بعض الموارد التي لم يحكم الشارع فيها على طبق الحالة السابقة كالحكم بنجاسة الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل الاستبراء من البول أو المني و بعد تطهير المحلّ على خلاف أصالة الطهارة و استصحاب طهارة المحلّ، فليس من باب إلغاء الحالة السابقة و عدم الاعتناء بها، بل يكون من باب حجيّة الأمارة القائمة على الخلاف؛ فإنّ الغالب في من بال أو أمنى و لم يستبرء وجود البول والمني في المخرج، فالحكم على خلاف الحالة السابقة يكون من جهة تقديم هذا الظهور على الكون السابق، لا من جهة عدم الاعتناء بالكون السابق، و إلاّ فإن كان الوجه هو الثاني كان المتعيّن هو الحكم بالطهارة من جهة قاعدة الطهارة، و يظهر منه قدّس سرّه الركون إلى هذا الوجه، ولهذا ذكر بعد ذلك ما حاصله أنّ هذا الاستقراء يكون أولى من الاستقراء الذي تمسّك به غير واحد منهم المحقّق البهبهاني و سيّد الرياض قدّس سرّهما، لاعتبار شهادة العدلين على وجه الإطلاق.

الثالث: الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، و يجب ملاحظة كلّ واحد واحد من هذه الأخبار و التأمّل في مدلوله كمّاً و كيفاً، ثم ملاحظة أنّ المستفاد من المجموع ماذا، ولكن قبل الاشتغال بذلك ينبغي التنبيه على مطلب ذكره شيخنا قدّس سرّه و حاصله أنّه و إن كان لهذه الأخبار إطلاق بالنسبة إلى الموارد باعتبار أنّ نقض اليقين بالشكّ كما يصدق في مورد الشكّ في الواقع يصدق في الشكّ في

المقتضي، إلاّ أنّ في اطلاقها بالنسبته إلى مورد الشكّ في المقتضي إشكالاً فتح بـابه المحقّق الخوانساري.

و حاصل الإشكال على ما نقله شيخنا قدّس سرّه عن المحقّق المذكور رحمةالله عليه و يظهر منه قدّس سرّه ارتضائه و الركون إليه أنّ النقض بحسب اللغة عبارة عن إعدام الهيئة الإتّصاليّة للشيئ، و هذا المعنى غير ممكن الإرادة في هذه الأخبار قطعاً؛ لوضوح انّه ليس في البين شئ كان له هيئة اتصاليّة حتى يرد فيه النقض و عدمه، و بعد ذلك يدور الأمر بين إرادة رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق على وجه أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقي بطريق الاستعارة، و بين إرادة رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق مطلقاً، و إن لم يكن على هذا الوجه.

فلو كان لفظ النقض في هذه الأخبار وارداً في الموارد التي يكون الشكّ فيها في الرافع كان من باب أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقي، لأنّ اقتضاء البقاء في ذات الشئ حينئذ قد نزل منزلة الهيئة الاتصاليّة، فاطلق النقض على رفع اليد عن هذا الاقتضاء من باب الاستعارة، وأمّا لو كان وارداً في الأعم من تلك الموراد و من الموارد التي يكون الشكّ فيها في المقتضي فيكون مستعملاً في مطلق الرفع بعد الأخذ و إن لم يكن فيه ما يشبه بالهيئة الاتّصاليّة، و لا يخفى أنّه إذا دارا الأمر بين هذين المعنيين كان الأوّل هو الأولى،فيكون مفاد الأخبار حجيّة الاستصحاب في الشكّ فيالرافع دون المقتضي.

فإن قلت: لفظ النقض و إن كان أخصّ بحسب اللغة كما ذكرت، إلاّ أنّ لفظ اليقين أعمّ بحسب اللغة ممّا إذا كان المتيقّن شيئاً له مقتضى البقاء أو غيره، و كذلك لفظ الشكّ أعمّ من صورة كون المشكوك ممّا له مقتضى البقاء و عدمه، فيصرف ظهور لفظ النقض في التخصيص بواسطة ظهور متعلّقه في التعميم.

قلت: إذا كان الفعل أخصّ و المتعلّق أعمّ، فالقاعدة رفع اليد عن ظهور المتعلّق في التعميم بقرينة ظهور الفعل في التخصيص، لا رفع اليد عن ظهور الفعل في التخصيص بقرينه ظهور المتعلّق في التعميم، ألا ترى إلى قولنا: لا تضرب أحداً،

حيث إنّه لا يشمل الأموات، مع شمول لفظ الأحد للأحياء و الأموات و وجهه أن حقيقة الضرب قد اخذ فيها معنى الإيلام المفقود في الأموات كسائر الجمادات، هذا حاصل كلامه قدّس سرّه في نقل الإشكال.

أقول: لابدّ أوّلاً قبل التكلّم في الأخبار من طيّ الكلام في الوجهين الأوّلين فنقول: أمّا ظهور الإجماع ففيه أنّ الإجماع المحقّق في مثل هذه المسألة ـ ممّا تتطرّق فيه الأدلّة الاخر، و يشتمل كلمات المجمعين على التعليلات ـ 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 قدّس سرّه نقول: من أين يثبت أنّ حكم الشارع في تلك الموارد بالثبوت يكون لأجل الكون السابق و بملاحظته، و ذلك لأنّ الموجود في تلك الموارد أمران:

الأوّل: وجود الكون السابق مع الشكّ اللاحق، و **الثاني**: وجود المقتضي مع الشكّ في الرافع، فيجيء هنا ثلاثة احتمالات، الأوّل : أن يكون الاعتبار بالحالة السابقة مع قطع النظر عن وجود المقتضي، و الثاني: أن يكون الاعتبار بالحالة السابقة مع دخالة وجود المقتضي، والثالث أن يكون الاعتبار بوجود المقتضي مع قطع النظر عن الحالة السابقة.

فإن كان الأوّل كان الاستقراء دليلاً على حجيّة الاستصحاب مطلقاً، حتّى في مورد الشكّ في المقتضى، و إن كان الثاني كان دليلاً على حجيّته في خصوص الشكّ في الرافع، و إن كان الثالث كان دليلاً على حجيّة قاعدة المقتضي و المانع، ففي كلّ مورد ثبت وجود المقتضي و شكّ في وجود الرافع يبنى على وجود المقتضي، سواء كان في البين يقين سابق أم لا، و الثالث و إن كان بحسب النتيجة شريكاً مع المدّعى من حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع، فيفيد وجوب البناء على الثبوت في جميع موارد اليقين السابق و الشكّ اللاحق مع إحراز المقتضي و الشكّ في الرافع، لكنّ الحكم بالثبوت يكون من جهة القاعدة لا من باب الاستصحاب، فبعد دوران أمر الاستقراءبين هذه الثلاثه يخرج عن صلاحيّة

كونه دليلاً على حجيّة الاستصحاب.

نعم لو كان معلوماً من حال الشارع أنّ الحكم بالثبوت في تلك الموارد يكون لأجل الكون السابق، كان دليلاً على المدّعى من حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع و تردّد الأمر مع ذلك بين الاعتبار بحيثيّة وجود المقتضي، والإلغاء لها حتّى يكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب حتّى في مورد الشكّ في المقتضي غير مضرّ؛ لما أشرنا إليه سابقاً من أنّه لو كان المتيقّن من الدليل حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع كفى في عدم الحجيّة في الشكّ في المقتضي، و لا يحتاج إلى إثبات عدم الحجيّة في الثاني بالدليل.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ معنى التمسّك بالاستقراء أن يكون بنفسه مفيداً للقطع بالمدّعى، و ذلك لا يتمّ في المقام إلاّ بوجود الدليل الخاصّ على الثبوت في كلّ مورد مورد من الموارد المذكورة، و نحن إذا راجعنا الفقه وجدنا الأمر على خلاف ذلك؛ فإنّ أغلب الموارد المذكورة ليس فيها سوى فتوى الأصحاب اتكالاً على الاستصحاب، فإن اتّكلنا نحن في تلك الموارد على فتواهم كان ذلك اتّكالاً في حجيّة الاستصحاب على إجماعهم، و يخرج عن باب التمسّك بالاستقراء وإن اتّكلنا على عموم أخبار عدم النقض كان أيضاً خارجاً عن هذا الباب؛ لأنّ القطع بحجيّة الاستصحاب حينئذ حاصل من العلم بورود هذه الكليّة من الشرع لا من الاستقراء.

و أمّا ورودالدليل الخاص فنحن بعد التتبّع لم نعثر عليه إلاّ في موارد ثلاثة، الأوّل: عروض الخفقة و الخفقين بعد الوضوء والثاني: إعارة الثوب الطاهر للذميّ، والثالث: عروض الشكّ في الطهارة عن الخبث المعلومة في السابق، وحصول القطع من مجرّد هذه الموارد بعيد في الغاية.

و كيف كان فالمهمّ الآن التصدّي لبيان أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ على وجه الكليّة يمكن استفادته من الأخبار أولا؟ و هل يكون ناظراً إلى الاستحصاب أو إلى شيء آخر، و على فرض الاستفادة يكون بأيّ مقدار.

فنقول و على الله الاتّكال:

من جملة الأخبار صحيحة زرارة «قال قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أيوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يازرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك في جنبه شيئ و هو لا يعلم؟ قال: لا حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيئ من ذلك أمر بيّن، و إلاّ فإنّه على يقين من وضوئه و لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر».

و لا يقدح إضمارها؛ لأنّ زرارة لجلالة قدره و كثرة علمه لا يسأل عن كلّ أحد، فيمكن دعوى القطع بأنّ مسئوله أحد الصادقين صلوات الله عليهما، هذا مع قوّة احتمال عروض التقطيع على الرواية بأن يكون أصل الرواية طويلة و إسم الإمام المسئول عنه مذكوراً في صدرها، و حيث كان قطعاتها في مطالب متفرّقة ذكر كلّ قطعة في باب يناسبها، فعرض الإضمار من جهة التقطيع، هذا هو الكلام بحسب السند.

و أمّا بحسب فقه الحديث، فالفقره الاولى من كلام السائل سؤال عن الشبهة الحكميّة، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن أصل ناقضيّة النوم للوضوء وقع السؤال عن مفهوم النوم الناقض و أنّه يكون بحيث يشتمل الخفقة و الخفقتين أولا، و الشبهة المفهوميّة داخلة في الحكميّة؛ لأنّ معيار الحكميّة أن يكون رفع الشبهة من وظيفة الشرع، و كما يكون رفع الشبهة من حيث الحكم وظيفة له، كذلك رفعها من حيث المفهوم، فكما أنّ بيان حرمة الغناء مثلاً من شأن الشارع فكذلك بيان مفهومه، و بالجملة، فرفع الإمام عليه السلام الشبهة من الجهة المذكورة، ببيان أنّ مطلق النوم ليس ناقضاً للوضوء و أنّ الناقض هو النوم المستولي على العين و الاذن.

ثمّ بعد رفع الجهالة من المفهوم وقع السؤال في الفقرة الثانية عن حكم الشبهة الموضوعيّةلهذا المفهوم الناشئة من الاشتباه في الامور الخارجيّة، بمعنى أنّه بعد معلوميّة عدّ النوم الناقض و مفهومه و أنّه النوم المستولي على العين و الاذن وقع

الشكّ في حصول هذا المعنى و عدم حصوله، و منشأ هذا الشكّ عدم الالتفات إلى تحريك شيْ في جنبه و عدم 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 يجيئ من ذلك أمر بيّن» يعني لا يجب الوضوء حتى يعلم بحصول ما هو الناقص و يتّضح عنده ذلك.

فانقدح من هنا أنّ الرواية سليمة عن الخدشة فيها باحتمال كونها واردة لبيان حكم الشكّ الساري إلى حال اليقين، فتكون ناظرة إلى قاعدة اخرى غير الاستصحاب، و ذلك لما عرفت من تمحّض مورد السؤال للشكّ الغير السارى، ثمّ قوله: «و إلاّ» قضيّة مشتملة على الشرط؛ لأنّ معناه: إن لم يستيقن أنّه نام أو إن لم يجيئ من ذلك أمر بيّن، و جواب هذا الشرط يحتمل أن يكون محذوفاً و يكون المذكور علّة للجواب المحذوف، لا أن يكون الجواب نفس المذكور؛ فإنّ من الشائع حذف الجواب و إقامة علّته مقامه، كما في قوله تعالى: (و إن تكفروا فإنّ الله غنيّ عن العالمين) و قوله تعالى: (إن يسرق فقد سرق أخ له) و التقدير في الأوّل : فلا يضرّ كفركم بالله؛ غني عن العالمين، و في الثاني: فلا عجب لأنّه قد سرق أخ له، والتقدير في المقام: فلا يجب الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه، و على هذا يكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» في مقام الصغرى، و قوله: «و لا تنقض اليقين بالشكّ» في مقام الكبرى، و يكون الإتيان بهذه الصغرى و الكبرى لأجل كون نتيجتهما جواباً للشرط.

و يحتمل أن يكون الجواب نفس المذكور في الكلام أعني قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، بأن يكون المعنى أنّه على يقين فعلاً بحكم التعبّد و إن كان على شكّ، يعني يجب أن يعامل معاملة اليقين و يجري على وضوئه، وعلى هذا يكون قوله: و لا تنقض اليقين بالشكّ تكرار للفقرة الاولى للتأكيد، فإنّ مفاده على هذا أيضاً وجوب البناء على اليقين السابق و كونه في اللاحق على يقين تعبّداً.

و الفرق بين الوجهين أنّه على الأوّل يستفاد القاعدة الكليّة من الكبرى كما هو

واضح، و على الثاني لا يمكن استفادة الكليّة أصلاً؛ لأنّ الكلام يفيد وجوب البناء على اليقين السابق في هذا المقام الشخصي الذي وقع مورداً للسؤال أعني عروض الخفقة و الخفقتين بعد الوضوء مع الشبهة الموضوعيّة، فلا يمكن التعدّي عن هذا المقام الشخصي إلى المقامات الاخر في باب الوضوء فضلاً عن سائر الأبواب.

و الظاهر منهما هو الوجه الأوّل، و وجهه أنّ الظاهر من قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، عدم كونه في مقام التعبّد و كونه للكشف عن الواقع، و كذلك الظاهر من قوله: ولا 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 في الاستصحاب أيضاً فعليّة اليقين بالمتيقّن السابق في حال الشكّ و عدم سراية الشكّ إلى حال اليقين.

فإن قلت: غاية مايلزم بعد اختيار الوجه الأوّل استفادة القاعدة في خصوص باب الوضوء أو الطهارات الثلاث دون سائر الأبواب، و ذلك لأنّ استفادة الكليّة بالنسبة إلى سائر الأبواب متوقّفة على كون «اللام» في لفظ اليقين للإشارة إلى الجنس؛ إذ حينئذ يكون المعنى: لا تنقض جنس اليقين بالشكّ، و أمّا إذا كانت راجعةإلى خصوص اليقين بالوضوء فيكون المعنى: لا تنقض اليقين بالوضوء بالشكّ، فيكون الكلام مفيداً للكليّة في خصوص الوضوء أو مع التعدّى إلى سائر الطهارات، ولكن لا يمكن التعديّ إلى سائر الأبواب، و الأصل في اللام و إن كان كونها للجنس،لكن ذلك إنّما يكون حيث لا عهد، و حيث ذكر قبل الكلام قوله: فإنّه على يقين من وضوئه صار المعهود هو اليقين بالوضوء، فالظاهر كون اللام في كلمة «اليقين» إشارة إلى هذا المعهود.

قلت: إنّ أهل العرف يفهمون في بعض المقامات اعتبار القيد الزائد الغير

المذكور في الكلام بمعونة المناسبات المقاميّة، و في بعض آخر إلغاء القيد المذكور في الكلام من جهة تلك المناسبات، ففي قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيْ، يفهمون اعتبار قولنا: بالملاقاة، مع عدم ذكره في الكلام أصلاً، فكذلك في مقامنا هذا يفهمون إلغاء خصوصيّة كون اليقين متعلّقاً بالوضوء من جهة المناسبة المقاميّة. و وجه ذلك أنّه بعد جعل اليقين مقابلاً للشكّ و الحكم عليه بعدم انتقاضه بالشكّ يصير الحكم بعدم الانتقاض مناسباً لجنس اليقين، و لو كان خصوصيّة تعلّقه بالوضوء مذكورة في الكلام يفهم العرف عدم دخالة هذه الخصوصيّة من جهة هذه المناسبة، وحينئذ تكون الرواية مفيدة لقاعدة كليّة هي حجيّة الاستصحاب في جميع الأبواب من أوّل الفقه إلى آخره.

بقي الكلام في الإشكال المتقدّم الذي ارتضاه شيخنا المرتضى قدّس سرّه في شمول الرواية للشك في المقتضي، و قد سدّ بابه الاستاد الأكبر و مجدّد المذهب في رأس المائة الرابعة عشر الميرزا الشيرازى قدّس الله تربته الزكيّة، كما فتح بابه المحقّق الخوانساري أعلى الله مقامه الشريف، و شرح ما أفاده قدّس سرّه في تقريب دفع الإشكال أنّ مادّة النقض ضدّ الإبرام، و معنى الإبرام أن يكون للشيْ أجزاء شتات، فجمع تلك الأجزاء على وجه التداخل و الاستحكام، ومعنى النقض أن يجعل تلك الأجزاء المتداخلة المستحكمة شتاتاً منفصلاً بعضها عن بعض.

فالنقض رفع الإبرام و الاستحكام، فنقض الغزل و الحبل ضدّ إبرامهما الذي هو عبارة عن جمع أجزاء الحبل والغزل و جعلها مستحكمة، و نقضهما جعل تلك الأجزاء شتاتاً، و ليس النقض عبارة عن رفع الهيئة الاتصاليّة الطولانيّة، وإلاّ فقطع الحبل من وسطه لا يسمّى نقضاً، بل قطعاً.

و حينئذ نقول: المعنى الحقيقي لمادّة النقض غير ممكن الإرادة في الرواية؛ لوضوح أنّه ليس في البين شيْ له أجزاء محسوسة خارجيّة حتّى يردفيه الإبرام و النقض، ولكن يمكن أن لا يكون للشيْ أجزاء محسوسة و كان استعارة مادّة النقض فيه مناسبة، و ذلك كما في نقض العهدو البيعة، وجه المناسبة أنّ العهد عبارة

عن بناء القلب على الفعل أو الترك، و مادام لم يحصل البناء فكأنّما أجزاء القلب متشتّتة، تذهب تارة جانب الفعل واخرى 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، فمادام لم يحصل البناء فكأنّما أجزاء القلب متشتّتة 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 متشتّتة كالأوّل و دائرة بين الفعل و الترك أو المساعدة و عدمها.

و من قبيل ماليس له أجزاء محسوسة، ولكن يناسب استعارة مادّة النقض فيه وصف اليقين؛ فإنّه مادام لم يحصل هذا الوصف فكأنّما أجزاء القلب متشتّتة تذهب تارة إلى جانب الوجود و الوقوع، و اخرى إلى العدم و اللاوقوع، فإذا حصل هذا الوصف اجتمعت الأجزاء و صارت مستحكمة و واقفة في جانب واحد، فنقض اليقين عبارة عن جعل أجزاء القلب شتاتاً كالأوّل.

و حينئذ نقول: بعد مناسبة هذه المادّة مع وصف اليقين لا داعي إلى صرف لفظ اليقين عن ظاهره و حمله على إرادة المتيقّن حتّى يحصل الإشكال من جهة أنّ المتيقّنات مختلفة، ففي بعضها شبيه الهيئة الاتّصاليّة 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 للمتيقّن مقتضى البقاء، و ما إذا لم يكن؛ إذ لا فرق في المناسبة بين الصورتين.

فإن قلت: إذا كان للمتيقنّ مقتضى البقاء كانت هذه المادّة مناسبة، و أمّا إذا لم يكن له المقتضي للبقاء فلا مناسبة، ألا ترى أنّه لو كان للعهد أجل محدود فبعد انقضاء الأجل لا يناسب إطلاق نقض العهد؟ فكذلك بعد انقضاء المقتضى للبقاء لا يناسب إطلاق اليقين، فيلزم اختصاص الرواية على هذا أيضاً بالشكّ في الرافع.

قلت: إن أردت أنّ مادّة النقض غير مناسبة مع انقضاء المقتضي فلا إشكال في

أنّ الانتقاض مع عدم المقتضي مناسب، و إن أردت أنّ الهيئة المفيده للتحريم غير مناسبة مع الانتقاض القهري و إنّما يناسب مع النقض الاختياري، فهذا مشترك الورود بين نفس اليقين و بين المتيقّن مع وجود المقتضي، ألا ترى أن حياة زيد لا يصحّ النهي عن نقضها لاحتمال حصول انتقاضها قهراً بغير اختيار المكلّف؟ فكما تقول هناك في توجيه الهيئة بأنّ المراد هو النقض العملي، تقول هنا بذلك،

و بالجملة فلا فرق بين نفس اليقين و بين المتيقّن لا في مناسبة المادّة ولا في عدم إمكان إبقاء الهيئة على ظاهرها، و تعيّن توجيهها بإرادةالنقض العملي، و حينئذ فلا يكون رفع اليد عن ظاهر لفظ اليقين و تخصيص الرواية بالشكّ في الرافع إلاّ أكلاً من القفاء.

فإن قلت: نعم، ولكن لابدّ من حمل اليقين على المتيقّن؛ إذ على تقدير حمله على وصف اليقين كان عدم نقضه عملاً عبارة عن ترتيب الآثار العمليّة الثابتة لوصف اليقين، و هو خلاف المراد في مورد الرواية قطعاً و أجنبي عن الاستصحاب أيضاً؛ فإنّه عبارة عن ترتيب آثار المتيقّن، فلوكان لليقين بالوضوء أثر عملي كالتصدّق بدرهم فاستصحاب الوضوء عبارة عن ترتيب أثر نفس الوضوء من جواز الدخول في الصلاة بلا وضوء، لاعن ترتيب أثر اليقين به.

قلت: إذا نسب شئ إلى اليقين فذلك يمكن بوجهين، الأوّل: ملاحظة اليقين على وجه الصفتية، و الآخر ملاحظته على وجه الطريقيّة، فإن لوحظ على الوجه الأوّل كان متمحّضاً في آثار نفس اليقين، فلو قيل: عامل معاملة من هو على يقين من وضوئه، و لوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: تصدّق بدرهم إذا كان أثر اليقين بالوضوء ذلك، و إن لو حظ على الوجه الثاني كان متمحّضاً في آثار المتيقّن، فلو قيل الكلام المذكور و لوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: ادخل في الصلاة بلا وضوء.

و حينئذ فحيث إنّ ظاهر لفظ اليقين ملاحظة على وجه الطريقيّة، و قرينة مورد الرواية أيضاً شاهدة بذلك كان لفظ اليقين في الرواية متمحّضاً في آثار المتيقّن، فتحصّل من مجموع ما ذكرنا تماميّة دلالة الرواية الصحيحة على حجيّة الاستصحاب

في تمام الأبواب، سواء كان الشكّ في المقتضي أم في الرافع، و الحمدللّه على كلّ حال.

و منها صحيحة ثانية[1] لزرارة مضمرة أيضاً،قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيئ من المني، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت أنّ بثوبي شيئاً، وصليّت، ثمّ إني ذكّرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنّه أصابه فطلبته و لم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته؟ قال عليه السلام تغسله و تعيد، قلت: فإن ظننت أنّه أصابه و لم اتيقّن ذلك فنظرت و لم أرشيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيئ أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع من نفسك،قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّة شيئ اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» الحديث.

و موضع الاستدلال منها قوله في الموضعين: وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ، و الكلام في تقريب الاستدلال به عين ما تقدّم في الصحيحة الاولى؛ لا شتراكه معها في لفظ النقض و اليقين و الشكّ.

ولكن يرد هنا على فقه الحديث إشكال وهو أنّ قول السائل في الفقرة الاولى: فإن ظننت أنّه أصابه و لم اتيقنّ ذلك فنظرت و لم أرشيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه يحتمل وجهين.

١ـ راجع ص٥٠١

الأوّل: أن يكون المراد بقوله: فرأيت فيه، أنّه رأى النجاسة بعد الصلاة و احتمل وقوعها بعدها، و حينئذ لا إشكال أن يكون المراد من قوله: فرأيت فيه، أنّه رأى بعد الصلاة النجاسة التي خفيت عليه قبل الصلاة كما هو ظاهر الكلام، و حينئذ يرد الإشكال بأنّ الظاهر من قول الإمام عليه السلام في مقام التعليل للحكم بعدم إعادة الصلاة: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك كون قوله: وليس ينبغي الخ كبرى لإعادة الصلاة، و يكون المعنى: إنّك كنت متيّقناً بالطهارة قبل الظنّ بالنجاسة و شاكّاً فيها في حال الشروع في الصلاة، فالإعادة بعد الصلاة نقض لذاك اليقين بهذا الشكّ، و المحال أنّه ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ.

و أنت خبير بأنّ هذه الكبرى غير منطبقة على تلك الصغرى؛ فإنّ المفروض أنّه بعد الصلاة كان متيقّناً بوجود النجاسة من أوّل الصلاة إلى آخرها، و الإعادة مع هذا اليقين نقض لليقين السابق باليقين لا بالشكّ، نعم مادام الشكّ باقياً فالامتناع من الدخول في الصلاة و عدم إتمامهابعد الشروع فيها و إعادتها بعد الإتمام كلّ ذلك نقض لليقين بالشكّ، فيصحّ أن يقع الكبرى المذكوره كبرى لهذه الامور.

و أمّا بعد انقلاب الشكّ باليقين فإعادة الصلاة الواقعة في حال الشكّ بالطهارة ليس إلاّ نقضاً لليقين باليقين، فلا يصحّ إجراء حكم الكبرى المذكور فيه، و ذلك أنّه يعتبر في جريان حكم الكبرى في الصغرى صدق عنوان الموضوع في الكبرى على الصغرى مع قطع النظر عن الحكم، مثلاً حكم الحرمة في قولنا: كلّ خمر حرام إنّما يجرى في المايع المخصوص بعد صدق عنوان الخمر عليه مع قطع النظر عن جريان الحرمة فيه، و بعد صدق العنوان يجري عليه حكم الحرمة بتبع ذلك، فكذلك الإعادة فيالمقام لابدّ أن يكون مع قطع النظر عن حكم الشرع على عنوان نقض اليقين بالشكّ بعدم الجواز مصداقاً لعنوان نقض اليقين بالشكّ حتّى يجري فيها حكم هذه الكبرى، و أمّا إذا لم يكن هذا العنوان صادقاً عليه لم يكن هذا الحكم جارياً فيه.

و حينئذ فلا محيص عن رفع اليد عن ظهور الكلام في كون قوله: و ليس ينبغي الخ، كبرى للإعادة و الالتزام بأنّ هذه القاعدة محقّقة لموضوع كبرى اخرى تكون صحّة الصلاة مستندة إلى تلك الكبرى، لا إلى هذه القاعدة، و هذه الكبرى يحتمل أن يكون إجراء امتثال الأمر الظاهري، و يحتمل 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 هـذا الشـخص

---

١ ـ و تظهر الثمرة بين الوجهين في صورةالمعذوريّة العقليّة كما لو صلّى في النجس معتقداً بأنّه طاهر بالجهل المركّب أو غافلاً عن أنّه نجس، فإن قلنا بأنّ المعتبر هو الحكم الشرعي بالطهارة الخبثيّة فهذا خارج عن عموم التعليل، لعدم وجود الحكم الشرعي فيه، و إن قلنا بأنّ المعتبر إحراز الطهارةالخبثيةولو انفكّ عن الحكم الشرعي بها والاكتفاء 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 صورةالغفلة فلأنّ الغافل كالناسي يدخلان فيالعمل باعتقاد أنّه صحيح تامّ الأجزاء و الشرائط و إن لم يكن لها إحراز تفصيلي لطهارة خصوص هذا الشخص من اللباس، فكما أنّ الغافل أو الناسي عن كون هذا الشيْ حيثٌ مستريح النفس عن إضرار الحيّة، فكذلك هذا المصلّي أيضاً مستريح النفس عن مانعيّة النجاسة.

و بالجملة، فهذا المقدار أيضاً مرتبه من الإحراز، غايةالأمر على نحو الإجمال.

فإن قلت: لا يمكن حمل التعليل على الوجه الثاني، و ذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ اليقين إذا اخذ طريقاً موضوعاً للحكم و لم يكن للواقع مدخليّة في الحكم أصلاً فلا يكن 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 وكلمات الأخيار من أنّ المعتبر مجرّد عدم سبق العلم بالنجاسة، و هذا يشمل صورة الجهل المركّب و الغفلة.

بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجري على اليقين السابق، و لازم استقرار هذا الحكم في حقّه كون صلاته شرعيّة و واقعة بحكم الشرع، و كلّ صلاة كانت شرعيّة و مطلوبة للشرع في زمان وقوعها تكون مجزية، أو أنّها مجزية في هذا المقام و إن لم يكن كذلك في سائر المقامات.

و على الثاني يكون المعنى أنّ حكم الشرع قد استقرّ في حقّه بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجري على اليقين السابق، و لازم استقرار ذلك في حقّه كون صلاته واقعة مع إحراز الطهارة بحكم الشرع، و كلّ 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.

و بعبارة اخرى: يكون المعنى على الأوّل أنّ تحقّق اليقين بالطهارة سابقاً والشكّ فيها لا حقاً موجب للأمر الظاهري بالصلاة في حال الشكّ، وامتثال الأمر الظاهري موجب للإجزاء ، و على الثاني أنّ تحقّق اليقين بالطهارة سابقاً و الشكّ فيها لا حقاً موجب للأمر الظاهري بالصلاة في حال الشكّ، فإجراء الطهارة حاصل

فإن قلت: نحن نقول إنّ المعتبر إمّا الطهارة الواقعيّة، و إمّا حكم الشرع بالطهارة الخبثيّة من طريق الاستصحاب،فلا يجوز التعدّي إلى صورة المعذوريّة العقليّة، بل ولا إلى صورة وجود الحكم الشرعي بالطهارة الخبثيّة من غير طريق الاستصحاب كصورة وجود البيّنة أو إخبار ذي اليد أو أصالة الصحّة في عمل الغير على الطهارة.

قلت: لا وجه للاقتصار بعدفهم العرف إلغاء خصوصيّةالاستصحاب، نعم لو ادّعي انصراف الرواية عن الشبهة الحكميّة و نسيان الحكم كان له وجه، بأن يدّعى انصرافها إلى صورة الجهل بما هو النجس مع الفراغ عن النجاسة، كالجهل بوجود الدم، في الثوب بعد الفراغ عن نجاسة الدم دون صورة الجهل بأصل النجاسة مع الفراغ عن وجود الموضوع في الثوب، فلو اعتقد بأنّ فضلة الحفّاش طاهرة لقيام خبر ثقة على ذلك فتبيّن خلاف ذلك و خطاء الطريق فلا تشمله الرواية.

ولا يخفى أنّ الجهل بالحكم ونسيانه خارجان عن سائر الأخبار الخاصّة كما يظهر بمراجعتها و عن عموم خبر لاتعاد أيضاً، كما مرّ تحقيقه فراجع.

بهذا الأمر الظاهري و هو كاف في صحّة الصلاة.

و على كلا التقديرين يكون الحكم بعدم الإعادة معلّلاً 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 لكي لا يشتبه عليك صدق العنوان بنفس الحكم، بمعنى أنّ الإعادة في مفروض الرواية يكون معاملة مع حكم لا تنقض معاملة العدم و مخالفة لهذا الحكم باعتبار الكبرى الثابتة فوقه، لا أنّها تكون نقضاً لليقين بالشكّ.

والعجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّه لمّا تخيّل بعض جعل إفادة أمتثال الأمر الظاهري للإجزاء كبرىً مطويّة في الكلام عدل عن ذلك؛ لكونه مخالفاً لما هو الظاهر من الكلام من استفادة عدم وجوب الإعادة من نفس قاعدة لا تنقض وحدها بلا حاجة إلى وساطة كبرى مطويّة، و اختار هو قدّس سرّه تصحيح الاستدلال بهذه القاعدة بجعل الطهارة شرطاً علمياً يعتبر إحرازها، لا واقعيّاً يعتبر نفسها.

و أنت خبير بأنّه على هذا أيضاً 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 شرطاً علمياً، فيشترك هذا مع ما ذكره المتخيّل في الاحتياج إلى الكبرى المطويّة.

و كيف كان، فالاستدلال بالرواية للمدّعى من حجيّة الاستصحاب تامّ على كلّ حال؛ لإنّها على كلّ تقدير تدلّ على أنّ تحقّق اليقين السابق والشكّ اللاحق موجب للأمر الظاهري بالعمل على طبق الحالة السابقة.

توهّم و دفع، أمّا الأوّل: فهو أنّه لا يمكن جعل قوله عليه السلام: وليس ينبغي الخ كبرى لعدم وجوب الإعادة بناءً على الوجه الأوّل أيضاً من حمل قوله: فرأيت فيه، على رؤية النجاسة بعد الصلاة مع عدم العلم بكونها هي النجاسة السابقة، و ذلك لأنّ وجوب الإعادة وعدم وجوبها من الآثار العقليّة، لتماميّة الصلاة شطراً أو شرطاً و نقصانها، فوجود الطهارة في حال الصلاة أثره العقلي عدم وجوب

الإعادة، و وجود النجاسة في حالها أثره العقلي وجوبها، فاستصحاب الطهارة بلحاظ هذا الأثر العقلي أصل مثبت.

و أمّا الدفع، فهو أنّ وجوب الإعادة وعدم وجوبها و إن كانا حكمين عقليّين، إلاّ أنّ منشائها بيد الشرع؛ إذ للشارع أن يعتبر شيئاً في المأمور به حتى تجب الإعادة بدونه، و له أن لا يعتبره فيه حتّى لا تجب الإعادة بدونه، فإذا حكم الشارع في حال الشكّ في الطهارة و النجاسة لاحقاً مع العلم بالطهارة سابقاً لعدم نقض اليقين بالشكّ، فمقتضى ذلك رفع اليد عن اعتبار الطهارة في حال الشكّ، و لازم ذلك عقلاً عدم وجوب الإعادة، فيكون هذا الأثر ثابتاً لنفس الحكم الاستصحابي، و قد حقّق في محلّه أنّ الأثر الثابت لنفس الحكم الاستصحابي مترتّب و إن كان عقليّاً كوجوب الامتثال.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعد ذكر عدم إمكان جعل قوله عليه السلام: و ليس ينبغي الخ، كبرىً لعدم وجوب الإعادة بناءً على الوجه الثاني من حمل قوله: فرأيت فيه على رؤية النجاسة السابقة بعد الصلاة، ذكر إشكالاً حاصله أنّ مقتضى عدم نقض اليقين الحاصل قبل ظنّ الإصابة بالشكّ الحاصل حال الشروع في الصلاة أمران، جواز الدخول في الصلاة، و عدم 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 و حكم بأنّه سالم عمّا يرد على الوجه الآخر، فمقتضى حكمه قدّس سرّه بالسلامة في هذا الوجه اندفاع إشكال كون عدم وجوب الإعادة أثراً عقليّاً بما ذكرنا من كون منشائه بيد الشرع، و مقتضى جوابه قدّس سرّه عن الإشكال المذكور يكون عدم وجوب الإعادة أثراً عقليّاً 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 سابقاً من أنّ الإعادة في حال اليقين بالنجاسة نقض لليقين باليقين لا بالشكّ، فلا يمكن الاستدلال على عدم وجوبها بقاعدة عدم نقض اليقين بالشكّ.

ومنها صحيحة ثالثة[1] لزرارة، و المرتبط بالمقام فقرة منها ، و هي قوله: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى و لا شيْ عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشك باليقين ويتمّ على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات.».

و التكلّم يقع تارة في تقريب الاستدلال واخرى في معنى الحديث، أمّا تقريب الاستدلال فاعلم أنّ قوله : لا ينقض اليقين بالشكّ في هذه الرواية ليس مثله في الروايتين الأوّلتين، و ذلك لأنّه فيهما كان مسبوقاً بإثبات اليقين و الشكّ مثل قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، و قوله: فإنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و هو عند مسبوقيّته بذلك يصير ظاهراً في الكليّة و الكبرويّة، و هذا بخلافه هنا: فإنّه غير مسبوق بذلك، فمن المحتمل أن يكون تكراراً و تأكيداً لقوله: قام فأضاف إليها اخرى.

و حينئذ لا يمكن استفادة الكليّة منه إلاّ 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.

---

١ - راجع ص ٥٠٩ .

و أمّا معنى الحديث فيشكل بأنّ ظاهر قوله عليه السلام: قام فأضاف إليها اخرى اتّصال الركعة المضافة بأصل الصلاة، و هذا أيضاً ظاهر من التعبير عن إتيانها بعدم نقض اليقين بالشكّ؛ فإنّ الركعة الأخيرة كانت معلومةالعدم في السابق، و مقتضى معاملة اليقين بعدمها في اللاحق هو الإتيان بها متّصلة، فإنّ ذلك عمل من يتيقنّ بعدم الركعة الأخيرة، و هذا مخالف لما عليه العلماء الخاصّة رضوان الله عليهم من انفصال الركعة عن أصل الصلاة.

و قد يجاب بأنّ الرواية صدرت على وفق مذهب العامّة تقيّةً، فإنّ مذهبهم في الشكوك المتعلّقة بركعات الصلاة هو البناء على الأقلّ.

و فيه أنّ هذا بعيد من جهة أنّ صدر الرواية و هو قوله: قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين و قد أحرز الثنتين، قال: يركع بركعتين و أربع سجدات و هو قائم بفاتحةالكتاب و يتشهّد و لا شيْ عليه، ظاهر في انفصال الركعتين بقرينة تعيين فاتحة الكتاب، و من البعيد مراعاة التقيّة في الفقرة الثانية من الرواية مع مراعاة خلافها في الفقرة الاولى.

و أجاب شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ المراد باليقين في قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ هو الاحتياط الذي قرّره الشرع في حقّ الشاك في إتيان الركعة الرابعة، فإنّ أمر المصلي بعد جعل هذا الاحتياط في حقّه يدور بين البناء على الأكثر و إتمام الصلاة، و البناء على الأقلّ و الإتيان بالركعة متّصلة، و هو فيهما يشكّ في صحّة صلاته، لاحتمال النقيصة في الصورة الاولى و الزيادة في الثانية، و بين أن يعمل بالاحتياط المزبور و هو البناء على الأكثر ثمّ الإتيان بالركعة منفصلة، و هو حينئذ يقطع بعدم الزيادة و النقيصة في صلاته، فالمراد بقوله: لا تنقض الخ أنّ اليقين بعدم الزيادة و النقيصة بإعمال هذا الاحتياط لا يترك بواسطة الشكّ فيهما بالبناء على الأقلّ أو الاكثر، فيفاده تعيين قاعدة الاحتياط دون قاعدة الاستصحاب، و بعبارة اخرى مفاده وجوب إتيان الصلاة اليقينيّة و عدم جواز الاكتفاء بالصلاة الشكيّة.

و فيه أنّه مستبعد من وجهين، الأوّل: عدم ملائمته مع مادّة النقض كما لا يخفى، و الثاني: مغايرته مع ما اريد بهذه العبارة أعني: لا تنقض اليقين بالشكّ في سائر الأخبار، فإنّ المراد بها فيها عدم نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق و وجوب البناء على اليقين السابق، فمن البعيد أن يراد بها في خصوص هذه الرواية وجوب تحصيل اليقين بالبراءة و عدم جواز الاكتفاء بالشكّ فيها.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد بها في كلا المقامين معنىً عامّاً شاملاً 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، و وجهه أنّ أحدهما عبارة عن أنّ اليقين المفروض الوجود لا ينقض بالشكّ، و الآخر عبارة عن أنّ صرف اليقين يجب تحصيله من دون ملاحظة الوجود و العدم، و الجمع بين اليقين المفروض الوجود و صرف اليقين في استعمال واحد غير ممكن، لتنافيهما في اللحاظ.

و الحقّ في توجيه الرواية أن يقال: إنّ مقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ و إن كان إتمام الصلاة بإتيان الركعة الأخيرة، ولكن هنا قيداً آخر للصلاة لابدّ من إحرازه و هو عدم كونها زيادة من أربع ركعات، و لا يمكن إحراز هذا القيد بنفس هذا الاستصحاب كما هو واضح، و لا باستصحاب آخر و هو استصحاب عدم الزيادة، فإنّ الصلاة مقيّدة بهذا القيد العدمي مطلوبة، فإثبات التقيّد بالأصل المثبت للقيد لايتمّ إلاّ على الأصل المثبت، فإنّ الحكم بأنّ هذه الصلاة مقيّدة بهذا العدم موقوف على وجود أصل الصلاة في السابق و اللاحق و إحراز القيد في السابق و الشكّ فيه في اللاحق، و من المعلوم أنّ الصلاة من أوّل وجودها مشكوك الحال.

فهذا القيد نظير قيد كون اللباس من غير جزء غير المأكول حيث إنّه إن كان راجعاً إلى الصلاة لا يمكن استصحابه في حال الشكّ؛ لعدم الحالة السابقة، و أمّا القول بأنّ أصل الصلاة محرزة بالوجدان و عدم تلبّس الشخص لجزء غير المأكول محرز بالأصل، فثبت كون الصلاة واقعة في غير جزء غير المأكول، فداخل في

الاصول المثبتة و إن كان راجعاً إلى الفاعل كما هو الحال في الطهارة الحدثية فهو و إن كان راجعاً إلى الصلاة أيضاً، لكن أمكن استصحابه، فيقال: هذا الشخص كان في السابق غير لابس لجزء غير المأكول فالأصل بقائه على ذلك، فكما كان صلاته مطلوبة في السابق فكذا في اللاحق.

و أمّا القول بأنّ هذا محتاج إلى إثبات أنّ صلاة هذا الشخص صلاة غير اللابس لجزء غير المأكول، فتوهّم فاسد، نظير توهّم أنّ استصحاب الخمريّة يحتاج إلى إثبات أنّ شرب هذا المايع شرب الخمر حتّى يحكم عليه بالحرمة، وجه الفساد أنّه بعد استصحاب عدم التلبس في الشخص و استصحاب الخمريّة في المايع يكون من آثار نفس الشخص بلا واسطة مطلوبيّة الصلاة، و من آثار نفس المايع كذلك حرمة الشرب.

و أمّا ما اشتهر من إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل فورده ما إذا كان في البين محلّ موجود على كلّ حال، و كان الشكّ في الخصوصيّة في اللاحق مع إحرازها في السابق، كما في الماء عند الشكّ في كريّتها في اللاحق مع إحرازها في السابق، و أمّا إثبات أصل المحلّ بأصل وإثبات الخصوصيّة بأصل آخر ثمّ الحكم بوجود المحلّ المتخصّص من اجتماع الأصلين فليس إلاّ من الأصل المثبت. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ أحد الاستصحابين منقّح لموضوع الأربع ركعات، و الآخر لقيد عدم الزيادة، فالحكم بسبب هذين الأصلين بوجود الأربع ركعات المتّصفة بعدم الزيادة يكون من الأصل المثبت.

و بالجملة، فإنّ لنا في هذا المقام قاعدتين، الاولى: عدم نقض اليقين بالشكّ، و الاخرى إحراز عدم زيادة الصلاة على أربع ركعات، فمقتضى القاعدة الاولى أصل إتيان الركعة الأخيرة في مقابل تركها، و مقتضى الثانية أنّه لو كان هناك طريق كان إتيان الركعة بهذا الطريق مفيداً للقطع بعدم الزيادة بعين هذا الطريق، سواء كان هذا الطريق معلوماً من عند أنفسنا أم من قبل بيان الشرع، و قد بيّن الشارع هذا الطريق لنا بقوله عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء».

و حينئذ فلا تتعرّض الرواية لإثبات شئ بقاعدة عدم النقض إلاّ لأصل إتيان الركعة في مقابل تركها، و أمّا كيفيّة الإتيان فموكولة على قاعدته من الإتيان بها منفصلة لقاعدة إحراز عدم الزيادة، فيكون الإتيان بالركعة منفصلةً قضيّة الجمع بين القاعدتين.

و منها موثقة عمّار[1] عن أبي الحسن عليه السلام «قال: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» و هذه الرواية استدلّوا بها في باب الشكوك المتعلّقة بركعات الصلاة، و لهذا قد يقال بعدم كونه دليلاً على التعميم، وليس في الرواية سؤالاً و جواباً ما يشعر بالاختصاص، و حينئذ فإن بنينا على استفادة الكليّة منها و أنّ مجرّد استدلال العلماء بها في الباب المذكور لا يجعلها خاصاً ففيها ثلاثة احتمالات يبتني الاستدلال بها على أظهريّة ما ينطبق منها على الاستصحاب.

فنقول: المراد باليقين ليس مفهومه، بل هو باعتبار الوجود الخارجي، و هو بهذا الاعتبار لابدّ له من زمان، فإمّا أن يعتبر في الزمان الماضي أو المستقبل أو الحال.

فعلى الأوّل يكون المعنى: إذا شككت و كان لك يقين سابق على الشكّ فابن على يقينك السابق، و هذا منطبق على قاعدة اليقين.

و على الثاني يكون المعنى: إذا شككت فاختر جانب اليقين و لا تمض أمرك بالشك، بل إجعل مبناه على اليقين، و هذا دليل على وجوب الاحتياط المحصّل لليقين بالبراءة.

و على الثالث يكون المعنى: إذا شككت فابن على يقينك الموجود فعلاً، و هذا أظهر الاحتمالات و هو منطبق على الاستصحاب كما هو واضح، وجه الأظهريّة أنّ البناء على اليقين الموجود في السابق المعدوم في الحال، أو على اليقين الذي سيحصل بعد ذلك خلاف الظاهر من «ابن على اليقين» و المناسب للأوّل أن يقال: إبن على اليقين السابق، و للثاني أن يقال: حصّل اليقين، فإذا قيل: إبن على اليقين،

١ـ راجع ص ٥١٠

كان ظاهراً في اليقين الموجود حال البناء، هذا بناءً على استفادة الكليّة من الرواية.

و أمّا إن بنينا على عدم استفادتها منها و أنّ ذكر العلماء لها في باب ركعات الصلاة ـ مع عدم قولهم بحجيّة الاستصحاب من طريق الأخبار ـ موجب لاحتمال كون الرواية محفّة بما يفيد اختصاصها بذاك الباب، و بذلك يبطل الاستدلال بها على التعميم، فحينئذ يجيء فيها ماتقدّم في سابقتها من التوجيهات الثلاثة بعينها؛ فإنّه بعد عدم كون الأخذ باليقين الفعلي في ركعات الصلاة مرضيّاً عند علماء الخاصّة يدور الأمر بين الحمل إمّا على التقيّة أو على ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعدة الاحتياط، أو على ما ذكرنا من الاستصحاب بالنسبة إلى أصل إتيان الركعة المشكوكة دون كيفيّتها.

و منها ما عن الخصال[1] بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه الصلاة و السلام «قال: قال امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» و في رواية اخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

و قد قيل: إنّ سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف ابن الغضائري إيّاه، و تضعيفه و إن كان غير قادح من جهة كثرة وروده في الرواة، إلاّ أنّ عدم قدحه غير مثمر من جهة عدم ورود مدح و توثيق أيضاً، فتكون الرواية داخلة في رواية مجهول الحال.

و الحقّ أنّ الرواية موّثقة، فإنّه قد روى عن القاسم المذكور من الأجّلاء أحمد بن محمّد بن عيسى و أحمدبن أبي عبدالله، هذا بحسب السند.

و أمّا بحسب الدلالة فقد يشكل في الاستدلال بالرواية للمقام بأنّها ناظرة إلى قاعدة اليقين، بتقريب أنّ من المسلّم إنحاد المتعلّق في اليقين و الشكّ، لوضوح

١ـ راجع ص. ٥١.

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.

و أمّا بحسب الزمان فظاهر الرواية الاتّحاد فيه أيضاً،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 متعلّقاً بعين ما تعلّق به يقينه بالدقّة العقليّة، و ظاهر الرواية كون الشك متعلّقاً بعين متعلّق اليقين، و عدم المغايرة بين متعلّقيهما أصلاً، و هذا لا يتحقّق إلاّ مع الاتّحاد الزماني أيضاً، كأن يكون كلّ من اليقين و الشكّ متعلّقاً بعدالة زيد يوم الجمعة.

ثمّ صريح الرواية اختلاف زمان اليقين و الشكّ لكان «الفاء» في قوله عليه السلام: «فشكّ» الدالة على تأخير الشكّ عن اليقين زماناً، فهذا كلّه معيّن لكون الرواية منطبقة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب ؛ إذ يعتبر في الاستصحاب تعدّد متعلّق اليقين و الشكّ زماناً و فعليّة اليقين في حال الشكّ.

أقول: هذا تامّ لولا إجراء قوله عليه السلام: لاتنقض اليقين بالشكّ، في الصحاح المتقدّمة في مورد الاستصحاب؛ فإنّ هذا مع ضميمة استحالة الجمع بين القاعدة و الاستصحاب في عبارة واحدة ـ كما سيجيئي إن شاءالله تعالى ـ قرينة معيّنة لكون المراد بقوله في هذه الرواية: الشكّ لا ينقض اليقين، هو مضمون الاستصحاب.

فإن قلت: فقدا حتجت في دلالة هذه الرواية إلى التشبّث بذيل تلك الصحاح، و هذا ينافي جعلها دليلاً مستقلاً؛ إذ مع عدم تماميّة دلالة الصحاح لا دلالة لهذه كما هو واضح، و مع تماميّة دلالة الصحاح كانت هي الدليل دون هذه الرواية، فذكرها دليلاً عليحدة في قبال الصحاح ممّا لا وجه له.

قلت: نعم لو كان استفادة الكليّة من تلك الصحاح في غاية الوضوح و قد عرفت أنّ الأمر على خلاف ذلك، و هذا بخلاف الحال في هذه الرواية، فإنّ

استفادة الكلّية منها في غاية الوضوح، و الحاصل أنّه لو اورد المخدشة في استفادة الكليّة من تلك الصحاح من جهة احتمال اختصاصها بباب الوضوء أو الطهارة الخبثيّة أو الصلاة، كانت هذه الرواية دليلاً على الكليّة، مع استفادة أصل المضمون من تلك الصحاح، فيصحّ عدّ الرواية دليلاً مستقلاً؛ إذ مع قطع النظر عن دلالة الصحاح تكون دليلاً بالنسبة إلى الكليّة و إن كان الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى أصل المضمون.

بقي الكلام في إمكان الجمع بين القاعدة و الاستصحاب في عبارة واحدة و عدم إمكانه، فعلى الأوّل يحمل عدم نقض اليقين بالشكّ على المعنى الأعمّ منهما حفظاً لظهور هذه الرواية مع تلك الصحاح، و على الثاني يكون إجراء عدم النقض في الصحاح في موردد الاستصحاب دليلاً على إرادة هذا المضمون في هذه الرواية.

فنقول: غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإمكان: أنّا نفرض شخصين أحدهما تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم الجمعة، والآخر تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم السبت، فيصحّ أن يقال: إنّ هذين الشخصين كانا على يقين بأصل عدالة زيد في الزمان السابق، ثمّ حدث لهما الشكّ في هذا المعنى أعني أصل عدالة زيد في اللاحق؛ فإنّ الشخص الثاني أيضاً لا شكّ في أنّه تعلّق كلّ من يقينة و شكّه بأصل العدالة.

فحينئذ يمكن توجيه الخطاب إلى هذين الشخصين بإيجاب الأخذ بيقينهما و عدم نقضهما لليقينين بالشكّين، غاية الأمر أنّ مصداق النقض في حقّ كلّ منهما غيره في حقّ الآخر، فمصداقه في حقّ الشخص الأوّل الذي شكّ في العدالة الكائنة يوم الجمعة هو رفع اليد عن عدالة زيد يوم الجمعة؛ لأنّها متعلّق الشكّ بالنسبة إليه و مصداقه في حق الثانى الذى شكّ في العدالة الكائنة في يوم السبت هو رفع اليد عن عدالة زيد يوم السبت؛ لأنّها متعلّق الشكّ بالنسبة إليه، دون العدالة في يوم الجمعة.

و بعبارة اخرى: أنّ الأوّل قد تعلّق شكّه بأصل العدالة حدوثاً، و الثاني قد تعلّق شكّه بأصل العدالة بقاءً، و أوجب الشارع على كلّ منهما عدم الاعتناء بشكّه، فمعنى عدم الاعتناء بالشكّ في الحدوث هو البناء على حدوث العدالة، و معنى عدم الاعتناء بالشكّ في البقاء هو البناء على بقاء العدالة.

و الحاصل أنّا نقول بأنّ المتكلّم بقضيّة من تيقّن بشيئ فشكّ فيه لا يلاحظ الوقوع في زمان من الأزمنة في متعلّق اليقين و الشكّ، بل يجعل المتعلّق مهملاً عن الوجودات في الأزمان، فمعنى الكلام أنّه إذا حصل يقين ثمّ شكّ وكان لكلّ منهما تعلّق بالعدالة مثلاً وجب المضيّ على اليقين، فيدخل في عموم الكلام صورة حصول اليقين بالعدالة في يوم الجمعة، و الشكّ بعده في العدالة في يوم الجمعة أيضاً، و هذا شكّ في الحدوث، وصورة حصول اليقين بالعدالة في يوم الجمعة و حصول الشكّ بعده في العدالة في يوم السبت، و هذا شكّ في البقاء، و ذلك لأنّ الشكّ في بقاء العدالة شكّ في العدالة، فيصحّ أن يقال: إنّ هنا يقيناً و شكّاً، و لكلّ منهما تعلّق بالعدالة، و حينئذ فمعنى المضيّ في صورة الشكّ في الحدوث بمعنى الشكّ في العدالة في يوم الجمعة هو الحكم بالحدوث، و في صورة الشكّ في البقاء بمعنى الشكّ في العدالة في يوم الشكّ هو الحكم بالبقاء.

ومن هنا يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه في تقريب عدم الجواز، و حاصله أنّه لابدّ من ملاحظة الوقوع في زمان من الأزمنة في متعلّق اليقين و الشكّ، و حينئذ فإمّا أن يعتبر ذلك قيداً في متعلّق اليقين، فحيث إنّه لابدّ من اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ، يكون الشكّ لا محالة متعلّقاً بالمقيّد بعين الزمان الذي تعلّق اليقين بالمقيّدبه، فإذا قيل: من تيقّن بالعدالة الواقعة في يوم الجمعة بوصف كونها واقعة في يوم الجمعة فشكّ فيها، فمعنى قوله: فشكّ فيها حصول الشكّ في العدالة الواقعة في يوم الجمعة، فهذا يتمحّض لقاعدة اليقين.

و إمّا أن يعتبر الوقوع في زمان من الأزمنة في طرف اليقين ظرفاً، و حينئذ فإن اعتبر ظرف المشكوك أيضاً هذا الزمان كان متمحّضاً لقاعدة اليقين، و إن اعتبر

زمان آخر كان متمحّضاً للاستصحاب، و حيث إنّ المفروض في القضيّة اختلاف زمان اليقين و الشكّ كانت متمحّضة للاستصحاب، فإذا قيل: من تيقّن 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 متمحّضاً للاستصحاب، و من المعلوم عدم إمكان الجمع بين هذين اللحاظين في شيٍ من اليقين و الشك.

وجه الاندفاع أنّا نقول بأنّ الوقوع في زمان من الأزمنة غير ملحوظ أصلاً لا قيداً و لا ظرفاً، و يكون المتعلّق مهملاً عن الوجود في الزمان الأوّل و الثاني و الثالث و هكذا، هذا.

و الحقّ عدم تماميّة ما ذكرنا أيضاً، بيانه يتوقّف على مقدّمة، و هي أنّه إذا تعلّق نفي أو نهي بالطبيعة المهملة التي هي المقسم بين الوجودات فلازم ما هو معنى النفي والنهي و مدخولها بحسب اللغةهو استغراق جميع الأفراد و استيعابها، و لا ندور في الحكم بالاستيعاب و عدم الحكم مدار إحراز مقدّمات الحكم في المدخول و عدمه، فإن كان محرزاً أنّ المتكلّم أراد المطلق من المدخول حكم بالاستيعاب، و إلاّ لم يحكم، لاحتمال أن يكون المراد قسماً خاصّاً منه، و يكون النفي والنهي بملاحظته، كما ذكر ذلك بعض الأساتيد قدّس سرّه.

فنقول: حال الشكّ حال النفي و النهي في أنّه إذا تعلّق بالطبيعة المهملة و ما هو المقسم في مابين الوجودات فلابدّ أن يكون جميع أنحاء الوجود لهذه المهملة واقعة تحت الشكّ ، و ذلك لأنّ الشكّ ذو طرفين؛ لأنّ معناه عدم العلم بالوجود و عدم العلم بالعدم، فمعنى مشكوكيّة المهملة عدم معلوميّة وجود المهملة، و عدم معلوميّة عدمها، و معنى عدم معلوميّة وجود المهملة أن تكون بجميع أنحاء وجودها غير معلومة، و إلاّ فإن كان نحو خاصّ من وجودهامعلوماً و كان سائر الأنحاء غير معلوم فالمشكوك سائر الأنحاء، و لا يصدق أنّه المهملة؛ أو النحو الخاص المعلوم وجود المهملة أيضاً.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ الاحتمالات المتصوّرة في قضيّة من تيقّن بشيء فشكّ ثلاثة لا رابع لها.

الأوّل: أن يلاحظ الوقوع في زمان من الأزمنة قيداً في متعلّق اليقين و الشكّ، و هذا منطبق على قاعدة اليقين.

و الثاني: أن يلاحظ ذلك ظرفاً فيهما، و هذا منطبق على الاستصحاب.

و الثالث: أن يجرّد النظر عن الوقوع في زمان من الأزمنة و يجعل متعلّق اليقين و الشكّ مهملاً عن الوجودات في الأزمان، و هذا منطبق على قاعدة اليقين؛ لأنّ معنى تعلّق الشكّ بالعدالة بالمعنى الذي هو المقسم بين الوجودات في الأزمان سراية الشكّ إلى كلّ وجود في كلّ زمان كما هو المتحقّق في قاعدة اليقين، و أمّا لو كان وجود خاص كالوجود في الزمان الأوّل معلوماً و كان الشكّ في الوجودات المتأخرّة كما هو المتحقّق في الاستصحاب فلا يصدق أنّه تعلّق الشكّ بالعدالة كما عرفت.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الجمع بين القاعدة و الاستصحاب في الرواية غير ممكن، و حينئذٍ فحيث علمنا ورود العبارة المذكور في سائر الروايات في مورد الاستصحاب أعني 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 و الشكّ ظرفاً.

ومنها مكاتبة علي بن محمّد القاساني «قال: كتبت إليه و أنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أولا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لايدخله الشكّ، صم للرؤية و أفطر للرؤية».

و قوله عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك، قضيّة عامّة مفادها أنّ جنس اليقين لا يدخله الشك، و المراد به الاستصحاب بقرينة تفريع قوله: صم للرؤية الخ، عليه، فإنّه إنّما يصحّ إذا كان المراد أنّ اليقين بعدم دخول شهر رمضان لا يدخله الشكّ في دخوله، و اليقين بعدم دخول شوّال لايدخله الشك في دخوله، و لو كان المراد

العمل بالاحتياط و الأخذ بجانب اليقين و عدم الاكتفاء بالعمل المشكوك لما صحّ هذا التفريع كما هو واضح.

و من هنا يظهر أنّ المراد بنظير هذا، العبارة الواردة في الصحيحة الثالثة لزرارة أيضاً هو الاستصحاب، دون ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعدة الاحتياط، هذا ما استدلّ به في المقام من الروايات العامّة.

و ربّما يؤيّد المقام بالروايات الواردة في الموارد الخاصّة.

مثل رواية عبدالله بن سنان الواردة في من يعير ثوبه الذميّ و هو يعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، «قال: فهل عليّ أن أغسله؟ قال عليه السلام: لا؛ لأنّك اعرته إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنّه نجّسه».

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، ولكن لا تصلح هذه الرواية دليلاً إلاّ على حجيّة الاستصحاب في خصوص باب الطهارة، ويمكن إتمام الكلام في سائر الأبواب بعدم القول بالفصل.

و مثل موثّقة عمّار«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[1] و هذه الرواية على احتمالٍ تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب في خصوص باب الطهارة، و على آخرٍ دليلاً على قاعدة اخرى 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 مادام 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

١ـ راجع ص٥١١

باستمرار الطهارة في خصوص الأشياء التي ثبت أصل الطهارة فيها في زمان و كان مفروغاً عنه، و المعنى أنّ كلّ شيءٍ ثبت أصل الطهارة فيه في زمانٍ فطهارته محكومة في الظاهر بالامتداد إلى حصول العلم بالقذارة، فالغاية غاية لنفس الطهارة لا للحكم الظاهري، فعلى الأوّل يكون مفاد الرواية قاعدة الطهارة و على الثاني استصحابها.

و يجري في هذه الرواية أيضاً الكلام في إمكان الجمع بين قاعدة الطهارة و استصحابها و عدمه، نظير ما جرى في الرواية من البحث في 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 لابدّ في قاعدة الطهارة من ملاحظة أصل ثبوت الطهارة غير مفروغ عنه حتّى يصحّ الحكم بأصل ثبوتها، و في الاستصحاب من ملاحظة أصل ثبوتها مفروغاً عنه حتّى يحكم باستمرار الثبوت، و الجمع بين ملاحظته مفروغاً عنه و ملاحظته غير مفروغ عنه في استعمال واحد غير ممكن.

و اعترض بذلك على صاحب الفصول قدّس سرّه حيث إنّه جوّز الجمع بين القاعدتين، فقال ما حاصله أنّه يستفاد من الرواية شيئان، الأوّل أنّ مشكوك الطهارة و النجاسة طاهر، و الثاني أنّ ما ثبت طهارته في زمان يستمرّ طهارته إلى أن يعلم القذارة.

و قد انتصر بعض الأساتيد قدّس سرّه في الحاشية لصاحب الفصول، و بحمل ما ذكره قدّس سرّه بطوله في تقريب الجواز أنّه إنّما لم يمكن الجمع لواريد 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 في مورد الفراغ عن أصل الثبوت، و نحن لا نقول بشيءٍ من هذين، بل نقول: إنّ القاعدة مستفادة من كلمة «طاهر» و الاستصحاب مستفاد من الغاية، فالكلام بمنزلة

قضيّتين، إحداهما أنّ الأشياء كلّها طاهرة، و الثانية أنّ الأشياء الطاهرة تبقى طهارتها إلى زمان العلم بالقذارة.

توضيح ذلك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيْ طاهر يدّل بعمومه على أنّ الأشياء بعناوينها الأوّليّة كالماء و التراب و غيرهما طاهرة واقعاً، فيكون دليلاً اجتهاديّاً، و بإطلاقه لحالات الشيْ التي منها حالة كونه مشتبه الطهارة إمّا من جهة كونه مشتبه الحكم أو مشتبه الموضوع يدلّ على قاعدة الطهارة، فإذا كان هناك ماء و فضلة خفّاش و مايع مردّد بين الماء و البول فالرواية تدلّ عموماً و إطلاقاً على طهارة الجميع.

و إن أبيت إلاّ عن عدم كون الشبهة من حالات الشيْ المندرجة تحت الإطلاق و أنّها من حالات المكلّف و إن كان لها إضافة إلى الشيْ أيضاً فنقول: المشكوكيّة بالشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة لازمة لبعض الأشياء غير منفكّة عنه أبداً مثل فضلة الخفاش، و هذا الشيْ الملازم للمشكوكيّة داخل في عموم كلّ شيْ، فإذا تمّ دلالة الرواية بالعموم على طهارة هذا المشكوك يتمّ المطلوب في سائر المشكوكات بعدم القول بالفصل.

و لا ضير في كون مفاد الرواية حكماً واقعيّاً في بعض الأفراد و ظاهريّاً في آخر، فإنّا لا نعني بالحكم الواقعي إلاّ ما كان متعلّقاً بالشيْ بالعنوان الأوّلي، و بالظاهري إلاّ ما كان متعلّقاً بالشيْ بعنوان كونه مشكوك الحكم، فإذا تعلّق الطهارة بالمعنى الواحد بعنوان جامع لكلا هذين الصنفين و هو «كلّ شيْ» فلازم ذلك اختلاف الطهارة في الظاهرية و الواقعيّة باختلاف المحالّ.

فقد تبيّن أنّ صدر الرواية مع قطع النظر عن الذيل يكون دليلاً اجتهاديّاً و دليلاً على قاعدة الطهارة في الشبهة الحكميّة و في الشبهة الموضوعيّة.

و أمّا الاستصحاب فهو مستفاد من الذيل و هو قوله عليه السلام: حتّى تعلم أنّه قذر، و ذلك 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 شيْ طاهر حتى يلاقي النجس، يكون دليلاً اجتهاديّاً على

الاستمرار الواقعي، و ان كانت غاية تعبّديّة بأن كانت هوالعلم بانتفاء المحمول يكون دليلاً على الاستمرار التعبّدى عند الشكّ في الاستمرار و البقاء، و حينئذ فقوله عليه السلام: حتّى تعلم أنّه قذر يدلّ على أنّ الأشياء الطاهرة يدوم طهارتها تعبّداً إلى أن يعلم انتفاء الطهارة، و لا نعني بالاستصحاب إلاّ ذلك....[1]

و يرد على ما ذكره قدّس سرّه في الذيل أنّ أركان الاستصحاب امور ثلاثة، الأوّل وجود المتيقنّ السابق، و الثاني الشكّ فيه في الزمان المتأخّر، والثالث و هو المحمول في باب الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان في زمان الشكّ الذي هو الزمان المتأخّر، فاستفادة الاستصحاب من الرواية يتوقّف على استفادة هذه الامور منها.

فنقول:أمّاالمتيقّن السابق فيمكن استفادته من صدر الرواية المفيد لطهارة الأشياء واقعاً، و أمّا الأمران الآخران فيتوقّف استفادتهما من الرواية حينئذ على الالتزام بأنّ الغاية غير مرتبطة بمحمول الرواية و هو قوله عليه السلام: «طاهر»، و أنّ هنا موضوعاً و محمولاً آخرين مطويّين في الكلام تكون الغاية مرتبطة بهما، و التقدير أنّه إذا شككت في بقاء طهارة الأشياء فهي محكومة بالبقاء، لكنّ الالتزام بهذا إخراج للكلام عن قانون المحاورة و خلاف ما اعترف به هو أيضاً.

و أمّا إن جعلنا الغاية لنفس المحمول في الرواية، فيلزم كون المحمول محدوداً بزمان الشكّ؛ فإنّ قضيّة كلّ غاية جعل المحمول السابق عليها محدوداً بضدّها، مثلاً قولنا: كلّ شئ طاهر إلى أن يلاقي النجس، معناه كلّ شئ طاهر في زمان عدم ملاقاة النجس، فكذلك معنى قوله عليه السلام: كلّ شئ طاهر حتى تعلم أنّه قذر، أنّ كلّ شى طاهر في زمان الشكّ.

و الحاصل أنّ مفاد الغاية حينئذ أنّ أصل ثبوت الطهارة الذي أفاده قوله عليه السلام: «طاهر» يكون من أوّل زمان الشكّ إلى انتهائه الحاصل بالعلم بالقذارة، و

---

١ ـ هنا في الأصل بياض بمقدار نصف الصفحة تقريباً.

على هذا يكون مفاد صدر الرواية هو الحكم الظاهري؛ لأنّه المغيّا بغاية العلم بالخلاف، و أمّا الواقعي فليس مغيّىً بذلك،بل بأمر آخر لبيّ.

و حينئذ و إن كان نفس الحكم بالاستمرار مستفاداً من كلمة «حتّى» و كونه حكماً في زمان الشكّ مستفاداً من كلمة «تعلم» ولكن ليس في البين متيقّن سابق؛ لأنّه قد صار المتحصّل من مجموع الصدر و الذيل هو الحكم بالطهارة الظاهرية الاستمراريّة، 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 قطعاً.

نعم يمكن جعل الطهارة الظاهرية المستفادة من الصدر حينئذ متيقّناً سابقاً، 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: و إذا شككت في ذلك فكلّ شيء طاهر حتى تعلم النسخ، كان مفيداً 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 ناظراً إلى الشكّ في نفسه و متكفّلاً لحكم آخر يكون الحكم الأوّل موضوعاً له.

فتحصّل أنّا لو جعلنا الصدر حكماً ظاهرياً كانت الغاية مناسبة لهذا المغيّا، و لكن ليس في البين متيقّن سابق، و لو جعلناه حكماً واقعيّاً كان هو المتيقّن السابق، ولكن 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 بصددها، و ذيلها بمنزلة قولنا: كلّ شيء مشكوك طاهر، ولا يستفاد منها سوى قاعدة الطهارة.

الأمر الثالث: في الاستصحاب الكلّي[١]

من جملة أقسام الاستصحاب ما كان المستصحب فيه كلّيّاً، و هذا القسم له ثلاثة أقسام.

الأوّل: أن يكون الشكّ في الكلّي منشائه الشكّ في بقاء الفرد، كما لو كان الزيد موجوداً في الدار فشكّ في بقائه فيها فشكّ في بقاء الانسان من جهته.

الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي منشائه تردّد الفرد الموجود بين القصير و الطويل و انقضاء الزمان الذي بعده يزول الفرد القصير، كما لو كان الموجود في الدار مردّداً بين البقّ و الفيل و مضى الزمان الذي يبقى البقّ بمقداره فيشكّ في بقاء الحيوان لذلك.

و الثالث: أن يكون الشكّ في الكلّي منشائه الشكّ في وجود فرد آخر مع الفرد المتيقّن أوّلاً أو مقارناً لارتفاعه، كما لو كان الزيد موجوداً في الدار فعلم بخروجه منها و احتمل وجود عمر و معه من الأوّل أو دخوله مقارناً لخروجه فيشكّ في عدم خلّو الدار عن الإنسان من جهة ذلك.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في تحقّق الشكّ في بقاء الكلّي بواسطة الشكّ في بقاء الفرد، كما أنّه يتحقّق القطع بحدوث الكلّي بواسطة القطع بحدوث الفرد، و حينئذ فلا إشكال في استصحاب الكلّي لو كان هناك أثر مترتّب على الكلّي، فلو كان أثر وجود الإنسان في الدار وجوب صلاة ركعتين فلا مانع من استصحاب الإنسان عند الشكّ في بقائه بواسطة الشكّ في بقاء زيد بملاحظة هذا الأثر.

---

١ ـ راجع ص ٥٢٦

و هل يكتفي بهذا الاستصحاب في ترتيب الأثر المترتّب عى الخصوصيّة؟ فلو كان لخصوص وجود زيد في الدار أثر كوجوب التصدّق بدرهم، فهل يكتفي باستصحاب الانسان لترتيب هذا الأثر، أو لابدّ في ترتيبه من استصحاب آخر في نفس الجزئي؟ الحقّ هو الثاني، و وجهه أنّه و إن كان بقاء الكلّي في الواقع لا يمكن إلاّ مع بقاء الفرد الخاصّ لمكان الاتحاد بينهما في الخارج بحسب الفرض، فلا يمكن الانفكاك بينهما في الخارج، ولكنّ التفكيك بينهما بحسب التعبّد ممكن، فلا ملازمة بين التعبّد بآثار الإنسان و بين التعبّد بآثار الزيد، فالأصل الدالّ على الأوّل لا يدلّ على الثاني. إلاّ بالأصل المثبت، فلابدّ في ترتيب أثر الجزئي من استصحاب آخر في نفس الجزئي و هل يكتفى بهذا الاستصحاب في ترتيب الأثر المترتّب على الكلّي؟ التحقيق أنّ هنا صورتين.

الاولى: أنّ ترتّب الأثر على الكلّي على وجه الاستغراق لتمام وجوداته الخاصّة بحيث كان الأثر غير منفكّ عن شيء من وجوداته، و ذلك كقولنا: اكرم العالم فإنّ معناه أن وجوب الإكرام لا ينفكّ عن شيء من وجودات العالم، ففي هذه الصورة يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب الأثر المترتّب على الكلّي، و وجهه أنّ وجود الخاص حينئذ ذو أثرين، أحدهما حاصل من ناحية نفس الخاص، و الآخر من ناحية الكلّي، 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 في دليل من الأدلّة على عنوان الزيد، بل على عنوان الزوج.

الصورة الثانية أنّ ترتّب الأثر على الكلّي بلحاظ صرف الوجود الغير القابل للوحدة و التعدّد، كما لو كان الأثر لوجود الإنسان بالمعنى الذي لا يتفاوت فيه القليل و الكثير و الزيد و العمرو و البكر و غيرهم، ففي هذه الصورة لا يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب أثر الكلّي، وجهه أنّه و إن كان بقاء الجزئي في الخارج ملازماً لبقاء الكلّي فيه، ولكن حيث إنّهما ينحلاّن في ظرف التحليل إلى

أمرين متغايرين، و في هذه الملاحظة يقع الكلّي محلاً للعرض فلاوجه لسراية عرضه هذا إلى الجزئي، بل يصحّ سلب الأثر عن الجزئي فيقال: إنّ الأثر لوجود الإنسان لا للزيد و العمرو و البكر.

و الفرق بين هذه الصورة و الصورة الاولى أنّ الكلّي في الصورة الاولى عبرة للوجودات الخاصّة، فالوجودات الخاصّة ملحوظة إجمالاً و تكون هي الموضوع للأثر في الحقيقة، و الكلّي جهة تعليليّة، و أمّا في الصورة الثانية فالكلّي ملحوظ على وجه الاستقلال بحيث يمكن أن تكون الوجودات الخاصّة مغفولاً عنها بالمرّة، و غير ملتفت إليها رأساً، و هذا المعنى قد ينطبق على الزيد دون غيره، و قد ينطبق على العمرو دون غيره، و قد ينطبق على غيرهما، و قد ينطبق على القليل، و قد ينطبق على الكثير، فكيف يكون الأثر المترتّب على هذا المعنى مضافاً إلى الزيد مثلاً؟ و هذا بخلاف الحال في الصورة الاولى؛فإنّ كلّ مصداق لوجود الكلّي اشير إليه يكون ملحوظاً اجمالاً، فيكون واجداً لأثر من جهة إضافته إلى الكلّي، و لأثر آخر من جهة إضافته إلى الفرد.

و أمّا القسم الثاني فالاستصحاب الكلّي فيه صورتان.

الاولى: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في المقتضي، و الثاني: أن يكون من جهة الشكّ في الرافع، فالأوّل كالمثال المعروف من تردّد الحيوان الموجود في الدار بين البقّ و الفيل و مضى زمان ينقضي اعداد عمر البقّ بمضيّه؛ فإنّ الشكّ في بقاء أصل الحيوان بعد القطع بحدوثه يكون ناشئاً من الشكّ في أنّ المقتضي لوجود أصل الحيوان هل يكون له استعداد البقاء إلى هذه الحال أولا؟.

و الثاني كما لو خرج من المتطهّر من الحدثين رطوبة مردّدة بين البول و المني فأتى برافع أحدهما، فإنّ الشكّ في بقاء أصل الحدث بعد القطع بأصل حدوثه يكون ناشئاً من الشكّ في أنّ الحدث الموجود هل هو ممّا يكون رافعه هذا المأتيّ به، أو أنّ له رافعاً آخر، مع القطع بأنّ المقتضي لوجوده لو لا وجود الرافع حاصل على أيّ حال، لكن كون هذا المثال من موارد استصحاب الكلّي مبنيّ على القول

بأنّ الأثر و هو عدم جواز الدخول في الصلاة إلّا بعد إيجاد الرافع يكون لمطلق الحدث، و الأثر المجعول لموجبات الأصغر تعيين هذا الرافع في الوضوء، و لخصوص موجبات الأكبر تعيينه في الغسل.

و أمّا إن قلنا بأنّ الحكم من الابتداء قد قسّم في الأدلّة على قسمين، فجعل عدم جواز الدخول في الصلاة إلّا بعد الوضوء أثراً لموجبات الأصغر، و عدمه إلّا بعد الغسل أثراً لموجبات الأكبر، غاية الأمر أنّ علّة تشريع هذا الحكم إيجاب تلك الموجبات للحدث، و إيجاب الوضوء والغسل لرفعه، فلا محلّ لاستصحاب الكلّي في هذا المثال رأساً؛ لعدم الأثر للكلّي، و إنّما هو لأفراده.

فهذا نظير ما إذا قال المولى: يجب عليك شرب السكنجبين أو شرب ماء الرمّان؛ فإنّ الأثر الذي هو الوجوب يكون لنفس هذين الخاصّين لا لما هو منطبق عليهما و يكون علّة لتشريع حكمها و هو عنوان المزيل للصفراء، فهنا أيضاً الموضوع هو الحدث الأصغر بخصوصيّته، و الحدث الأكبر كذلك، و الحكم وجوب الوضوء و وجوب الغسل، لا أنّ الموضوع هو الحدث و الحكم وجوب رفعه، كما أنّ الأمر كذلك بحسب ملاك التشريع.

و كيف كان فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني، و لا يضرّ تردّده بين ما هو مقطوع العدم في الحال و هو الفرد القصير، و بين ما هو مشكوك الحدوث و هو 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، و كذلك من جهة أمر خارج لو كان الإشكال كون مورده الشكّ في المقتضي.

بقي إشكال اخرى قد تعرّض لها بعض السادة من أساتيد العصر أدام الله تعالى أيّام إفادته في حاشيته على المكاسب، فإنّه قد تمسّك شيخنا المرتضى في بحث بيع المعاطاة على لزوم المعاطاة و عدم فسخها برجوع أحد المتعاطيين إلى ملكه الأصلي باستصحاب الملكيّة السابقة، ثمّ استشكل على نفسه بأنّها مردّدة بين

الملك اللازم و الجائز، و الملك اللازم مشكوك الحدوث، و الجائز مقطوع العدم بعد الرجوع، فأجاب أوّلاً بأنّ اللزوم و الجواز من أحكام الملك، لا من أقسامه، و ثانياً بعد تسليم كونهما من أقسامه بأنّه يكفي استصحاب القدر المشترك في إثبات اللزوم.

فعند ذلك ذكر المحشّي دام ظلّه بأنّ الحقّ عدم الكفاية و عدم الجريان، و علّله بأنّ عدم الكلّي مسبّب عن عدم حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم الفرد الطويل لكونه أصلاً في السبب حاكم على أصالة بقاء الكلّي، لكونه أصلاً في المسبّب، فحال الأصل الأوّل بالنسبة إلى الثاني حال أصالة الطهارة في الماء بالنسبة إلى استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به.

و هذا الإشكال و إن نبّه عليه شيخنا المرتضى في الاصول و أجاب عنه بأنّ ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث هو الفرد القصير، لا من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل، نعم من لوازمه عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، نعم لازم عدم حدوث الفرد الطويل بحسب الواقع حدوث القصير و لازمه ارتفاع القدر المشترك و ليس هذا إلاّ أصلاً مثبتاً، لكن ما ذكره مدفوع بأنّ الأثر لا يناط في الأدلّة على عنواني البقاء و الارتفاع، و إنّما هو منوط على الوجود و العدم.

فالآثار ثابتة لوجود الطهارة و النجاسة و لوجود الحدث و عدمه؛ لابقائهما و ارتفاعهما بما هما بقاء و ارتفاع.

و الحاصل تارة يكون مطلوبنا إثبات أحد من عنواني البقاء والارتفاع بالأصل، فلابدّ لنا من أصل أفاد كون القدر المشترك باقياً أو مرتفعاً، و لا شكّ أنّ أصالة عدم حدوث الطويل غير مفيد لالبقاء كما هو واضح، ولا للارتفاع، بل لعدم وجود القدر المشترك في ضمنه في الزمان الثاني، و اخرى يكون مطلوبنا إحراز وجود القدر المشترك و عدمه، غاية الأمر ينطبق على الوجود في الزمان الثاني اتّفاقاً عنوان البقاء، و على العدم فيه عنوان الارتفاع، لكن ليسا بدخيلين في موضوع الحكم.

و حينئذ يكفي لنا الأصل المحرز لوجود القدر المشترك في الزمان الثاني أو عدمه و إن لم يمكننا إحراز البقاء و الارتفاع، و لا يخفى أنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل يثبت عدم وجود القدر المشترك في ضمنه في الزمان الثاني، و المفروض القطع بانعدام الفرد القصير، فيكون الحاصل من مجموع ما احرز بالأصل و الوجدان عدم القدر الجامع في الزمان الثاني.

نعم هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان الجامع من الأحكام الشرعيّة، و أمّا لو كان من الموضوعات الواقعيّة الغير الشرعيّة كالحيوان فلا يتمّ ما ذكرنا، فإنّه بعد إحراز عدم القدر المشترك في ضمن كلّ من الطويل و القصير أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان لابدّ لنا من الحكم بانعدام الكلّيّ رأساً، و هذا أعني ترتّب عدم الكلّي على عدم الأفراد ترتّب عقلي، فيكون داخلاً في الاصول المثبتة.

نعم لو فرضنا الكلّي حكماً شرعيّاً كالحدث تمّ فيه ماذكرنا، مثلاً لو نام و استيقظ و شكّ في الاحتلام، فالحدث الأصغر متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، و الأكبر مشكوك الحدوث، فالأصل وجود الأوّل و عدم الثاني، فيحكم عليه بوجوب الوضوء، ثمّ بعد الوضوء نقول: ارتفع الأصغر جزماً بالوضوء، والجنابة أيضاً لم يتحقّق بالأصل،فكلّي الحدث غير متحقّق في هذا الشخص، فيجوز له الدخول في 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 جامعاً و كليّاً حتّى يقال: إنّ الحاكم هو العقل، غاية الأمر أنّه الصغرى بيدالشرع.

و لا يخفى أنّ العقل لا يعلم أنّ الحدث بم يتحقّق و فيم ينعدم، فإذا حكم الشارع بانحصار موارد وجوده في شيئين مثلاً فهذا عبارة اخرى عن الحكم بعدم الحدث عند عدمهما و لو لم يبيّن الشرع الانحصار لكان جائزاً عند العقل وجود فرد آخر كان لهذا الكلّي، فلم يمكنه الحكم بعدم الحدث فافهم.

ثمّ استشكل المحشّي على نفسه بأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد القصير، و ذلك لأنّ كليها مسبوق بالعدم، فإذا سقط الأصل في طرف السبب بالمعارضة بالمثل، يبقى الأصل في طرف المسبّب و هو أصالة بقاء الكلّي سليماً عن المعارض، فأجاب عنه بأنّ أصالة عدم القصير غير جارية؛ لعدم الأثر له شرعاً؛ فإنّ عدم الكلّي و وجوده في الزمان المتأخر مسبّب عن عدم الفرد الطويل و وجوده، و أمّا الفرد القصير فهو مقطوع العدم بالفرض، هذا حاصل ما ذكره دام ظلّه.

أقول: بعد تصوير أصل السببيّة و المسببيّة بين الفرد و الكلّي مع ما بينهما من الاتّحاد في الوجود الخارجي ـ بأنّهما في لحاظ التحليل متغايران متباينان والسببيّة 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 الشرعيه كالحيوان و نظائره فلا يتمّ إثبات عدم الكليّ بأصالة عدم الفرد الطويل إلاّ بالأصل المثبت كما اعترف هو دام ظلّه به ـ يرد على ما ذكره من عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني في خصوص الجوامع الشرعيّة.

أوّلاً: أنّ نفي الكلّي حدوثاً مسبّب عن عدم كلا فرديه، كما أنّ وجوده كذلك مسبّب عن وجود أحدهما، فالفرد القصير و الطويل بالنسبة إلى هذا الأثر الذي هو نفي الكلّي حدوثاً كلا هما ذو أثر، فيتساقط أصلا عدمهما بالمعارضة، و أمّا نفي الكلّي بقاءً فهو مسبّب عن كون الحادث هو الفرد القصير، كما أنّ وجوده كذلك مسبّب عن كون الحادث هو الطويل، و حيث لاأصل 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 لايكون لشيء من الفرد القصير و الطويل أثر آخر غير أثر نفي الكلّي،

و الثانية: أن يكون لكلّ منهما أثر آخر غيره، ويكون أثراهما كعمريهما قصيراً و طويلاً، فيكون أثر قصير العمر قصيراً و أثر طويل العمر طويلاً، و الثالثة: أن يكون لكلّ منهما أثر آخر مباين للأثر الثابت للآخر.

ففي الصورة الاولى عدم معارضة أصالة عدم الطويل بأصالة عدم القصير مسلّم، لعدم الأثر الشرعي لعدم القصير بالفرض، و كذلك في 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 متيقنّ على أيّ حال، و إنّما الشكّ في وجوب الغسلة الثانية، فأصالة عدم النجاسة بالدم غير جارية؛ لعدم الأثر الشرعي لها، فيبقى أصالة عدم النجاسة بالبول سليمة عن المعارض.

و السببيّة و المسببيّة في النجاسة و الحدث غير مبتنية على السببيّة و المسببيّة بين الكلّي والفرد؛ فإنّ الأشياء الخاصّة أسباب لحصول الحدث و ملاقاة الامور العشرة أسباب لحصول النجاسة بلا كلام.

تمّ القول بأنّ أصالة عدم الملاقاة 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 في الشبهة البدويّة ليس من أثر هذا الأصل عدم نجاسة المحلّ بالمرّة،بل المكلّف بعد القطع بعدم ملاقاة سائر الامور و تكفّل هذا الأصل لعدم ملاقاةالدم يحكم بعدم مطلق النجاسة.

و حينئذ فالعدم من جهةٍ لاينا في أصل الثبوت الذي هو المتيقّن، فتكون أصالة عدم القصير مطلقاً جارية و معارضة لأصالة عدم الطويل، فيبقى استصحاب أصل النجاسة الذي هو الأصل المسبّبي سليماً عن الحاكم، فافهم و اغتنم.

و أمّا في الصورة الثالثة كما لو كان أثر الحدث الأصغر في المثال المتقدّم وجوب التصدّق بدرهم، وأثر 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 الذي هو نفي الكلي،

فإنّ وجه عدم إمكان العمل بكلا الأصلين لزوم المخالفة القطعيّة، و بعد رفع اليد عن العمل بكليهما يدور الأمر بين حفظ أصالة عدم الطويل في أثر نفي الكلّي مع طرحها في أثرها الآخر، و طرح أصالة عدم القصير في أثرها، وبين حفظ أصالة عدم القصير في أثرها مع طرح أصالة عدم الطويل في كلا أثريها، وبين حفظ أصالة عدم القصير في أثرها و حفظ أصالة عدم الطويل في أثر نفي الكلّي مع طرحها في أثرها الآخر، و ترجيح واحد من هذه الثلاثة على الباقي ترجيح بلا مرجّح.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب الكلّي القسم الثاني في الجوامع الغير الشرعيّة جار بلا إشكال، و كذلك في الجوامع الشرعيّة مطلقاً، بناءً على استواء أصالة عدم الطويل و أصالة عدم القصير في أثر نفي الكلّي و في خصوص ما إذا كان لكلّ منهما أثر مباين لأثر الآخر بناءً على عدم الاستواء.

و أمّا القسم الثالث فإمّا أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم الحال، كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه عنها، و لكن احتمل وجود عمرو معه فيها و بقاؤه فيهابعد خروج زيد إلى الآن.

و إمّا أن يكون الشكّ فيه في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، و هذا على قسمين: لأنّ الفرد الآخر إمّا مباين للفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع،كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه منها، ولكن احتمل دخول عمرو فيها مقارناً لخروج زيد، وإمّا مرتبة ضعيفة للفرد المعلوم حاله، و هو مرتبة شديدة للفرد الآخر، فيحتمل تبدّل الشديد بالضعيف، كما لو علم بوجود السواد الشديد و زواله بوصف الشدّة، و لكن 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 مستمرّاً قد تبادل فيه الحالتان، فهو كالماء الزائد إذا صار ناقصاً، حيث أنّه عندهم أمر واحد مستمرّ قد تبادل فيه الزيادة و النقصان.

نعم بالدقّة العقليّة، الشديد بمرتبته موضوع مغاير للضعيف كذلك، و الزائد بمرتبته موضوع مغاير للناقص كذلك، و لكن الاعتبار في باب الاستصحاب بالمسامحة العرفيّة لا بالمداقّة العقيلة، فيجوز استصحاب الوجود و لو كان الشديد معلوم العدم و الضعيف مشكوك الحدوث، كما يجوز استصحاب الكريّة 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 والشكّ غير متعلّق الآخر، فلا يصدق تعلّق الشكّ ببقاء موضوع اليقين، بل بوجود موضوع آخر، هذا مايستفاد من كلماته قدّس سرّه.

والحقّ جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً و أنّه يصدق تعلّق الشكّ بالبقاء، وذلك لأنّ خصوصيّة الفرد غير ملحوظة في استصحاب الكلّيّ بالفرض، و قد عرفت أنّ تعلّق الحكم بالطبيعة الكليّة يتصوّر على نحوين، الأوّل أن يكون باعتبار الوجود الساري، والثاني أن يكون باعتبار صرف الوجود، وفي القسم الأوّل يكون الموضوع في الحقيقة هو الأفراد، غاية الأمر من طريق انطباق الكلّي عليها، فاستصحاب الكلّي الغير الملحوظ فيه خصوصيّات الأفراد لا يتمّ إلاّ 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، ولا

يتفاوت الحال في ذلك بين أن يكون المحقّق له فرداً واحداً أو أفراداً متعدّدة بأن يكون المحقّق لحدوثه فرداً و لبقائه فرداً آخر، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: إنّ نوع الإنسان باق من أوّل زمان خلقة آدم عليه السلام إلى زماننا هذا، مع كثرة تبدّل الأفراد والأشخاص حسب اختلاف القرون و الأعصار؟، هذا.

مع أنّه لا دليل على اعتبار الشكّ في البقاء في باب الاستصحاب؛ إذا الدليل على حجيّة الاستصحاب و هو أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ لا إشعار فيه باعتبار ذلك، نعم يستفاد منه اعتبار وحدة متعلّق اليقين و الشكّ بحسب الذات، و هذا المعنى متحقّق في المقام قطعاً؛ فإنّ اليقين بوجود زيد سابقاً يقين بوجود الإنسان قطعاً، والشكّ في وجود عمرو في اللاحق شكّ في وجود الإنسان بلا إشكال، فقد صدق اتّحاد متعلّقي اليقين و الشكّ سواء صدق الشكّ في البقاء أم لا، و لهذا نقول بجريان الاستصحاب في الامور التدريجيّة الغير القارّة التي توجد فتوجد، من دون أن يكون لها بقاء حتّى يتعلّق الشكّ ببقائها، فيستصحب جريان الماء و حركة الزيد و تكلّمه و غير ذلك.

و من هنا يظهر ما في تفصيل شيخنا المرتضى بين القسم الأوّل من القسم الثالث و هو ماإذا احتمل وجود عمرو مقارناً لوجود زيد، وبين القسم الثاني منه، و هو ما إذا احتمل وجود عمرو مقارناً لذهاب زيد بالجريان في الأوّل و عدمه في الثاني.

و حاصل تقريبه أنّه لابدّ من تعلّق البقاء بالأمر الخارجي، فلابدّ من تعلّق الشكّ ببقاء أمر في الخارج، ومن المعلوم أنّ قضيّة ذلك أن يكون في البين أمر واحد خارجي، و هذا مفقود في القسم الثاني، و الجامع و إن كان واحداً لكنّه تعرضه الجامعيّة و الو حدة في الذهن عند التعرية من الخصوصيات لا في الخارج، و موجود في القسم الأوّل كما هو واضح.

و فيه أنّ الجامع الذي ينتزعه العقل من الأفراد و يجرّده عن الخصوصيّات يكون موجوداً بعينه و ذاته في الخارج، غاية الأمر على نحو الاندكاك في

الأفراد،لا على نحو الاستقلال كما في الذهن، والعرف أيضاً قد يرى الأثر لهذا الأمر المجرّد في بعض الأحيان، فيرى رفع العطش من آثار نفس الماء من غير دخل لخصوصيّة الكون في آنية مخصوصة في ذلك.

و كذلك قد يرى الصلاح في صرف وجود الإنسان في الدار من غير فرق بين الواحد والمتعدّد و الشخص الخاصّ في ذلك، و هذا المعنى لا ينثلم وحدته بتبدّل الأفراد المتعدّدة، فلو دخل الزيد في الدار في اليوم الأوّل و خرج منها، و قارن خروجه دخول عمرو فيها في اليوم الثاني، صدق أنّ الدار لم تخل في هذين اليومين عن وجود الإنسان، فاليقين بذلك يقين بعدم الخلوّ المذكور، والشكّ فيه بعد اليقين بالوجود الأوّل شكّ في عدم الخلوّ، فإذا صدق الإبقاء بنظر العرف كفى ذلك في جريان الاستصحاب، مع أنّك عرفت عدم دليل على اعتبار البقاء في الاستصحاب، و معه يصير الأمر أوضح كما ذكرنا.

نعم لا مجال لاستصحاب بقاء الكلّي إذا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة السارية، بل المستصحب حينئذ عد م حدوث الفرد المشكوك حدوثه عند زوال الفرد الآخر، أو وجوده عند وجود الفرد الآخر، فإذا تلطّخ الثوب بالتراب المتنجّس و نفض المقدار المتيقّن و شكّ في بقاء شئ منه، فلابدّ من ملاحظة دليل مانعيّة المحمول المتنجّس في الصلاة و أنّ المستفاد منه مانعيّة صرف الطبيعة أوالطبيعة السارية.

و تظهر الثمرة فيما لو اضطرّ إلى حمل المتنجّس في الصلاة، فعلى الأوّل لافرق بين القليل و الكثير، و على الثاني يجب الاقتصار على مقدار الضرورة، فإن كان على الوجه الأوّل فيجب النفض في المثال مادام الشكّ بمقتضى استصحاب بقاء الكلّي، و إن كان على الوجه الثاني لا يجب نفض الزائد على المقدار المتيقّن بمقتضى استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك، فافهم ذلك و اغتنم.

و من هنا يظهر منع ما ذكره بعض الأساتيد قدّس سرّه من منع جريان الاستصحاب في كلا القسمين بتقريب أنّ وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرده إلاّ أنّ وجوده في ضمن أفراده متعدّدة ليس نحو وجود واحد له، بل وجود كلّ فرد

منه نحو وجوده له عقلاً وعرفاً، فإذا شكّ في أنّه في الزمان الأوّل كان موجوداً بوجود واحد أو إثنين و في 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، فاختلّ أحد ركني الاستصحاب فيه على كلّ حال، و منه يظهر الحال في القسم الثاني، بل الأمر فيه أظهر.

وجه المنع أنّا 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 لتماميّة أركانه في القسم الأوّل و عدم تماميّتها 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 حقيقةً، و بذلك يتمّ الشكّ في بقاء أصل الإنسان الذي قد فرض القطع بأصل وجوده.

و هذا بخلاف القسم الثاني، لو ضوح أنّه ليس لنا في البين أمر واحد مستمر خارجي، و إنّما نشكّ في حدوث وجود آخر مقارناً لزوال الوجود الأوّل، فالقطع بحدوث أصل الإنسان و إن كان حاصلاً و لكنّ الشكّ في بقائه غير حاصل، نعم لو قيل باعتبار كون الشكّ متعلّقاً ببقاء ذاك الوجود الخاص المتيقّن سابقاً، كان الأمر كذلك في القسم الأوّل أيضاً،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 أفراده و إن كان ترتّباً عقليّاً، و لكنّه غير مسلّم في مثل النجاسة من الجوامع الشرعيّة، فإنّ الحكم غير معلّق على عنوان الكلّي والجامع، و إنّما ذلك مفهوم ينتزعه العقل، و الأثر ثابت

لنفس ذات النجاسة، و ليس للعقل حكم بأنّ هذه الذات في أيّ موضع يتحقّق و في أيّ موضع ينعدم و إن كان له حكمٌ بأنّ الكلّي ينعدم بانعدام أفراده،لكن هذا غير مربوط بموضوع الحكم.

و حينئذ فإذا قطع بملاقاة الثوب للدم و شكّ في ملاقاته للبول مقارناً لملاقاته مع الدم فبعد الغسل مرّة واحدة يشكّ في بقاء أصل النجاسة، و هذا الشكّ مسبّب عن الشكّ في حدوث نجاسة البول، فإذا أجرينا أصالة عدم حدوثها و المفروض حدوث النجاسة بالدم وجداناً كان من أثره شرعاً رفع أصل النجاسة عقيب الغسل مرّة واحدة، و هذا حكم استفدناه من الشرع و ليس للعقل سبيل إليه.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه استثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما إذا كان الشكّ في تبدّل المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة، كما إذا شكّ في تبدّل الشديد من السواد إلى الضعيف منه أو انقلابه إلى البياض، فإنّ العرف يعدّون السواد الضعيف مع السواد الشديد شيئاً واحداً و إن كانا بنظر العقل شيئين متغايرين.

و ذكر بعض الأساتيد قدّس سرّه في حاشيته أنّا لو قلنا بأصالة الماهيّة فالسواد الضعيف و الشديد ماهيّتان مختلفتان، و إن قلنا بأصالة الوجود فالوجود واحد و إن صار منشأ لا نتزاع ماهيّتين مختلفتين حسب اختلافه شدّةو ضعفاً. فالموضوع حينئذ واحد حتّى بالدقّة العقليّة.

أقول: إن قلنا في الجسم الواحد أنّه مركّب من أجزاء صغار كثيرة مجتمعة متلاصق بعضها مع بعض، فلا شبهة في أنّه لو انفصل بعض تلك الأجزاء عن الباقي فوجود الأجزاء عين وجودها السابق، لكن هذا قول بالجزء الذي لا يتجزّىٰ، و إن قلنا بأنّه موجود بوجود واحد و ليس لكلّ جزء منه وجود فعلي، نعم له وجود تقديري بمعنى أنّه لو انفصل يكون موجوداً فحينئذ أيضاً لا شبهة في أنّه لو انفصل بعض الأجزاء عن الباقي كان كلّ من المنفصلين موجوداً غير الموجود المشار إليه في الأوّل، و هذا الكلام بعينه جار في السواد الشديد و الضعيف.

الأمر الرابع: في استصحاب الزمان و الزماني[1]

هل الاستصحاب جار في الامور التدريجيّة الغير القارّة كنفس الزمان و الحركة و الطيران و الجريان و التكلّم و أشباه ذلك من الزمانيات لإثبات مالها من الآثار و الأحكام أولا؟.

تحقيق المقام أنّ إشكال الجريان أمران.

أحدهما: أنّ من أركان الاستصحاب الشكّ في البقاء، و الأمر التدريجي يتجدّد شيئاً فشيئاً، و يتصرّم كلّ جزء منه بتجدّد لا حقه، فليس له قرار في آنين متّصلين، فلا يتصفّ بالبقاء حتّى نفرض له الشكّ في البقاء.

و الثاني: أنّ من أركان الاستصحاب وحدة متعلّق اليقين و الشكّ بأن يكون الموجود في الآن الثاني المشكوك، مع الموجود في الآن الأوّل المعلوم شيئاً واحداً، و الأمر التدريجي وجودات متبادلة متغايرة، فالموجود في الآن الثاني المقصود إثباته بالاستصحاب مغاير مع الموجود في الآن الأوّل المعلوم.

و الحقّ اندفاع كليهما، أمّا الثاني فلأنّ التحقيق أنّ الأمر التدريجي مادامت أجزائه متّصلة و لم يحصل الوقفة موجود واحد شخصي عقلاً ـ كما حقّق في محلّه ـ و عرفاً، فالتدريجيّة و القرار نحوان من الوجود، فالموجود الثاني متّحد مع الموجود الأوّل شخصاً، نعم لا يندفع بذلك الإشكال الأوّل؛ لأنّ هذا الموجود على التدريج ليس له قرار في آنين متّصلين حتّى يتّصف بالبقاء، بل هو مادام موجوداً يكون في التجدّد و الحدوث، فكلّ من اليقين و الشكّ متعلّق بمرحلة حدوثه.

لكنّه يندفع أيضاً بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب سوى صدق نقض اليقين بالشك

١ـ راجع ص٥٣٦ و ص٦٢٦

و عدم نقضه به، و لا يعتبر في ذلك سوى وحدة الموجود في الآن الثاني مع الموجود في الآن الأوّل، غاية الأمر ينطبق على ذلك في الامور القارّة البقاء، فلاضير في عدم انطباقه في غير القارّة.

لكن هذا كلّه إنّما يتمّ في الحركة التوسطيّة التي هي عبارة عن الآن السيّال بين المبدء و المنتهى، و أمّا الحركة القطعيّة التي هي عبارة عن مجموع مابين الحدّين كالليل إذا قلنا بأنّه عبارة عن مجموع ما بين الغروب و الفجر، فلا يمكن تحقّق اليقين و الشكّ فيه عقلاً؛ لأنّ العلم بالمجموع يتوقّف على اليقين بجزئه الأخير، و هذا لا يجتمع مع الشكّ في أنّه هل بقي منه جزء أولا؟.

فلابدّ حينئذ من دعوى المسامحة العرفيّة التي ذكرها شيخنا المرتضى ـ إن صحّت ـ بأن يقال: إنّ العرف يرى هذا المجموع متحقّقاً بتحقّق أوّل جزء منه، فيقول بعد تحقّق الغروب قد تحقّق الليل، و بعد طلوع الشمس قد تحقّق النهار، مع أنّهما إسمان لمجموع مابين الحدّين؛ إذ حينئذ يفرض الشكّ في البقاء حقيقة فيقال: إنّ الليل الذي قد علم بحدوثه بتحقّق الغروب نشكّ الآن في بقائه و ارتفاعه.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الليل عبارة عن الآن السيّال فيمابين الغروب و الفجر، و يكون كلّ من الآنات المتوسطة ليلاً حقيقةً لا بعضاً من الليل؛ إذ يمكن على هذا تحقّق اليقين و الشكّ فيه حقيقةً من دون حاجة إلى المسامحة العرفيّة بناءً على ما عرفت من اتّحاد الوجود الشخصي وإن كان لا يفرض له البقاء.

و حاصل الكلام في الزمان و الزماني أنّهما إن اعتبرا في موضوع الحكم على نحو الحركة التوسطيّة، فلا إشكال في تحقّق اليقين و الشكّ فيهما على وجه الحقيقة، و إن اعتبرا على نحو الحركة القطعيّة فلابدّ في تحقّق الشكّ في [1] اليقين فيهما من دعوى المسامحة العرفيّة.

١ـ كذا، و الصحيح ظاهراً: الشكّ و اليقين.

نعم يشكل هذا الاستصحاب في خصوص الزمان في كلا الموردين فيما إذا اريد تطبيق العنوان على الجزء الموجود في حال الشكّ كما إذا لو حظ في موضوع الحكم كون الأجزاء الخارجيّة نهاراً مثلاً، فإنّ استصحاب وجودالنهار لا يفيد لإثبات كون الجزء الموجود نهاراً، اللهمّ إلاّ أن يقال بكون الواسطة خفيّة، نعم إذا لو حظ في موضوع الحكم وجود العنوان لا اتّصاف الأمر الخارجي به كما هو الحال في الزماني فليس لهذا الإشكال مجال، هذا هو الكلام في الزمان و الزمانيّات.

و أمّا المقيّد بالزمان كالجلوس والإمساك الواجب ايقاعها في النهار على وجه التقييد لاعلى نحو الظرفيّة كما إذا قيل: إجلس، أو صم في النهار، لا ما إذا قيل: إجلس أو صم مادام النهار موجوداً، فلو شكّ في بقاء حكمه من جهةالشكّ في انقضاء القيد فالأنحاء المتصوّرة من الاستصحاب ثلاثة.

أحدها: استصحاب نفس المقيّد كأن يقال: إنّ الجلوس كان في السابق في النهار، و الآن نشكّ في كونه في النهار، فنستصحب، و هذا ممّا ينبغي القطع بجريانه بعد ما فرغنا عن إشكال استصحاب نفس الزمان، فإنّ الجلوس مثلاً واحد شخصي و ثبت كون النهار أيضاً كذلك، و حينئذ فهذا الاستصحاب نظير استصحاب مضريّة الصوم بلا فرق.

ثانيها: استصحاب الحكم، أعني حكم العمل المقيّد بالنهار مثلاً، و هذا ممّا ينبغي القطع بعدم جريانه؛ لأنّه فرع إحراز الموضوع، و المفروض الشكّ فيه.

و الثالث: استصحاب القيد و هو أيضاً كذلك: لعدم إمكان إثبات التقيّد بسببه.

هذا و شيخنا المرتضى قدّس سرّه ذكر في أوّل كلامه أنّه إذا جرى الاستصحاب في القسمين الأوّلين أعني الزمان و الزماني فهو يجري في القسم الثالث أعني المقيّد بالزمان بطريق أولى، و كأنّه أراد أنّ عيب هذا القسم ناش من ذينك

القسمين، فإذا ارتفع العيب منهما كان هذا بلا عيب.

و لكنّه قال في أواسط كلامه: و أمّا القسم الثالث فممّا ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، و مراده تمّة و إن كان صورة القطع بانتفاء القيد و الشكّ في بقاء الحكم، لكن في تعبيره بهذه العبارة مالا يخفى، فانّها موهنة لاتّحاد هذا مع ما حكم في السابق بجريان الاستصحاب فيه.

و كيف كان فالشكّ في بقاء الحكم المعلّق على الفعل المقيّد بزمان تارة يكون من جهة الشكّ في انقضاء هذا الزمان، و اخرى يكون مع القطع بانقضاء هذا الزمان من جهة احتمال ثبوت هذا الحكم للفعل المقيّد بما بعد هذا الزمان لا على نحو تعدّد المطلوب بأن يكون المقيّد بما بعد هذا الزمان مطلوباً مستقلاً، و ثالثة يكون مع القطع بانقضاء هذاالزمان من جهة احتمال ثبوت الحكم لذات المقيّد على نحو تعدّد المطلوب، بأن يكون الفعل المقيّد بهذا الزمان مطلوباً أتمّ، و نفس الفعل في ما بعد هذا الزمان مطلوباً أدون بالغاً حدّ الوجوب، و هنا صورة رابعة و هو أن يؤخذ الزمان ظرفاً للفعل، فشكّ في بقاء الحكم بعد انقضاء الظرف.

فلاإشكال في جريان الاستصحاب في الصورة الاولى في نفس المقيّد دون حكمه، كما لا إشكال في عدم الجريان في الصورة الثانية؛ لأنّ الفعل المقيّد لابقاء له مع ارتفاع قيده، مثلاً لو قيل: الجلوس في النهار واجب،فشكّ في ما بعد النهار في أنّ الجلوس في الليل هل هو واجب أيضاً أولا؟ 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 مباين معه كمباينة العمرو مع الزيد.

و أمّا الصورة الثالثة، فالظاهر جريان الاستصحاب فيها، فيقال بأنّ الجلوس في ما بعد النهار و إن علم بارتفاع مطلوبيّته بتلك المرتبة، ولكن يحتمل بقاء مطلوبيّته

بمادونها، فيستصحب، كما أنّه لا إشكال في الجريان في الصورة الرابعة، كما إذا قيل: الجلوس واجب في النهار، فشكّ في مابعد النهار في بقاء وجوب الجلوس و ارتفاعه.

و على هذا يبتنى اعتراض شيخنا المرتضى قدّس سرّه على بعض معاصريه و هو النراقي قدّس سرّهما في مثال ما إذا كان الجلوس واجباً إلى الزوال، حيث إنّه نقل عنه أنّه لو شكّ في بقاء الوجوب في مابعد الزوال فمن حيث إنّ جلوس مابعد الزوال لم يكن واجباً في السابق كان المستصحب عدم الوجوب، و من حيث إنّ الجلوس واجب في ما قبل الزوال يكون المستصحب هو الوجوب، فيتعارض استصحابا الوجود و العدم في جلوس ما بعد الزوال.

ثمّ اعترض عليه بأنّه إن اعتبر الزمان في الدليل قيداً للجلوس كما لو قيل: الجلوس من الصبح إلى الزوال واجب، فحينئذ لا يجرى إلاّ استصحاب العدم دون الوجود؛ لأنّ الجلوس بهذا النظر يتعدّد أشخاصه و افراده عرفاً بتعدّد الأزمنة، فالجلوس في ما قبل الزوال فرد، و الجلوس في ما بعده فرد آخر مباين للأوّل، و كذلك 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.

و إن اعتبر الزمان في الدليل ظرفاً للجلوس كما لو قيل: الجلوس واجب من الصبح إلى الزوال فحينئذ لا يجري إلاّ استصحاب الوجود دون العدم؛ لأنّ الزمان بهذا الاعتبار ليس معدّداً لأفراد الجلوس عرفاً، 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 أوّلاً: إنّا نختار الشقّ الأوّل و هو

أن يكون الزمان قيداً للجلوس، فولكم: لا يجري حينئذ إلاّ استصحاب العدم دون الوجود غير مسلّم؛ لأنّ الطبيعة المهملة أعني أصل الجلوس متّحدة مع المقيّد أعني الجلوس في ما قبل الزوال، ضرورة كونها مقسماً له و لغيره، و المقسم متّحد وجوداً مع كلّ واحد من أقسامه، و عرض كلّ واحد منها يصحّ إضافته إليه على وجه الحقيقة من غير فرق بين الوجود و الوجوب، 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، و لا يعتنى مع ذلك بعدم وجود سائر الأفراد أو عدم وجوبها، فلا يقال بواسطة ذلك: إنّ الطبيعة متّصفة بعدم الوجود أو عدم الوجوب، و هذا واضح.

و على هذا يبتنى القول بالبراءة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و حينئذ فنقول: إذا حصل الزوال فالوجوب المتشخّص بكون منتهاه هو الزوال و إن علم بارتفاعه، لكن يحتمل مقارناً لارتفاعه حدوث فرد آخر من الوجوب متشخّص بكون مبدئه ما بعد الزوال، فإذا جاء هذا الاحتمال يصحّ أن يقال: إنّا نشكّ في بقاء أصل الوجوب فيكون مقتضى الاستصحاب بقائه، و هذامن أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو 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 الثاني بلا معارض، فيستقيم كلام شيخنا في هذا الشقّ بناءً على مختاره ثمّة.

و ثانياً: نختار الشقّ الثاني أعني كون الزمان ظرفاً، فولكم: لا يجري حينئذ إلاّ استصحاب الوجود دون العدم، مخدوش بأنّ اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً للجلوس لا يوجب إلاّ عدم كون أثر الوجوب مرتّباً شرعاً على الجلوس المقيّد

بالزمان، لكن لو فرض تحقّق اليقين و الشكّ في هذا الموضوع المقيّد باعتبار أثر عدم الوجوب فلايناني هذا أن يشمله أدلّة الاستصحاب.

مثلاً الجلوس المقيّد بكونه في ما بعد الزوال و إن كان لم يرتّب الشرع عليه أثر الوجوب لما هو المفروض من اعتبار الزمان في موضوع الوجوب ظرفاً، و قد اعتبرناه في هذا الموضوع قيداً، إلاّ أنّ لنا بالوجدان قطعاً سابقاً و شكّاً لاحقاً متعلّقين بهذا الموضوع، فإنّا نعلم بعدم وجوب هذا الجلوس المقيّد في السابق و نشكّ الآن في عدم وجوبه، فيكون مقتضى الاستصحاب بقائه على عدم الوجوب و هذا معارض باستصحاب بقاء وجوب مطلق الجلوس إلى ما بعد الزوال.

و فيه أنّه لا معارضة بين مدلولي الاستصحابين؛ فإنّ مقتضى أحدهما عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، و مقتضى الآخر كون مطلق الجلوس واجباً إلى ما بعد الزوال، و من الواضح عدم التناقض والتعارض بين هذين المضمونين؛ لتعدّد الموضوع فيهما عقلاً و عرفاً، نعم يقع الكلام بحسب مقام العمل، فنقول: لا شبهة بحسبه أيضاً في ترجيح جانب الوجوب وعدم مزاحمته لعدم الوجوب، فإنّ الشيْ الواحد المنطبق عليه عنوانان بأحدهما يكون فيه مقتضى الوجوب و بالآخر يكون فيه مقتضى عدم الوجوب لا يعقل مزاحمة الجهة المقتضية للوجوب فيه بالجهة المقتضية لعدمه، بل لابدّ من تقديم الاولى بلا كلام.

و بالمقايسة على هذا يعلم الحال في الصورة الاولي بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي، ففي كلتا الصورتين يكون الجاري استصحاب الوجود من دون معارضته باستصحاب العدم، و على مبنىٰ شيخنا المرتضى يكون الجاري في الاولى استصحاب العدم دون الوجود، و في الثانية استصحاب الوجود دون العدم، كما ذكره قدّس سرّه.

* * *

الأمر الخامس: فى الاستصحاب التعليقى[١]

قد يكون المستصحب حكماً فعليّاً و مثاله واضح، وقد يكون تقديريّاً كما إذا علم بأنّ العنب محكوم بأنّ مائه إذا غلى يحرم، ثمّ حصل الشكّ في ارتفاع هذا الحكم عنه بسبب تبدّل رطوبته بالجفاف و صيرورته زبيباً، و يسمّى الاستصحاب في الثاني بالتقديري تارةً و بالتعليقي اخرى.

و قد يشكل فيه بأنّ الأمر التقديري لا ثبوت له، و إنّما يكون له مجرّد قابليّة الثبوت باعتبار من الاعتبارات، و هذا غير كاف في الاستصحاب.

أقول: ليس الأمر كما ذكر،بل الأمر التقديرى له ثبوت حقيقةً، غاية الأمر إمّا أن نقول بأنّ الأمر المعلّق بوصف كونه معلّقاً يثبت بالجعل، و هذا نحو من الثبوت أيضاً في قبال الثبوت الفعلي، أو نقول: إنّه ثابت بالثبوت الفعلي، غاية الأمر في فرض حصول شئ آخر، و لهذا يتوقّف تأثيره و فاعليّته على حصول هذا الشئ المفروض في الخارج، غاية ما هناك أن يقال: إنّه إن كان الغرض من هذا الاستصحاب إثبات نفس هذا المعنى في حال الشكّ فلا ثمرة له أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّه بلا فعليّة على وجه، و بلا تأثير على آخر، و إن كان الغرض إثبات الفعليّة أو التأثير عند حصول المعلّق عليه أو الشئ المفروض، فهذا من الأصل المثبت؛ فإنّ هذا ليس من الآثار الشرعيّة للقضيّة التعليقيّة بأحد من النحوين، وإنّما يحكم بترتّبه العقل.

و لكنّه مدفوع بأنّ الوجود المعلّق و الوجود الفعلي في فرض حصول شئ لازمه

١- راجع ص٥٢٢ و ص٦٢١

عقلاً هو التبدّل بالفعليّة لدى حصول المعلّق عليه، و حصول التأثير لدى حصول الشيء المفروض سواء تعلّقا بموضوع الواقع أم بموضوع الشكّ،و لا يعقل تفاوت في ذلك بين الموضعين، فكما يحكم بفعليّة حرمة العصير ومؤثّريتها عند الغليان في حال العنبيّة بنفس الدليل الاجتهادي، فكذلك يحكم بالحرمة الفعليّة المؤثّره لدى الغليان أيضاً في حال الزبيبيّة بنفس دليل الاستصحاب، فهذا من اللوازم العقليّة لنفس هذا القسم من الحكم واقعيّاً كان أم ظاهريّاً، بحيث لا يعقل انفكاكه عنه، و ليس من اللوازم العقليّة لمستصحب حتّى يكون إثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت.

بقي الكلام في إشكال معارضة هذا الاستصحاب بالاستصحاب الفعلي المخالف كاستصحاب الحليّة الفعليّة الثابتة في العصير الزبيبي قبل الغليان، و قد يجاب بحكومة الاستصحاب التعليقي على الفعلي لكون الشكّ في أنّ العصير المذكور بعد الغليان حلال أو حرام مسبّباً عن الشكّ في بقاء حكم «لو غلى يحرم» فيه و عدمه، و بعبارة اخرى عن الشكّ في سببيّة الغليان و موضوعيّته للحرمة و عدمها، فالأصل الرافع للثاني رافع للأوّل و لا عكس.

أقول: لا إشكال في الحكومة في المقام من جهة عدم شرعيّة الأثر؛ إذ لا شكّ في أنّ الحرمة الفعليّة بعد الغليان حكم الشرع، و لا ربط له بالعقل، ضرورة أنّ الشارع جعل حكماً واحداً، غاية الأمر أنّ هذا الحكم الواحد تعليقي قبل المعلّق عليه، و فعليّ بعده.

ألاترى أنّ نجاسة الثوب مثلاً بعد ملاقاة النجس من حكم الشرع ولا يرتبط بالعقل، مع أنّه لم يصل إلينا من الشرع إلاّ الحكم بأنّ الثوب لو لاقى نجساً ينجس على نحو القضيّة التعليقيّة؟، نعم للعقل كبرىً مسلّمة خارجيّة و هي أنّ كلّ معلّق على شيء يصير فعليّاً بعد حصول هذا الشيء، ولكن الذي نصيبه في هذا المقام ليس إلاّ فهم حكم الشرع.

إنّما الكلام والإشكال في أنّ تقديم الأصل السببي على المسبّبي من باب الحكومة مبنيّ على أن يكون الشكّ المسببي مأخوذاً في موضوع الأصل المسبّبي دون السببي،

بمعنى أن يكون الشكّ المأخوذ في موضوع السببي شكّاً سببيّاً لا مسببيّاً، مثلاً استصحاب طهارة الماء قد اخذ في موضوعه الشكّ في طهارة الماء لا الشكّ في طهارة الثوب، ففاده 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، و إنّما 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 ناظراً إلى الثاني؛ لأنّ الثاني حكم في موضوع الشك في الحكم الواقعي بالنسبة إلى الثوب، و الأوّل حكم بعنوان الواقع بالنسبة إليه.

و بعبارة اخرى: مفاد الأوّل في الثوب واقع جعلي تنزيلي، و مفاد الثاني بيان حال الشكّ في حكمه الواقعي، و لو اخذ في موضوع الأصل الثاني الشكّ في الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري مع قطع النظر عن نفسه فالأوّل يرفع هذا الموضوع عن البين بالوجدان، فيكون وارداً على الثاني.

إذا عرفت ذلك فنقول: هذا المعنى غير موجود في المقام، فإنّ الحكم التعليقي المستصحب إلى حصول المعلّق عليه المتبدّل بعده بالفعلي 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 الفعليّة بعد الغليان عين هذا الحكم، و هذا بخلاف طهارة الثوب في المثال المتقدّم، فإنّها مغايرة مع طهارة الماء حكماً و موضوعاً و شكّاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ السببيّة و المسببيّة و إن كانت مسلّمة في المقام، لكن لا يتمّ فيه شيٌ من تقريبي المحكومة و الورود.

الأمر السادس

لا إشكال في جريان الاستصحاب في ما إذا كان المتيقّن السابق المشكوك لا حقاً حكماً ثابتاً في الشريعة السابقة، و لا مانع عنه سوى امور موهومة.

منها: أنّ الحكم في الشريعة السابقة كان ثابتاً في حقّ أشخاص غير الأشخاص الذين قصد إثبات الحكم بالاستصحاب في حقّهم، و المعتبر في الاستصحاب وحدة من تيقّن في حقّه الحكم و من شكّ في بقاء الحكم في حقّه، و بعبارة اخرىٰ: وحدة القضيّة المتيقّنة و المشكوكة.

و الجواب منع كون الموضوع لحكم الله في أيّ شريعة كان هو الأشخاص بخصوصيّاتهم، بل هو المكلّفون و العباد، نظير ما هو الموضوع في الوقف على الفقراء والاولاد، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع لايتفاوت بتفاوت الأشخاص، و حينئذ فنقول: قد كان حكم الله على العباد في السابق حكماً كذا، و الآن نشكّ في ارتفاع هذا الحكم عنهم و بقائه في حقّهم، فمقتضى الاستصحاب بقائه، فأركان الاستصحاب تامّة، و من هنا أيضاً يصحّ إطلاق النسخ على الشريعة اللاحقة مع أنّه يعتبر في النسخ أيضاً وحدة الموضوع، لأنّ معناه رفع الحكم الثابت في حقّ المكلّف في زمان عنه في زمان آخر، هذا ملخّص ما أجاب به شيخنا المرتضى قدّس سرّه، و هو متين.

و قد أجاب قدّس سرّه أيضاً ـ بعد تسليم تعدّد الموضوع و كون الموضوع في الحكم السابق هو الأشخاص السابقين بخصوصيّاتهم ـ بأنّا نفرض شخصاً مدركاً للشريعتين، فنقول: إنّ هذا الشخص قد تحقّق له اليقين السابق و الشكّ اللاحق في

تكليف نفسه، فتمّ أركان الاستصحاب في حقّه، فيثبت الحكم في حقّه بالاستصحاب، و في حقّ غيره بأدلّة الشركة في التكليف.

و ردّ عليه بعض الأساتيد قدّس سرّه بأنّ أدلّة الشركة إنّما تدلّ على الاتّحاد فيما إذا تحقّق العنوان الذي به ثبت الحكم في حقّ الموجودين في حقّ المعدومين أيضاً، و كان 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 و إن لم يتلبّسو بهذا العنوان، فكذلك من تيقّن بحكم لنفسه فشكّ، إذا جرى في حقّه إبقاء حكمه السابق بالاستصحاب فلا تدلّ أدلّة الشركة على ثبوت هذا الحكم في حقّ غيره، سواء انطبق عليه عنوان من تيقّن بتكليف نفسه فشكّ، أم لم ينطبق.

أقول: ليس غرض شيخنا أن يستصحب الشخص المتيقّن في تكليف نفسه الشاكّ في بقائه، و يكون هذا الاستصحاب نافعاً بحال من ليس له يقين وشكّ، كيف و هذا الكلام لا يصدر من أصاغر الطلبة، فكيف من مثل شيخنا الأعظم قدّس الله تربته الزكيّة.

فالمقطوع أنّ غرضه بعد عدم التعرّض لحال الشخص المدرك للشريعتين ـ فلعلّه كان قاطعاً بالنسخ أو بعدمه ـ إنّ لنا يقيناً و شكّاً بالنسبة إلى تكليف هذا الشخص، فنحن نستصحب التكليف في حقّه، لأنّ إبقاء تكليفه في الزمان المتأخّر موجب لتعيين التكليف في حقّ أنفسنا بأدلّة الشركة، و هذا كلامٌ متين، إلاّ أنّه يرد عليه أنّه ليس لهذا الاستصحاب أثر عملي، فإنّ التكليف الثابت في حقّ أنفسنا ليس أثراً للتكليف الثابت في حقّ غيرنا، و إنّما هما من باب المتلازمين في الوجود بأدلّة الشركة.

ومنها: العلم الإجمالي بالنسخ في كثير من أحكام الشريعة السابقة، و ما وصل إلينا من موارد النسخ قليل يقصر عن عدد المعلوم بالإجمال قطعاً، فلا يوجب انحلالاً في العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي في الموارد المشكوكة باق بحاله، و قضيّته عدم جريان الاستصحاب في شيءٍ من تلك الموارد؛ للزوم المخالفة القطعيّة من جريانه

في الجميع، و الترجيح بلا مرجّح من جريانه في البعض.

والجواب أنّ من المقرّر في محلّة إجراء الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي إذا لم يكن معارضاً بجريان مثله في البعض الآخر، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ أحكام هذه الشريعة إذا لوحظت مع أحكام الشريعة السابقة يحصل هنا طوائف خمسة؛ لأنّ الحكم إمّا معلوم في هذه الشريعة و غير معلوم في الشريعة السابقة، و إمّا معلوم في هذه الشريعة و في الشريعة السابقة معاً مع موافقة الحكمين، و إمّا معلوم في الشريعتين مع مخالفة الحكمين، و إمّا مجهول في هذه الشريعة و في الشريعة السابقة معاً، و إمّا مجهول في هذه الشريعة و معلوم في الشريعة السابقة.

فالعلم الإجمالي بثبوت النسخ منتشر في ثلاث من تلك الطوائف من دون خروج فرد منها عن تحته، و حينئذ فإجراء استصحاب عدم النسخ في خصوص الطائفة الأخيرة ليس فيه مخالفة عمليّة؛ لاحتمال كون المعلوم بالإجمال بتمامه في تلك الطوائف الاخر، وعدم تعلّق علم إجمالي آخر صغير بخصوص هذه الطائفة، و لا يكون معارضاً بالاستصحاب في تلك الطوائف الاخر، لعدم المجرى له فيها إمّا لعدم أثر عملي يترتّب عليه، و إمّا لاختلال أركانه.

ومنها: ما ذكره صاحب القوانين من أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على القول بكون الحسن في 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 والاعتبار، فيحتمل كون خصوص الزمان السابق

جـزءاً مـن المـقتضي، فـيكون الشكّ حـينئذ راجـعاً إلى المـقتضي،فـلا يجـرى الاستصحاب حينئذ، فيكون كلامه قـدّس سرّه راجـعاً إلى التـفصيل في جـريان الاستصحاب بين الشكّ في المانع و الشكّ في المقتضي.

وجوابه يظهر ممّا تقدّم سابقاً من اختيار جريانه في كـلا القسـمين،مـضافاً إلى انتقاضه باستصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة، هذا كلّه هو الكـلام في صورة إحراز حقيّة الشريعة اللاحقة و الشكّ في مخالفتها مع السابقة في حكم فرعي.

و يمكن فرض المورد لاستصحاب عدم النسخ أيضاً مع الشكّ في حقيّة الشريعة اللاحقة و العلم بمخالفتها مع السابقة في الفرعيّات، و هو ما إذا فحص المكلّف و عجز عن إثبات صدق النبيّ اللاحق و كذبه، فتردّد أمره بين أن يكون باقياً على عـمله السابق، و بين أن يرجع إلى الشريعة اللاحقة و كان حكم «لاتنقض» من أحكام كلتا الشريعتين، فإنّ هذا المكلّف يعمل بمقتضى استصحاب عدم النسخ عمله السابق و يكون معذوراً عندالله تعالى على كلّ حال.

ويشارك هذا في النتيجة و إن كان يخالفه في العمل بالاستصحاب مـا إذا كـان حكم «لاتنقض» من أحكام الشريعة اللاحقة فقط، فإنّ البقاء على العمل السابق حينئذ أيضاً معذور فيه، غاية الأمر أنّه على فرض كـذب النـبيّ اللاحـق حكـم واقعي، و على فرض صدقه حكم استصحابي، فهو يأتي بالعمل لا بقصد كونه عملاً بالاستصحاب، ولا بعنوان كونه حكماً واقعيّاً.

و حيث انجرّ الكلام إلى هنا فلا بأس بالإشارة إلى مناظرة بعض أهل الكتاب مع بعض فضلاء السـادة حـيث تمسّك الكـتابي عـلى حـقيّة ديـنه بأنّ المسـلمين اعترفوا بنبوّة نبيّنا، فنحن وهم معتقدون بحقيّته و نـبوته، فـمقتضى الاسـتصحاب بقائها، فعلى المسلمين إثبات الشريعة الناسخة.

فأجاب بعض السادة بما حكي عن مولانا الرضا صلوات الله عليه في جـواب

الجاثليق حيث قال: ما تقول في نبوّة عيسى و كتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام أنا مقرّ بنبوّة عيسى و كتابه و ما يبشّر به امّته و اقرت به الحواريّون، و كافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه و آله و كتابه و لم يبشّر به امّته.

فذكر بعض السادة على حسب ذلك بأنّا نؤمن و نقرّ بنبوّة موسى أو عيسى الذي أقرّ بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا نقرّ بنبوّة كلّ موسى أو عيسى لم يقرّ بذلك.

فاعترضه الكتابي بأنّ موسى أو عيسى ليس كلّياً قابلاً للتقسيم، بل هو جزئي حقيقي، و حاله معهود و شخصه معروف، ونحن و أنتم معترفون بنبوّته، و لا يفرق الحال في نبوّة هذا الشخص المعيّن بين إقراره بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله و عدم إقراره، فمقتضى الاستصحاب بقاء نبوّته إلى أن يثبت بطلان دينه ونسخ شريعته، فعند ذلك أفحم بعض السادة.

أقول: الحقّ في جواب الكتابي أن يقال: إنّ حال هذا الكتابي لا يخلو من قسمين، لأنّه إمّا أن يتمسّك بهذا الاستصحاب في مقام عمل نفسه فيما بينه و بين الله تعالى، و إمّا أن يتمسّك به في مقام إسكات المسلمين و إلزامهم.

فيتوجّه عليه على الأوّل أنّ النبوّة المستصحبة ملزومة لأمرين، الأوّل الاعتقاد الجناني بها، و الثاني العمل الأركاني بأحكام الشريعة السابقة، فلا يمكن إثبات لازمها الأوّل بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حكم في حال الشكّ، و لا يمكن أن يجتمع الاعتقاد مع الشكّ،فلا يصحّ أن يقال: أيّها الشاكّ في الأمر الفلاني تيقّن به مع كونك شاكّاً به، نعم يمكن إذا كان المقصود مجرّد عقد القلب بوجود المشكوك أو إزالة الشكّ و تبديله باليقين، لا تحصيل اليقين مع حفظ الشكّ كما هو المقصود في المقام، و هل هو إلاّ أمراً بالجمع بين النقيضين؟

و أمّا إثبات اللازم الثاني بالاستصحاب فقد تقدّم الكلام فيه و أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب مع أحد الشرطين المتقدّمين، لكن يرد على الكتابي أنّ

الرجوع إلى الأصل في الشبهات الحكميّة إنّما هو بعد الفحص عن الدليل و اليأس عنه، و الأمر في هذا المقام ليس بهذا المنوال؛ لأنّ الأدلّة الموجودة في هذا المقام تكون بحيث لو راجعها الكتابي و جانب العناد لما يشكّ في تعيّن العمل بأحكام الشريعة اللاحقة.

و يتوجّه عليه على الثاني ـ أي على تقدير إرادته إلزام المسلمين كما يشهد بذلك قوله: فعلى المسلمين كذا ـ أنّا[1] معاشر المسلمين إنّما نقرّ بنبوّة موسى أو عيسى من جهة الإقرار بنبوّة محمّد صلى الله عليه و آله و القرآن الناطق بنبوّتهما، و لولا الإقرار بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله لما كان للإقرار بنبوّتهما طريق أصلاً، لانحصار الطريق للإقرار بنبوّتهما في الإقرار بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا محالة يكون المقرّ به حينئذ نبوّتهما المغيّاة بمجيئ محمّد صلّى الله عليه و آله، و أمّا النبوّة الباقية بعد مجيئه صلّى الله عليه و آله فلسنا مقرّين بها من أوّل 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 نبيّنا 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.

---

١ ـ فإنّ معرفة النبوّة الشخصيّة إنّما يحصل بمعرفة آثارها و هي صدور المعجزات من شخص المدّعي، و طريق معرفة ذلك منحصر في النقل القطعي و هو في حقّ أمثالنا ممّن يبعد عصره من تلك الأعصار منحصر في التواتر، و حينئذ فإن ادّعوا وجود التواتر في نبوّة موسى أو عيسى دون نبيّنا عليه و على آله و عليهما السلام نقول: علينا بإتيان فوق ما أتيتم به من الأخبار، فإن أفاد القطع فليفد كلاهما، و إن لم يفد فلابدّ أن لا يفيد كلاهما، ففي تقدير لا يقين سابق، و في آخر لا شكّ لا حق، و هذا مما شاة معهم، و إلاّ فلا تواتر على ثبوتهما غير التواتر القائم على نبوّة نبيّنا عليه و آله و عليها السلام، فإنّه بضميمة تصديقه صلّى الله عليه و آله لنبوّتهما عليهما السلام مفيد لنبوّتهما، و حينئذ فالنبوّة التي إثباتها طفيل لإثبات نبوّة اخرى كيف يرفعها بالاستصحاب.

الأمر السابع: في الاصل المثبت[1]

قد عرفت سابقاً أنّ حجيّة الاستصحاب إنّما هو من باب الأخبار، و على هذا فاعلم أنّ المراد بعدم نقض اليقين بالشكّ عدم نقضه و إبقائه عملاً، فإنّ هذا هو المفهوم عرفاً بعد عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي، فإنّ من يعمل حال الشكّ عمله حال اليقين فكأنّه أبقى يقينه، فمن يعمل حال الشكّ في حياة والده عمله حال اليقين بها فكأنّه أبقى والده و هذا هو الجامع بين استصحاب الحكم و استصحاب الموضوع.

فلا يرد أنّ الاستصحاب في الحكم عبارة عن جعل حكم مماثل للحكم السابق، و في الموضوع عبارة عن جعل أثر المتيقّن السابق، و لا جامع بين جعل نفس المتيقّن و جعل أثره، فكيف يمكن إرادتهما معاً من قاعدة لا تنقض.

وجه عدم الورود أنّ القاطع بوجوب الجمعة سابقاً كان عمله الإتيان بها، و القاطع بحياة زيد سابقاً كان علمه التصرّف في أمواله و الانفاق على عياله، فالجامع للاستصحاب في الموردين هو ما ذكرنا من إبقاء اليقين السابق عملاً، غاية الأمر أنّ قول الشارع: إعمل علمك السابق ينطبق في الأوّل على إيجاب الجمعة، و هو حكم مماثل للحكم السابق، و في الثاني على جعل إباحة التصرّف و الإنفاق و هي أثر للمتيقّن السابق[2]، و من هنا لا يقتصر في مورد الاستصحاب

١- راجع ص٥٤٥

٢ - و لا يذهب عليك أنّ الجامع ترتيب آثارالمتيقّن، فإنّ المتيقّن فيما إذا كان هو الحكم أثره وجوب الامتثال، و حكم العقل لا يتعلّق به جعل الشارع، فلا يمكن جعله بالاستصحاب، و إنّما الممكن جعل حكم ظاهري بالاستصحاب، حتّى يصير موضوعاً لوجوب الامتثال؛ لعدم الفرق في

على ما إذا كان المتيقّن السابق حكماً أو موضوعاً مستقلاً للحكم، بل نقول بجريانه فيما اخذ قيداً للموضوع أو جزءً، فلو شكّ 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 المتيقّن حكماً شرعيّاً 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 ثالثه، و حينئذ قد يكون اللزوم بينهما اتّفاقياً كما في الإنائين المشتبهين، حيث إنّ طهارة أحدهما ملازمة لنجاسة الآخر و بالعكس اتّفاقاً، و قد يكون عقليّاً أو عاديّاً.

و منها: ما إذا كان شيئاً له أثر شرعي بلا واسطة، لكن كان ترتّب الأثر عليه بحكم العقل، كما لو احرز المقتضي 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 المتيقّن مجعولاً و لا موضوعاً للأثر الشرعي، و لكن كان منتزعاً عمّا هو بيد الشرع كالصحّة و الفساد، حيث إنّهما أمران عقليّان منتزعان عن

موضوعه بين الحكم الواقعي و الظاهري، و أمّا العمل الخارجي فهو أثر لنفس اليقين الطريق، فعدم نقضه بمعنى بقاء هذا العمل حكم ظاهري موضوع لوجوب الامتثال فيما إذا كان المتيقّن السابق هو الحكم. منه عفي عنه.

المطابقة للمأمور به و عدم المطابقة له، لكن منشأ انتزاعها بجعل الشرع، إذ للشارع أن يرفع قيديّة القيد في مرحلة الظاهر حتّى ينتزع الصحّة عن العمل الخالي عنه.

و لابدّ من التكلّم في الخفيّ من هذه الأقسام و هو القسم الأوّل، و يتّضح منه الحال في غيره.

فنقول: إذا كان المتيقّن السابق المشكوك اللاحق موضوعاً غير مجعول و كان له لازم عقلي أو عادي، و كان لازمه ملزوماً للازم عقلي أو عادي، و هذا اللازم أيضاً ملزوماً للازم آخر و هكذا 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 و الشكّ اللاحق باعتبار ذاك الحكم الشرعي المترتّب عليه بوسائط، لأنّ ترتيب هذا الحكم إبقاء عملي لذاك الشئ، فيشمله عموم «لا تنقض اليقين بالشكّ» بناءً على مامرّ من تفسيره بالإبقاء العملي.

و بالجملة، فالإبقاء العملي كما يصدق فيما إذا كان الحكم الشرعي مترتّباً على نفس المتيقّن بلا واسطة، كذلك يصدق فيما إذا كان مترتّباً عيله بوسائط، فإنّه أيضاً ينتهي إليه بالأخرة؛ لأنّ أثر الأثر أثر.

و الحقّ خلاف ذلك، لأنّ المتبادر من حرمة نقض المتيقّن السابق و وجوب إبقائه في اللاحق ترتيب أحكام نفس المتيقّن بلا واسطة، لا ما ينتهي إليه معها، فإذا شكّ في وجود زيد بعد القطع به سابقاً و كان لازم وجوده إلى زمان الشكّ عادةً طول لحيته و كان لوجوده آثار و لطول لحيته أيضاً آثار فقيل: لا تنقض اليقين بوجود زيد و عامل معاملة بقائه، كان هذا منصرفاً إلى الآثار الأُول دون الثانية؛ لعدم انطباق عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّه بقاء زيد إلاّ على الاولى.

و أمّا الثانية فإنّما ينطبق عليها عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّه ملزوم لما ينتهي إلى ملزوم هذه الآثار، والحاصل أنّ تنزيل وجود زيد في حال الشكّ منزلة

وجوده المحقّق ينصرف إلى أقرب آثاره دون أبعدها، و حينئذ فحيث إنّ الوسائط أيضاً امور عقليّة أو عادية، و هي غير قابلة للجعل، فلا محيص عن خروج تلك الأحكام التي تكون بوساطتها عن مدلول دليل الاستصحاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الاصول و الأمارات حيث لا يفرق في الثانية بين الحكم المترتّب بلا واسطةو المترتّب معها، فإذا قامت البيّنة على وجود زيد فكما يرتّب آثار وجوده يرتّب آثار طول لحيته، و الحال أنّ مفاد دليل الأمارة تنزيل المؤدّى، كما أنّ مفاد دليل الأصل تنزيل مورده، و عدم قابليّة الأثر العقلي أو العادي للجعل مشترك بين المقامين، فإن قيل في الأمارة بأنّ تنزيل المؤدّى يكون تنزيلاً للازمه و هو تنزيلاً للازم اللازم و هوللازم لازماللازم إلى أن ينتهي إلى الحكم الشرعي، فلابدّ أن يقال بمثل ذلك في الاصول، و إن قيل في الأمارة بأنّ تنزيل المؤدّى يكون من أوّل الأمر بلحاظ ذاك الحكم من دون حاجة إلى التنزيل في الوسائط فلابدّ أن يقال بمثله في الاصول، فلا وجه للفرق.

قلت: وجه الفرق أنّ مفاد دليل الأمارة تصديق الأمارة في جميع ما يحكي عنه، لا في خصوص المدلول المطابقي؛ لأنّ ذلك قضيّة التعبّد بالأمارة من حيث كونها طريقاً كما هو المفروض المفروغ عنه، فكما أنّ العرف و العقلاء في طرقهم المتعارفة بينهم لا يقفون على المدلول المطابقي و يعاملون معها معاملة العلم في ترتيب جميع الآثار و الملزومات و الملازمات، فكذلك لو أمرنا الشارع بمتابعة طريقٍ يجب المعاملة معه معاملة العلم.

و سرّ ذلك أنّ الشارع أراد إلغاء كذب الأمارة، فكلّ شيئ يناط صدق الأمارة بوجوده و كذبها بعدمه فالشارع تعبّدنا بوجوده و إن لم يكن بينه وبين مدلول الأمارة ارتباط أصلاً إلاّ في مجرّد الملازمة الاتفاقيّة، فضلاً عمّا إذا كان في سلسلة اللوازم أو فيسلك الملزومات.

مثلاً إذا أخبر البيّنة بنجاسة أحد الإنائين الذين علم بنجاسة أحدهما و طهارة الآخر، و اشتبه 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 والملازمات.

و حينئذ نقول: إنّ إخبار البيّنة مثلاً بشيء يفيدلنا 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، فدليل حجيّة البيّنة بمحض قيامها على المدلول المطابقي يشمل ابتداءً هذا المحكّي من دون حاجة إلى التنزيل في الوسائط حتى يقال: إنّه إن اريد بالتنزيل فيها جعل نفسها فهو غير ممكن، و إن اريد جعل أثرها فالمفروض أنّه لا أثر لها.

و هذا بخلاف الحال في الاصول، فإنّ المفروض أنّه ليس في البين فيها سوىٰ دليل التنزيل، و هو بمقتضى الجمود على مفاده لا يشمل إلاّ آثار نفس المورد، فإنّ قضيّته التعبّد بمورد الأصل، و القدر المتيقّن آثار نفس المورد، فلا يشمل آثار الآثار، فضلاً عن الملزومات و الملازمات، مثلاً قاعدة «لا تنقض» إنّما يفيد تعبّد بنجاسة أحد الإنائين المشتبهين، ومن 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.

بقي الكلام فيما إذا لم يكن المتيقّن السابق مجعولاً و لا موضوعاً للأثر الشرعي بلا واسطة، ولكن كان منتزعاً عمّا هو المجعول كما هو القسم الأخير من

الأقسام السابقة مثل المانعيّة و الشرطيّة و الجزئيّة.

و الحقّ جريان الاستصحاب فيه، و وجهه أنّه لا دلالة في خطاب «لا تنقض» على اعتبار المجعوليّة أو الموضوعيّة للأثر في المتيقّن،بل المعيار فيه كلّ أمر تناله يد الشرع و يقبل تصرّفه، فكلّ شئ تحقّق فيه اليقين السابق و الشكّ اللاحق و كان بالوصف المذكور فلامانع عن شمول الخطاب له، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلو شكّ في شرطيّة شئ أو مانعيّته للمأمور به بعد اليقين بها سابقاً فهذا الشكّ راجع إلى الشكّ في أنّ المطلوب في الزمان الثاني هل هو مقيّد بوجود هذا الشئ أو بعدمه، أو ليس مقيّداً بذلك، و من المعلوم أنّ هذا شئ يكون أمره بيد الشرع، فلا مانع من عموم خطاب «لا تنقض» إيّاه.

نعم لا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في عنوان الشرط و عنوان المانع مع عدم الشكّ في المصداق كما هو القسم الرابع من الأقسام، فلو احرز وجود المقتضي للتنجيس و هو ملاقاة النجاسة في الماء، و شكّ في وجود المانع و هو الكرّية من جهة الشكّ في مفهوم الكريّة مع عدم الشكّ في المصداق من جهة معلوميّة كمّ الماء في السابق و في اللاحق، فأصالة عدم عنوان المانع في الماء الثابت قبل وجود الماء و إن كان يترتّب عليها الأثر الشرعي بلا واسطة و هو النجاسة كما في سائر الاستصحابات الموضوعيّة، و لا مجال للإشكال فيه أيضاً بأنّ ترتيب النجاسة على عنوان عدم المانع حكم العقل؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا تحقّق وجود المقتضي و عدم المانع بالوجدان لا فيما إذا شكّ في أحد الجزئين، فللشارع أن يتعبّدنا في حال الشكّ بالبناء على عدم المانع، ولكنّه مع ذلك محلّ إشكال من حيث إنّ هذه العناوين ليس لها أثر أصلاً و لو عقلاً، و إنّما الأثر لذواتها.

مثلاً ذات النار مؤثّر في الحرارة و الإحراق و يعرضها عنوان العليّة في الرتبة المتأخّرة 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.

تنبيه:

إذا كان متعلّق اليقين السابق موضوعاً ملزوماً لموضوع ذي حكم، و كان الموضوع الثاني الذي هو الواسطة بين الموضوع الأوّل و الحكم خفيّاً لا يراه العرف، بحيث يعدّ الحكم حكماً للموضوع الأوّل بلا واسطة، فلا مانع من إجراء دليل الاستصحاب.

مثلاً لو كان في أحد المتلاقيين الذين أحدهما نجس رطوبة مسرية قبل الملاقاة فشكّ في بقائها حال الملاقاة فلا مانع من استصحابها، فإنّه و إن لم تكن النجاسة أثراً لوجود الرطوبة المسرية في أحد المتلاقيين، بل لسرايتها منه إلى الآخر، ولكن هذه الواسطة لخفائها لا يراها العرف فيعدّ النجاسة أثراً لنفس وجود الرطوبة المسرية، و بعد عدّ الحكم حكماً لنفس الموضوع الأوّل بلا واسطة بنظر العرف يشمله دليل حرمة نقض اليقين بالموضوع السابق و وجوب إبقائه بمعنى إبقاء آثاره المترتّبة بلا واسطة، و لا وجه لانصرافه عن هذا الأثر كما كان منصرفاً عن سائر الآثار المترتّبة مع الواسطة، فإنّ المتّبع في ذلك نظر العرف.

فإن قلت: إنّما يكون المتّبع نظر العرف فيما إذا كان خطائه في أصل المفهوم، فلو كان بين العرف و العقل اختلاف في مفهوم من المفاهيم فكان عند العقل أوسع منه عند العرف و رتّب الشرع على هذا المفهوم أثراً، يجب أن يراعى نظر العرف لئلّا يلزم نقض الغرض، لا بمعنى أن يقيّد المفهوم بكونه عرفيّاً حتى يكون تقييداً بارداً، بل بمعنى أن يجعل نظره نظراً عرفيّاً، فيقع حكمه حينئذ على المصاديق العرفيّة حقيقةً و يكون الموضوع الحقيقي الدقيق لحكمه هو المصاديق العرفيّة و

إن لم يكن مصداقاً بنظر العقل، و ما هو مصداق بنظر العقل دون العرف يخرج عن الموضوع حقيقةً.

و هذا بخلاف الحال في التطبيقات، فلو كان هناك مفهوم و اتّفق العقل و العرف في أصله و اختلفا في تطبيقه على المصاديق و رتّب عليه الشارع أثراً، كان المتّبع نظر العقل دون العرف، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لوضوح أنّ مفهوم عدم نقض اليقين بالموضوع السابق و إبقائه عملاً متّحد عند العرف و العقل، فيتمحّض الاختلاف في مقام التطبيق.

قلت: كما أنّ نظر العرف متّبع في أصل المفاهيم، كذلك يكون متّبعاً في مقام التطبيق بعد احراز المفهوم؛ لعين ما ذكر في الأوّل من لزوم نقض الغرض، فإنّ الشارع لو ألقى حكمه إلى العرف و كان نوع أهل العرف نظرهم خطاءً في مقام التطبيق، فلا شبهة أنّ العرف يأخذ هذا الحكم و يعمل به على حسب تطبيقات نفسه، من دون أن يرجع إلى أهل العلم في أنّ هذا التطبيق خطاء أولا، فلو لم يأمره الشارع بهذا الرجوع و كان مراده مع ذلك متعلّقاً بالمصاديق الواقعيّة كان هذا نقضاً لغرضه.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّه لمّا فرض عدم الاعتناء بالمسامحات العرفيّة في مقام التطبيق مفروغاً عنه، التجأ إلى جعل المقام من باب الخطاء في أصل المفهوم، مع أنّك تعرف أنّ مفهوم عدم النقض و الإبقاء عملاً واحد لا اختلاف فيه بين العرف و العقل أصلاً، و أنّ الحال في المقام هو الحال بعينه في اختلاف صحيح العين و الأحول في رويةالشئ الواحد إثنين، حيث إنّه لا اختلاف بينهما في مفهوم الإثنين قطعاً.

ثمّ إنّه قد ألحق بعض الأساتيد قدّس سرّه بخفاء الواسطة جلائها و وضوحها بحيث كان التلازم بينها وبين ذي الواسطة بمثابة يورث التلازم بينهما في مقام التعبّد و التنزيل، بأن كان التنزيل في أحدهما عين التنزيل في الآخر عرفاً، مثلاً

تنزيل أبوة زيد لعمرو ملازم لتنزيل بنوّة عمرو لزيد، و لا ينفكّ أحد هذين التنزيلين عن الآخر عرفاً.

و لا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي توهّم كونهامن موارد الاصول المثبتة و ليس منها:

فمنها ما إذا احرز بالاستصحاب وجود موضوع خارجي لإثبات حكم مترتّب على عنوان كلّي يكون لهذا الموضوع دخل في تحقّقه، مثاله مالو نذر التصدّق بدرهم مادام ولده حيّاً، فاستصحاب حياة الولد في يوم شكّ فيها لإثبات وجوب التصدّق أصل مثبت، لأنّ حياة الولد لم يرتّب عليها الحكم في خطاب من الخطابات،و إنّما تعلّق النذر بالتصدّق بدرهم مادام الولد حيّاً فصار عنوان الوفاء بالنذر منطبقاً على هذا الفعل الخاص في فرض كون الولد حيّاً، فمتى تحقّق حياة الولد يتحقّق الوجوب بتوسّط هذا العنوان الذي هو الوفاء بالنذر.

و من هذا الباب أيضاً استصحاب وجود زيد لإثبات وجوب نفقة زوجته من ماله، فإنّ هذا الأثر إنّما يترتّب على وجود زيد بواسطة ما يلزمه عقلاً من انطباق عنوان الزوج عليه، و عنوان الزوجة على الإمرئة الخاصّة، و تفصّى بعض الأساتيد قدّس سرّه عن هذا بما حاصله أنّ حياة الولد و إن لم يرتّب عليها الحكم في خطاب خاص، و لكنّه رتّب عليه وجوب التصدّق لعموم خطاب وجوب الوفاء بالنذر.

بيان ذلك أنّ عنوان الوفاء أمر انتزاعي منتزع عن العناوين الخاصّة المختلفة حسب اختلاف الموارد، و المتعلّق للوجوب ذوات هذه العناوين الخاصّة بخصوصياتها و قيودها، فإذا وقع عنوان التصدّق بدرهم مادام الولد حيّاً مورداً للنذر، كان الوجوب متعلّقاً بنفس هذا العنوان الخاص، غاية الأمر أنّه لمّا لم يكن لهذه العناوين ضابط كلّي تندرج تحته و كان جامعاً و مانعاً، انتزع منها عنوان الوفاء و جعل متعلّقاً للأمر بحسب الصورة، و إلاّ فالمتعلّق له حقيقة نفس تلك العناوين

المتشتّتة بخصوصياتها، دون هذا الأمر الاعتباري الانتزاعي الذي هو وفاء الناذر و التزامه بما ألزم به نفسه، فقول الشارع: التزم بما ألزمت به نفسك يرجع حقيقة في مسألتنا إلى قوله: تصدّق بدرهم مادام الولد حيّاً.

و هذا هو الحال في كلّ عنوان منتزع عن العناوين الخاصّة المختلفة ذاتاً المتّفقة في ملاك حكم مثل المقدّميّة و الضديّة و نحوهما، و لأجل هذا يكون النهي المتعلّق بالضدّ بناءً على اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ من باب النهي في العبادة، لا من باب اجتماع الأمر و النهي، مثلاً الصلاة المزاحمة لواجب مضيّق كالإزالة إنّما يكون تركها واجباً بعنوان كونه ترك الصلاة، لا بعنوان المقدّميّة، فالنهي يتعلّق بعنوان الصلاة.

فإن قلت: الغصب أيضاً أمر انتزاعي، فكيف يكون عند اجتماعه مع الصلاة من باب الاجتماع وليس من باب النهي في العبادة.

قلت: نعم هو انتزاعي، لكنّه ليس منتزعاً عن الأفعال و الحركات الصلاتية من حيث كونها كذلك، بل منتزع من أصل الفعل و أصل الحركة الذي هو أعمّ من الصلاة، هذا حاصل ما ذكره قدّس سرّه.

و الحق أنّ توهّم كون هذا الاستصحاب مثبتاً فاسد حتّى على فرض كون الوجوب متعلّقاً بنفس عنوان الوفاء بالنذر كما هو ظاهر الأدلّة، و وجهه ما تقدّم في بعض المباحث السابقة من أنّ وقوع العنوان الكلّي موضوعاً للحكم يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون بعنوان صرف الوجود، و الثاني: أن يكون بعنوان الوجود الساري، و الأصل المثبت في المقام مبنيّ على الأوّل دون الثاني؛ لأنّه إذا وقع بعنوان الوجود الساري موضوعاً للحكم ينتشر حكمه في الوجودات الخاصّة و يصير كلّ منها موضوعاً له، فإذا قال الشارع اوف بالنذر و كان الملحوظ وجوده الساري يتعلّق الوجوب بالوجودات الخاصّة لعنوان الوفاء، و من جملتها عنوان

إعطاء الدرهم في فرض حياة الولد، فيتعلّق الوجوب بهذا العنوان بوجوده الخاصّ في فرض حياة الولد، غاية الأمر أنّ هذا الوجود الخاص أعني إعطاء الدرهم المفروض في فرض حياة الولد ليس معروضاً للوجوب بعنوان نفسه، بل بعنوان كونه مصداقاً للوفاء، و هذا لا دخل له بالواسطة بعد فرض أنّ الوجوب مضاف إلى نفس الوجود الخاص من دون وساطة شيْ آخر، فيكون إحراز حياة الولد في المقام بالاستصحاب من باب إحراز شرط الوجوب في الواجبات المشروطة بالاستصحاب.

ومن هنا يعلم الحال في استصحاب حياة الزيد لإثبات وجوب إخراج نفقة زوجته من ماله، فإنّه و إن كان لحياة زيد مدخل في اتّصافه بعنوان الزوج، كما أنّ لحياة الولد في المثال المتقدّم مدخليّة في اتّصاف الإعطاء بعنوان الوفاء، ولكن حكم وجوب الإنفاق مترتّب على نفس الزيد الحيّ، لا على شيْ آخر، غاية الأمر بعنوان كونه زوجاً، فالمستصحب نفس موضوع الحكم لا ملزومه.

و الحاصل أنّه لو اريد بالاستصحاب إحراز موضوع ثمّ ترتيب حكم عليه بتوسّط عنوان ملازم معه عقلاً كان هذا من الأصل المثبت، و أمّا لو رتّب الشارع حكماً على موضوع بتوسّط عنوان و كان وظيفة الاستصحاب صرف إحراز هذا الموضوع فليس هذا من الأصل المثبت كما هو واضح، و كلا المقامين من هذا القبيل.

ثمّ إنّه ربّما يتوهم كون استصحاب الخمريّة أيضاً من الاصول المثبتة، فإن كان وجه التوهّم أنّ إثبات الحرمة موقوف على تطبيق عنوان الخمر على المايع المشكوك فهذا واضح البطلان؛ لأنّ هذا التطبيق بنفسه يكون مجرى للاستصحاب، نعم لو كان مجراه مجرّد إحراز العنوان و كان تطبيقه على الموضوع الخارجي منّا كان أصلاً مثبتاً، و لكنّه أجنبيّ عن المقام.

و إن كان وجهه أنّ إثبات الحرمة موقوف على تطبيق عنوان شرب الخمر على شرب هذا المايع و هو ملازم عقلي مع كونه خمراً، و ذلك لوضوح أنّ حرمة الخمر

راجعة إلى شربه فموضوع الحرمة شربه لا نفسه، كما هو الحال في سائر الأحكام المتعلّقة بالأعيان، ففيه أنّ الاستصحاب جاعل للموضوع اللاحق بمنزلة الموضوع السابق، فالحكم المترتّب على الموضوع السابق يكون بعد هذا التنزيل مترتّباً على نفس الموضوع اللاحق، فإذا كان الموضوع الأوّل هو الخمر و كان الأثر حرمة الشرب فمفاد الاستصحاب إثبات هذا الأثر أعني حرمة الشرب لنفس الموضوع الثاني أعني المايع المشكوك، فكما كان حرمة الشرب مترتّباً على نفس الخمر فصار الحرام شرب الخمر، فكذلك يكون بعد الاستصحاب مترتّباً على نفس هذا المايع، فيصير الحرام شرب هذا المايع، فلابدّ من طرح إضافة الأثر إلى الموضوع الأوّل 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 المايع المستصحب الخمريّة في عرض واحد.

و منها: استصحاب وجود ما يكون شرطاً لموضوع الحكم الشرعي أو عدمه، و وجود ما يكون مانعاً للموضوع و عدمه، مثل استصحاب الطهارة أوالحدث للصلاة حيث يتوهّم أنّ جواز الدخول في المشروط و الممنوع عند وجود الشرط و فقد المانع حكم عقليّ لا شرعي.

و فيه أنّ المترتّب بالاستصحاب نفس الحكم الشرعي المنتزع عنه الشرطيّة أو المانعيّة، 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 لابدّ 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 التصرّف في تمام الموضوع، له ذلك أيضاً في شرطه و مانعه، فإذا شكّ في الطهارة و الحدث و كانت

الحالة السابقة هي الطهارة فللشارع تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الواقعيّة حتى يكون توسعة في موضوع حكمه بأنّ الصلاة مع الطهارة واجبة، و إذا كانت الحالة السابقة هي الحدث فيجوز له عدم الاعتناء بالطهارة المشكوكة، فيكون ذلك تضييقاً في موضوع ذاك الحكم.

و أمّا استصحاب وجود ما يكون شرطاً لنفس التكليف أو مانعاً أو عدمها فقد منعه بعض الأساتيد قدّس سرّه نظراً إلى أنّ ترتّب الحكم على المقتضي الواجد الشرط، الفاقد المانع ترتّب عقلي من باب استحالة انفكاك المعلول عن علّته، و إن كان نفس الحكم شرعيّاً، و الشيئ مالم يكن واقعه بيد الشرع و بجعله لايقبل تصرّفه في مرحلة الظاهر و عند الشكّ.

أقول: لا أفهم فرقاً بين شرط الموضوع و مانعه، و بين شرط نفس التكليف و مانعه، فإنّ أمر الثاني أيضاً بيد الشارع، فللشارع إنشاء الإيجاب أو التحريم في تقدير وجود شيئ أو عدمه، فإذا شكّ في وجود هذا الشيئ أو عدمه فله إلحاقه بالواقع مع سبق الوجود و عدم الاعتناء به مع سبق العدم، هذا هو الكلام في الشكّ في وجود الشرط أو المانع و عدمهما مع الفراغ عن أصل الشرطيّة و المانعيّة.

و أمّا لو شكّ في بقاء شرطيّة شيئ أو مانعيّته للموضوع أو لنفس التكليف و عدم بقائها فهل يجرى استصحاب الشرطيّة أو المانعيّة أولا؟ قد تقدّم الحكم بجريانه، لكون الشرطية و المانعيّة مجعولتين بمنشأ انتزاعهما مثل الصحّة و الفساد.

و منها: ما نقل حكايته بعض الأساتيد قدّس سرّه عن بعض معاصريه من الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة بتوهّم أنّ الحكم إنّما يترتّب على تلك الموضوعات المستصحبة بتوسّط ما ينطبق عليها من العناوين الكليّة، مثلاً المايع المستصحب الخمريّة إنّما يترتّب عليه الحرمة بتوسّط عنوان الخمر، و فيه ما تقدّم ذكره آنفاً.

الأمر الثامن:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنة المتأخّرة 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 لعدمه المطلق أثر شرعي، فلا مانع من استصحاب عدمه المفروض كونه مشكوك البقاء في اليوم الأوّل.

نعم لو كان لحدوث زيد في اليوم الثاني أثر شرعي فلا يجوز ترتيب هذا الأثر بهذا الاستصحاب و إن كان التعبير عن هذا الأصل بأصالة تأخّر الحادث موهماً للحكم بتأخّر الحدوث، لكن هذا إنّما هو على تقدير كون الحدوث أمراً بسيطاً منتزعاً عن العدم إلى زمان، و الوجود من بعد هذا الزمان، كما هو الظاهر عند العرف، فإنّ العرف يفهم من لفظ «حادث» في العربيّة، ومن لفظ «تازه» في الفارسيّة معنىً بسيطاً، لا ما لم يكن ثمّ كان، نظير أنّه يفهم من لفظ «ضارب» في العربيّة، و لفظ «زننده» في الفارسيّة معنىً بسيطاً، لا ذاتاً ثبت له الضرب.

و كذلك الحال لو قلنا بأنّ الحدوث عبارة عن المعنى المقيّد الذي هو الوجود المسبوق بالعدم بخصوصيّة كونه كذلك، فإنّ استصحاب العدم لا يثبت التقيّد إلاّ أن يقال بأنّ الواسطة خفيّة.

و أمّا إن قلنا بأنّه عبارة عن المعنى المركّب الذي هو نفس العدم إلى زمان، و الوجود من بعد هذا الزمان، فلا إشكال في إحرازه باستصحاب العدم إلى زمان مع كون الوجود من بعد هذا الزمان محرزاً بالوجدان، كما هو واضح، هذا كلّه فيما إذا لو حظ تأخّر الحادث بالقياس إلى الأجزاء السابقة من الزمان.

و أمّا لو لو حظ 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، ثمّ وجد فيه الكريّة و النجاسة في الساعة الثالثة و لم يعلم أنّ أيّهما حدث في الساعة الثانية و أيّهما في الثالثة، فموارد الحاجة إلى الأصل ينحصر في ثلاث صور، الجهل بتاريخ كلا الحادثين، و الجهل بتاريخ هذا مع العلم بتاريخ ذاك، و العكس.

و حاصل الكلام أنّه لا إشكال في شيء من هذه الصور فيما إذا كان الأثر الشرعي للوجود الخاص أعني وجود كلّ منهما في ماقبل الآخر أو في ما بعده بنحو مفاد كان التامّة؛ فإنّ هذا الوجود الخاص لا إشكال في عدم إمكان إثباته بأصالة عدم كلّ منهما في زمان الآخر، و أنّه يكون مسبوقاً بالعدم مطلقاً حتّى في معلوم التاريخ، فإنّ العلم بأصل تحقّقه لا يمنع عن الشكّ في خصوصيّة وجوده، كيف و أصل التحقّق في مجهول التاريخ أيضاً معلوم، فأصالة عدم هذا الوجود الخاص جارية في كلّ من الحادثين، و تكون معارضة بأصالة عدمه في الحادث الآخر من غير فرق في ذلك بين جميع الصور الثلاثة.

إنّما الكلام و الإشكال في ما إذا كان الأثر لعدم كلّ منهما في ظرف الوجود المفروغ عنه للآخر على نحو مفاد كان الناقصة،كما إذا كان الأثر لوجود الملاقاة إذا كان في زمان عدم الكريّة، فإنّه يشكل حينئذ في الاستصحاب في جميع الصور بملاحظة أنّه لابدّ من وجود الحالة السابقة للعدم في ظرف الوجود المفروغ عنه، مثلاً وجود الملاقاة المفروغ عنها لابدّ من كونها في السابق في زمان عدم الكرّية حتّى يستصحب ذلك في اللاحق، و الحال أنّه لم يعلم في شيء من الأزمنة السابقة كون الملاقاة في زمان عدم الكريّة بل يحتمل كونها في زمان عدم الكرّية، وكونها في زمان وجود الكريّة.

و لكن يمكن أن يقال: إنّه إنّما يلزم ذلك لو جعل مجرى الاستصحاب أنّ الملاقاة كانت في زمان عدم الكريّة الذي هو مفاد كان الناقصة، و لكن لنا إجرائه في نفس العدم الذي هو مفاد ليس التامّة، ثمّ جرّ هذا العدم إلى زمان وجود الملاقاة المفروغ عنه، فيصير أحد الجزئين ـ و هو وجود الملاقاة في زمان خاص ـ محرزاً بالوجدان،

و نفس العدم في هذا الزمان محرزاً بالأصل.

فإن قلت: إنّ استصحاب العدم الأزلي إلى زمان وجود الملاقاة، ثمّ حمله على الملاقاة الموجودة داخل في الأصل المثبت.

قلت: لا معنى لحمل عدم الكريّة على الملاقاة، و إنّما المتصوّر حمل كلّ منهما على الماء، نعم لابدّ من اتّصال زمان الحملين و اتّحاده، و كلّ ذلك حاصل بلا محذور، فإنّه يقال: إنّ هذا الماء لم يكن في السابق كرّاً، فالأصل بقائه على عدم الكريّة في الحال، و المفروض أنّ الملاقاة فيما إذا علم تاريخها حاصلة في الحال أيضاً، فيتحصّل من ذلك أنّ هذا ماءٌ لاقىٰ نجساً و كان ملاقاته في حال عدم كونه كرّاً.

ألا ترى عدم الإشكال في استصحاب عدم الكريّة في الماء الذي لا قاه النجس و كان مشكوك الكريّة و القلّة مع سبق الكرّية؟، و كذلك الحال في استصحاب حياة الوارث في ما إذا شكّ في حياته و موته في حال موت المورّث، فيتحقّق بذلك أنّ موت المورّث يكون في حال حياة الوارث على نحو مفاد كان الناقصة.

نعم هنا إشكال آخر في خصوص صورة الجهل بالتاريخين، و هو أنّه ذهب شيخنا المرتضى في هذه الصورة إلى أنّ أصالة العدم في ظرف الوجود المفروغ عنه جارية في كلّ من الطرفين، فيتساقطان بالتعارض.

و الحقّ أنّه لا مورد للاستصحاب حينئذ حتّى يفرض التعارض، و وجهه أنّا إذا قطعنا بوجود الكرّية و الملاقاة في زمان بحيث احتملنا حدوث كلّ منهما في هذا الزمان و في ما قبله، فاستصحاب عدم الكرّية مثلاً و إن كان يمكن إجرائه إلى الجزء المتّصل بهذا الزمان، لكن كون هذا الجزء زمان الملاقاة غير محرز، و المفروض أنّ الموضوع هو عدم الكرّية في زمان الملاقاة، و ذلك لاحتمال حدوث الملاقاة في الزمان المتأخّر عن هذا الجزء الذي هو زمان القطع بوجود الملاقاة و الكرّية.

و أمّا نفس زمان القطع فوجود الملاقاة وإن كان فيه محرزاً، و لكن لا يمكن

إجراء استصحاب عدم الكرّية إلى هذا الزمان؛ لأنّ نقض عدم الكرّية بوجودها في هذا الزمان يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، و هذا بخلاف الحال في ما إذا كان زمان الملاقاة معلوماً، فإنّ استصحاب عدم الكرّية إلى هذا الزمان لا مانع عنه، لكون وجود الكرّية فيه مشكوكاً.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه في حاشيته على الرسائل، حيث إنّه لم يفرق بين الجهل بالتاريخين و العلم بأحدهما في شيٍ من الصورتين، أمّا في صورة كون الموضوع هو الوجود الخاص فلما مرّ، و أمّا في صورة كونه هو العدم في زمان الوجود المفروغ عنه، فلعدم الحالة السابقة لهذا العدم في فرض الفراغ عن الوجود، فلا يجرى الاستصحاب في شيٍ من الصور على هذا التقدير، كما أنّه يجري و يسقط بالمعارضة في تمامها على التقدير الأوّل.

و ما ذكره في الصورة الثانية مخدوش بما عرفت من أنّ إحراز العدم في زمان الوجود المفروغ عنه بالاستصحاب يمكن بنحوين، الأوّل: أن يكون هذا بتمامه مورداً للاستصحاب، و هذا يتوقّف على وجود الحالة السابقة للعدم في فرض الفراغ عن الوجود، و الثاني: استصحاب نفس العدم و جرّه إلى زمان الوجود المفروغ عنه.

و قد عدل عن هذا في الكفاية إلى ما حاصله أنّه لا مورد للاستصحاب في صورة الجهل بالتاريخين، و وجهه أنّا إذا قطعنا بوجود الملاقاة و الكرّية في الساعة الاولي من النهار، و علمنا بحدوث أحدهما لا على التعيين في الساعة الثانية، و الآخر في الثالثة، فاستصحاب عدم الكرّية مثلاً إلى زمان الملاقاة الذي هو زمان الشكّ حسب ما فرض من مقايسة أحد الحادثين إلى زمان الحادث الآخر غير جار؛ لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ؛ لاحتمال كون زمان الملاقاة الذي هو زمان الشكّ هو الساعة الثالثة، و هي منفصلة عن زمان اليقين الذي هو الساعة الاولي، و هذا بخلاف ما إذا كان الملاقة معلوماً،فإنّ استصحاب عدم الكرّية إلى هذا الزمان جار؛ لاتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ.

الأمر التاسع: في استصحاب حكم الخاص[1]

لا شبهة في أنّ جريان الاستصحاب مخصوص بما إذا لم يكن في البين عموم أو إطلاق يرفع الشكّ نفياً أو إثباتاً، فإنّ الحاجة إلى الأصل إنّما هي بعد اليأس عن الدليل، فلا يرجع إليه مع وجود الدليل، و إنّما الكلام في بعض الموارد في أنّه موضع الرجوع إلى العامّ، أو موضع الاستصحاب، و هو 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 الأزماني تارة يلاحظ على وجه العموم الاستغراقي، فيفرض الزمان متعدّداً بتعدّد أجزائه، فيفرض كلّ جزء منه موضوعاً مستقلاً، و هذا على قسمين، الأوّل: أن يلاحظ تلك الأجزاء الملحوظ على وجه الاستقلال في عرض أفراد العموم الأفرادي، فيصير كلٌّ فردٍ فرداً بعدد تلك الأجزاء، فيكون مفاد قوله: أكرم العلماء كلّ يوم على هذا، أكرم زيداً الكائن في يوم الجمعة و زيداً الكائن في يوم السبت، و هكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد و سائر الأزمان، و حينئذ يكون الزمان قيداً مفرّداً مكثّراً لأفراد الموضوع.

و الثاني: أن يلاحظ تلك الأجزاء في طول أفراد العموم الأفرادي و ظرفاً للحكم، فيكون مفاد قوله: أكرم العلماء كلّ يوم، على هذا: أكرم زيداً كلّ يوم وعمراً كلّ يوم، و هكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد، فالزيد على هذا فرد واحد في تمام الأيّام.

١ـ راجع ص ٦٠٢ و ص ٥٧٣

فالقضيّة في الصورة الاولى مشتملة على عموم واحد أفرادى، و في الصورة الثانية على عمومين، أحدهما أفرادى و الآخر أزماني، و الثاني في طول الأوّل، و كيف كان فلا إشكال في الرجوع إلى العموم في كلتا الصورتين فيما إذا خرج فرد في زمان و شكّ فيه فيما بعد هذا الزمان، نعم لو سقط العموم عن الاستدلال بجهة من الجهات قال شيخنا المرتضى: لا مورد للاستصحاب؛ لأنّه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و فيه أوّلاً عدم تماميّته في الصورة الثانية؛ لما فرضنا من أنّ وحدة الموضوع لا ينثلم بتعدّد الأزمان، و ثانياً أنّ المعيار في موضوع هذا الاستصحاب ملاحظة دليل الخاص لا العامّ، فإن اخذ الزمان في دليل الخاص على الوجه الأوّل لا يجوز الاستصحاب سواء اخذ في دليل العام على الوجه الأوّل أم الثاني، و إن اخذ في دليل الخاص على الوجه الثاني يجوز الاستصحاب من غير فرق بينهما أيضاً، هذا كلّه لو بنينا في موضوع الاستصحاب على الموضوع الدليلي.

و لو بنينا على الموضوع العرفي كما هو الحقّ، فيمكن إحراز وحدته عرفاً و لو في ما إذا اخذ الزمان قيداً مفرداً في كلّ من العام و الخاص كما هو واضح.

واخرى يلاحظ العموم الزماني على وجه الاستمرار، فيفرض الزمان شيئاً واحداً مستمرّاً، و هذا في القضايا التي لم يتعرّض فيها للزمان رأساً، كما في «أوفوا بالعقود» فإنّه إمّا أن يحمل هذا القضايا على إرادة زمان مّا، و هو غير مراد قطعاً؛ للزوم اللغويّة، و إمّا أن يحمل على زمان معيّن و يدفعه مقدّمات الحكمة، و حيث إنّ الزمان بحسب طبعه أمر واحد مستمرّ و إنّما يتقطّع و يتجزّى بسبب فرض الفارض، فلهذا ينزّل الإطلاق بدليل الحكمة على الاستمرار دون الاستغراق؛ لأنّ الاستغراق هو المحتاج إلى المؤنة دون الاستمرار.

و قد يصرّح بهذا المعنى أي الاستمرار في اللفظ كما يقال: أكرم العلماء دائماً، و كيف كان فقد يقال في هذه الصورة أيضاً بتعيّن الرجوع إلى العموم بتقريب أنّ معيار الرجوع إلى العموم هو الظهور اللفظي و دخول مورد الشكّ تحت مدلول

اللفظ بنظره اللفظي، و هذا معنى أصالة عدم التخصيص و أصالة الإطلاق و أصالة الحقيقة، و لا شبهة أنّ العام في هذه الصورة ناظر إلى جميع الأوقات، غاية الأمر بنظر وحدانى لا بلحاظات عديدة، و لا يفرق الحال في التمسّك لمورد الشكّ بالعموم بين كونه ملحوظاً بالاستقلال أو بالتبع، و مجرّد عدم لزوم زيادة التخصيص من خروجه في الثاني دون الأوّل لا يوجب عدم التمسّك في الثاني.

ألا ترى أنّه لو قيل: أكرم مجموع العلماء فخرج البعض نتمسّك للبعض الآخر بهذا العموم، مع عدم كونه ملحوظاً بالاستقلال، بل بالتبع و في ضمن المجموع، و أيضاً نقول: الأصل عدم خروج الزائد عن القدر المعلوم و إن كان هذا الزائد على تقدير خروجه خارجاً مع القدر المعلوم بعنوان واحد؛ إذ لا يفرق في جريان هذا الأصل بين كيفيّات الخروج و أنّه كان بإخراج واحد أو بإخراجين كان الخارج ملحوظاً بالاستقلال أو بالتبع، بل المعيار في جريانه كون الخارج قليلاً أو كثيراً.

و الحقّ هو الرجوع إلى الاستصحاب وفاقاً لمؤسّسه شيخنا المرتضى و الأساتيد من بعده، و تقريبه أنّه قد يلاحظ الزمان في العموم و يفرض له الأجزاء و يلاحظ أجزائه في عرض واحد، و هذا على ثلاثة أنحاء.

الأوّل: أن يلاحظ تلك الأجزاء على وجه العموم الاستغراقي و كانت مفرّدة لأفراد العموم الأفرادي، و الثاني: أن يلاحظ على وجه العموم الاستغراقي و كانت ظرفاً للحكم، والثالث: أن يلاحظ على وجه العموم المجموعي، و لا إشكال في الرجوع إلى العموم في الأوّلين، و كذا في الثالث؛ إذ لو خرج واحد من الأجزاء ينصرف المجموع إلى الباقي، و الفرق بينه و بين الأوّلين أنّ كلّ جزء ملحوظ فيه بالتبع، و فيهما بالاستقلال.

و قد لا يلاحظ المتكلّم الزمان أصلاً، بل فعله جعل حكم على موضوع ذي أفراد، غاية الأمر نستكشف بمقدّمات الحكمة أنّ ما أفاده لفظة تمام مقصوده، مثلاً لو قال: أكرم الرجل، نقول بمقدّمات الحكمة: إنّه لادخل في مطلبه إلاّ لإكرام الرجل فينتشر قهراً بين الأسود و الأبيض و الزيد و العمرو و القصير و الطويل، و

غير ذلك، لا أنّ المتكلّم لا حظ العموم بالنسبة إلى هذه الحالات و الأفراد، فالحاصل من قبله ليس إلاّ عدم لحاظ القيد، فينتج ذلك في بعض المقامات العموم البدلي كما في المثال، و في بعضها العموم الاستغراقي في أحلّ الله البيع، و في مانحن فيه شيئاً آخر.

بيانه أنّ العموم الأفرادي هنا محفوظ بالفرض، فيشمل لفظ العلماء في قوله: أكرم العلماء، زيداً، فيتعلّق به حكم وجوب الإكرام، و حيث إنّ الزيد أمر واحد ذوبقاء، و الزمان أيضاً أمر واحد ذوبقاء، فإذا لم يلاحظ المتكلّم سوى جعل العلاقة بين وجوب الإكرام و بين الزيد فلازمه قهراً استمرار الوجوب باستمرار الزيد و استمرار الزمان، و ليس في هذا ملاحظة أجزاء الزمان أصلاً لاتبعاً و لا استقلالاً، و الاستمرار أمر وحداني ذوامتداد و طول، فاذا ارتفعت العلاقة المذكورة في زمان ارتفع هذا المعنى الوحداني الذي هو الاستمرار من البين، و وجود الحكم في الزمان الثاني ليس محقّقاً للاستمرار أمر وحداني ذو امتداد و طول، فإذا ارتفعت العلاقة المذكورة في زمان ارتفع هذا المعنى الوحداني الذي هو الاستمرار من البين، و وجود الحكم في الزمان الثاني ليس محقّقاً للاستمرار، بل لحدوث العلاقة و تجدّدها، و هذا معنى عدم زيادة التخصيص و نقصانه بوجود الحكم في الزمان الثاني و عدمه.

و هكذا الكلام في ما إذا قال: أكرم العلماء دائماً 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، و نظير البقاء و الاستمرار هنا البقاء والاستمرار في باب الاستصحاب، حيث إنّه لو انقطع بحدوث اليقين لايعود بعد ذلك بعود الشكّ.

ثمّ إنّ بعض أساطين العصر حمل كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه في هذا المقام على كون الاستمرار قيداً للفعل، بمعنى أنّ الواجب أمر واحد مستمرّ، مثل إكرام زيد مستمرّاً، فليس في البين إلاّ طاعة واحدة و معصية واحدة، و هذا خطاء،

بل مراده قدّس سرّه كون الاستمرار وصفاً للوجوب، فإكرام زيد واجب مستمرّاً بمعنى أنّ وجوب الإكرام يلازمه ولا ينفكّ عنه، فكلّ زمان كان الزيد موجوداً فمقتضى الوجوب الملازم له كون إكرامه في هذا الزمان مورداً للإطاعة و المعصية، و الحاصل أنّ المراد استمرار الوجوب، لاوجوب الاستمرار، كما أنّ هذا هو الحال في البقاء في باب الاستصحاب.

و ليعلم أنّ ما ذكرنا من الرجوع إلى الاستصحاب إنّما هو في ما إذا لم يكن خروج الفرد في زمان من باب تغيير العنوان، و إلّا فلا إشكال في أنّه لو عاد إلى العنوان الأوّل لايستصحب حكم العنوان الثاني، بل يرجع إلى حكم العنوان الأوّل، فلو صار الحاضر مسافراً ثمّ صار حاضراً لايستصحب حكم المسافر، بل يرجع إلى حكم الحاضر، فالاستصحاب مخصوص بما إذا كان المتحقّق بمجرد إخراج الفرد في زمان كإخراج زيد يوم الجمعة من دون أن يكون في البين تصنيف الموضوع إلى عنوانين.

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه، و هو أنّه قد قلنا: إنّ المتكلّم لايلاحظ الزمان أصلاً، لا بفرض الأجزاء له و ملاحظة كلّ واحد على وجه الإستقلال إمّا بنحو التفريد و إمّا بنحو الظرفيّة، و لا بفرض الأجزاء له و ملاحظة المجموع بلحاظ واحد حتّى يكون كلّ واحد ملحوظاً بالتبع، بل و لا بنحو الاستمرار، و إنّما يتكلّم بقضيّة كليّة و مفادها ليس بأزيد من استيعاب الحكم لجميع الأفراد، و هذا يتحقّق بثبوته في كلّ فرد في زمان مّا و لا يستدعي الاستمرار، و مقدّمات الحكمة لاتفيد لحاظ المتكلّم للإطلاق، فإنّ وجه الأخذ بالإطلاق في قبال التقييد كونه أخفّ مؤنة من التقييد، فإذا كان هو أيضاً محتاجاً إلى اللحاظ كان كالتقييد، بل مفادها عدم لحاظ غير مؤدّى اللفظ و أنّ ما أعطاه المتكلّم لفظاً فغيره غير دخيل لبّاً، فإذا كان ما في الواقع و اللبّ منحصراً في جعل وجوب الإكرام في كلّ فرد من العالم فمعناه عدم مدخليّة زمان خاص، و حيث انّ زماناً مّا أيضاً يوجب اللغويّة فلازم ذلك أن يدوم الحكم بدوام الفرد، لا أنّ المتكلّم لا حظ الدوام.

ثمّ الدوام المستفاد من المقدّمات أمر وحداني، فكما أنّ الفرد أمر وحداني و لا يصير بدوامه أفراداً متعدّدة، كذلك الحكم اللاصق به بتلك المقدّمات أيضاً أمر وحداني، و لا يصير بالدوام أحكاماً عديدة و إن كان مع ذلك يقتضي امتثالات عديدة، و قد تقدّم تصويره.

ثمّ قلنا: إنّه بعد تمام هذه الشروط لابدّ 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 مابعد 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 ماكان مصداقاً له، و إن 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 فهل هنا يرجع بعد انقضاء زمن الخاص إلى استصحاب حكمه.

و على هذا فربّما يخدش في ما يقال في هذا المقام من التفصيل بين منقطع الأوّل أو الآخر، و بين منقطع الوسط بالعمل بالعام في الأوّلين، و بالاستصحاب في الأخير.

فيقال: إن كان وجه العمل بالعموم في الأوّلين إرجاع التخصيص إلى تقييد العام ثمّ إجراء أصالة عدم زيادة التقييد كما إذا قيل بانقسام العقد مثلاً إلى الكائن في المجلس و غير الكائن فيه فلابدّ أن يقال بمثله في منقطع الوسط، فيقال: إنّ العقد مثلاً منقسم إلى الكائن في أوّل أزمنة الاطّلاع على الغبن و غير الكائن فيه.

و إن لم يكن وجه العمل هو التقييد فنقول: هنا ظهوران، ظهور العام في شمول هذا الفرد الذي خرج في أوّل زمان وجوده أو في آخره، و ظهور الإطلاق الحاصل من المقدّمات في ملازمة الحكم لهذا الفرد، و عدم انفكاكه عنه من أوّل زمان وجوده إلى آخر عمره، و لا يخفى عدم إمكان حفظ الظهورين معاً، و حينئذ فإن رفعنا اليد عن

الأوّل و قلنا: هذا الفرد خارج عن العموم رأساً،أو رفعنا اليد عن الثاني و قلنا: إنّه داخل في العموم و لكنّ الاستمرار الذي أفاده مقدّمات الحكمة قد انكشف خلافه في خصوص هذا الفرد، فليس أحدهما بأولى من الآخر؛ لظهور أنّ الأوّل أيضاً ليس فيه إلاّ مخالفة ظهور واحد.

و لو سلّمنا ترجيح الظهور الأوّل على الثاني لكونه لفظيّاً و الثاني إطلاقيّاً، لكن نقول: ما المانع عن الاستصحاب هنا، فإن كان هو ظهور العموم في شمول هذا الفرد فقد عرفت عدم استدعائه للاستمرار، و صدقه بثبوت الحكم في الفرد في زمان مّا و لو في أواخر أزمنة وجوده، و إن كان هو الظهور الحاصل من المقدّمات فقد عرفت أنّه دلالة واحده و مدلول واحد و هو الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخر عمره، و هو مقطوع الخلاف، و لا يفرق الحال بعد ارتفاع ذلك بين ثبوت الاستمرار في بعض أزمنة الوجود و عدمه.

فإن قلت: ثبوته في بعض الأزمنة مقتضى المقدّمات.

قلت: فيلزم النظر إلى قطعات الزمان و وجود الدلالات العديدة على حسبها، و هو خلاف الفرض مع أنّه إن قلت بذلك فلِمَ لا تقول به في منقطع الوسط؟.

و يمكن دفع الخدشة بأنّ مفاد المقدّمات هو عدم انفكاك الحكم عن الفرد مهما أمكن، فإن أمكن فمن أوّل أزمنة وجوده، و إلاّ فمن الثاني، و إلاّ فمن الثالث و هكذا، وليس مفادها تعيين المبدء في شئ منها، و إنّما يتعيّن في واحد منها بواسطة وجود الدليل المخالف و عدمه، و لا إشكال أنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار على القدر المتيقّن من دليل الخاصّ إذا كان في أوّل ازمنة الوجود أو في أواخرها، و الرجوع في غيره إلى مقتضى المقدّمات من دون حاجة إلى إثبات دلالتين لها، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل الخاص في الأثناء، فإنّه ينقطع بذلك نظام الاستمرار، فإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دلالة اخرى.

فإن قلت: لم لا تجعل مبدء الاستمرار في منقطع الوسط ما بعد زمن المخصّص،

و تجعله أوّل زمان الوجود؟.

قلت: وجهه أنّ جعل المبدء في ما بعد زمن المخصّص يحتاج إلى لحاظ مستقلّ، و جعله في أوّل الوجود لا يحتاج إليه.

فإن قلت: هذا مسلّم فيما إذا كان الفرد من أوّل وجوده داخلاً، و أمّا لو علم بخروجه من أوّل وجوده فينكشف خطاء ما فهمناه من المقدّمات من عدم دخل شيْ آخر، فيتبيّن أنّ لشيْ آخر أيضاً دخلاً، و بعد ذلك فإثبات غير ما فهمناه يحتاج إلى دلالة اخرىٰ، هذا حال الإطلاق، و أمّا العموم الأفرادي فقد عرفت عدم استدعائه إلاّ الدخول في زمان مّا ولو في آخر أزمنة الوجود.

قلت: هذا تفكيك و تقطيع قهري حاصل من وجود المقيّد في بعض من الزمان، و ليس من مفاد المقدّمات حتى يكون من باب تعدّد اللحاظ.

فإن قلت: سلّمنا، و لكن إجراء الإطلاق فرع شمول العموم، و المفروض عدم دلالة العموم على تعيين زمان الدخول في هذا الزمان، فيمكن أن يكون شمول العموم في زمان مّا من آخر أزمنة الوجود، فلا يبقى للمقدّمات محلّ.

قلت: الفرد غير خارج عن العموم، و إنّما يخرج عن العموم لو انتفى عنه الحكم في جميع أزمنة وجوده، و حينئذ فالظهور الإطلاقي لو سقط عن الحجيّة بالنسبة إلى الزمان الأوّل لوجود المقيّد، فحجيّته بالنسبة إلى الزمان الثاني محفوظة، و ذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ المطلق المقيّد بمقيّد منفصل حجّة في الباقي.

فإن قلت: فلِمَ لا تقول بذلك أعني حجيّة الظهور الإطلاقي 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 المعيّن لمبدء الاستمرار في هذا الزمان الذي يكون بعد المقيّد الواقع في أوّل الوجود، مع أنّه ليس في العموم الأفرادي و لا في المقدّمات دلالة على تعيين المبدء.

قلت: المعيّن عدم وجود المقيّد فيه.

ذيل الأمر الثامن[1]

قد تقدّم حكم الحادثين غير المعلوم سابقهما و لا حقهما بالنسبة إلى استصحاب العدم الأزلي بكلا قسميه، أعني ما كان بالقياس إلى الأجزاء السابقة من الزمان و ماكان بالقياس إلى زمان الحادث الآخر، و بقي الكلام فيهما من حيث استصحاب البقاء فيما إذا كانا متضادّين و كان وجود أحدهما رافعاً للآخر، فإنّه 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؛ فإنّه يقطع في الزمان الثالث بحدوث كلّ واحد من الحدث و الطهارة سابقاً على هذاالزمان مردّداً بين الزمانين، و يشكّ في بقائه في نفس هذا الزمان.

فهل يجري استصحاب البقاء في كلّ منهما و يتعارضان، أو لا يجري الاستصحاب أصلاً؟ قد يقال بعدم الجريان من جهة عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لأنّ كلاًّ من الطهارة و الحدث في المثال لو كان حادثاً في الزمان الأوّل فالزمان الثاني فاصل بين زمان يقينه الذي هو الزمان الأوّل، و زمان شكّه الذي هو الزمان الثالث.

ويقال في وجه اعتبار إحراز الاتّصال بأنّه مع القطع بانفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بزمان اليقين بالخلاف، فالمقام بالنسبة إلى اليقين الأوّل يكون من

١ـ راجع ص. ٥٤ و ص ٥٦.

موارد «انقض»، لا من موارد «لا تنقض» كما هو واضح، فمع الشكّ و تردّد الأمر بين الاتّصال و الانفصال يكون المقام من باب الشبهة المصداقيّة لحكم انقض و لا تنقض.

أقول: يمكن تقريب عدم الجريان بوجه أوضح و هو أنّا لو علمنا بحدوث الأخير من الطهارة و الحدث في أوّل الزوال، فنفس هذا الزمان يكون زمان اليقين بكلّ من الطهارة و الحدث، و لا يقين بهما معاً في السابق على هذا الآن؛ إذ يكون الأمر في كلّ منهما مردّداً بين الحدوث في هذا الآن والارتفاع فيه.

و أمّا الآن الثاني بعد هذا الزمان فاليقين السابق و الشكّ اللاحق و إن كانا حاصلين فيه بالنسبة إلى كلّ من الطهارة و الحدث، ولكنّ الشكّ في هذا الآن متعلّق ببقاء كلّ منهما في هذا الآن و عدمه من الآن الأوّل، و لا يحتمل ارتفاع شئ منهما في هذا الآن، و يعتبر في صدق لاتنقض اليقين بالشك أن يكون زمان الشكّ محلاً لاحتمال بقاء المستصحب و ارتفاعه، لا لبقائه و عدمه من السابق.

و بعبارة اخرى: لابدّ أن يكون زمان الشكّ زماناً صالحاً لأن يضاف إلى الوجود المعلوم للمستصحب، لا أن يعيّن محلّ الوجود المعلوم للمستصحب في قطعة خاصة من الزمان، و المقام من قبيل الثاني، فوجود كلّ من الطهارة و الحدث في الآن الثاني بعد الزوال مقطوع في آنين، و بقاء كلّ منهما مقطوع في آن واحد، و الاستصحاب يعيّن آن بقائهما المعلوم في الآن الثاني بعد الزوال، لا أن يضيفه إلى آن بقائهما المعلوم، فإنّ آن أوّل الزوال مقطوع كونه آن الحدوث لا آن البقاء.

و بعبارة ثالثة: لو فرض بدل التشريع تكوين بقاء كلّ منهما في الزمان الثاني من الزوال فمن الواضح عدم إمكانه.

* * *

الأمر العاشر[1]

يعتبر في جريان الاستصحاب أمران:

الأوّل: بقاء الموضوع، و المراد به اتّحاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة و المشكوكة حتى يتحقّق اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب، و هذا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في أنّه يعتبر إحراز الوجود الخارجي للموضوع أولا؟.

التحقيق أنّ موضوعاً و محمولاً واحدين كالزيد والقيام يمكن تركيب القضايا المختلفة منهما، و يختلف المحال بحسب جعل كلّ واحد منها موضوعاً للحكم.

الأوّل: أن تركّب القضيّة على نحو مفاد كان التامّة كأن يقال: قيام زيد متى تحقّق يجب صلاة ركعتين، أو ربط القيام بزيد متى تحقق 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 إنّه يلاحظ الموضوع بعناية الوجود في الثاني، و يلاحظ بلا عناية الوجود في الاولى.

فإن قلت: اعتبار الوجود في الموضوع لابدّ منه في كلّ قضيّة، حيث إنّ ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.

قلت: فرق بين اعتبار الوجود في الموضوع، وبين فرض مفروغيّة الوجود الخارجي له، و الثاني أكثر مؤنة من الأوّل، و الذي يعتبر في كلّ قضيّة هو الأوّل، و

١- راجع ص٥٨١

ما يخصّ به السالبة في القسم الثاني هو الثاني، فكما أنّ الموجبة لابدّ فيها من وجود زيد مثلاً حتّى يحمل عليه القيام، فكذا في السالبة في القسم الثاني أيضاً لابدّ من وجود زيد حتى يرفع عنه القيام.

لا إشكال في 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 في وجود أحد طرفيه، فمع الشكّ في وجود زيد لا تختلف القضيّة المتيقّنة و المشكوكة، إذ يصدق أنّ قيام زيد كان معلوماً في السابق و صار مشكوكاً في اللاحق.

و كذا الكلام في القسم الثالث؛ فإنّ قضيّة «ليس زيد بقائم» لم يعتبر فيها إلاّ ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام، فيصدق مع الشكّ في وجود زيد، بل و مع القطع بعدمه، فلو قطع بهذه القضيّة في زمان و شكّ فيها في الزمان الثاني من جهة الشكّ في وجود زيد، كما لو قطع بأنّه لو كان موجوداً يكون قائماً، كان الاستصحاب جارياً؛ لاتّحاد القضيّة المتيقّنة و المشكوكة.

إنّما الكلام و الإشكال في القسم الثاني و الرابع، حيث لو حظ مفروغيّة الوجود الخارجي للموضوع فيهما، فصريح شيخنا المرتضى قدّس سرّه اعتبار إحراز وجود الموضوع في الاستصحاب، و صريح بعض الأساتيد قدّس سرّه العدم، نظراً إلى أنّ الشكّ في ثبوت النسبة بين الأمرين الخارجيين كما قد يكون من جهة الشكّ في المحمول، فقد يكون من جهة الشكّ في الموضوع، و الشكّ في الموضوع لا ينا في إحرازه المعتبر في باب الاستصحاب ، فإنّ المراد بإحرازه في هذا الباب انسحاب المستصحب إلى عين المعروض الذي كان معروضاً له في السابق و هذا المعنى متحقّق مع الشكّ في وجود زيد، فإنّ الشكّ إنّما وقع في القيام أو عدم القيام لزيد الذي هو الشخص الذي كنّا على يقين من قيامه أو عدم قيامه في السابق، و إنّما لم يحرز الموضوع لو كان الشكّ في القيام أو عدم القيام لشخص آخر غير الزيد.

و الحقّ هو الأوّل، فإنّه لابدّ من تعلّق الشكّ بنفس ما أفاده المتكلّم لا بشئ آخر أجنبيّ عنه حتى يتحقّق إتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ، و لا شكّ أنّ ما أفاده المتكلّم في قضيّة «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، و أمّا الشكّ في نفس التقدير فهو أجنبيّ عمّا كان المتكلّم بصدد إفادته؛ فإنّ وجود زيد كان مفروغاً عنه بين المتكلّم و المخاطب.

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 قيداً و بالمعنى الإسمي، و بين فرضه حاصلاً و لحاظه على نحو المرآتيّة و بالمعنى الحرفي، فما ذكرته وارد في الأوّل، و ما ذكرناه وارد في الثاني.

فإن قلت: لا يعتبر في الاستصحاب إلاّ تعلّق الشكّ بتبدّل القضيّة المتيقّنة إلى رفعها و نقيضها، و لا شبهة أنّ رفع القضيّة المذكورة في ما نحن فيه حاصل في تقدير عدم زيد، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين في هذا التقدير، فلهذا يكون الشكّ في عدم زيد موجباً للشكّ في رفع القضيّة.

قلت: يعتبر في النقيضين وحدة المحلّ، فإذا كان محلّ وجود القيام زيداً الملحوظ وجوده باللحاظ الفراغي فنقيضه عدم القيام في هذا المحلّ، لا في محلّ آخر، و إن شئت توضيح المحال فلا حظ القضيّة التعليقيّة؛ فإنّ نقيض هذه القضيّة إنّما هو رفع المعلّق في ظرف حصول المعلّق عليه لا في ظرف آخر، و كذلك الشكّ في هذه القضيّة إنّما هو بالشكّ في المعلّق في ظرف حصول المعلّق عليه لا بالشكّ في نفس المعلّق عليه، فإنّ القطع بصدق هذه القضيّة يجتمع مع القطع بعدم المعلّق عليه، فضلاً عن الشكّ فيه.

فنقول: حال وجود الموضوع في ما نحن فيه حال المعلّق عليه في القضيّة التعليقيّة، فكأنّ المتكلّم يضع نفس الموضوع في جنبه في الخارج ثمّ يشتغل بذكر

حالاته، فيستغنى عن تعليق القضيّة على وجوده، و لكنّها في الحقيقه في معنى التعليق، هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاد دام بقاه.

و يمكن المخدشة فيه بأن حال المتكلّم «زيد قائم» بحسب الواقع وإن كان بهذا المنوال، يعني أنّه يعلم بأنّ زيداً موجود،و في تقدير وجوده يعلم بأنّه قائم، ولكن ماله الدخل في حقيقة هذه القضيّة ليس إلاّ ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام و إيقاع الربط بينهما، و ما سوىٰ ذلك خارج عن حقيقة هذه القضيّة.

إلاّ أن يقال: نعم، ولكن قد يكون الملحوظ في نسبة المحمول وجود الموضوع، و حينئذ يكون مفاد القضيّة ثبوت الشيْ و قد يكون الملحوظ نسبة المحمول فقط من دون تعرّض لوجود الموضوع، و حينئذ يكون مفادها ثبوت شيء لشيْ، فن 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 تبيّن أنّه مات قبل يوم الجمعة يصحّ نسبة الكذب إلى المتكلّم؛ لأنّ إخباره كان متضمّناً لوجود الموضوع.

و من هذا القبيل أيضاً قوله عليه السلام: «الاّ أن تكون المرأة قرشيّة» فإنّ الظاهر أنّ القرشيّة ملحوظة على وجه الموضوعيّة و محطّ النظر بالاستقلال، و كذلك قوله: «لا يحلّ مال امرء إلاّ بطيب نفسه، فإنّ الظاهر إرادة كون المالك طيّب النفس على نحو ثبوت الشيْ، لا كونه كذلك على نحو ثبوت شيْ لشيْ.

ثمّ إنّه قد استدلّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بما لفظه أنّه: لو لم يعلم تحقّقه أي تحقّق الموضوع لا حقاً، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به، فإمّا أن يبقى في غير محلّ و موضوع و هو محال، و إمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا

ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، و إنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة اخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر إمّا لا ستحالة انتقال العرض، و إمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً لمتيقّن السابق، انتهى كلامه رفع مقامه.

و اعترض على هذا الكلام بعض الأساتيد قدّس سرّه بأنّ المحال إنّما هو انتقال العرض خارجاً، و كذا بقاء العرض بلا موضوع خارجاً، لا بحسب الوجود التعبّدي الذي هو مفاد الاستصحاب و معناه ترتيب الآثار العلميّة والأحكام الشرعيّة، فإنّ مؤنة هذا الوجود خفيفة، فكما يصحّ أن يحكم الشارع مع بقاء الموضوع بلزوم المعاملة مع عرضه معاملة الموجود، كذلك يصحّ مع عدم الموضوع أيضاً أن يحكم بالمعاملة مع عرضه معاملة الموجود بمعنى ترتيب آثاره، و كذلك يصحّ أن يحكم ببقاء عرض موضوع في موضوع آخر، بمعنى ترتيب آثار ذاك العرض في هذا الموضوع، و لا يلزم من هذا محال عقلي، نعم يرد عليه أنّه خلاف مفاد دليل الاستصحاب، فإنّ الظاهر منه وحدة متعلّق اليقين و الشكّ، و هذا أمر آخر لا ربط له بالمحال العقلي.

و قد يقال في توجيه كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ النسبة في كلّ قضيّة سواء كان مفادها إخباراً عن الواقع أم إنشاءً أمر عرضي يحتاج إلى موضوع، فإذا جعلت هذه النسبة في قضيّة فلا يمكن جعل عين هذه النسبة بعد ذلك بلا موضوع، و كذا 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، و إمّا أن يحكم ببقائها بلا موضوع فهذا محال، و إمّا أن يحكم ببقائها في

موضوع آخر، و حينئذ فإمّا أن يحكم ببقاء عين الحرمة المتعلّقة بالخمر فهذا انتقال العرض؛ لأنّ عين النسبة القائمة بالخمر في قضيّة «الخمر حرام» لا يمكن جعلها قائمة بموضوع آخر، و إمّا أن يحكم ببقاء مماثلها، و هذا خارج عن الاستصحاب.

و من هنا يعلم الحال في الشبهة الموضوعيّة، فإذا شككنا في خمريّة مايع علم بخمريّته سابقاً، فإن حكم الشارع ببقاء الخمريّة لاحقاً فإمّا أن يحكم في عين الموضوع السابق فهو المطلوب، أو بلا موضوع و هو المحال، أو في موضوع آخر مع الحكم ببقاء عين الخمريّة السابقة فهذا انتقال العرض، أو بمماثلها، فهذا خارج عن الاستصحاب.

و يمكن إجراء هذا التقريب في استصحاب الحرمة في هذا الفرض، لكن مع كون الخلّ و الخمر موضوعين عند العرف.

و الحاصل أنّه ليس المراد بالعرض في كلامه هو المستصحب ـ كما توهّم ـ حتّى يرد عليه أنّه يمكن استصحاب نفس العدالة و نفس التحريم و معناه ترتيب آثارهما،فهذا بقاء العرض بلا موضوع، نعم لا يثبت به اتّصاف الشخص الخارجي بالعدالة و الموضوع الخارجي بالتحريم، لا من باب الاستحالة العقليّة، بل من باب عدم حجيّة الأصل المثبت، و إلاّ فهو بمكان من الإمكان عقلاً و ليس فيه استحالة انتقال العرض.

بل المراد به حكم الشارع بإبقاء المستصحب السابق، كما يدلّ عليه قوله: فإذا اريد إبقاء المستصحب، لوضوح أنّ المراد به الحكم بالبقاء الصادر من الشارع، لا الإبقاء العملي الصادر من المكلّف، و قوله: «فإمّا أن يبقى» يكون بصيغة المجهول من باب الإفعال.

و حينئذ فتوجيه الكلام أنّه لايخفى أنّ الإنشاء يحتاج إلى النسبة، و لا يمكن بدونها،بل هو عين النسبة الحقيقيّة الكليّة في القضيّة الإنشائيّة، كما أنّ الإخبار عين النسبة الحقيقيّة الكائنة في القضيّة الإخباريّة، و من المعلوم أنّ النسبة محتاجة إلى طرفين، فالجعل محتاج إلى محلّ و موضوع كون الجعل فيه و كان المجعول

ثابتاً له، كما أنّ الإخبار يحتاج إلى محلّ و موضوع كان الإخبار فيه و كان المخبر به ثابتاً له؛ إذ مع انتفاء هذا المحلّ و الموضوع يلزم كون العرض و هو النسبة الجعليّة أو الإنشائيّة بلا محلّ و موضوع.

و أمّا ما ذكرت من المثال فليس من باب كون العرض بلا محلّ، فإنّ المحلّ فيه ذات العدالة و ذات التحريم، و المجعول فيه وجودهما، فإذا ثبت احتياج الجعل إلى الموضوع فإن كان هو الموضوع السابق فهو المطلوب، و إن كان موضوعاً آخر فإن كان الجعل على نحو الإبقاء للجعل السابق فهذا غير ممكن؛ إذ لا يخفى أنّه لابدّ حينئذ من وحدة هذا الجعل مع الجعل السابق في المحلّ و الموضوع، و إلاّ يلزم انتقال العرض، كما أنّ الإخبار على نحو الإبقاء للإخبار السابق لابدّ فيه من وحدة هذا الإخبار مع الإخبار السابق في المحلّ و الموضوع، وإلاّ يلزم انتقال العرض، و إن كان على نحو الإحداث فهذا خارج عن الاستصحاب.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لو اخذ عرض شئ موضوعاً للحكم على نحو ثبوت شئ لشئ فلا تصير القضيّة المتيقّنة مشكوكة بواسطة الشكّ في وجود الموضوع، بل المشكوك قضيّة اخرى مفادها ثبوت الشئ.

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 الأعلميّة 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 الأعلميّة فإن كانتا معلومتين فلا كلام، و إن كانتا مشكوكتين أيضاً فلابدّ من استصحاب آخر لإحرازهما، و لا ينا في الشكّ في الحياة الفعليّة إحراز الموضوع المعتبر في الاستصحاب الثاني، فإنّ الموضوع فيه هو الحياة التقديريّة.

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، و هو ليس أحد المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض كذلك و إن كان أحدهما بالعرض.

فإن قلت: نعم ولكنّه عارض على الماهيّة كالعرض.

قلت: نعم ولكن ليس تشخّصه بمعروضه حتّى يستحيل بقائه مع تبدّل معروضه، بل تشخّص معروضه به بحيث لا ينثلم وحدة الوجود بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى نوع آخر، فيمكن أن يكون الوجود الواحد الشخصي حسب اختلافه نقصاً و كمالاً، ضعفاً و شدّةً منشئاً لانتزاع ماهيّات مختلفة، فيمكن استصحاب هذا الوجود لو شكّ في بقائه و ارتفاعه و لو مع القطع بتغاير الماهيّة المنتزعة عنه سابقاً مع الماهيّة التي تنتزع عنه الآن لو كان، فلو علم بزوال المرتبة السابقة من السواد، ولكن شكّ في زوال أصل السواد بالمرّة أو تبدّل مرتبته السابقة إلى مرتبة اخرى أقوى أو أضعف، فلا مانع من استصحاب الوجود السابق و إن كان الماهيّة المنتزعة عنه سابقاً هو الضعيف، مثلاً، و ما ينتزع عنه الآن ـ لو كان ـ هو القوي.

و فيه أنّ تعدّد المنتزع إذا كان أمراً واقعيّاً نفساً أمريّاً لاشكّ أنّه لابدّ و أن يكون من جهة تعدّد منشأ الانتزاع في الخارج، فإن كان منشأ الانتزاع هو الامور الخارجة عن حقيقة الذات و العارضة على الوجود الخارجي كما في الضارب و القائم، فلا يوجب تعدّد المنتزع تعدّد الذات، و أمّا لو كان منشأ الانتزاع نفس الذات دون الضمائم الخارجيّة كما هو المفروض في محلّ البحث فإنّ القوي و الضعيف منتزعان من نفس السواد لا من شئ آخر، فلا يكن تعدّد المنتزع حينئذ إلاّ مع تعدّد الذات.

فإن قلت: يكفي تعدّد المرتبة، فالمرتبة الدنيا مغايرة مع المرتبة العليا.

قلت: إن أردت أنّ بينهما أمراً واحداً جامعاً فهذا موجود بين الزيد و العمرو أيضاً، و إن أردت أنّهما متّحدان في الوجود الشخصي، فهذا غير معقول؛ إذ بعد فرض أنّ المميّز بينهما يكون من سنخ الوجود، فلابدّ أن يكون التعدّد بينهما في الوجود، نعم هذا مختص بما إذا كان تبدّل إحدى المرتبتين بالاخرى بعد تخلّل

القطعة من الزمان و حصول الوقفة، و أمّا لو كان على التدريج بدون حصول الوقفة فلابدّ من وحدة الوجود، و إلاّ يلزم الوجودات الغير المتناهية المحصورة بين الحاصرين؛ إذ بعد فرض أنّ كلاًّ من المبدء 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 لايحصل هنا حدّ خارجي غير المبدء والمنتهى حتّى ينتزع عنه الماهيّة، و إنّما المتحقّق حدود فرضيّة لا واقع لها سوى الذهن، و بعبارة اخرى: المتحرّك مادام متحرّكاً لا يطلق عليه الزائد أو الناقص إلاّ باعتبار ما يعرضه في المستقبل من الحدّ، و أمّا باعتبار الحال فلا يتّصف بالزيادة و لا بالنقيصة، و إنّما يقال: إنّه مشتغل بالزيادة.

ثمّ بعد ما عرفت من اعتبار وحدة الموضوع في الاستصحاب فلابدّ 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 مبنيّ على إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل، و

الثاني: أن يكون الشكّ من جهة الرافع 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 بناءً على المسامحة العرفيّة، لكنّه خلاف ما فرضناه من تحكيم العقل.

و أورد بعض الأساتيد قدّس سرّه على الثاني أنّ أخذ عدم الرافع

في الموضوع بحسب حدوث الحكم و إن كان مستلزماً للدور لتوقّف تحقّق هذا العدم على تحقّق الحكم في مقدار من الزمان و توقّف تحقّق الحكم على هذا على تحقّق هذا العدم أيضاً، ولكن لا مانع من أخذه فيه بحسب بقاء الحكم، فكلّ من المانع و الرافع مأخوذ في الموضوع، غاية الأمر أنّ أحدهما مأخوذ حدوثاً و الآخر بقاءً.

إلاّ أن يقال: إنّه بعد فرض أنّ الموضوع في القضيّة المتيقّنة و المشكوكة واحد فلا عبرة باحتمال اعتبار شيْ في بقاء الموضوع على حكمه، لصدق نقض اليقين بالشكّ و لو مع المداقّة العقليّة على عدم ترتيب الحكم على الموضوع.

وفيه أنّ كلاً من عنواني المانع و الرافع ليس له أثر عقلاً؛ لأنّهما عنوانان منتزعان عن التأثير كالعليّة، فلابدّ من ملاحظة ذاتهما، و هو أمر واحد فيهما، غاية الأمر ينتزع عنه عنوان المانع و الدافع بإضافته إلى حدوث الحكم، و عنوان الرافع بإضافته إلى بقاء الحكم، و اعتبار عدم هذه الذات في الموضوع بمكان من الإمكان، إلاّ أن يقال: إنّ تأثير العدم في الوجود غير معقول، فيكون عدم ذات المانع والرافع خارجاً عن الموضوع.

ثمّ الفرق بين الأخذ من الدليل و الأخذ من العرف أنّه على الأوّل لابدّ من اتّباع ما يستفاد من القضيّة اللفظيّة حسب اختلافه باختلاف الموارد، فربّما يكون الشيْ مذكوراً في القضيّة اللفظيّة بصورة القيديّة، فيستفاد كونه داخلاً في الموضوع ، كما لو قال: الماء المتغيّر نجس، و ربّما يكون مذكوراً فيها بصورة الشرطيّة، فيستفاد كونه خارجاً عن الموضوع، كما لو قال: الماء نجس إذا تغيّر، فعلى الأوّل لايجري الاستصحاب لو زال التغيّر؛ لانتفاء الموضوع، و على الثاني يجري؛ لأنّ الشكّ في أمر خارج عن الموضوع و هو كون التغيّر علّة محدثة فقط، أو علّة محدثة و مبقية معاً.

و على الثاني لابدّ من اتّباع نظر العرف حسب اختلافه باختلاف المناسبات بين الموضوعات و الأحكام،فربّما يحكم حسب مناسبة الحكم و الموضوع بكون الشيْ خارجاً عن الموضوع و إن كان مذكوراً في القضيّة اللفظيّة بصورة القيديّة كما في مثال

التغيّر، و ربّما يحكم حسب تلك المناسبة بكون الشيئ داخلاً في الموضوع وإن كان مذكوراً في تلك القضيّة بصورة الشرطيّة، كما لو أشار إلى شيئ و قال بعتك هذا إن كان فرساً. فإنّ العرف يحكم بأنّ الفرس نفس المبيع، فتخلّفه تخلّف المبيع لا تخلّف الشرط.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القاعدة الأوّليّة يقتضي حمل النقض و عدمه على مصاديقها العقليّة، أعني ما كان ملحوظاً بالإضافة إلى الموضوعات العقليّة، و لكن حيث إنّ المحكّم في باب الألفاظ هو العرف فلابدّ من حملها على مصاديقها العرفيّة اعني: ما كان ملحوظاً بالإضافة إلى الموضوعات العرفية؛ إذ هي التي يراها العرف مصاديق للنقض و عدمه، و يلزم من عدم إرادتها و إرادة المصاديق الملحوظ بالإضافة الى الموضوعات العقليّة،أو بالإضافة إلى الموضوعات النقليّة نقض الغرض، فيتعيّن الحمل على المصاديق العرفيّة فراراً عن هذا المحذور، و لا يخفى أنّ هذا رجوع إلى العرف في مقام التطبيق، و إلاّ فمن الواضح أنّ مفهوم النقض و عدمه مفهوم مبيّن عند العقل و العرف، و لا اختلاف بينهما في مفهومه، و إنّما الاختلاف فيالمصاديق حسب اختلاف أنظارهما في الموضوعات.

الثاني من شروط تحقّق الاستصحاب أن يكون المكلّف في حال الشكّ في الاستمرار قاطعاً بالمتيقّن السابق، فلو كان في حال الشكّ في الاستمرار شاكّاً في أصل الحدوث أيضاً فهو أجنبيّ عن الاستصحاب، و لو كان فيه قاعدة فهي موسومة بقاعدة الشكّ الساري و قاعدة اليقين[1]، سواء اريد بها إثبات نفس المتيقّن فقط أو إثباته مع الاستمرار، و من هنا يظهر عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في كلام واحد؛ فإنّ مفاد الاستصحاب المحكم بالاستمرار، و مفاد القاعدة الاخرى المحكم بالحدوث فقط أو مع الاستمرار.

---

١ ـ راجع ص٦٦٢.

فإن قلت: إنّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة يمكن اعتباره بنحوين، الأوّل: اليقين بعدالة يوم الجمعة لزيد، و الثاني: اليقين بكون زيد في يوم الجمعة عادلاً، و الشكّ في الأوّل شكّ في الحدوث، و في الثاني مع اختلاف متعلّق المتيقّن و المشكوك شكّ في البقاء، فالكلام مفيد لعدم نقض هذين اليقينين بهذين الشكّين.

قلت: هذان الاعتباران ليسا بفردين لليقين، فإنّ أفراد اليقين عبارة عن اليقين بعدالة زيد و فسق عمرو و هكذا، وأمّا اليقين بعدالة زيد فلا ينحلّ إلى فردين لليقين، و حينئذ فلابدّ من أخذ هذين الاعتبارين في لفظ اليقين، و لا ريب في اتّحاد متعلّق الشكّ و اليقين، فلابدّ إمّا من ملاحظة المتعلّق في كليهما مقيّداً، أو في كليهما مطلقاً، فعلى الأوّل يتعيّن في القاعدة، و على الثاني في الاستصحاب، و لا يمكن الجمع.

فإن قلت: لا نحتاج إلى هذين الاعتبارين، بل يعتبر اليقين بأصل العدالة و الشكّ في أصل العدالة، و كما أنّ الشك في الحدوث شكّ في أصل العدالة، كذلك الشكّ في البقاء أيضاً شكّ في أصل العدالة.

قلت: ليس الشكّ في البقاء شكّاً في أصل العدالة، فإنّ الشكّ في المقسم شكّ في جميع الاقسام، فالشكّ في الإنسان لابدّ و أن يكون شكّاً في جميع الأفراد، فلو كان واحد من الأفراد معلوماً فليس الشكّ في الإنسان، فكذلك ها هنا أيضاً لو كان الحدوث معلوماً فليس الشكّ في أصل العدالة الجامع بينه و بين البقاء، بل يكون الشك في الوجود الخاص و هو البقاء، فعلى هذا أيضاً يكون الكلام متعيّناً في القاعدة الثانية.

فإن قلت: نعتبر متعلّق اليقين مقيّداً، ولكن لا يلزم اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ، بل اللازم عدم البينونة بينهما على وجه يصحّ إطلاق المضيّ و عدم النقض، فالمراد باليقين، اليقين بعدالة يوم الجمعة لزيد، ولكنّ الشكّ يشمل بإطلاقه الحالي الشكّ في عدالة يوم الجمعة لزيد، و الشكّ في عدالة يوم السبت له، فالكلام باعتبار عدم نقض اليقين بالشكّ الأوّل يشمل القاعدة، و باعتبار عدم نقضه بالثاني يشمل الاستصحاب.

قلت: سلّمنا تعميم الشك بإطلاقه الحالي، ولكن حيث فرضت التقييد في اليقين يكون معنى المضيّ عليه و عدم نقضه هو الأخذ بعدالة يوم الجمعة لزيد، و فرق بين المضيّ على اليقين السابق و إلغاء الشكّ اللاحق، و نحن إنّما فسّرنا الأوّل بالثاني في باب الاستصحاب لما فرضناه هناك من اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ بتجريده عن الزمان، و أمّا بعد اختلافهما كما هو المفروض فحال الشكّ حال الحجر في جنب الإنسان، فلو اريد شمول الكلام للاستصحاب فلابدّ من الإتيان بقضيّة اخرى مشتملة على موضوع و محمول آخرين، وهو 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 معاً 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 ملغىً، سواء تعلّق بالحدوث أم به و بالبقاء، ففيه أنّه لا يمكن الجمع؛ لاختلاف القضيّتين 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 اذا قيل لا تنقض اليقين بالشكّ.

* * *

قاعدة التجاوز و الفراغ[1]

و ربّما يستدلّ على قاعدة اليقين بأخبار عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، و لابدّ من التيمّن بذكر الأخبار و التكلّم في مدلولها و تنقيح مضمونها، فنقول وبالله المستعان و عليه التكلان:

في الوسائل «محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن حمّادبن عيسى عن حريز بن عبدالله عن زرارة، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبّر؟ 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، ثمّ قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت فليس بشيء».

«محمّد بن الحسن بإسناده عن سعدبن عبدالله عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

«محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن سعدبن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن عمرو بن عبدالكريم بن عمرو عن عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله 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».

١ـ راجع ص ٦٧١ .

و رواه إبن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب النوادر لأحمد بن محمّد بن أبي نصر مثله.

«محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن إبن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

و الكلام يقع في مواضع:

الموضع الأوّل: إعلم أنّ لنا قاعدتين إحداهما: قاعدة التجاوز، و موردها الشكّ في وجود نفس الشئ و عدمه بعد تجاوز محلّه، و الثانية: قاعدة الفراغ، و موردها الشكّ في جامعيّة المركّب لما يعتبر في صحّته شطراً أو شرطاً بعد الفراغ عن هذا المركّب، و الثمرة بينهما واضحة من جهة أعميّة الاولى من الثانية من حيث اشتمالها للشكّ في أجزاء العمل في الأثناء، و أعميّة الثانية من الاولى من حيث اشتمالها للشكّ في الكيفيّة، و للشكّ الواقع في غير باب الصلاة إن قلنا باختصاص الاولى بالشكّ في غير الكيفيّة وبباب الصلاة، ففي القاعدة الثانية يكون في البين شئ موجود مفروغ عنه و وقع الشكّ في صحّته و فساده، وفي الاولى يكون الشكّ في أصل وجود الشئ و عدمه.

إذا عرفت ذلك فلابدّ أن لا يفرق بين هذه الأخبار الأربعة في المضمون، بمعنى أنّه إن كان المراد من واحد منها هو القاعدة الاولى أو الثانية أو الجامع بينهما إن قلنا بتصويره بينهما فلابدّ أن يكون الحال في الباقي على هذا المنوال، و لا سبيل إلى التفرقة بينها في المضمون بتنزيل بعضها على ارادة معنى و تنزيل الآخر على إرادة معنى آخر، و حيث إنّ من المعلوم كون الخبرين الأوّلين دليلين على القاعدة الاولى من جهة كون موردهما الشكّ في الوجود تعيّن كون الأخيرين أيضاً دليلين على هذه القاعدة.

فإن قلت: الشكّ في الشئ و إن كان ظاهراً في الشكّ في أصل الوجود، ولكن التقييد بالخروج والتجاوز و المضيّ ظاهر في الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن

أصل الوجود، ففي الخبرين الأوّلين قامت القرينة على رفع اليد عن هذا الظاهر و إرادة الشكّ في الوجود الذي هو مورد القاعدة الاولى، و أمّا في الخبرين الأخيرين فحيث انتفت هذه القرينة، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهرهما الأوّلي الذي هو الشكّ في الصحّة، فيكون هذان دليلين على قاعدة الفراغ.

قلت: إذا قامت القرينة على إرادة خلاف الظاهر في بعض الأخبار يكشف عن إرادة ذلك في الباقي أيضاً، للقطع باتّحاد ما سيق الجميع لإفادته و تأديته، و نظير ذلك أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، حيث إنّ الظاهر الأوّلي منها اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ حتّى من حيث الزمان الذي هو مورد قاعدة اليقين، و مع ذلك حملناها على الاستصحاب من جهة كون مورد بعضها إيّاه.

فإن قلت: نعم ولكنّ المتعيّن في موثّقة إبن أبي يعفور إرجاع الضمير في «غيره» إلى الوضوء لا إلى الشئ المشكوك فيه، لئلّا يخالف الإجماع و الصحيحة الواردة في باب الوضوء الدالّين على وجوب الالتفات إلى الشكّ في بعض أجزاء الوضوء بعد الدخول في جزئه الآخر، و حينئذ يكون الذيل أعني قوله: إنّما الشكّ الخ مسوقاً لبيان حال الشكّ في أجزاء المركّب بعد الفراغ منه.

قلت: كما أنّه لو حمل الذيل على قاعدة التجاوز يلزم تخصيص الرواية بالنسبة إلى بعض مصاديق موردها أعني الوضوء من جهة أنّ التجاوز عن الشئ 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 أيضاً يلزم تخصيصها بالنسبة إلى بعض مصاديق المورد من حيث اشتمالها على أنّ الشكّ في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، فتكون مخصّصة بالنسبة إلى هذا الفرد بالإجماع والصحيحة.

فكما لابدّ على الثاني دفعاً لمحذور تخصيص بعض مصاديق المورد من تحمّل أنّ المراد بالشئ ليس مطلق الشئ، بل خصوص ما كان له استقلال و عنوان لدى العرف

و الشرع مثل الوضوء و الغسل والصلاة والسعي و الطواف من أفعال الحج، فلا يشمل مثل غسل اليد الذي ليس له عنوان واستقلال عند العرف و لا الشرع، فكذلك لابدّ على الأوّل من تحمّل أنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع أمر واحد و فعل واحد، و يوجب ذلك التوسعة في محلّ الشئ المشكوك فيه.

فالشكّ مادام الاشتغال بالوضوء يكون من باب الشكّ في الشئ قبل تجاوز محلّه، و إنّما يكون من باب الشكّ بعد تجاوز المحلّ إذا كان الشكّ بعد الفراغ من الوضوء، فإنّ الوضوء أمر واحد بنظر الشارع، لبساطة أثره الذي هو الطهارة.

ونظير ذلك الشكّ في الركوع في حال الهويّ إلى السجود، فإنّ الهويّ و إن كان فعلاً في نفسه، و لكنّه غير ملحوظ بنظر الشارع، فالمكلّف مادام اشتغاله بالهويّ بمنزلة كونه مشتغلاً بنفس الركوع.

و الفرق بين الوضوء و سائر المركّبات ـ حيث إنّ الأثر فيها أيضاً واحد كالانتهاء عن الفحشاء في الصلاة ـ هو أنّ المأمور به في سائر المركّبات هو نفس الأمر الخارجي المركّب من الامور المتشتّتة، و أمّا في الوضوء فهو الأمر الوحداني البسيط المتحصّل من الأمر الخارجي، و الامور الخارجيّة من باب المحصّل للمأمور به، فالشارع لاحظ هذه الامور شيئاً واحداً من جهة وحدة ما هو المأمور به و المحصل منها، وبالجملة، فإذا كان التحمّل على أيّ حال محتاجاً إليه فلا إشكال في ترجيح التحمّل الثاني على الأوّل، من جهة مساعدة ماذكرنا من اتّحاد المساق في الروايات.

و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لاريب في كون المراد بالشكّ في الصدر هو الشكّ في الوجود، و على ما ذكره لابدّ من حمل الشكّ في الذيل على الشكّ في الصحّة و حمل الشئ فيه على العمل المركّب، فتحصل المخالفة بين الصدر و الذيل في كلا الأمرين، و على ما ذكرنا تحصل الموافقة بينهما في كليهما؛ لأنّ المراد بالشكّ في الذيل هو الشكّ في الوجود، و بالشئ فيه هو الشئ المذكور في الصدر.

و من هنا يظهر الخدشة في ما ذكره بعض الأساتيد من التفرقة بين صحيحتي

زرارة و إبن جابر وبين موثقتي إبن أبي يعفور وإبن مسلم بجعل الأوّلين ظاهرين في قاعدة التجاوز والأخيرين في قاعدة الصحّة، هذا.

ثمّ إنّ له قدّس سرّه هنا كلاماً آخر و هو أنّ قاعدة الصحّة تعمّ جميع الأبواب، و قاعدة التجاوز تختصّ بباب الصلاة، و ذكر في بيان وجه الاختصاص ما حاصله أنّ تقدّم الأسئلة المتعلّقة بباب الصلاة لو لم يجعل الكليّة المذكورة في الجواب ظاهراً في خصوص باب الصلاة فلا أقلّ عن المنع عن الأخذ بإطلاقها؛ لأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب في البين يمنع عن الأخذ بالأطلاق.

فإن قلت: هذا إنّما يتمّ في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: إذا خرجت من شيء الخ، و لا يجري في قوله عليه السلام في صحيحة إبن جابر: كلّ شيء شكّ فيه الخ؛ لأنّ العموم فيه وضعي و ليس بالإطلاق.

قلت: عموم الكلّ تابع لسعة المدخول وضيقه، فلابدّ أوّلاً من ملاحظة جريان المقدّمات في المدخول و عدمه، فإن كانت جارية كان الاستيعاب بالنسبة إلى أفراد المطلق و إن كانت غير جارية كان العموم بالنسبة إلى أفراد المقيّد، و حيث إنّ المفروض عدم جريانها لوجود القدر المتيقّن في البين كان الاستيعاب بالنسبة إلى أفراد المقيّد، كما أنّ إطلاق نفس المدخول لا يشمل أزيد منه، هذا ما ذكره.

و فيه أنّ ما ذكره و إن كان تامّاً في ما إذا كان المدخول منصرفاً إلى شيء؛ فإنّ الانصراف بمنزلة التقييد المذكور في الكلام، فقولك: «كلّ إنسان» لكونه منصرفاً إلى ذي رأس واحد بمنزله قولك: كلّ إنسان ذي رأس واحد، فإن كان تقدّم الأسئلة في هذه الأخبار موجباً لانصراف كلمة«الشيء» في الأفعال الصلاتيّة كما لا يبعد، فلا كلام، و إلّا فمجرّد وجود القدر المتيقّن في البين من دون انصراف و إن سلّمنا كونه مانعاً عن الأخذ بالإطلاق ـ و إن كان فيه أيضاً كلام مذكور في محلّه ـ ولكن لا نسلّم كونه مانعاً عن الأخذ بعموم الكلّ، و وجهه أنّ الكلّ وارد على المدخول في عرض المقدّمات لا في طولها.

و بعبارة اخرى: وضع لاستيعاب أفراد المدخول على حسب المراد اللفظي لا

على حسب المراد اللبّي حتّى نحتاج إلى إحراز أنّ المراد اللّبي 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 و نستكشف منه كون المراد اللّبي هو المطلق.

و بالجملة، لابدّ من ملاحظة المفاد اللفظي و التفرقة بين إجماله و بين إهماله و إجمال المراد اللبّي، فإن كان في المفاد اللفظي إجمال يسري هذا الإجمال الى الكلّ، و أمّا إن كان فيه الإهمال بمعنى الصالحيّة للحمل على الإطلاق و التقييد و المقسميّة بينهما فالكلّ حينئذ يرفع الإجمال عن المراد اللبّي و يعيّنه في الإطلاق، و على هذا فقول القائل: جئني بأحد و إن كان محتاجاً إلى ملاحظة المقدّمات، ولكن قوله: جئني بكلّ أحد لا يحتاج إلى ذلك، و من هنا يظهر أنّه لو تكلّم بكلمة «كلّ» في مقام الإهمال كان ذلك استعمالاً على خلاف وضعه.

و ممّا يشهد لما ذكرنا أنّه لو صرّح بقيد الإطلاق في الكلام عوضاً عن كلمة «كلّ» فقيل: جئني بأحد مطلقاً، فعلى ما ذكره يحتاج إلى ملاحظة المقدّمات، و البديهة تشهد بخلافه.

و نظير هذا الكلام يجري في صيغة «إفعل» فإنّه كما لو قيل: «كلّ رجل أبيض» لايلزم تجوّز في الكلّ، كذلك لو قيل: أكرم زيداً، بضميمة قوله: أو عمرواً، لا يلزم تجوّز في صيغة «إفعل» و مع ذلك لو قيل: أكرم زيداً، لايتوقّف بمجرّد صالحيّة المفاد اللفظي لكلاالأمرين و إجمال المراد اللبّي بينهما، بل يؤخذ بما هو مفاد اللفظ و يرفع بسببه الإجمال عن المراد اللبّي.

الموضع الثاني: بعد ماعرفت من اتّحاد المضمون و المفاد من هذه الكليّة الواردة في الأخبار بعبارات ثلاث من التجاوز و المضّي و الخروج يقع الكلام في أنّه هل يمكن إرادة الأعمّ من قاعدة التجاوز و قاعدة الصحّة منها أولا؟

فنقول : الشكّ في الشيء يكون في قاعدة التجاوز بمعنى الشكّ في وجود الشيء و عدمه، و في قاعدة الصحّة بمعنى الشكّ في صحّة الشيء بعد الفراغ عن

أصل وجوده، و الجمع بين هذين اللحاظين في كلام واحد غير ممكن، نعم يمكن تصوير الجامع بينهما بأن يقال: إنّ المتكلّم في كلمة «في» في قوله : «كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» لاحظ مطلق التعلّق الأعمّ من التعلّق بالصحّة أو بأصل الوجود، فإنّ الشاكّ في أصل صدور القراءة مثلاً و الشاكّ في كيفيّة صدورها من الجهر و الإخفات مع الفراغ عن أصل الصدور يصدق على كلّ منهما أنّه شاكّ في القراءة، فالمتكلم تصوّر هذا الجامع تصوّراً حرفيّاً و استعمل فيه كلمة «في» و لا غروفي تصوّر الجامع تصوّراً حرفيّاً.

كما وقع نظيره في موثقة إبن بكير الواردة في لباس المصلّي حيث استعمل فيه كلمة «في» في مطلق التلبّس الأعمّ من اللباسي الظرفي و من المحمولي المصاحبي، و مثله الكلام في كلمة «في» في قولك: من تيقّن بشيء فشكّ فيه فليمض على يقينه، إذا استعملتها في مطلق التعلّق الأعمّ من التعلّق بأصل الحدوث أو بالاستمرار بعد الفراغ عن أصل الثبوت، و ممّا يؤيّد هذا في مانحن فيه صحّة تعقيب قولك: كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه، بقولك: سواء تعلّق الشكّ بأصل وجوده أو بصحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده.

فإن قلت: و إن أمكن تصوير الجامع بحسب صدر القضيّة و هو قوله: كلّ شيء شكّ فيه، ولكن لايمكن بحسب ذيله و هو قوله: و قد جاوزه، فإنّ المجاوزة في قاعدة التجاوز بمعنى مجاوزة محلّ الشي، و في قاعدة الصحّة بمعنى مجاوزة نفس الشيء، ففي الاولى نحتاج إلى التقدير و في الثانية لا نحتاج إليه، و الجمع بين التقدير و اللاتقدير غير ممكن.

قلت: تصوير الجامع من هذا الحيث أيضاً ممكن بتقدير المحلّ في كليهما إمّا بأن يلاحظ خصوص المحلّ الشرعي، فإنّ صيرورة الشكّ في الشيء شكّاً بعد مضّي المحلّ الشرعي لايفرق فيه بين تحقّق هذا الشيء في هذا المحلّ و عدم تحقّقه، فالشكّ في الفاتحه بعد الدخول في السورة مثلاً شكّ بعد مضّي المحلّ الشرعي للفاتحة، و هو ما قبل السورة، و لا فرق في صدق ذلك بين أن يكون

الشكّ في أصل تحقّق قراءة الفاتحة و بين أن يكون الشكّ في كيفيّة قرائتها بعد أصل تحقّق القراءة في هذا المحلّ، و على هذا فيتوقّف إجراء قاعدة الصحّة على الدخول في السورة.

و إمّا بأن يلاحظ مطلق المحلّ الأعمّ من المحلّ الشرعي و المحلّ العرفي الحاوي للأجزاء الخارجيّة للشيء، فالشكّ في أصل قراءة الفاتحة إنّما يصير شكّاً بعد مضّي المحل بعد الدخول في السورة، و أمّا الشكّ في كيفية قرائتها فيصير شكّاً بعد مضّي المحلّ بمحض الفراغ عن قراءة الفاتحة؛ إذ يصدق أنّه قد مضى محلّها الحاوي لأجزائها الخارجيّة، و على هذا فلا يتوقّف إجراء قاعدة الصحّة بعد الفراغ من نفس العمل على الدخول في شيء آخر، هذا كلّه هو الكلام في إمكان تصوير الجامع.

و أمّا في وقوعه بحسب ظاهر القضيّة 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 الصحّة، 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 ظاهراً في الشكّ في الوجود، فمع حفظ هذا الظهور لايمكن أن يراد من القضيّة الشكّ في الصحّة، فعدم إمكان الجمع بين القاعدتين إنّما هو مع حفظ هذا الظهور، و إلّا فلاريب في إمكانه في حدّ نفسه، و قد تقدّم مثل ذلك في أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ.

و حينئذ فقد يتمسّك لقاعدة الصحّة بتنقيح المناط بتقريب أنّا قد استفدنا من الأخبار أنّ ملاك عدم الإعتناء بالشكّ كون الإنسان بعيداً متجاوزاً عن الشيء المشكوك فيه، و لا فرق في هذا الملاك بين كون المشكوك فيه نفس الشئ أو وصف صحّته، و يؤيّد هذا المعنى التعليل الوارد في بعض أخبار الوضوء من قوله: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ.

أو يقال بتعميم كلمة «الشيء» في صدر هذه الروايات للأجزاء و القيود و الكيفيّات؛ فإنّ الشيء كلّما كان، له نفس أمريّة، و لو كان من الامور الانتزاعيّة التي

تحققها بتحقّق منشأ انتزاعها مثل الموالاة و الترتيب، و على هذا فيعلم من الروايات حكم الشكّ في الصحّة أيضاً بملاحظة أنّ منشائه إمّا الشكّ في الجزء أو الشكّ في القيد والكيفيّة.

و المحصّل أنّ قاعدة الفراغ يمكن استنباطها من هذه الأخبار إمّا بأن الشكّ يشمل الشكّ في الوجود و الشكّ في الصحّة، و إمّا بأنّ الشكّ في الشيء يشمل الشكّ في الجزء والكيفيّة، و إمّا بإرجاع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في الوجود أعني وجود المقيّد الذي يحمل عليه عنوان الصحيح، لا نفس هذا العنوان حتى يقال: إنّه أمر انتزاعي.

و تظهر الثمرة بين الوجوه الثلاثة في أنّه على الأوّلين لايحتاج في التجاوز عن محلّ المشكوك إلى الدخول في الغير، و على الأخير يحتاج إليه كما هو واضح، و لو صحّ أحد الأوّلين أغني عن الأخير؛ لأنّ الشكّ فيه مسبّب، كما أنّه لوصحّ الثاني أغني عن الأوّل بهذا السبب.

الموضع الثالث: في أنّ المحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه هل هو المحلّ الشرعي أو العادي، فاعلم أنّه يمكن أن يقال : إنّه المحلّ العادّي، و العادة على قسمين: نوعيّة و شخصيّة، فالاولى كما في الموالاة بين أعضاء الغسل، فلوشكّ 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 أوّل الوقت أو مع الجماعة، فشكّ في إتيانها بعد انقضاء أوّل الوقت أو الجماعة، فالمعتبر هو العادة النوعيّة دون الشخصيّة.

و وجه الفرق أنّه يصحّ في الاولى 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 :«أحلّ اللّه البيع»

إلى تقييد البيع بالعرفي، و هذا بخلاف الحال في مورد العادة الشخصيّة، فإنّه يحتاج إلى التقييد بقولنا: عند هذا الشخص و لو فرض أنّ القائل نفس هذا الشخص.

و حينئذ فلا يلزم الالتزام بالفروع التي يبعد التزام الفقيه بها، فإنّ تلك الفروع إنّما هي في موارد العادة الشخصيّة دون النوعيّة، و لهذا قد وقع الخلاف في مثال الغسل الذي هو من موارد العادة النوعيّة، و على هذا فقوله: إذا شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة، و رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبّر، في مقام بيان المحلّ العادي، غاية الأمر أنّ العادة هنا نشأت من الشرع.

و يمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو الأعمّ من المحلّ الشرعي و العادي بالمعنى المذكور، و على هذا فيقع التعارض في مثال الغسل و نحوه بين المحلّ الشرعي و العادي، فمقتضى الأوّل كون الشكّ قبل تجاوز المحلّ، و مقتضي الثاني كونه بعد تجاوز المحلّ، ولكنّ المتعيّن ترجيح الثاني، فإنّ عدم الاعتناء هو المحتاج إلى السبب دون الاعتناء، فإنّه من مقتضيات نفس الشكّ، فالتعارض بين المقتضي و اللامقتضي.

و يمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو المحلّ الشرعي دون العادي، فإنّ انصراف إطلاق مفهوم في كلام الشارع إلى الأفراد العرفيّة إنّما هو فيما إذا لم يكن الكلام مسبوقاً بتصرّف من الشارع في أفراد هذا المفهوم أصلاً، و أمّا إذا تصرّف الشارع أوّلاً بأن عيّن له أفراداً و إن لم يخطّىء أفراده العرفية، ثمّ أطلق المفهوم في كلامه فإنّ المفهوم حينئذ منصرف إلى الأفراد التي عيّن الشارع له، و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ الشارع عيّن محلّ الظهرين في مابين الظهر و الغروب، و هكذا عيّن لسائر المشكوكات محلاً، فقوله بعد ذلك: الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه ليس بشيء ينصرف إلى هذه المحال.

الموضع الرابع: هل الدخول في غير المشكوك معتبر في إجراء هذا الأصل، أو يكفي مجرّد مضيّ المشكوك و الجواز عنه؟ قضيّة موثّقة ابن مسلم «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» و ذيل موثّقة ابن أبي يعفور «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» و التعليل الوارد في باب الوضوء «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، و قوله عليه السلام: «كلّما مضى من صلاتك و طهورك

فذكرته تذكّراً فامضه» هوالثاني.

و قضيّة قوله في صحيحة زرارة :«إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشككت فليس بشيء، و في صحيحة إبن جابر: «كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه، »و صدر موثّقة إبن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، هو الأوّل.

و لا يخفي أنّ الغالب توقّف المضّي على الدخول في الغير كما في مضّي المحلّ الشرعي للحمد مثلاً بالنسبة إلى الدخول في السورة، فيحتمل كون القيد في الأخبار الثانية وارداً لنكتة هذه الغلبة، و يحتمل كون الإطلاق في الاولىٰ وارداً لذلك، ولكن ظهور المطلق في الإطلاق أقوىٰ من ظهور القيد في التقييد، و على هذا فلايعتبر أصل الدخول في الغير فضلاً عن اعتبار غيرٍ خاصٍ.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكر لما كان وجه لقوله عليه السلام في صحيحة إبن جابر: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، حيث اعتبر الدخول في السجود في الشكّ في الركوع، و الدخول في القيام في الشكّ في السجود؛ لوضوح تحقّق المضّي عن المشكوك في الأوّل بالهوّى، و في الثاني بالنهوض، فمن هذا يعلم علاوة على أنّ للدخول في الغير مدخليّة في الحكم، أنّ مطلق الغير غير كاف، و أنّه لايكفي إلّا الأفعال الأصليّة دون مقدّماتها.

قلت: ليس الغرض من ذلك تحديد محلّ الشكّ في الركوع و السجود بذلك، بل الغرض مجرّد التمثيل، و أمّا ترك الأقرب إلى المشكوك و ذكر الأبعد فلعلّ النكتة فيه عدم حصول الشكّ عند القرب من المشكوك أو عدم استقراره على فرض حصوله، و يتوقّف حصوله و استقراره على بعد الشاكّ عن المشكوك في الجملة.

و كيف كان فعلى ما ذكرنا يجري هذا الأصل في الجزء الأخير من العمل بعد حصول الفصل الطويل المحقّق للتجاوز، و كذا في الآيات و الكلمات و الحروف بعد حصول الفصل المخلّ بالموالاة بين المشكوك و سابقه.

الموضع الخامس[1]: رواية ابن أبي يعفور الواردة في باب الوضوء مع قيام الإجماع و الصحيحة على عدم جريان قاعدة الشكّ بعد التجاوز في هذا الباب لا بدّ فيها من اختيار أحد المذهبين، الأوّل: ما اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه من كونها إشارة إلى قاعدة الفراغ و قد مرّ أنّه على هذا لا يسلم عن محذور التخصيص إلاّ مع التمحّل الذي سبق، و الثاني: ما اخترناه من كون ضمير «غيره» راجعاً إلى الوضوء، و فرق بين الوضوء و بين سائر المركّبات، و من هنا أمكن للشيخ المرتضى قدّس سرّه أن يقول بكون الأمر في الطهارات الثلاث متعلّقاً بالأمر البسيط الوحداني، و لهذا اختار الاشتغال في كلّ شرط أو شطر مشكوك، فيمكن أن يلاحظ الوضوء بلحاظ البساطة و الوحدانيّة بملاحظة بساطة أثره، و لا بلحاظ سائر المركّبات بهذا اللحاظ مع وجود الأثر البسيط فيها أيضاً.

و يؤيّد هذا الوجه أنّه على هذا يكون الشيْ في الذيل عين الشيْ في الصدر، و على الأوّل يكون غيره كما هو واضح، و لا يمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الشيْ مع ارتكاب هذا التمحّل أو مع التخصيص في أفراد الغير، أمّا الأوّل فلأنّ الإجماع و الصحيحة أوجبا رجوع الضمير إلى الوضوء، و التمحّل المذكور إنّما هو لتصحيح ذلك، فافهم، و أمّا الثاني فلأنّه موجب للتخصيص بالفرد النادر كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الوضوء، و جريان قاعدة الشكّ بعد التجاوز لا شبهة فيه بالنسبة إلى هذا المورد المذكور في الخبر الذي هو الشكّ في شيْ من الوضوء بعد الدخول في غير الوضوء، و إنّما الإشكال في غير هذا المورد و هو

١ـ كتب قدّس سرّه الشريف صدر هذه الصفحة روايات أخلاقيّة أوردناها تذكاراً لأنفسنا و اخواننا الطلبة: إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله. اطلبوا العلم و تزيّنوا بالحلم و الوقار. بالتواضع تعمر الحكمة لا بالتكبّر. و كذلك في السهل ينبت الزرع لا في الجبل. لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال حبّة من خردل من الكبر. من حقّر الناس و تجبّر عليهم فذلك الجبّار. من استخفّ بمؤمن فبنا استخفّ و ضيّع حرمة اللّه عزّوجلّ.

الدخول في جزء من أجزاء الوضوء و الشكّ في الجزء السابق عليه، و هذا لا شبهة في خروجه عن هذه الكليّة مثل سائر الكليّات المذكورة في سائر الأخبار بالإجماع و الصحيحة من دون كونه تخصيصاً في مورد الخبر.

الموضع السادس: قاعدة الشكّ بعد التجاوز تشمل الشروط كما تشمل الأجزاء، و لا إشكال في هذا الشمول لما مرّ من عموم الشيء في الأخبار، و على هذا فلا شبهة في الشكّ في الشرط إذا كان بعد الفراغ عن العمل المشروط، و انّما الكلام في موضعين، أحدهما العمل الآخر الذي لم يدخل فيه، و الثاني نفس هذا العمل بعد الدخول و قبل الفراغ، فهل يكون الشكّ بمجرّد الفراغ عن أحد العملين المشروطين شكّاً بعد المحلّ بالنسبة إلى العمل الآخر، و كذلك تمحّض الدخول في العمل المشروط و مضيّ بعض أجزائه يكون الشك بعد المحلّ بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، أو لابدّ من إحراز الشرط لما يأتي من العمل و الأجزاء؟

فنقول: إن قلنا بأنّ اعتبار القاعدة من باب الطريقيّة فلا إشكال في أنّ إحراز الشرط بالنسبة إلى ما تقدّم من العمل و الأجزاء كاف للعمل الآتي و الأجزاء الآتية، و إن قلنا بأنّه لم يلاحظ فيها الطريقيّة، و إنّما هي من الاصول المقرّرة للشاك فحينئذ لابدّ من التوقّف على مقدار المؤدّىٰ و عدم التعدّي إلى غيره، فلابدّ من إحراز الشرط لما يأتي من العمل و الأجزاء، هذا.

إلاّ أنّه قد يقال في مثل الوضوء إذا شكّ فيه في أثناء الصلاة بأنّه شكّ بعد المحل حتّى بالنسبة إلى الأجزاء المستقبلة، و ذلك لأنّ محلّ إحراز الوضوء لجميع أجزاء الصلاة إنّما هو قبل الصلاة، و ليس حاله كالستر و نحوه ممّا يمكن إحرازه عند كلّ جزء، و على هذا فلا فرق بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، و بين الشكّ فيه بعد الفراغ من الصلاة في عدم الالتفات.

إلاّ أنّه قد يشهد على التفصيل بين هذين، صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر سلام الله عليهما «قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء، ثمّ يشكّ على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها و هو في صلاته انصرف و أعادها، و إن

ذكر و قد فرغ من صلاته أجزأه ذلك» بناءً على أنّ المراد في السئوال الكون على وضوء باعتقاده، ثمّ حصل له الشكّ الساري، دون أن يكون المراد اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً حتى يكون مورد الاستصحاب فتدبّر.

الموضع الثامن[1]: في أصالة الصحّة[2] في فعل الغير، لا دلالة لما استدلّ به على هذا الأصل من الآيات و الأخبار مثل قوله تعالى: «قولوا للناس حسناً» بعد تفسيره بما في الكافي بقوله عليه السلام:لا تقولوا إلّاخيراًحتّى تعلموا ما هو، و مثل قوله عليه السلام: ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلّبك عنه، و لا تظنّنّ بكلمة خرجت من أخيك سوءً و أنت تجدلها في الخير سبيلاً. و قوله عليه السلام لمحمّد بن الفضيل: يا محمّد كذّب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال و قال: لم أقل فصدّقه و كذّبهم.

و ما ورد مستفيضاً أنّ المؤمن لا يتّهم أخاه، و أنّه إذا اتّهم أخاه إنماث الإيمان في قلبه كانماث الملح في الماء، و أنّ من اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما، و أنّ من أتّهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك ممّا يفيد هذه المضامين أو ما يقرب منها.

و تقريب الاستدلال أنّ الأمر في هذه الأدلّة لا يمكن صرفه إلى الاعتقاد القلبي بالحسن و الصحّة؛ فإنّ الاعتقاد أمر قهريّ الحصول وليس اختياره بيد الإنسان، فلا يقبل التكليف إيجاباً و تحريماً، فلابدّ من صرفه إلى ترتيب الآثار المترتّبة على الحسن و الصحّة، و في بعضها على تحريم ترتيب آثار القبح و الفساد، و يدلّ بضميمة عدم الواسطة بين الصحّة و الفساد و الحسن و القبح على وجوب ترتيب آثار الحسن و الصحّة.

و فيه أنّ هذه الأدلّة إنّما هي مسوقة لبيان آداب المعاشرة، فلا شهادة لها على ما نحن فيه أصلاً، فالمراد من الآية ـ و الله أعلم ـ هو الأمر بمكالمة الناس بكلام حسن ليّن و لا ينافيه ماورد في الكافي أيضاً، و المراد من الأخبار هو الحمل على الحسن

---

١ ـ قبل هذا بياض في الأصل بمقدار نصف الصفحة، و الظاهر أنّه كان من قصده قدّس سرّه كتابة الموضع السابع.

٢ـ راجع ص. ٧٠

بمعنى عدم ترتيب آثار القبيح، لا مطلقاً حتّى بالنسبة إلى ترتيب آثار الحسن، و عدم الواسطة إنّما هو بين الحسن و القبيح، لا بين حرمة ترتيب آثار القبيح و و جوب ترتيب آثار الحسن، فيمكن أن يكون ترتيب آثار القبيح حراماً و لا يجب ترتيب آثار الحسن، و يجوز التوقّف من هذه الجهة، كما يشهد بذلك أخبار اخر.

و منه تظهر الخدشة في التمسّك بقوله تعالى: «اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثم» بتقريب أنّ ظنّ السوء إثم و إلاّ لم يكن شيٌ من الظنّ إثماً، و لا يمكن أن يكون الأمر بالاجتناب متوجّهاً إلى نفس الظنّ، لعدم اختياريّته، فيتعيّن صرفه إلى ترتيب آثار السوء، و بضميمة عدم الواسطة بين حرمة ترتيب آثار السوء و وجوب ترتيب آثار الحسن يتمّ المطلوب.

و أضعف من ذلك الاستدلال بقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» و قوله تعالى: «إلاّ أن تكون تجارة عن تراض» فإنّ التمسّك بهما في المقام الذي تكون الشبهة فيه موضوعيّة تمسّك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

نعم الإنصاف قيام السيرة أعني سيرة العقلاء لا خصوص المسلمين على هذا الأصل في العبادات و المعاملات في الجملة، و أنّ المحمول عليه عندهم هو الواقعيّة لا الفاعليّة بمعنى الصحّة باعتقاد الفاعل، ألا ترى أنّهم يقتدون بالإمام و لا يتفحّصون عن صحّة قرائته و وجود سائر شرائط الصلاة فيه، وكذلك لا يتفحّصون عن حال الصفوف الفاصلة بينهم و بين الإمام، و كذلك لا يتفحّصون عن صيغة الطلاق الصادر عن الغير و عقد النكاح الصادر عنه و عقود المعاملات الصادرة عنه من حيث اشتمالها على الشروط المعتبرة فيها و عدمه، مثل البلوغ والعربيّة و حضور العدلين و نحو ذلك.

نعم لمّا كان هذا الدليل لبيّاً يقتصر فيه على المتيقّن، فالمتيقّن منه صورة الجهل بحال الفاعل من حيث كونه عالماً بالمسألة أو جاهلاً، و على تقدير العلم مخالفاً لاعتقاد الجاهل أو موافقاً، و صورة العلم بكونه عالماً و موافقاً، فيبقى صورة العلم

بجهله، و صورة العلم بكونه عالماً و مخالفاً[1] على الإشكال.

الموضع التاسع: في تقديم أصالة الصحّة في عمل نفس المكلّف و في عمل الغير على الاستصحاب[2]، أمّا أصالة الصحّة في عمل نفس المكلّف و هي قاعدة الشكّ بعد المحلّ فبناءً على طريقيّتها لا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب، لحكومتها عليه، و أمّا بناءً على أصليّته فحقّ الاستصحاب و إن كان هو التقدّم موافقاً كان أم مخالفاً، لبرزخيّته بين الأصليّة و الأماريّة، لكن حيث إنّ القاعدة في الغالب مبتلىً باستصحاب موافق أو مخالف في موردها مثل الاستصحابات العدميّة على خلافها و الاستصحاب الوجودي على وفاقه أحياناً، نعم قد يتّفق نادراً خلوّ المورد عن الاستصحاب رأساً 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 مستلزماً للغوية القاعدة، فلو لم يعمل بالقاعدة في جميعها يدور الأمر بين ثلاثة امور لا يمكن الالتزام بشيٍ منها.

إمّا التخيير العملي في جميعها بين الصحّة و الفساد الذي هو غير معقول، و إمّا التخيير الاصولي في الجميع بين الأخذ بهذا الاصل و الأخذ بذاك، و هذا أيضاً 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 الصحّة في فعل الغير فلا إشكال في تقديمها على أصالة الفساد

---

١ ـ كما لو كان العربيّة شرطاً في العقد عند الجاهل و غير شرط عند الفاعل، و لكن احتمل مع ذلك إجرائه العقد بالعربيّة، أو كان حصول الطهارة عند الجاهل متوقّفاً على الغسل مرّتين و عند الفاعل كفى مرّة واحدة، و لكن احتمل أنّه غسل الثوب النجس مثلاً مرّتين، منه عفي عنه.

٢ـ راجع ص ...

الموجودة معها في كلّ مقام سواء كانت بمعنى عدم ترتّب الأثر على الفعل المشكوك، لأنّ الشكّ في ترتّب الأثر و عدمه مسبّب عن الشكّ في تماميّة الفعل وعدمها، فإذا حكم بتماميّته فلا حكم لهذا الشكّ، أم كانت بمعنى عدم كون الفعل بحيث يترتّب عليه الأثر لعين ما ذكر، فإنّه ليس مفاد أصالة الصحّة إحراز التماميّة و الصحّة بعنوانها، و إنّما هو إحرازنفس الجزء أو الشرط المشكوك الذي هو المنشأ لانتزاع الصحّة و التماميّة.

نعم يبقى الكلام في الاستصحابات الموضوعيّة التي لا ينفكّ عن هذا الأصل؛ فإنّ الشكّ في صحّة العمل لا محالة يكون من جهة الشكّ في ما يعتبر فيه من جزء أو شرط، فاستصحاب العدم إمّا جار في نفس هذا الجزء أو الشرط، كما في استصحاب عدم البلوغ في ما إذا شكّ في بلوغ العاقد، و على فرض عدم جريانه فيه من جهة كونه مأخوذاً باعتبار الوجود في المحلّ كما في عربيّة العقد ـ فإنّ استصحاب العدم غير جار فيها لو شكّ فيها؛ فإنّ العبرة بالعربيّة المحمولة على العقد و عدمها المحمول عليه فلا عبرة بعدم العربيّة المطلقة ـ يكون جارياً في المقيّد 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 عربيّاً أو فارسيّاً و اعتبرنا فيه العربيّة فأصالة الصحّة يقتضي كون العقد عربيّاً، فيترتّب عليه الصحّة و الانتقال، و أصالة عدم وجود العقد العربي في هذا المال يقتضي عدم انتقاله.

فإن قلنا بأنّ مفاد الأصل الأوّل هو إحراز نفس العربيّة المشكوكة لا تطبيقها على العقد ففادها أنّ ما صار سبباً للشكّ و هو المتمّم للعقد حاصل، لا أنّ العقد عربي، كما أنّ مفاد أصالة الصحّة في عمل نفس المكلّف في ما إذا شكّ في الحمد مثلاً بعد مضيّه أنّ الحمد قداتي به، لا أنّ الصلاة قداتي بها مع الحمد، فحينئذ لا إشكال في تقدّم الأصل الأوّل على الثاني؛ لأنّ الشكّ في وجود العقد العربي في البين و عدمه مسبّب عن الشكّ في وجود القيد و عدمه، ضرورة أنّ الشكّ

في المقيّد ناش عن الشكّ في أحد أجزائه التحليلية من الذات و التقيّد، و الذات هنا محرزة بالوجدان، و الشكّ إنّما هو في التقيّد، فإذا حكم بوجود القيد فلا حكم للشكّ الأوّل، و لا عكس.

فإن قلت: إحراز ذات القيد وحده غير كاف، بل لابدّ من إحراز التقيّد أيضاً، و إحرازه بهذا الأصل لا يتمّ إلاّ على الأصل المثبت.

قلت: هذا إذا كان مجرى الأصل هو القيد بوصف التجرّد و كان معتبراً في العمل بوجوده السرياني فيه، لا بوجوده في محلّ كاعتبار عدم كون اللباس من أجزاء غير المأكول في الصلاة؛ فإنّ استصحاب عدم كون اللباس كذلك لا يثبت تقيّد الصلاة بذلك، و هذا بخلاف الطهارة، فإنّها اعتبرت في الصلاة باعتبار وجودها في المصلّي، فاستصحاب الطهارة لا يحتاج إلى إحراز التقيّد؛ لأنّ تقيّد الصلاة بصدورها عن هذا الشخص محرز بالوجدان، و هكذا الكلام في ما إذا كان مجرى الأصل هو القيد مع الخصوصيّة.

و من هذا القبيل ما نحن فيه، فإنّ مفاد أصالة الصحّة أنّ كلّ ما يكون مورثاً لشكّك حاصل، فيفيد القيد و التقيّد جميعاً.

فإن قلت: وجود المقيّد مغاير للأجزاء التحليليه بالبساطة و التركيب، والإجمال و التفصيل، والرتق و الفتق، و لايكون أثراً شرعيّاً أيضاً لوجود الأجزاء، فما وجه رفع الشكّ فيه بواسطة الأصل الجاري في الأجزاء، فإذا كان للإنسان مثلاً حكم و كان الأصل عدمه و احرز الحيوان بالوجدان و الناطقيّة بالأصل فبأيّ سبب يترتّب على هذا الأصل حكم الإنسان، و كيف يكون هذا من الأصل السببي و المسبّبي؟

قلت: نعم، ولكن إذا احرز تمام الأجزاء فقد احرز الموضوع عرفاً و إن كان بينهما فرق بالدقّة العقليّة بالإجمال و التفصيل.

و إن قلنا بأنّ مفاد أصالة الصحّة هو التطبيق، فنقول أيضاً بتقدّمها على أصالة عدم وجودالمقيّد، و وجه ذلك أنّ وجه تقديم الأصل السببي على المسبّبي أنّه لو

قدّم الأصل في السبب كان خروج المسبّب من باب التخصيص، لكونه أثراً شرعيّاً للسبب، و لو قدّم في المسبّب كان خروج السبب من باب التخصيص، و الخروج الحكمي، والتخصّص أولى من التخصيص.

و هذا الوجه بعينه موجود في ما نحن فيه و إن لم يكن المقام من ذاك الباب، و ذلك لأنّ هنا شكّين، أحدهما الشكّ في أنّ العقد العربي موجود أولا، و الثاني الشكّ في أنّ هذا العقد عقد عربيّ أولا؟، و الأصل في الثاني يرفع الشكّ الأوّل بمفاده الأوّلي و لا عكس، أمّا الثاني فلأنّ أصالة عدم وجود العقد العربي لا يثبت كون هذا العقد غير عربي إلّا بالأصل المثبت، و أمّا الأوّل، فلأنّ أصالة كون هذا العقد عقداً عربيّاً الذي هو مفاد أصالة الصحّة مفادها الأوّلي تطبيق هذا الكلّي على هذا الجزئي و الحكم بوجود هذا الكلّي في هذا الجزئي.

و أمّا الكلام في ما إذا كان الاستصحاب في نفس القيد و الجزء جارياً، فينبغي أوّلاً التكلّم في ضابط جريان الاستصحاب و عدمه في القيود و نحوها بحسب الكبرى.

فنقول: إن كان التقيّد محتاجاً اليه و لم يمكن إحرازه بالأصل لعدم الحالة السابقة و كان مجرى الأصل ذات القيد المجرّى والمعرّىٰ عن العلاقة و الارتباط بالذات فلا يكون الاستصحاب في القيد جارياً سواء كان القيد وجوديّاً أم عدميّاً، و سواء كان الاستصحاب في جانب الوجود أم في طرف العدم، و ذلك لأنّه يحتاج إلى إثبات التقيّد الذي هو المعنى الحرفي، والمحتاج إليه في تحقّق عنوان المقيّد الذي هو الموضوع للحكم.

و مثال ذلك في الاستصحاب الوجودي واضح، و كذلك في العدمي سواء في صورة اعتبار القيد الوجودي أم العدمي كاعتبار العربيّة في الصيغة و اعتبار عدم الوقوع في جزء حرام اللحم في الصلاة، فاستصحاب عدمها غير جار؛ لأنّ العدم المرتبط ليس له حالة سابقة، والعدم المطلق يكون استصحابه مثبتاً.

فلا سبيل حينئذ إلّا إلى الاستصحاب في نفس المقيّد، و قد عرفت آنفاً أنّه إن كان مجرى أصالة الصحّة نفس القيد فالمقام من الأفراد الواضحة للشكّ السببي و المسبّبي، و إن كان مجراه هو المقيّد فالمقام نظير ذاك الباب؛ فإنّ هنا قضيّتين

مشكوكتين، الاولى أنّ الإنسان مثلاً موجود أولا؟ و الثاني أنّ هذا الشخص إنسان أو لا؟ و من المعلوم أنّ الأصل المتكفّل لأنّ الإنسان معدوم لايثبت أنّ هذا الشخص ليس بإنسان إلاّ على الأصل المثبت، ولكنّ الأصل المتكفّل لأنّ هذا الشخص إنسان يرفع الشكّ في وجود الإنسان؛ لانّه متكفّل لأمرين، أحدهما أنّ الإنسان موجود، و الثاني تطبيقه على هذا الشخص.

و إن كان التقيّد محتاجاً إليه و كان له حالة سابقة أيضاً، فاستصحاب القيد وجوداً و عدماً جار بلا إشكال، و منه استصحاب الكرّية والطهارة في الماء بوصف كونها مرتبطتين و قائمتين به، و استصحاب عنوان المقيّد أعني الماء الكرّ الطاهر أيضاً يجوز في هذا المورد، و لكنّه غير جار، لكون شكّه مسبّباً عن الشكّ في القيد، ثمّ استصحاب القيد والتقيّد يترتّب عليه أثر المقيّد، و لا يقال: إنّه يحتاج إلى إثبات عنوان المقيّد، فإنّ إحراز الذات بالوجدان و إحراز التقيّد بالتعبّد يكون عند العرف عين إحراز المقيّد و إن كان بينهما و بين المقيّد مغايرة اعتباريّة.

و لهذا قلنا: إنّ الشكّ في المقيّد يكون مسبّباً عن الشكّ في التقيّد، فيكون بين هذين و بين المقيّد بينونة و عينيّة عند العرف، فبلحاظ البينونة يحكم بأنّ شكّيهما سببي مسبّبي، و بلحاظ العينيّة يحكم بترتّب الأثر الثابت للمقيّد على الأصل المثبت للتقيّد، و هكذا الحال بعينه في الكلّ و الجزء، فللعرف هنا نظران متناقضان.

و إن كان التقيّد غير محتاج إليه لكون القيد مأخوذاً في محلّ كالفاعل، كاعتبار البلوغ في العاقد و اعتبار الطهارة في المصلّي، فحينئذ لا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب في القيد وجوداً و عدماً، كما في استصحاب الطهارة لجواز الدخول في الصلاة، و استصحاب عدمها لعدمه، و كما في استصحاب البلوغ في شخص لنفوذ العقد الصادر منه و صحّته و استصحاب عدمه لعدمه، فالقيد هنا لم يجعل ساريا في العمل حتّى يحتاج إلى إحراز تقيّد العمل به، و إنّما لوحظ تقيّد الفعل بذات الفاعل و هو صدوره منه، و لوحظ تقيّد الفاعل بهذا القيد، و هذا التقيّد و القيد كلاهما محرز بالاستصحاب؛ لوجود الحالة السابقة لهما.

و حينئذ نقول: إن كان مجرى أصالة الصحّة في عمل الغير نفس القيد و التقيّد حصل المعارضة بينها و بين هذا الاستصحاب، و إن كان مجراها هو المقيّد كان هذا الاستصحاب حاكماً و مقدّماً عليها؛ لأنّ الشكّ في المقيّد ناش عن الشكّ في القيد.

فإن قلت: إنّ هذا الاستصحاب غير جار حتّى يكون معارضاً أو حاكماً، و ذلك لعدم الأثر له، فإنّ الأثر للعقد الصادر من البالغ، فعدم الأثر مسبّب عن عدم العقد الصادر عن البالغ، و بهذا الاستصحاب يحرز العقد الصادر عن غير البالغ، و هو مضادّ للعنوان الأوّل الذي هو السبب، و ملازم للعنوان الثاني الذي هو نقيض السبب.

قلت: يكفي في شمول أدلّة الاستصحاب و القابليّة لجعل الشارع كون القيد دخيلاً في الأثر، و ثبوت الأثر التعليقي له، و هو أنّ البالغ لو صدر منه العقد فهو نافذ، و غير البالغ لو صدر منه العقد فغير نافذ، فللشارع التوسعة و التضييق في هذين الموضوعين لهذين الأثرين التعليقيين، فله أن يحكم في شخص بالبالغيّة فيحكم بنفوذ العقد الصادر منه، و في آخر بعدمها، فيحكم بعدم نفوذ العقد الصادر منه.

و إن شئت قلت: إنّ أثر البالغ أنّ عقده نافذ، و أثر غير البالغ أنّ عقده غير نافذ، فحال هذين الموضوعين حال موضوع الخمر، حيث أنّ أثره أنّ شربه حرام.

فإن قلت: هذا الاستصحاب مثبت؛ لأنّ ارتفاع الأثر مسبّب عن ارتفاع مطلق السبب أعني العقد الصادر من بالغ، و غاية الأمر ارتفاع السببيّة عن هذاالعقد الشخصي بالاستصحاب،و ارتفاع الكلّي إنّما يكون بارتفاع جميع أشخاصه، فلابدّ من انضمام القطع بعدم صدور سائر الافراد من العقود الصادرة عن أولياء هذا الشخص المأذونين من قبله، فيحكم بعدم الكلّي بانعدام بعض الأفراد بالوجدان، و انعدام بعضها بالأصل، و هذا من الأصل المثبت؛ فإنّ عدم الكلّي بانعدام الأفراد عقلي إلّا في ما إذا كان الجامع شرعيّاً 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 : قديكون الأثر مرتّباً على الكلّي باعتبار صرف الوجود فلا مدخليّة لخصوصيّات الأفراد في الأثر أصلاً، و قد يكون باعتبار الوجود الساري، و حينئذ يكون لكلّ وجود من الوجودات الخاصّة أثر مستقلّ كحرارة النار، و من هذا القبيل ما نحن فيه؛ فإنّ قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» حكم على أشخاص العقود، و حينئذ فنفي بعضهابالقطع وبعضهابالأصل لرفع الأثرالمترتّب على كلّ واحد ممّا لامانع عنه أصلاً.

بقي الكلام في وجه تقديم أصالة الصحّة على هذه الاصول الموضوعيّة 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 لغويّة هذا الأصل الثابت حجيّته ببناء العقلاء و قلّة فائدته و ندرة مورده، فإنّ الشكّ في الصحّة ناش من الشكّ في الإخلال ببعض الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيه، و مقتضى الأصل غالباً عدم هذا الشئ 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 التمسّك لتقديم أصالة الصحّة عليها أيضاً، بالسيرة ، فانها قائمة على العمل بأصالة الصحّة في موارد وجود تلك الاصول كاستصحاب كون المصلّي محدثاً، و عدم مأذونيّة البايع من المالك، و بقاء المبيع على ماليّة الغير و نحو ذلك، و لا يخفى أنّ السيرة على العمل الخارجي و لا يمكن الاكتفاء في ردعها بالعموم و الإطلاق، بل لابدّ من التنصيص و التصريح، فحيث لم يرد، كشف عن رضاهم عليهم السلام بها و إمضائهم لها، والحاصل أنّ السيرة على العمل الخارجي لا يمكن أن يعارض بالعمومات و الإطلاقات الدالّة على المنع.

* * *

الامر الحادي عشر:

إعلم أنّه صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه في غير واحد من كلماته بأنّ وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومة[1]، و ضابطها على ما قرّره قدّس سرّه في مبحث التراجيح أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول دليل آخر بما هو مدلول الدليل، و كان بمنزلة «اعني» و بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان لغواً، كما يكون كلمة «اعني» لغواً لو لم يكن مسبوقاً بلفظ كان هو تفسيراً له، و لايخفي وجه التقديم في كلّ دليلين كانا كذلك، و لكنّ الشأن في ثبوت هذا في موارد نحكم بالحكومة، كأدلّة نفي الضرر و العسر و الحرج بالنسبة إلى أدلّةالأحكام، و كأدلّة الامارات بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، و كقوله: لا شكّ لكثير الشكّ بالنسبة إلى أدلّة الشكوك في الصلاة.

ولا يخفي عدم تماميّته فيها، و وجه ذلك أنّه لا لغويّة في قوله: لا ضرر مثلاً لو لم يكن في البين أدلّة الأحكام، سواء فسّرناه بنفي الحكم الضرري، أم بنفي الموضوع الضرري، أمّا على الاوّل فواضح، و أمّا على الثاني كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فلأنّ نفي الموضوع و إن كان لابدّ و أن يكون بلحاظ نفي الحكم، و لكن لا يلزم أن يكون بلحاظ الحكم المدلول للفظ، بل و لا لقاعدة بما هو مدلول لها، بل يكفي أن يكون بلحاظ نفي الحكم واقعاً، كما هو الحال في قوله عليه‌السلام: «رفع ما لا يعلمون».

و هنا طريق آخر يمكن إرجاع كلام الشيخ إليه، و هو أن يقال: قد تعلّق الحكم على موضوع واقعي كقوله: أكرم العلماء، فإنّه إنشاء وجوب الإكرام في موضوع

١ـ راجع ص٦٤٣ و ٧١٠

العلماء و قوله: لا تكرم العلماء إنشاء التحريم في موضوع العلماء و قوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، إنشاء التحريم في موضوع الفسّاق من العلماء، و حينئذ يتحقّق التعارض إمّا بالتباين الكلّي كما بين الأوّلين، أو بالجزئي كمابين الأوّل و الثالث، و قد تعلّق الحكم على نفس الحكم كقوله: الحكم الضرري لم أجعله، و إيجاب إكرام الفاسق ما أنشأته، و هذا حاكم على قوله: أكرم العلماء؛ فإنّ العقلاء إذا لا حظوا هذين لم ينقدح في نفسهم التعارض، فإنّ إسناد إرادة المعنى الحقيقي في أصالة الحقيقة و العموم في أصالة العموم من اللفظ إلى المتكلّم يكون مغيّاً بعدم إظهار من المتكلّم على خلافه، فإذا قال: ما أردت وجوب إكرام الفاسق، فأصالة الحقيقة و أصالة العموم المقتضيتان لإرادة المتكلّم إيجاب إكرام الفاسق لا محلّ لهما.

و سرّ ذلك أنّ قولنا: أكرم العلماء، ليس معناه إسناد إرادة معناه إلى المتكلّم، و انّما هو متكفّل لنفس المعنى، و إسناد إرادة معناه إلى المتكلّم يكون بحكم العقلاء، و أمّا قولنا: ما أردت إيجاب إكرام الفاسق فمفاده اللفظي إسناد للإرادة إلى المتكلّم نفياً، فلابدّ أن لا تعارض أصالة العموم في قوله: ما أردت الخ بأصالة العموم في قوله: أكرم العلماء و إن فرض كون أصالة العموم في الثاني أرجح منها في الأوّل.

مثلاً لو قال: جائني أسد أعني الرجل الشجاع، و كان كلمة «أعني» مردّدة بين التفسير و معنى آخر أجنبيّ عنه و كان ظاهراً في التفسير، فأصالة الحقيقة فيه يقتضى الحمل على التفسير، و أصالة الحقيقة في الأسد يقتضي الحمل على الحيوان المفترس، فهل ترى تردّداً من نفسك في تقديم الأصالة الاولى على الثانية و لو فرض كونها أقلّ ظهوراً من الثانية؟، و هذا بخلاف ما لو قال: رأيت أسداً يرمي، فإنّه يجب مراعاة الأقوى ظهوراً من اللفظين.

و من هنا يظهر ما في ما ادّعاه بعض الأساتيد من اعتبار كون الدليل الحاكم أظهر في حيث شارحيّته من الدليل المحكوم، و هذا و إن كان ممكن الانطباق على

دليل نفي الضرر و نحوه كما لا يخفى، و لكنّه غير ممكن الانطباق على ما نحن فيه من أدلّة الأمارات و الاصول؛ فإنّه مبنيّ على أن يكون مفاد دليل اعتبار الأمارة تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع، و تنزيل الشكّ معها منزله العدم و اليقين حتّى يكون مرجع التنزيل الثاني إلى نفي الآثار المجعولة للشكّ، فيكون معنى «صدّق العادل»: إعمل بمفاد قوله و ألق احتمال الخلاف، و من المعلوم أنّ مؤدّى دليل الاعتبار ليس إلاّ تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع من دون تعرّض لحال احتمال الخلاف، مثلاً لو أخبر البيّنة بأنّ هذا نجس، ففاد دليل الاعتبار أنّه نجس واقعاً من دون تعرّض لأنّ احتمال الطهارة يكون كالعدم.

وبالجملة، تقريب الحكومة متوقّف على استفادة هذين التنزيلين من دليل الأمارة، و هو إمّا غير معقول؛ لا ستلزمه اجتماع اللحاظين المتنافيين ـ كما مرّ تفصيله في مبحث القطع ـ و إمّا لا يمكن استظهاره من دليل الأمارة، ففاده تنزيل المؤدّى ليس إلاّ ،كما أنّ مفاد دليل الأصل أيضاً تنزيل حكمه منزلة الواقع ، فمن هذه الجهة لافرق بينهما، ففاد جميع أدلّة الاعتبار مفاد قوله: «العمري و إبنه ثقتان، ما أدّيا إليك فعنيّ يؤدّيان» و هو التنزيل منزلة الواقع فقط، و أمّا قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يؤدّي عنا ثقاتنا» فليس مفاده إلاّ نفي التشكيك من جهة الأخذ بقوله، لا رفع التشكيك من جهة الواقع بمعنى رفع آثاره.

و حينئذ لابدّ لوجه التقديم في ما نحن فيه من التماس طريق آخر، فنقول: كما أنّا قد قلنا في مبحث القطع بأنّ القطع المأخوذ في الموضوع قد يؤخذ على وجه الطريقيّة، و قد يؤخذ على وجه الصفتيّة، و المراد بالأوّل هو الجامع بين القطع و سائر الطرق، و هو مطلق انفتاح باب الواقع و التمكّن منه و وصول اليد إليه بحيث أمكن المكلّف أن يقول: هذا هو الواقع، سواء كان بطريق وجداني أم عقلائي، أم شرعي، و المراد بالثاني خصوص الكشف التامّ المانع عن النقيض، كذلك الشكّ

المأخوذ موضوعاً قد يؤخذ على وجه الصفتيّة و هو أن يكون المكلّف متزلزلاً متردّداً بين الوجود و العدم و عدم الاحتمال المانع عن النقيض في شيء من الطرفين.

و قد يؤخذ على معنى انسداد باب الواقع على المكلّف و انقطاع يده عنه بالمرّة بحيث لم يكن له أن يقول: هذا واقع، و لا إشكال أنّ كلاً من الأمارة و الأصل طريق إلى الواقع، فمع كلّ منهما يمكن للمكلّف أن يقول: هذا واقع، فإنّ مفاد قاعدة الطهارة أنّ هذا طاهر، يعني بمنزلة الطاهر الواقعي، و مفاد قاعدة الحلّ أنّ هذا حلال، يعني بمنزلة الحلال الواقعي، و مفاد الاستصحاب أنّ العمل السابق عملك في الحال، يعني أنّه بمنزلة العمل الواقعي، كما أنّ مفاد دليل حجيّة الأمارة أنّ مؤدّى الأمارة من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك يكون بمنزلة الواقع.

و الفرق أنّ موضوع الأمارة هو الشكّ الوصفي والترديد في الواقع، و موضوع الأصل هو التحيّر في العمل المنسوب إلى الواقع بواسطة عدم الطريق لا إلى نفس الواقع و لا إلى بدله و ماهو بمنزلته.

نعم حيث لا يمكن أن يكون الحكم رافعاً لموضوعه و جب أن يكون الموضوع هو التحيّر مع قطع النظر عن حكم هذا الأصل، لا التحيّر المطلق؛ فإنّ الأصل أيضاً ـ كما مرّ ـ طريق إلى ما هو بمنزلة الواقع، فلا تحيّر معه.

و حينئذ فقيام الأمارة يرفع التحيّر لو لا الأصل وجداناً، و قيام الأصل لا يرفع الشكّ و الترديد في الواقع، و هذا معنى الورود، و لا فرق في ذلك بين الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة، فإنّ الخلّ الذي يحتمل انقلابه إلى الخمر ـ مثلاً ـ إذا قام البيّنة على خمريّته يزول التحيّر في خمريّته؛ لوجود الطريق على الخمريّة، فيحكم بالنجاسة و حرمة الشرب، هذا.

و لكنّ الشأن في استظهار الشكّ اللاطريقي من لفظ الشكّ الواقع في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» و من الغاية في قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم» و «كلّ شيء

حلال حتى تعلم» إلى غير ذلك من سائر ادلّة الاصول فنقول: يمكن استظهاره بوجهين:

الأوّل: بدعوى أنّ الغالب من حال من يكون بصدد بيان حال الشكّ في الواقعيّات أن يكون متعرّضاً لحال انقطاع اليد عنها رأساً و من جميع الوجوه، لا لحال وصف الترديد فيها و إن كان للمكلّف طريق إلى الواقع رافع لحيرته وجداناً، فالمراد من اليقين و الشكّ في مثل قوله: «من كان على يقين فشكّ» الخ هو عدم التحيّر و وجود الطريق، و وجود التحيّر و عدم الطريق.

الثاني: من المعلوم أنّ اعتبار الأمارات و الاصول إنّما هو في حقّ غير القاطع بالواقع، و أمّا القاطع بالوجود أو بالعدم فليس في حقّه أمارة 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 ـ يعني تغيير الاسلوب في البابين ـ أنّ الشكّ المأخوذ في باب الاصول يكون المراد به الحيرة و عدم الطريق، فيكون في الاصول شيئاً زائداً معتبراً علاوة على مايعتبر في الأمارات أيضاً بحكم العقل و هو الشكّ الوصفي.

ثمّ على فرض عدم استظهار الشكّ اللاطريقي من أدلّة الأصل فلا أقلّ من مساواته مع احتمال الشكّ الوصفي، لا ظهور الثاني، فيكفي في المطلوب ذلك أيضاً لحصول الإجمال في دليل الأصل المسقط عن الاستدلال، فيكون إطلاق دليل الأمارة سليماً عن المعارض هذا.

فإن قلت: التحيّر موجود ابتداءً و إن كان بعد تقديم أصالة الإطلاق في دليل الأمارة يرفع حقيقة، ولكنّه 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 الأمارة مع وجود الموضوع، و هذا تقييد و تخصيص، و لو

عمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأمارة يلزم رفع اليد عن الحكم في دليل الأصل بارتفاع الموضوع، و هذا تقيّد و تخصّص، و متى دار الأمر بين التقييد و التخصيص و بين التقيّد و التخصّص، فالتقيّد و التخصّص أولى.

و إن شئت قلت: إنّ العمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأمارة ليس فيه مخالفة قاعدة أصلاً، و العمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأصل مستلزم لأحد محذورين، إمّا التقييد و التخصيص بلا جهة، و إمّا التقييد و التخصيص مع الجهة لكن على وجه دائر، و ذلك لأنّ حكم الأصل إن لم يكن قرينة على التقييد و التخصيص في دليل الأمارة يلزم تقييد دليل الأمارة و تخصيصه بلا جهة؛ إذ المفروض عدم قرينة اخرى أيضاً، و إن كان قرينة على التقييد و التخصيص فهذا متوقّف على وجود التحيّر توقّف الحكم على وجود الموضوع، و وجود التحيّر أيضاً موقوف على قرينيّته على التخصيص أو التقييد كما هو واضح.

و العجب من شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّه بعد البناء على أنّ المراد من الشكّ في الاصول عدم الدليل و الطريق والتحيّر في العمل و مع قيام الدليل الاجتهادي، لا حيرة، قال ما لفظه: إنّه لا يرتفع التحيّر و لا يصير الدليل الاجتهادي قطعيّ الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلاّ بعد إثبات كون مؤدّاه حاكماً على مودّى الاستصحاب، و إلاّ أمكن أن يقال: إنّ مؤدّى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانيّة أم لا، و مؤدّى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤدّاه، خالف الحالة السابقة أم لا، و لا يندفع مغالطة هذا الكلام إلاّ بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى، انتهى.

إذ فيه أنّه كيف يمكن أن يكون للحكم إطلاق بالنسبة إلى وجود موضوعه و عدمه و حينئذ فيكفينا إطلاق دليل الأمارة من دون حاجة إلى إثبات الحكومة،

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ كلامه قدّس سرّه مبنيّ على مقدّمة غير مذكورة في الكلام و هو أنّه بعد البناء على أنّ الموضوع في الاصول هو التحيّر يكون في الأمارات أيضاً ذلك بشهادة القطع باتّحاد النسق في الأمارات و الاصول، و معلوم أنّ تقديم الأمارة حينئذ يبتني على تقريب الحكومة بأن يقال: إنّ مفاد دليل الأمارة أنّ المؤدّى بمنزلة الواقع، و التحيّر أيضاً بلحاظ أثره الذى هو حكم الأصل بمنزلة العدم.

إلّا أن يقال: إنّ تقييد إطلاق دليل الأمارة بوجود الشكّ الوصفي معلوم بحكم العقل، و أمّا تقييده بالشكّ اللاطريقي فلا دليل عليه، فإطلاقه من هذه الجهة محفوظ.

و هنا تقريب آخر و هو أن يقال: إنّ الاصول أحكام في موضوع الشاكّ في الواقع، و الأمارات أحكام لا في هذا الموضوع، بل في فرض الشكّ، و الملحوظ فيها رفع الشكّ.

و توضيح ذلك أنّه قد يكون الحكم في القضيّة الاخباريّة أو الإنشائيّة في فرض الشكّ و بغرض رفعه كما في غالب القضايا الإخباريّة، حيث إنّ المخبرله فيها ذات المخاطب، لا هو بوصف كونه جاهلاً بمضمون القضية ، لكنّ الغرض فيها إعلام المخاطب و رفع الشكّ عنه بحيث لو علم المتكلّم بعلم المخاطب لما أخبر إلّا في مثل «حفظت التوراة» ممّا يكون المقصود فيها إعلام المخاطب بعلم المتكلّم بمضمون القضيّة، و قد يكون الحكم معلّقاً على عنوان الشكّ بحيث يكون عنوان الشاكّ محكوماً بحكم كذا.

و وجه الجمع أنّ حكم الاصول مجعول في مرحلة بقاء الشكّ و استقراره، و حكم الأمارات مجعول في 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 الأمارة بمفاده اللفظي لسان الحكومة،بل بمعنى أنّ دليل الأمارة بمعاونة هذا الغرض حاكم على دليل الأصل، فهذا جمع بين الدليلين بحسب اللبّ لا بحسب

المفاد اللفظي، و هذا سالم عن إشكال الجمع بين اللحاظين، فإنّ المستحيل هو اجتماعهما عرضاً، و هذا جمع بينهما طولاً و هو بمكان من الإمكان.

و على هذا فالعلم و الشكّ في الاصول و الأمارات مأخوذان على وجه الصفتيّة، و لكن لا يلزم من هذا البيان رفع الآثار الثابتة لوصف الشكّ إلّا من حيث التحيّر في الواقع، و لا إثبات الآثار الثابتة لوصف العلم إلاّ من حيث عدم التحيّر فيه، و أمّا الآثار الثابتة لهما من غير هذا الحيث ـ كقولك: إذا شككت في كذا فتصدّق بدرهم، و إذا علمت به فصلّ ركعتين ـ فلا؛ إذ ليس في دليل الأمارة نظر إلى تلك الآثار.

و أمّا وجه الاستظهار فهو أنّه كما أنّ نفس قول الصادق صلوات الله عليه يكون بغرض التنبيه و الإعلام و رفع الشكّ و إزالة الجهل كذلك دليل تنزيل ما ينزّل بمنزلته من محكّي قول العادل أيضاً ظاهر في كونه بهذا المنوال، فكما أنّ قول الصادق صلوات الله عليه: الصلاة كذا، و الصوم كذا و نحو ذلك يكون بغرض رفع الجهل، كذلك قوله عليه السلام: «ما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان» أيضاً ظاهر في كونه بهذا الغرض، و كما أنّ الأخذ من نفس المعصوم يكون بغرض الاستفهام و الاستعلام، كذلك الأمر بالأخذ في قوله: «خذ معالم دينك من فلان» أيضاً ظاهر في كونه بغرض الإفهام و الإعلام.

بل نقول: إنّ تنزيل الشكّ منزلة العدم و العلم هو المصرّح به في قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا» و يدلّ بالالتزام على تنزيل المودّى منزلة الواقع، فالأمر في هذا على عكسه في قوله: «ما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان»، فالمصرّح به فيه تنزيل المؤدّى، و يدلّ التزاماً على تنزيل الشكّ، لكن هذا الخبر خبر الواحد، و بخبر الواحد لا يثبت كيفيّة حجيّة خبر الواحد.

و لبعض الأساطين تقريب آخر، قال: لا يخفى أنّ مجرّد الدليل على الخلاف و إن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، إلّا أنّه يخرجه حقيقة عمّا تعلّق به

النهي في أخبار الباب من النقض بالشكّ، فإنّه لا يكون معه نقضاً بالشكّ، بل بالدليل، فلا يعمّه النهي فيها كما لا يخفى، وليس أفراد العام هيهنا هو أفراد الشكّ و اليقين كي يقال: إنّ الدليل العلمي إنّما يكون مزيلاً للشكّ بوجوده، بل أفراده أفراد نقض اليقين بالشكّ، و الدليل المعتبر و لو لم يكن علمياً يكون موجباً لأن لا يكون النقض بالشكّ و لو مع الشكّ، بل بالدليل.

ثمّ أخذ في الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ الورود إنّما يتمّ في صورة تقديم دليل الأمارة، و هو بعد أوّل الكلام و الجواب عنه، ثمّ إبطال تقريب الحكومة.

ثمّ قال، لا يقال: قضيّة قوله في بعض أخبار الباب: «و لكنّه تنقضه بيقين آخر» هو النهي عن النقض بغير اليقين و الدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقاً، فكيف يقدّم كذلك.

لأنّا نقول: لا محالة يكون الدليل موجباً لليقين، غاية الأمر لا بالعناوين الأوّليّة للأشياء، بل بعناوينها الطارئة الثانوية، مثل ما لو قام على وجوبه أو حرمته خبر العدل، أو قامت البيّنة على ملكيّته و نجاسته بالملاقاة إلى غير ذلك من العناوين المنتزعة من سائر الأمارات، و بأدلّة اعتبارها علم أحكام هذه العناين بلا كلام، فلا يكون نقض اليقين إلّا باليقين بالخلاف، و لا منافاة بين الشكّ فيه من وجه القطع من وجه آخر.

وبذلك انقدح وجه تقديم الأمارات على سائر الاصول، و ذلك لأنّها أحكام لما شكّ في حكمه و لم يعلم بوجوبه أو حرمته بوجه، ضرورة أنّ ما علم حكمه و لو من وجه ليس محكوماً بالحليّة بـ«كلّ شيْ لك حلال» مثلاً، و قد علم بوجه و ببعض العناوين حكم المشكوك عند قيام الأمارة، فما قامت الأمارة المعتبرة على حرمته أو خمريّته قد عرفت حرمته، فدخل في الغاية، فلا يعمّه حكم المغيّىٰ في «كلّ شيْ لك حلال» كما لا يخفى: انتهى كلامه، رفع مقامه.

و يشكل بأنّه بعد البناء على أنّ المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» و بالعلم في غايات سائر الاصول هو المتعلّق بالأعمّ من الحكم الأوّلى المتعلّق بالعنوان الأوّلي و الحكم الثانوي المتعلّق بالعنوان الثانوي.

وبعبارة اخرى: المتعلّق بالحكم الفعلي الأعمّ من الواقعي و الظاهرى يؤول الأمر بالأخرة إلى جعل الشكّ في باب الاستصحاب مثل سائر الاصول متعلّقاً بالحكم الفعلي[1]، و حينئذ فما معنى قوله قدّس سرّه: وليس أفراد العام هيهنا الخ، بل المتعيّن أن يقال: إنّ الشكّ قد اخذ وصفاً لا بمعنى التحيّر، و لكن وقع التصرّف في متعلّق الشكّ، حيث جعل الحكم الفعلي دون خصوص الواقعي، و حيث إنّ احتمال التناقض كقطعه مستحيل فلابدّ من جعله الحكم الفعلي من غير جهة الشكّ لا من تمام الجهات.

و كذلك يبتنى على القول بجعل الحكم في الأمارات دون جعل الحجيّة، و كذا يجب أن يكون الموضوع هو الشكّ في الحكم الفعلي من غير جهة هذا الأصل، لئلّا يكون الحكم رافعاً لموضوعه، و حينئذ فلا شبهة أنّه عند قيام الأمارة يرتفع الشكّ في الحكم الفعلي من غير جهة الأصل وجداناً، و هذا معنى الورود.

و لكن ينقدح حينئذ الإشكال بأنّه لا وجه لاختصاص هذا المطلب أعني كون المتعلّق هو الحكم الفعلي بالاصول، بل الحال في الأمارات أيضاً كذلك، فالقاطع بالحكم الفعلي ليس مورداً للأمارة، كما لا يكون مورداً للأصل فلو قطع في مورد باعتبار الاستصحاب مثلاً في قبال الأمارة كان ذلك وروداً بالنسبة إلى الأمارة لا تخصيصاً، و حينئذ فلا محيص عن القول بأنّ الأمارات الملحوظ فيها رفع الشكّ، و الاصول موضوعها الشاك؛ فإنّ جعل المتعلّق الحكم الفعلي تحقّق ورود الأمارة على

---

١ ـ لا يخفى الفرق بين هذا و بين ما ذكرنا، فإنّ الشكّ على هذا مأخوذ صفة، و المتعلّق هو الحكم الفعلي الأعمّ من الظاهري و الواقعي، و الشكّ على ما ذكرنا يكون بمعنى عدم الطريق، و المتعلّق نفس الواقع سواء كان حكماً واقعياً أم موضوعاً واقعياً. منه قدّس سرّه الشريف.

الأصل؛ لارتفاع الشكّ في الحكم الفعلي من غير قبل الأصل حقيقة بقيام الأمارة، و إن جعل الحكم خصوص الحكم الواقعي تحقّق حكومة الأمارة على الأصل بالتقريب المتقدّم.

فاتّضح من هنا صحّة الكلام المتقدّم من شيخنا المرتضى طاب ثراه و عدم ورود الإيراد الذي أوردناه عليه.

و يشكل على ما ذكره قدّس سرّه أيضاً بأنّه لا يتمّ في الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ متعلّق اليقين و الشكّ فيها نفس الموضوع لا الحكم، و الموضوع غير قابل للجعل، فلا يتبدّل الشكّ فيه بالقطع في مرحلة الفعليّة عند قيام الأمارة، فلو قطع بالفسق ثمّ شكّ في تبدّله بالعدالة و قامت البيّنة على العدالة، فبهذه البيّنة لا تصير العدالة مجعولة كما يصير الحكم في الشبهة الحكميّة مجعولاً، بل الشكّ في العدالة و الفسق بعد محفوظ، فلا يتمّ في هذه الشبهة تقريب الورود مع كون الشكّ مأخوذاً على وجه الصفتيّة. نعم لو جعل بمعنى الحيرة و عدم الطريق تمّ تقريب الورود في هذه الشبهة أيضاً، كما هو واضح.

تتمّة: في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الاصول[1]، أمّا تقديمه على البراءة العقليّة و الاحتياط و التخيير فواضح أنّه للورود، لوجود البيان و المؤمّن و رفع التحيّر حقيقة بوجود الاستصحاب.

و أمّا البراءة الشرعيّة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» فذهب بعض الأساتيد قدّس سرّه إلى أنّ تقديم الاستصحاب عليه أيضاً للورود، بتقريب أنّ الفعل الذي شكّ في بقاء حرمته و ارتفاعها بعنوان أنّه نقض لليقين السابق و رفع اليد عنه و الجري على خلاف الحالة السابقة يكون حراماً، فيدخل في الغاية حقيقة و هو ما ورد فيه النهي و يخرج عن المغيّىٰ كذلك أعني المشكوك الحرمة، فإنّ المراد بالغاية هو النهي الأعمّ من المتعلّق بالعنوان الأولي و

---

١ ـ راجع ص ٦٣٨ و ٧١٨

المتعلّق بالعنوان الثانوي، والمراد بالمغيّى هو مشكوك الحرمة بجميع العناوين، و هذا بخلاف أصالة الإباحة و الحلّ، فإنّ لسان دليلها أنّ المشكوك حلال، و هذا تجويز لنقض اليقين بالشكّ، فيكون تخصيصاً في دليل الاستصحاب.

و فيه أنّ الحال في الاستصحاب هو الحال في أصالة الإباحة، فالفعل الذي شكّ في حرمته في مرحلة البقاء محكوم بالحرمة في دليل الاستصحاب، و الفعل الذي شكّ في حرمته في مرحلة الثبوت محكوم بالحليّة في أصالة الإباحة، و أمّا عنوان نقض اليقين السابق و رفع اليد عنه، و الجري على خلاف الحالة السابقة، و إمضاء اليقين السابق و الجري على وفاق الحالة السابقة و عنوان المتيقّن سابقاً، فكلّ هذا إشارة إلى كون الشكّ في مرحلة البقاء و الاستمرار، فموضوع حكم الاستصحاب هو المشكوك الاستمراري لاعنوان آخر غير الشكّ، و لو سلّم الموضوعيّة لهذا العنوان فإنّما يتمّ هذا التقريب لو جعل الشكّ في باب الاستصحاب خاصّاً بالشكّ في العنوان الأوّلي، و أمّا لو جعل فيه أيضاً شكّاً بجميع العناوين ـ كما مرّ أنّ كلامه قدّس سرّه يرجع إلى هذا ـ فيتحقّق الورود من كلاالطرفين كما لا يخفى.

و ذهب شيخنا المرتضى طاب ثراه إلى الحكومة بتقريب أنّ الإباحة في أصالة الإباحة مغيّاة بورود النهي في الشيء بعنوانه الخاص، لا بعنوان كونه مشكوك الحكم و دليل الاستصحاب مفيد؛ لأنّه متى ورد النهي في زمان في الشيء بعنوانه الخاص يجب تعميم هذا النهي و إبقائه في ما بعد لو شكّ فيه أو في موضوعه، و هذا معنى الحكومة.

و فيه أنّ مجرّد الحكم بوجوب تعميم النهي السابق المتعلّق بالعنوان الأوّلي غير موجب للحكومة مالم يكن في البين تنزيل الشاكّ في النهي المتعلّق بالعنوان الأوّلي في اللاحق منزلة القاطع أو تنزيل الشكّ في وجوده في اللاحق منزلة القطع، فإنّ نفس الحكم بوجوب التعميم حكم ظاهري في عرض الحكم الظاهري بالإباحة الواقعيّة في أصالة الحلّ، فيتعارضان و يتنافيان، و الحاصل أنّ نفس الحكم و التنزيل ظاهري في كليهما، و المحكوم أعني وجود النهي في الاستصحاب و الإباحة

في أصالة الحلّ واقعي في كليهما أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

و الحقّ أن يقال: إنّ دليل الاستصحاب تنزيل للشكّ في النهي السابق أو في موضوعه منزلة اليقين به، أو يقال: إنّ مفاده إيجاب عمل المتيقّن على الشاك، و على كلاالتقديرين تتمّ الحكومة؛ إذ كما أنّ الحكومة تتمّ بنفي الموضوع كذلك بنفي حكم الموضوع، فكما أنّ قوله: «لاشكّ لكثير الشكّ» حاكم على أدلّة الشكوك، فكذلك قوله عليه السلام: لاحكم 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: رتّب عليه آثار اليقين، فيكون العمل الخارجي على هذا تابعاً للآثار، و أمّا على الثاني فلاتنزيل في البين و يكون معنى الكلام أوّلاً هو الأمر بالعمل الخارجي للمتيقّن.

فلايردعلى هذا ما يورد على الأوّل من أنّ العلم بالتحريم لا أثر له إلّا وجوب الطاعة و هو أثر عقلي فتنزيل الشكّ منزلة اليقين لايصحّ باعتبار هذا الأثر.

و كيف كان فوجه الحكومة على التقديرين واضح؛ إذ مفاد أصالة الإباحة هو الحكم بأنّ هذا المشكوك مباح لك أيّها الشّاك، و مفاد الاستصحاب على الأوّل: نزّل نفسك أيّها الشاك منزلة المتيقّن، و على الثاني: إعمل أيّها الشاك عمل المتيقّن، و من الواضح حكومة الثانيين على الأوّل، هذا على تقدير أخذ الشكّ في الاصول صفةً.

و أمّا على تقدير أخذه بمعنى التحيّر و عدم الطريق فحينئذ و إن كان الأخذ بكلّ من أصالة الإباحة و الاستصحاب موجباً لرفع التحيّر حقيقة بالنسبة إلى الآخر، إلّا أنّه مع ذلك يقدّم الاستصحاب؛ لأنّ مفاد أصالة الإباحة ليس إلّا أنّ هذا الفعل مباح، فكون المكلّف ذاطريق يحصل في الرتبة المتأخّرة عن هذا الحكم، فيشترك هذا التقدير مع التقدير السابق في أصل الحكومة، و يفترقان في ارتفاع الموضوع حقيقة على الثاني دون الأوّل، و أمّا في الاستصحاب فحصول الطريق و ارتفاع التحيّر نفس لسان الدليل؛ فإنّ الحكم في الاستصحاب على وجه: أنّك ذو طريق، و على آخر: إعمل عمل ذي الطريق.

الأمر الثاني عشر[1]

في تعارض الاستصحابين، و له قسمان، الأوّل: أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، و الثاني: أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن ثالث، و أمّا كون الشكّ في كلٍّ مسبّباً 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 مسبّب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء، فالحقّ فيه تقدّم الأصل في الشكّ السببي عليه في المسبّبي 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، و هذا الحكم الثاني بالنسبة إلى موضوع الثوب واقعي و إن 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 و بيان الواقع، و حكم نجاسته يكون موضوعه الشاك، و إن اخذ بمعنى التحيّر و عدم الطريق تحقّق الورود للجهة المذكورة مع ارتفاع التحيّر في نجاسة الثوب حقيقةً.

و أمّا الثاني و هو عدم إثبات استصحاب نجاسة الثوب نجاسة الماء فلما هو واضح من أنّ نجاسة الماء ليست أثراً شرعيّاً لنجاسة الثوب، نعم بين نجاسة الثوب

١ـ راجع ص ٦٥١

و نجاسة الماء من أوّل الأمر ملازمة اتفاقيّة، فعلم أنّه لو قدّم استصحاب النجاسة في الثوب كان الشكّ في طهارة الماء محفوظاً، و لو قدّم استصحاب الطهارة في الماء كان الشكّ في نجاسة الثوب إمّا معدوماً، أو بمنزلة المعدوم.

الوجه الثاني: و هو أنفع ممّا تقدّم؛ لأنّه لو قلنا بحجيّة الأصل المثبت أو بحجيّة الاستصحاب من باب الظنّ ـ كما هو قول مشهور الأصحاب رضوان الله عليهم ـ أمكن إثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب، فيجري فيه الكلام المتقدّم من المحكومة على تقدير أخذ الشكّ صفة، و الورود على تقدير أخذه بمعنى عدم الطريق، فيكون الحال في الاستصحابين على السواء.

و أمّا هذا الوجه الذي نذكره فيتمّ على هذين القولين أيضاً، و هو أنّ الشكّين الذين أحدهما معلول للآخر بالنسبة إلى حيازة حكم لاتنقض ليسا بأقوىٰ من العلتين التامّتين العقليين في حيازة معلول واحد، و لاشكّ أنّ العلّتين العقليّتين يتقدّم أسبقهما رتبة عند تواردهما على معلول واحد، و لا يزاحم بالعلّة الاخرى قطعاً، فكذا الحال في المقام.

أمّا القسم الثاني و هو ما إذا كان كلّ من الشكّين مسبّباً عن ثالث كما في صورة العلم الإجمالي بارتفاع أحد الحادثين أو الحادثات فله صور:

الاولى: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفة قطعيّة عمليّة بأن كان العلم الإجمالي متعلّقاً بثبوت التكليف، و الأصل على نفيه في جميع الأطراف، كالعلم بنجاسة أحد الطاهرين.

و الثانية: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفة الإجماع، كما في مسألة الماء المتمّم و المتمَّم بناءاً على الإجماع على اتّحاد حكم المائين المتحدّين ظاهراً و واقعاً.

و الثالثة: أن لايلزم من العمل بالأصل في جميعها مخالفة عمليّة قطعيّة و لا مخالفة الإجماع، و يرتّب الأثر على الأصل في جميع الأطراف، كالعلم بطهارة أحد النجسين، و كما لو توضّأ غفلة بمايع مردّد بين الماء و البول، حيث يحكم ببقاء الحدث و طهارة البدن من الخبث معاً بالاستصحاب.

و الرابعة: أن لايلزم من العمل به في جميعها مخالفة عمليّه و لامخالفة الإجماع، ولكن 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.

لايقال: نعم، ولكن مقتضى الذيل و هو قوله عليه السلام: ولكن انقضه بيقين آخر، وجوب النقض في أحد الأطراف و هو مناقض مع حرمة النقض في جميع الأطراف بأشخاصها التي هي مقتضى الصدر تناقض الموجبة الجزئيّة مع السالبة الكليّة، فيكون دليل الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة ساقطاً عن درجة الاعتبار، لمكان هذا التناقض.

لأنّا نقول: لايمكن أن يكون الأمر بالنقض في العلم التفصيلي تعبديّاً مولويّاً؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالعمل بقطعك، فلابدّ أن يكون الأمر بالنسبة إليه إرشاديّاً، ولكن يمكن أن يكون تعبديّاً مولويّاً في الاجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، و حينئذ فحمل مادّة اليقين على الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي مستلزم لإرادة التعبديّة و الإرشاديّة معاً في الهيئة، و تقييد اليقين بكلّ من التفصيلي و الإجمالي خلاف الظاهر الأوّلي.

فإن قلت: نعم ولكنّ المقدّم مع ذلك هو الحمل على الإجمالي لحفظ ظهور الهيئة في المولويّة و التعبديّة 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 التعبديّة، و على هذا فليس في البين قضيّة تعبديّة اعمل فيها جهة الشارعيّة و المولوية، سوى قوله: لاتنقض اليقين بالشكّ، من دون انضمام بقوله: ولكن انقضه بيقين آخر، و حينئذ فكون كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي مندرجاً في موضوع دليل الأصل واضح.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكنّ العمل بـ«لاتنقض» في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، و ذلك لأنّ العلم متعلّق بالواقع و هو محتمل الانطباق على كلّ واحد من الأطراف، و على كلّ منها كان منطبقاً لايكون

هو مورداً للشك؛ لامتناع اجتماع اليقين و الشكّ في شيء واحد.

قلت: لو كان العلم التقديري موجباً لكون المورد شبهة مصداقيّة لكان هذا جارياً في جميع موارد الاستصحاب؛ إذ لا مورد منها إلّا و يتحقّق فيه العلم على تقدير، و إنّما يكون من هذا القبيل ما إذا علم تفصيلاً بخلاف الحالة السابقة في أحد الأطراف معيّناً، فاريد استصحاب الحالة السابقة في الجامع بينه و بين سائر الموارد، و أمّا حديث اجتماع اليقين و الشكّ في شيء واحد فالممتنع منه الاجتماع في شيء واحد بجهة واحدة، و الموجود في المقام اجتماعهما فيه من جهتين؛ لأنّ الواقع بوجهه مورد للعلم، و بشخصه مورد للشكّ، و لو لا ذلك للزم أن لا يكون للإنسان شكّ في ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين و طهارة الآخرة، مع أنّ وجود الشكّ بديهيّ و هوالشكّ في التعيين، و على هذا فلامحيص من القول بأنّ الشكّ في كلّ من الأطراف موجود و لا يضرّ العلم الموجود معه في مشموليّته لدليل الأصل.

و حينئذ فجمل الكلام في الصورة الاولى أنّه حيث إنّ التكاليف ليس بينها و بين المكلّف سوى شرائط التنجيز التي يكون أمرها بيد العقل، و العلم الإجمالي أيضاً في نظر العقل كالعلم التفصيلي في التنجيز و العليّة التّامة لحرمة المخالفة القطعيّة فلايمكن إجراء الأصل في جميع الأطراف؛ لأنّه مستلزم للقبيح العقلي و هو ترخيص المولى عبده في الظلم على مولاه الذي هو أشدّ أفراد الظلم.

نعم على قول من يجعل للحكم مراتب يمكن إجراء الأصل في جميع الأطراف، و الكلام فيه هو الكلام في الشبهة البدويّة حرفاً بحرف، و بعد عدم إمكان الإجراء في جميع الأطراف فالإجراء في الواحد المعيّن أيضاً غير ممكن؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح، و أمّا في الواحد المخيّر فيمكن إثباته بأحد الوجوه الثلاثة بعد أنّ إجراء الأصل فيه غير مستلزم للترخيص في القبيح؛ فإنّ الترخيص في المخالفة الاحتماليّة ليس ترخيصاً في القبيح؛ فإنّ قبح المخالفة الاحتماليّة للعلم الإجمالي معلّق على عدم الترخيص، بخلاف المخالفة القطعيّة.[1]

---

١ ـ إلى هنا تمّ ما كتبه قدّس سرّه في مبحث لاضرر و الاستصحاب في هذه الدورة و ما كتب

[التعادل و الترجيح]

البحث في تعارض الدليلين:

و المراد به تنافي مدلولي الدليلين بحيث لايمكن اجتماعهما في عالم الثبوت، و بذلك انقدح أنّه لا تعارض بين الدليل الحاكي عن الواقع و الدليل الدالّ على حكم الشكّ؛ إذ مفاد الدليل الثاني أنّ الحكم في حال الشكّ في ذلك الحكم كذا، فهو غير مطارد للحكم المشكوك، بل مسالم معه.

و بعبارة اخرى: مفاده أنّ الحكم الواقعي كان مطابقاً أو مخالفاً، فالحكم كذا، فهو حاك عن إمكان اجتماعهما في عالم الثبوت.

فالشأن حينئذ فهم أنّه كيف يجتمعان، فالقائل باختلاف المراتب للحكم يذهب الى مذهبه، و القائل باختلاف الرتبة يختار مختاره، و ليس هذا علاجاً لتعارضهما، هذا حال أدلّة الواقع و أدلّة الشكّ.

و أمّا نفس أدلّة الشكّ بعضها مع بعض فالأمارات و الطرق مع الاصول ينقدح التعارض بين الثانية و أدلّة حجيّة الاولى؛ لأنّ كلاً منهما بمعول للشاكّ في الواقع الأوّلي، و قد فرغنا عن رفع التعارض بأحد الوجهين من الورود أو الحكومة في ما تقدّم، فلانطيل بالاعادة.

و أمّا العام و الخاص المطلقان فلهما حالات، الاولى: أن يكونا قطعيّ السند، الثانية: أن يكونا ظنيّة، الثالثة: أن يكون سند العام قطعيّاً و الخاص ظنيّاً، و الرابعة: العكس، و على أيّ حال إمّا يكون الخاص قطعيّاً من حيث الدلالة و جهة الصدور، أو يكون ظنيّاً من كليهما أو من إحداهما.

لا إشكال في ما إذا كان الخاص قطعيّاً من جميع الجهات الثلاث صدوراً وجهةً و

فيها فى الدورة الأخرى قد جعلناه بعد بحث التعادل و الترجيح فراجع و اغتنم.

دلالةً؛ إذ المفروض حصول العلم الذي هو غاية حجيّة الظهور، من غير فرق بين كون العام قطعيّ الصدور أم ظنيّة.

و اختلف العلماء في ما إذا كان العام مقطوع الصدور و الخاص ظنيّة، مع كونه مقطوع الدلالة و الجهة، و من مصاديقه تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، و منشأ الإشكال دوران الأمر بين رفع اليد عن أصالة العموم في عموم مثل «أوفوا بالعقود» و رفع اليد عن أصالة العموم في دليل اعتبار سند الخاص مثل قوله: خذ بقول الثقة، فإنّ كلّاً منهما بلازم المؤدّى ينافي الآخر و يطارده؛ فإنّ المفروض قيام قول ثقة على عدم وجوب الوفاء بعقدٍ فلاني.

فمقتضى العموم الأوّل هو الوجوب، و حيث لايحتمل دلالة الخاص و لاجهته احتمالاً آخر، لا محيص عن التصرّف في سنده و القول بأنّه غير صادر ليلزم تخصيص العموم الثاني، و مقتضى العموم الثاني هو القول بأنّه صادر، و حيث لا يحتمل في دلالته و جهته أمراً آخر، لامحيص عن رفع اليد عن عموم «أوفوا» في خصوص هذا العقد ليلزم التخصيص فيه، و عند الدوران بين التخصيصين لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

لايقال المتعيّن تخصيص العموم الأوّل، و ذلك لأنّ دليل حجيّة السند مقدّم طبعاً على دليل حجيّة الظهور تقدّم ذات الدالّ على الدلالة، و لا تعارض بين السندين في رتبتهما، و إنّما ينقدح التعارض في مرتبة الدلالتين، و قد فرض في هذه المرتبة الفراغ من حيث السند، و نحن لو كنّا قاطعين بالسند لتعيّن عندنا رفع اليد عن عموم العام بالخاصّ، لكونه قطعيّاً من سائر الجهات بالفرض، فكذلك الحال بعد فراغنا عن السند بالتعبّد في الرتبة السابقة السليم عن المزاحم.

لأنّا نقول: أوّلاً سلّمنا التقدّم الطبعي، لكن لا نسلّم مثمريّته؛ لأنّا إذا عثرنا في الرتبة المتأخّرة على مخالفة القاعدة يسري الشكّ و الترديد في الرتبة السابقة، و لايوجب السبق الرتبي محفوظيّته عن طرفيّة الترديد كما يشاهد ذلك في الأمثلة العرفية للمقام.

و ثانياً: اللازم من هذا هو القول في المتباينين الذين لاحيرة في معناهما لو قطعنا عن صدور هما بأن كان كلّ منهما في جهة نصّاً و في اخرى ظاهراً، مثل «ثمن العذرة سحت» و «لابأس بثمن العذرة» حيث إنّ الأوّل نصّ في عذرة غير المأكول و ظاهر في المأكول، و الثاني بالعكس، فاللازم الاكتفاء بهذا و عدم عدّهما من المتعارضين الذين نرجع في علاجهما إلى أخبار العلاج، مع أنّهم لا يلتزمون به، و ثالثاً: لانسلّم التقدّم الرتبي؛ إذالمسلّم تقدّم سند كلّ على دلالة نفسه، و أمّا على دلالة صاحبه فممنوع، فيقع التعارض بين سند الخاص و ظهور العام.

لايقال: إمّا أن نقول بأنّ المعتمد في باب الظواهر أصالة عدم القرينة أو أنّه أصالة الظهور، و الأوّل أصل عقلائي، و المراد به أنّ الطبع الأوّلي للفظ و إن كان هو الاستعمال في معناه و إرادة معناه منه، ولكن تغيّر عن هذا الطبع و صار لكثرة استعماله مع القرينة في غير معناه بلا كشف، نعم تحقّق الكاشف له بوصف التجرّد، فموضوع الكاشف هو اللفظ المجرّد، و عند الشكّ في حصول هذا الوصف و عدمه يبنون على تحقّقه و عدم القرينة، و الثاني أمارة عقلائية 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 قباله، و معنى حجيّة عموم دليل السند أنّ احتمال عدم كون هذا القول قول الإمام مطروح، و هذا 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 محتملاً 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 بناءاً على الأوّل، و أمّا بناءاً على الثاني فأصالة الظهور حجّة مقيّدة بعدم القرينة على خلافها، فوجود القرينة رافع لموضوع حجيّتها، فيتحقّق الورود.

لأنّا نقول: إنّا لا نتعقّل الحكومة في اللبيّات، كما لا نتعقّل التخصيص؛ فإنّ بناء العقلاء إن كان على رفع اليد عن حكم الشكّ بالأعمّ من العلم و العلمي فهذا معنى ورود كلّ من العلم و العملي على الأصل، و إن لم يكن بنائهم إلّا على العمل بالأصل ما لم يعلم خلافه فهذا معنى إلغاء العلمي في قبال الأصل، و ليس بين الأمرين واسطة، فلا معنى للحكومة، نعم للورود معنى محصّل في كلّ من الأصل و الأمارة، بمعنى أن يكون عقد موضوع الحجيّة فيهما بحسب الشأن و الاقتضاء مقيّداً بعدم وجود القرينة المعتبرة على الخلاف، ولكنّه خلاف الواقع الذي نجده من أنفسنا، فإنّا و إن كنّا لا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه الخاص على العام إذا كان الخاص قطعيّ الدلالة، ولكنّا لانجد من أنفسنا أنّ هذا من باب قصور العام في الحجيّة الذاتيّة، بل من جهة تقديم ما هو الأقوى.

فتحصّل أنّ هنا طريقين لإخراج العامّ و الخاص عن المتعارضين، أحدهما: تقدّم السند رتبةً على الدلالة، ضرورة أنّ التعبّد بالظاهر إنّما يكون بعد الفراغ عن نسبة أصل اللفظ إلى المتكلّم، المحلّ لابتلاء الإنسان من المولى و نحوه؛ إذ لامعنى للتعبّد بظاهر كلام غير صادر من متكلّم أو متكلّم غير محلّ ابتلاء الإنسان، و حينئذ نقول في رتبة التعبّد باسناد اللفظين لا معارضة؛ لعدم التعبّد بالظاهر في هذه الرتبة.

إن قلت: فكيف يصحّ التعبّد بالسند مع عدمه بالظاهر؟

قلت: يكفي في صحّته ملاحظة ترتّبه كالعلّة الغائيّة، و بعد التعبّد بالسند يحصل التعارض بين التعبّد بظاهر العام و نصّ الخاص، و لا معارضة بين التعبّد و القطع، و قد عرفت الإشكال في هذا الطريق.

ثانيهما: إنّا نقول بعرضيّة سند الخاص و دلالة العام، و إنّما المسلّم طوليّة سند كلّ على دلالته، لكن نقول: الأخذ بالسند لا محذور فيه؛ فإنّ التعبّد بظاهر العامّ إذا انتقض بواسطة لفظ ناصّ الدلالة بالدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ فهو غير خارج عن الطريقة المرسومة المألوفة عند أبناء المحاورة، و الحاصل: الأخذ بالسند موجب لوجود لفظ في قبال العموم، و هذا غير محذور.

و أمّا الأخذ بالظاهر فلايلزم منه لفظ مخصّص للسند، و إنّما اللازم منه بالالتزام العقلي بالمعنى الأعمّ طرح السند، و هذا خارج عن ديدن المحاورة، و بالجملة، كما صار من المرسوم صرف ظهور لفظ بنصب قرينة لفظيّة متّصلاً بالكلام، كذلك من المرسوم أيضاً إتيان العام ثمّ إتيان الخاص في قباله في مجلس منفصل إذا كان المتكلّم بصدد تقنين القانون و عدم الاقتصار على ذكر تمام مراداته في مجلس واحد، فإنّ القرائن المنفصلة في كلام هذا المتكلّم يصير كالمتصّلة في كلام غيره.

و هل هذا لأجل عدم استقرار الظهور أو موضوع الحجيّة إلّا بعد ملاحظة تمام المجالس كماهو الحال في المتصّل في كلام غيره، أو لأجل تقديم الأقوى حجيّة على الحجّة الذاتيّة؟ الظاهر الثاني، و لازم الأوّل عدم صيرورة العامّ حجّة إلّا بعد الفحص و عدم الظفر على المخصّص؛ لأنّ أصالة عدم التخصيص لا تجري إلّا بعده، ثمّ لو فحص و عثر على مجمل يسري الإجمال إلى العام؛ لعدم أصل يحرز عدم قرينيّة الموجود، كما لواتّصل بالكلام ما يصلح للقرينيّة.

بل و كذا الحال لو عثر على مبيّن بحسب المعنى مجهول الحال بحسب السند؛ فإنّه بمنزلة كلام موجود في الرواية مردّداً بين كونه من الإمام أو الراوي؛ فإنّ الأصل العقلائي هنا غير جار، و كذا لو علم الحكم المخالف للعام في موضوع مردّد بين مصداقيّته حتى يكون تخصيصاً، و عدمه حتّى يكون تخصّصاً، لايمكن الحكم بالثاني و استكشاف حال الفرد؛ إذ كلّ من التخصيص و التخصّص على هذا خال عن المحذور؛ فإنّ رفع اليد عن العموم بالمخصّص القطعي ليس فيه محذور أصلاً بناءاً على هذا.

و أمّا بناءاً على الثاني فالعام في ذاته حجّة قد ألقاه المتكلّم ليعمل بعمومه وليكون قانوناً و قاعدة مطرده، و الفحص حينئذ لأجل أنّ المخصّص على فرض وجوده واقعاً حجّة، فالملزم هو احتمال الحجّة لا تتميم حجيّة العام، و لا يوجب العثور على المجمل بحسب الدلالة أو بحسب السند إجمالاً، فإنّ الحجّة إنّما يرفع عنها اليد بالحجّة، و المجمل ليس بحجّة، و يكون تقديم التخصّص على التخصيص على

حسب القاعدة، و حيث إنّ اللوازم المترتّبة على الأوّل خلاف الواقع فالمتعيّن هو الوجه الثاني، فيفرق بين القرائن المتّصلة و المنفصلة، فالأولى متمّمة، و الثانية من باب تقديم الحجّة على الحجّة.

ثمّ هذا الطريق الثاني هو المعوّل في تقديم الخاصّ على العام و المخرج لهما عن موضوع التعارض، و لولاه لزم الأخذ فيهما بأخبار العلاج، كما هو مختار بعض، و هذا الطريق بعينه جار في المطلق و المقيّد المنفصلين أيضاً بلا تفاوت، هذا تمام الكلام في الخاص و العام و المطلق و المقيّد.

و أمّا المتباينان فهما على أقسام أربعة، الأوّل: أن يكونا نصّين في تمام المدلول، و الثاني: أن يكونا ظاهرين كذلك، و الثالث: أن يكون كلّ منهما نصّاً في بعض المدلول و ظاهراً في بعضه، و كانت النصوصيّة مستندة إلى القدر المتيقّن في مقام التخاطب، و الرابع: هذا الفرض و كانت النصوصيّة مستندة إلى القدر المتيقّن بحسب الخارج.

و قبل الخوض في أحكام الأقسام لابدّ من تقديم مطلب و هو أنّ ما تعارف من الجمع بين «إفعل» و «لابأس بالترك» و بين إفعل كذا و إفعل كذا بطرح ظاهر كلّ من الهيئتين بنصّ الاخرى ليس من باب تقديم النصّ على الظاهر حتّى يقال بمثله في المادّة أيضاً، و يجعل ذلك مؤيّداً وشاهداً للجمع في القسمين الأخيرين من المتباينين أيضاً بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر.

توضيح الحال أنّ من الشائع المتعارف إطلاق هيئة إفعل بلانصب قرينة صارفة عن الوجوب في موارد الندب امّا لأجل أن لايتركه المخاطب أو لغير ذلك، وكذلك استعمال هذه الهيئة بلانصب قرينة على التخيير في موارده إمّا لأجل أنّه أفضل الأفراد، أو لرعاية الأنسب بحال المخاطب أو لغير ذلك.

و الحاصل قد تعارف عدم نصب القرينة في البابين، و نحن و إن كنّا عندعدم العثور على القرينة الصارفة نحملها على الوجوب و التعيين لا لمقدّمات الإطلاق، و لهذا لا نتوقّف في مقام لاشكّ في كون المتكلّم بمقام البيان أو الإهمال، بل لأجل الانصراف اللغوي و إن كان سرّه أخفّية المؤنة كما تقدّم في بابه، ولكن عند العثور

على القرينة الصارفة لايحتاج الحمل على الندب و التخيير إلى كثير مؤنة و زيادة كلفة و عناية، حتّى لو دار الأمر بين هذا التصرّف في الهيئة و التقييد في المادّة كنّا نرجّح التصرّف في الهيئة لأقليّة مؤنته، حتى قال صاحب المعالم في الباب الأوّل بأنّه صار من المجاز المشهور المساوي احتماله مع احتمال الحقيقة.

فتبيّن أنّ الوجه في التقديم هو هذا التعارف، لاما يتخيّل من أنّه تقديم النصّ على الظاهر، حيث إنّ «إفعل» ناصّ في مطلق الرجحان و ظاهر في المنع عن الترك و «لابأس» ناصّ في عدم المنع و ظاهر في تساوي 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 في الصلاحيّة للإجزاء و ظاهر في نفي الصلاحيّة عن الغير، فيرفع ظاهرها بنصّها.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القسم الأوّل و الثاني فلاشبهة في كونهما داخلين في موضوع التعارض، إنّما الكلام في القسمين الأخيرين.

و ربّما يقال بناءاً على ما مرّ من حديث تقديم السند على الدلالة بالتفصيل بين هذين القسمين بالجمع في الأوّل منهما بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر و الرجوع إلى المرجّحات السنديّة في الثاني منهما، ببيان أنّه إذا كان القدر المتيقّن غير مستند إلى الخصوصيّات المحفوفة بالكلام كما في قوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» و قوله عليه السلام: «و لا بأس ببيع العذرة» فإنّا عند القطع بصدور هذين عن الحكيم لا نتحيّر في حمل الأوّل على غير المأكول و الثاني على المأكول صوناً لكلام الحكيم عن التناقض، و العلم الخارجي بأولويّة غير المأكول بالحرمة من المأكول.

ولكن عند عدم القطع لانقول بجريان دليل التعبّد في كليهما ثمّ رفع التحيّر بمثل ذلك؛ فإنّه أمر مستنكر بعيد عن المحاورة و نلتزم في صورة القطع بأنّه اقتضت مصلحة لصدور الكلام بهذه الصورة من المتكلّم، و أمّا عند عدم القطع فليس دليل التعبّد بهذه المثابة، بل يسري التعارض إليهما.

و هذا بخلاف ما إذا كان القدر المتيقّن متّخذاً من قرائن المقام، فإنّ الحمل حينئذ

لايخرج الكلام عن طريقة المحاورة، و يعترض بذلك على شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث لم يفرق بين القسمين بالإرجاع إلى المرجّحات السنديّة.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: الحقّ مع شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث أدرج القسمين في المتعارضين؛ لأنّ المعيار الذي يخرج به الكلامان المتنافيان عن المتعارضين كونهما بحيث لايكون جمعهما في الكلام خارجاً عن طريقة المحاورة، و نحن متى راجعنا أنفسنا لم نسمع و لا نسمع متكلّماً قطّ تكلّم بـ«أكرم العلماء» و «لاتكرم العلماء» مثلاً في مقام إرادة إكرام صنف و ترك إكرام صنف آخر منهم بدون نصب قرينة صارفة عن العموم دالّة على الخصوص.

فالمحذور الذي يلزم من أخذ السندين في هذا القسم ليس إلّا قريباً أو مماثلاً للمحذور اللازم منه في القسم الآخر، و نحن و إن بنينا على صحّة تقديم رتبة السند على الدلالة بقول مطلق لايفيد في هذا المقام؛ إذ وجود المحذور في الرتبة المتأخّرة يمنع عن الأخذ بالسند في الرتبة المتقدّمة، فإنّ المستلزم للمحذور أيضاً كالمحذور.

و هذا نظير ما إذا علمنا بطهارة الخشبة التي يغسل عليها الميّت بماء الغسل، فإنّه إمّا يكون الماء غير متنجّس بملاقاة بدن الميّت فيلزم التخصيص في دليل «كلّ نجس منجّس» وإمّا يكون الماء متنجّساً و لاتكون الخشبة متنجّسة بملاقاة الماء ليلزم التخصيص في دليل كلّ متنجّس منجّس حيث إنّ صرف تقدّم الدليل الأوّل على الثاني رتبةً لايعيّن ورود التخصيص على الأخير، بل يحصل الإجمال، هذا.

مع أنّه لا وجه للفرق بين القسمين بعد اشتراكهما في كونهما على خلاف القاعدة، فإن كان التقدّم الرتبي موجباً للأخذ بالسند في أحدهما فلابدّ منه في الآخر أيضاً، فلاوجه للتفصيل، إلّا أن يقال باختلاف مراتب خلاف القاعدة، فإنّ أحدهما داخل في المحاورة و لو بنحو بعيد منها، و الآخر خارج عنها رأساً، و الحاكم فيه العقل فقط، هذا ولكنّ الحقّ ما عرفت، و قد عرفت أنّ الوجه هو التعارض بين السندين.

و أمّا ما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه من أنّ الوجه تعارض ظهور أحدهما المتيقّن الاعتبار مع سند الآخر الغير المتيقّن الاعتبار فلم نعلم له معنىً محصّلاً؛ فإنّه

إن كان المراد تيقّن اعتبار أحدهما على سبيل الإبهام بواسطة دليل اعتبار مطلق الخبر، فضافاً إلى أنّه لامعنى لحجيّة الأحد المبهم في ما لا يترتّب عليه نفي الثالث ـ كما لو قام الخبران على طرفي النقيضين كالوجوب و عدمه، حيث إنّ عدم خروج الأمر منهما قطعيّ لايحتاج إلى التعبّد، بل لايقبله ـ لامعنى لمعارضته مع سند الآخر؛ فإنّ دليل الاعتبار إنّما يدلّ على اعتبار المعيّنات، فإنّما يتمحّض دلالته على المبهم إذا تساقط المعيّنان بالتعارض، فيكون حدوث الأحد المبهم بعد سقوط الآخر المعارض بواسطة التعارض.

و كذا إن كان المراد تيقّن اعتبار كلّ على فرض ترك الأخذ بالآخر؛ فإنّه أيضاً لامعنى لمعارضته بالآخر؛ لأنّ الفرض أنّ هذا صار علاجاً عرفيّاً للتعارض و جمعاً مدلوليّاً، كما أنّه لو كان المراد تيقّن الاعتبار الجائي من قبل دليل التخيير عند فقد المرجّح و الترجيح عند وجوده، فمن الواضح أيضاً عدم المعارضة، لكون الحكم بصدد علاجه بهذا النحو، و بالجملة، فهو قدّس سرّه أعلم بما أفاد.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه ما لم يكن بين المدلولين جمع مرضّي عند العرف فرفع اليد عن أحد المدلولين أو عن كليهما بالآخر ليس جمعاً، بل طرحاً للسند، و حينئذ فحيث لايمكن الأخذ بكلا المدلولين فلامحيص عن طرح أحد السندين، فيقع بينهما التعارض.

فلابدّ من التكلّم في مسألة تعارض الخبرين، و الكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في ما إذا كان الخبران متكافئين لايكون لأحدهما مزيّة على الآخر.

و الثاني: في ما إذا كان أحدهما ذا مزيّة على الآخر.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فيقع في موضعين، أحدهما في ما تقضيه القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب، و الثاني في ما يقتضيه الأخبار.

أمّا الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعدة فحصّله أنّ حجيّة الخبر إمّا أن تكون من باب الطريقيّة، و إمّا من باب السببيّة، فإن قلنا بالأوّل فمقتضى القاعدة التوقّف في ما يختصّ به كلّ من الخبرين من المفاد و الأخذ بما

يشتركان فيه، فلو قام أحدهما على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة فمقتضى القاعدة التوقف في ما يختص به كل من الخبرين من المفاد الأخذ بما شتركان فلو قام أحدهما على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة فمقتضى القاعدة التوقّف في المدلول المختصّ بخصوص كلّ خبر، والأخذ بثبوت أحد المدلولين واقعاً، و فائدته نفي الثالث، فلو كان ثبوت الثالث مقتضى استصحابٍ يصير محكوماً، و لو كان مفاد دليلٍ يصير معارضاً.

فهنا دعويان: الاولى: لزوم التوقّف في المدلول المختصّ.

و الثانية: لزوم الحكم بأحد المدلولين اللازم منه نفي الثالث.

و الدليل على الاولى أنّه قد استقرّ بناء العقلاء في طرقهم المعمولة عندهم على التوقّف في صورة تعارض فردين من الطريق في أمر، فيترددون و لا يحكمون بأنّ الإنسان في هذا الحال ذا طريق تخييري بمعنى أنّه يتخيّر في تعيين الحجّة بالبناء القلبي و الالتزام النفساني على الأخذ بما شاء من الطريقين، بل يحكمون بأنّ هذا الالتزام التزام بغير طريق و من باب المجازفة، فيكون هذا البناء بضميمة عدم الردع الشرعي حجّة شرعيّة في الطرق الشرعيّة.

و من هنا تبيّن أنّه لافائدة في إطلاق أدلّة الحجيّة لصورة التعارض، فلايفيد الإطلاق على فرض ثبوته ردعاً لهذه الطريقة؛ لاحتياج الردع إلى التنصيص، فالإطلاق إنّما يحتاج إليه على فرض الإغماض عن هذه السيرة.

و حينئذ نقول: إن قلنا بثبوت الإطلاق للأدلّة يثبت هنا حجّة تخييريّة، يعني كلٌّ على تقدير الأخذ به و ترك الأخذ بصاحبه حجّة، و لايلزم منه استعمال اللفظ الواحد في معنيين؛ لأنّ الاختلاف إنّما هو في اللب دون الاستعمال، كما هو واضح.

و أمّا إن قلنا بعدم الإطلاق لصورة التعارض لابمعنى أخذ عدم التعارض في موضوع الحجيّة ليخرجا عن تعارض الحجتين، بل بمعنى عدم لحاظ حال التعارض لا إطلاقاً و لا تقييداً كما هو الظاهر ـ حيث إنّ الظاهر أنّ الدليل إنّما هو إمضاء الطريقيّة العرفيّة في الأخذ بقول الثقة، و قد عرفت أنّ بنائهم على التوقّف في مورد التعارض ـ فحينئذ قد يقال: إنّ غاية الأمر قصور الهيئة عن شمول حال

التعارض و عدم إمكان الجمع، و قد تقرّر في محلّه ثبوت الإطلاق للمادّة بالنسبة إلى مورد فقد أحد الشروط المعتبرة عقلاً في الهيئة التي منها إمكان الجمع، كما هو الحال في إنقاذ الغريقين الغير المقدور إلّا احدهما، فيكون الحاكم بالتخيير هو العقل، و هذا بعينه موجود في المقام، و حيث إنّه لامعنى للتخيير في الحجيّة التي هي المسألة الاصوليّة إلّا جواز الأخذ بأيّهما شاء، كان العقل أيضاً حاكماً بهذا المعنى.

قلت: فرق بين الجعل الظاهري في الاصول و بينه في الطرق، فالأوّل يمكن شموله لجميع أطراف العلم الإجمالي، و لا يضرّه العلم بالخلاف حسب الواقع؛ لأنّ تمام الموضوع فيه هو الشكّ و هو موجود في كلّ طرف، و هذا بخلاف الطريق؛ فإنّ معناه أنّه لم يلحظ فيه سوى الإيصال إلى الواقع من دون رعاية مصلحة في سلوك نفسه أصلاً، و هذا المعنى مقطوع الخلاف في كلا الطرفين، بمعنى أنّه يعلم أنّ كلا الطريقين المتعارضين ليس فيهما ملاك الحجيّة، بل الملاك مختصّ بأحدهما، فليس هنهنا مقام التزاحم.

نعم يبقى هنا ملاك واحد، و نسبته إلى كلّ من الطريقين الذين أحدهما مقتضاه على فرض الحجيّة تنجيز الواقع و الآخر إسقاطه على حدّ سواء، فتطبيقه على كلٍّ ترجيح بلا مرجّح، فيسقط كلاهما عن التأثير.

و الدليل على الثانية أنّ موضوع الحجيّة في الطرق هو الكشف الحاصل منها و لو بألف واسطة غير شرعيّة، و ليس مفاد دليل الحجيّة لزوم الأخذ بالمفاد المطابقي حتى يلزم الاقتصار عليه، و حينئذ فلوسقط المدلول المطابقي عن الحجيّة إمّا لخروجه عن وظيفة الشارع، و إمّا لأجل مانع ـ كما في المقام ـ فالكشف الحاصل منه بالنسبة إلى المدلول الالتزامي بنفسه فرد من موضوع الحجيّة غير منوط حجيّته بحجيّة المدلول المطابقي، فتخصيص دليل الحجيّة بالنسبة إليه يكون بلا وجه.

و من هنا ظهر أنّ نفي الثالث لايحتاج القول به إلى القول بحجيّة الأحد المبهم، بل يستقيم مع عدم القول به أيضاً؛ لما عرفت من أنّه مقتضى حجيّة المعيّنين في المدلول الالتزامي يعني بالأعمّ ممّا بعد في الدلالة اللفظيّة و غيره، هذا مايقتضيه القاعدة بناءاً على القول بالطريقيّة.

و أمّا على تقدير اعتبار الأخبار من باب السببيّة فالمصرّح به في كلام شيخنا المرتضى و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما أنّ المقام حينئذ من قبيل التزاحم، و حكم العقل فيه التخيير؛ لعدم الأهميّة في أحدهما، و مقصودهما التخيير في الأخذ و الالتزام؛ لأنّ هذا معنى التخيير في الحجيّة التي هي المسألة الاصوليّة، و هذا بإطلاقه محلّ نظر، و توضيح الحال يحتاج إلى ذكر الأقسام المتصوّرة في القول بالسببيّة.

فنقول و على الله التوكّل:

تارة يقال لدفع محذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذي أورده ابن قبة على التعبّد بالخبر بأنّ الحكم الواقعي يدور مدار قيام الحجّة، و هذا المعنى غير معقول، يعني لايمكن 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 الحجيّة فعلاً، بل يتعلّق بمن يعلم الله أنّه يصير ذا علم و ذا حجّة، و هذا معقول ولكنّه مجمع على بطلانه، لقيام الضرورة و الإجماع على أنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل و من قام عنده الحجّة و غيره.

و ثالثة يقال بأنّ للّه حكماً واقعياً يشترك فيه كلّ الناس، ولكن هذا الحكم يصير شأنياً في حقّ من يقوم الحجّة على خلافه، فيكون قيام الحجّة على الخلاف موجباً لحدوث مصلحة في المؤدّى غالبة على ملاك الحكم الواقعي، و أمّا الحجّة الموافقة فلاتأثير فيها أصلاً، نعم يكون مانعاً عن المانع أعني الظّن بالخلاف، فتكون الحجيّة في الموافقة من باب الطريقيّة، و في المخالفة من باب السببيّة، و لا مانع من جعلها 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 الابيض القلنسوة.

و رابعة يقال بأنّ لِلّهِ تعالى أيضاً حكما واقعيّاً يشترك فيه العالم و الجاهل و لا يتغيّر هذا الحكم بقيام الخبر على وفاقه أو خلافه، ولكن في التديّن 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 اخرى في موردين، و على كلّ حال تارة يكونان مثبتين و اخرى يكون أحدهما مثبتاً و والآخر نافياً.

فإن كانا في مورد واحد و كانا مثبتين مثل أن يكون أحدهما دالاً على وجوب الجمعة و الآخر على حرمتها، فإن كان أحدهما مطابقاً للواقع فالآخر المخالف يحدث له مصلحة في المؤدّى تغلب على مصلحة الواقع، فيصير الفعل مردّداً بين الوجوب و الحرمة، و المرجع فيه التخيير بحكم العقل، و ليس هذا من باب التزاحم بشيء.

وإن كانا مخالفين للواقع بحسب الواقع فاللازم لغويّة كليهما؛ لأن كلّاً من الخبرين يقتضي إحداث المصلحة الملزمة في أحد طرفي النقيض على خلاف ما يقتضيه الخبر الآخر فاللازم سقوط كليهما عن الأثر و صيرورة كلا طرفي الفعل و الترك جائزاً، و ليس هذا أيضاً من التخيير في المسألة الاصوليّة الذي يحكم به العقل من باب التزاحم بين الحجّتين.

و إن كانا في مورد واحد و كان أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً مثل أن يدلّ أحدهما على حرمة الجمعة و الآخر على إباحتها فإن كان بحسب الواقع أحدهما مطابقاً فالآخر المخالف هو المؤثّر، و حيث إنّه مشتبه 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 واقعاً أحدهما فكلّ من الخبرين بالمدلول الالتزامي يدلّ على نفي مفاد الآخر فيرجع التعارض إلى المورد الواحد، فمقتضى أحدهما

وجوب الظهر و مقتضى الآخر عدم وجوبه، و هكذا الجمعة.

فإن كان أحدهما مطابقاً فالمخالف هو المؤثّر، فيتردّد أمر كلّ من الفعلين بين الوجوب و عدمه، و حيث إنّ أحدهما واجب يجب الاحتياط، و إن كانا مخالفين يرجع أمر كلّ من الفعلين إلى الإباحة بعد تساقط مقتضى الإلزام و مقتضى عدم الإلزام.

فقد تحقّق أنّه لاينجرّ الأمر في شيء من الصور إلى التزاحم في الحجّتين المقتضي لتخيير العقلي بين الالتزامين كما هو ظاهرهما قدّس سرّهما.

و إن قيل بالوجه الرابع فإن قيل بعموم المصلحة حتّى في التديّن القلبي على طبق مضمون الخبر المطابق فعند التعارض يتعيّن العمل بمودّى المحتمل المطابقة ملتزماً به لو كان، و إلّا فالتخيير بين كليهما ملتزماً به، فحينئذ يتمّ ما ذكراه قدّس سرّهما، و كذا إن قيل باختصاص المصلحة بخصوص الخبر المخالف، حيث إنّ الدليل ليس إلّا العقل دفعاً لمحذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذي أورده إبن قبة على التعبّد بالخبر، و هو يندفع بمجرّد ذلك.

و لهذا قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه لو أتى بالصلاة مثلاً بلاسورة على طبق أحد الخبرين ثمّ انكشف في الوقت وجوبها وجبت الإعادة؛ إذ لاتفويت هنا حتّى يجب بحكم العقل تداركه، و على هذا فلابدّ في المخالف أيضاً من التفكيك بين التديّن بالمدلول المطابقي و الالتزامي، فما لامحيص عنه في حكم العقل هو الأوّل، فلاوجه للقول به في الثاني، و على هذا فإن كان الخبران واقعاً كلاهما مخالفين ففي التديّن بكلٍّ مصلحة ملزمة، و حيث لايمكن الجمع تعيّن التخيير، و إن كان أحدهما مطابقاً كان التخيير بين ذات العمل في المطابق و التديّن في المخالف، و حيث اشتبها تعيّن اختيار أحدهما ملتزماً به على أنّ الخبر صادر صادق على تقدير المخالفة.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في المقام.

و أمّا بالنظر إليها فهل يحكم بالتخيير أو التوقّف أو الأخذ بما يوافق الاحتياط؟ قد اختلفت الأخبار في ذلك، فيظهر من بعض منها التخيير و أنّه «بأيّ من الخبرين أخذت من باب التسليم وسعك»

و يظهر من بعض آخر أنّه يجب إرجاء الواقعة و تأخير الأمر إلى لقاء المعصوم عليه السلام و التوقّف عن العمل بشيء من الخبرين.

و يظهر من واحد منها و هي مرفوعة زرارة أنّه: لو كان أحد الخبرين موافقاً للاحتياط تعيّن هو للأخذ، و إلّا فالتخيير.

و العمدة ملاحظة الحال بين الطائفتين الاوليين، و أمّا الأخيرة فعلى فرض تسليم السند فالأمر فيها سهل؛ إذ الظاهر ذكر ذلك فيها في عداد المرجّحات، و نحن إذا أقمنا شواهد على كون جميع المرجّحات المذكورة في أخبار الترجيح محمولة على الاستحباب كان الأمر في هذا أيضاً سهلاً.

فالعمدة ملاحظة الاوليين، وقد استراح شيخنا المرتضى قدّس سرّه بحمل الطائفة الآمرة بالتوقّف على زمان التمكّن من لقاء المعصوم عليه السلام بقرينة جعل الحكم فيها مغيّىٰ بذلك بخلاف الثانية الدالّة على التخيير، حيث إنّها إمّا غير مغيّىٰ أو مغيّىٰ بلقاء القائم عجّل الله فرجه، فيظهر منها التفصيل بين زماني الحضور و الغيبة بالتوقّف في الأوّل و التخيير في الثاني.

و قال شيخنا الاستاد دام بقاه: إنّ الظاهر أنّ الآمرة بالتوقّف ناظرة إلى مقام التمييز و الرجوع إلى الاستحسانات العقليّة في فهم الصادر من الخبرين عن غير الصادر، أو تعيين المراد منهما على وجه يرفع التنافي من البين بالظنون الاستحسانيّة الغير الراجعة إلى الظاهر اللفظي و المفهوم المتعارف العرفي، كما هو دأب الناس وديدنهم عند ورود الخبرين المتنافيين عليهم.

و أمّا الأخذ بأحدهما في مقام العمل ابتداءاً بدون إعمال رأي و استعمال نظر في مرحلة تشخيص السند أو الدلالة، بل على نحو الجزاف و على طبق المشيّة و الإرادة فليس أمراً شائعاً، بل قد عرفت أنّ الشائع المتداول عندهم هو التوقّف و عدم الاختيار بالإرادة و كون ذلك عندهم أخذاً بالجزاف.

أمّا أخبار التوقّف فهي ناظرة إلى دستور مقام العمل، حيث إنّ المكلّف يحتاج في هذا الحال عملاً إلى دستور يرجع إليه في عمله، فجعلوه له الأخذ بأيّهما شاء من

باب التسليم للأئمّة و الانقياد لهم عليهم السلام، فالأخبار الاول تسدّ باب الاجتهاد و استعمال الرأي، و الثانية تعيّن الوظيفة العمليّة.

فإن قلت: هذا لا يتأتّى في المقبولة، حيث إنّ المفروض فيها الاحتياج إلى العمل؛ لفرض وقوع المنازعة في الدين أو الميراث، و كذلك ما في بعض أخبار التوقّف من قوله عليه السلام: «لايعمل بواحد منهما» حيث إنّه صريح الناظريّة إلى مقام العمل.

قلت: أمّا المقبولة فحيث إنّ السائل في مقام رفع الخصومة و المنازعة، و هو لا يتحقّق بالتخيير؛ إذ المنازعة بعد بحالها، فإنّ كلاًّ يختار ما يناسب مقصوده فتبقى المنازعة بحالها، فلامحيص عن الترجيح، فبعد فقد المرجّحات المنصوصة لاثالث لأمرين، أحدهما: التوقّف و إرجاء الواقعة إلى زمان تبيّن الحال و كشف الالتباس، و الثاني: استعمال الظنون و الاستحسانات و تشخيص الصادر عن غيره و جعله ميزاناً لرفع الخصومة، و هو المحذور الذي أشار إليه بقوله عليه‌السلام : فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، فسمّاه اقتحاماً في الهلكة.

و أمّا الخبر الآخر فيجري فيه البيان المذكور أيضاً بعد ما عرفت من كون المتداول ليس هو العمل الجزافي بأحدهما، بل العمل بعد استعمال رأى و نظر في رفع التنافي، فينصرف بهذه القرينة إلى الثاني، فلاينافي ما أثبته أخبار التخيير من العمل بأيّهما من غير سابقة إعمال الرأي، بل من باب التسليم و الانقياد.

و أمّا الخبر الطولاني المرويّ في 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 النهي الكراهي و الآخر على الرخصة في ارتكاب المنهي فهذان هما الذان بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك الاختيار، فيعلم منه اختصاص أخبار التخيير بباب المكروهات و المستحبّات.

و الجواب أنّ المراد من الحديثين المختلفين المعنون بهما في صدر الخبر ما يشمل الاختلاف البدوي الحاصل بين مثل العامّ و الخاص أيضاً بقرينة ذكر هذا الفرد في الذيل، حيث إنّ «لاتفعل» و «لابأس بالفعل» يكون بينهما جمع عرفي، و إذن

فالمقصود من الخبر تعداد موارد رفع الحيرة إمّا من ناحية السند بأخذ المرجّحات المنصوصة،و ذكر منها موافقة الكتاب و موافقة السنّة، و إمّا من ناحية الدلالة، و ذكر منها هذا الفرد الذي يكون بينهما جمع مقبول عرفي، فما خرج عن الصورتين ما لم يكن فى البين مرجّح منصوص و لا جمع مقبول عرفي و امر فيه بالتوقّف و الكفّ و التثبّت يعني عن التعرّض لرفع التنافي إمّا سنداً و إمّا دلالةً بالآراء و الظنون و الاستحسانات و القرينة مضافة إلى ما مرّ في الأخبار الاخر من عدم شيوع العمل الجزافي قوله عليه السلام في هذا الخبر عند أمره بالتوقّف: «و لا تقولوا بآرائكم»، و بالجملة لا أرى في الأخبار ما يأبي عن هذا الحمل.

ثمّ على فرض تنزيل أخبار التوقّف على مقام العمل فهل المراد منه ما يستلزم الاحتياط في العمل أو يلائم مع البرائة العمليّة؟. صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه بالاوّل.

و فيه نظر؛ فإنّ متعلّق التوقّف على هذا امور: القول بالرأي، و الأخذ بأحد الخبرين تعييناً، و الأخذ به تخييراً، و هذه الامور كلّاً كما يمكن التوقّف فيها مع الاحتياط في مقام العمل، يمكن أيضاً مع البراءة العمليّة، كماهو واضح.

فإن قلت: حذف المتعلّق يفيد العموم، فيدخل تحت الأمر بالتوقّف التوقّف في مقام العمل عن الإقدام على الشبهة.

قلت: إطلاق التوقّف الذي هو مقابل الحركة سمت الفعل إنّما يصحّ في خصوص الشبهة التحريميّة لا مطلق الشبهة الأعمّ منها و من الوجوبيّة.

و هيهنا امور ينبغي التنبيه عليها.

الأوّل: بناءاً على التخيير، فلا إشكال أنّه وظيفة القاضي في ما إذا تعارض الخبران في ميزان فصل الخصومة و هذا واضح.

و أمّا في الفروع العمليّة التي يشترك العمل بين العامي و المجتهد و إنّما نصيب المجتهد فيهاالإفتاء فهل اللازم هو تخيير المجتهد في مقام الإفتاء فيفتي بمضمون ما اختارو هو حكم تعييني، فيختص التخيير بالمجتهد في عمله و في إفتائه، أو أنّ اللازم على المجتهد إدراج المقلّد في موضوع من جائه الخبران المتعارضان بعرض الخبرين

عليه ثمّ إفتاؤه بالتخيير في الأخذ بأيّ الخبرين شاء المقلّد، أو أنّ المجتهد يجوز له اختيار أيّ الطريقين شاء؟ الظاهر هو الوجه الأخير.

لايقال: بل المتعيّن هو الإفتاء بالتخيير؛ 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 التخيير في الأخذ، فالفتوى بالتعيين في المسألة الفرعيّة حكم بغير ما أنزل الله.

لأنّا نقول: ليس الموضوع نفس المجيء كما في الممثّل به، بل هو التعارض، و حاله حال اليقين و الشكّ في الاستصحاب، فكما لا يكتفى بوجودهما للمجتهد في حقّ المقلّد، بل لابدّ من تحقّقهما له فعلاً، فكذلك الحال في التعارض، و إذن فالمجتهد لكونه موضوعاً يندرج تحت الخطاب، و إذا عمل بهذا التكليف التخييري و أخذ بأحد الخبرين كان له الإفتاء بمضمونه و هو أنّه حكم الله تعييناً في حقّ جميع الناس.

فإن قلت: بعد إرجاع هذا الخطاب إلى العمل كخطاب «صدّق» حيث إنّه التصديق العملي لا الجناني فحال هذا التخيير حال التخيير في خصال الكفّارة و شبهها من المسائل الفرعيّة، غاية الأمر ضميمة الالتزام و التديّن في المقام أيضاً في الطرفين، فكما أنّه ليس للمجتهد الإفتاء إلّا بالتخيير في مسألة الخصال، فكذا في المقام.

قلت: نعم، ولكنّ الفرق أنّ نفس الفتوىٰ أيضاً عمل، فيقع تحت التخيير، وكما أنّ عمل الجوراحي يتعلّق بالمتعيّن أبداً، كذلك الفتوىٰ أيضاً إذا وقع تحت التخيير فهو يتعلّق لامحالة كالعمل بالمتعيّن، و أمّا مسألة الخصال فالتخيير فيها إنّما هو في المفتى به و متعلّق الفتوى.

و بالجملة، كما أنّ المجتهد مخيّر في المقام بين العمل بهذا أو ذاك، كذلك مخيّر بين الفتوىٰ بهذا أو ذاك، هذا على تقدير عدم إدراجه للمقلّد في الموضوع، و له أيضاً ذلك بعرض الخبرين عليه ثمّ إفتائه بالتخيير في المسألة الاصوليّة، هذا.

الثاني: بناءاً على التخيير هل هو ابتدائي بمعنى أنّه لو ابتلى بتلك الواقعة في وقت

آخر ليس له الأخذ بغير ما اختاره في الوقت الأوّل، أو أنّه استمراري، فله الاختيار في كلّ وقت؟.

قد يقال بالثاني نظراً إلى إطلاق قوله عليه السلام: تخيّر أحدهما، أو: بأيّهما أخذت وسعك، لكلّ وقت ابتلى فيه المكلّف بالواقعة، و على فرض الإغماض عن الإطلاق و أنّه حكم المتحيّر، و لا تحيّر بعد الأخذ بأحد الخبرين لنا استصحاب بقاء التخيير، و هو حاكم على استصحاب الحكم المختار، هذا ما يقال.

و فيه نظر؛ إذ الظاهر من قولك: خذ بهذا أو ذاك، إحداث الأخذ، و أمّا بعد الأخذ ففي الأزمنة المتأخّرة و إن كان يقال: فلانٌ آخذٌ بقول فلان، لكن لا يقال: أخذ أو يأخذ، كما لا يقال على من بقي على هيئة القيام: إنّه قام فلان أو يقوم و إن كان يقال: إنّه قائمٌ، نعم بعد التجريد عن معنى الحدوث يقال: يقوم أو يقعد، و إلّا فيقال: هو باق على قيامه أو قعوده السابق، فكذا الحال في الالتزام و الأخذ القلبي.

و إذن فلامعنى للتخيير في حالة البقاء على الالتزام بأحد الخبرين بين حدوث هذا الالتزام أو ذاك، نعم يتصوّر التخيير بين بقاء هذا الالتزام و حدوث ذاك، لكنّ الجمع بينهما في إنشاء واحد مستلزم لجمع اللحاظين في لحاظ واحد.

و من هنا اتّضح أنّه لا معنى للاستصحاب أيضاً، فإنّ التخيير بمعنى بين الحدوثين غير ممكن، و بمعنى بين البقاء و الحدوث أمر مغاير للموجود السابق، فليس وجوده في اللاحق بقاء لشخص الحكم السابق.

فإن قلت: لانستصحب التخيير، بل نستصحب جواز الأخذ بالخبر الآخر الغير المختار في الوقت الأوّل، فإنّه كان جائز الأخذ سابقاً و الآن نشكّ فيه، فمقتضى الاستصحاب بقاؤه.

قلت: جواز الأخذ به كان ثابتاً في السابق من باب أنّه أحد عدلي التخيير، و بعد الأخذ بعدله الآخر ارتفع ذلك التخيير لامحالة، فارتفع ذلك الجواز أيضاً، فالجواز لو كان في اللاحق كان شخصاً آخر غير مرتبط بشخص الجواز السابق.

فإن قلت: ما ذكرت سلّمناه، ولكن الالتزام أمر اختياري، فيجوز للإنسان رفع

اليد عنه فيصير متحيّراً كأوّل الأمر، فيمكن في حقّه التخيير بين الحدوثين.

قلت: إن كان مرادك الأخذ بالإطلاق لامانع منه عقلاً لو ساعده ظاهر اللفظ عرفاً، و إن كان مرادك الاستصحاب، فلايجوز لارتفاع شخص الحكم السابق بواسطة تخلّل حالةالبقاء على الالتزام، و قد اعترفت بعدم تمشّي التخيير بين الحدوثين في حالة، فالتخيير على تقدير ثبوته عند رفع اليد عن الالتزام السابق يكون أمراً حادثاً، و ليس بقاء للحادث السابق.

و الحاصل أنّ استصحاب الحكم معلّقاً على العنوان كعنواني المسافر أو العادل و إن كان يفيد و لو بعد تخلّل حالة الضدّ مثل حالة الحضر والفسق، ولكنّه في ما إذا شكّ في بقاء الحكم على العنوان الكلّي أو ارتفاعه بالنسخ، و أمّا لو لم يكن الشك في النسخ و كان المقصود إبقاء الحكم الثابت للشخص فلايفيده الاستصحاب معلّقاً على العنوان؛ إذ هو غير مفيد بحال هذا الشكّ، و استصحاب الشخص قد انقطع بطرّو حالة الضدّ.

المقام الثاني في ما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة على الآخر، و الكلام فيه يقع في أمرين:

أحدهما: هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزيّة في أحد الخبرين أو لا؟، **الثاني:** على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصة أو يتعدّى إلى كلّ مزيّة.

أمّا الأمر الأوّل:

فالمشهور وجوب الترجيح، و قبل الشروع في الاستدلال لابدّ من تأسيس الأصل في المسألة، فنقول و على الله تعالى التوكّل: الكلام تارة على الطريقيّة و أخرى على السببيّة.

أمّا على الطريقيّة فقد عرفت أنّه سواء قلنا بإطلاق أدلّة حجيّة الأخبار أم لم نقل لايمكن الحكم بالحجيّة في حال التعارض؛ لوجود السيرة على التوقّف في المدلول

المطابق، و على فرض الاغماض فإن كان لها إطلاق ثبت التخيير، و إن لم يكن كما هو الحقّ فليس هنا باب التزاحم؛ للعلم بكذب أحدهما، فيعلم أنّ الطريقيّة التي هي مناط الحجيّة ليست بمحفوظة في كلا الخبرين حتّى يستقّل العقل بالتخيير في الأخذ و الالتزام، و تعيين كلّ منهما ترجيح بلامرجّح، فيكون كلّ منهما على حسب الأصل الأوّلي غير حجّة، كما قرّر في محلّه أنّ الأصل عدم الحجيّة.

فاعلم أنّه لافرق في ما ذكر بين حال وجود المزيّة في أحد الطريقين و عدمه؛ فإنّ بناء العرف على التوقّف لايختلف باختلاف ذلك، كما يعلم بمراجعتهم، و على فرض الإغماض فإن كان إطلاق ثبت التخيير أيضاً، و إلّا كما هو الحقّ ثبت التوقّف في المدلول المطابقي بعين التقريب المتقدّم حرفاً بحرف، هذا بحسب الأصل الأوّلي.

و أمّا بعد الأخذ عن الشرع في خصوص باب الأخبار و أنّ المرجع في المدلول المطابقي أيضاً ليس هو الأصل المطابق لأحدهما، و لا هو مرجّح، بل المرجع و الحجّة يكون في ما بين الخبرين، ولكن لم يعلم في صورة وجود المزيّة أنّ الشارع يحكم بالتخيير أو بالتعيين، فهل الأصل في هذا التقدير يقتضي ماذا؟.

لاشكّ أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيّة، و نحن و إن قلنا في المسألة الفرعيّة بالبراءة عن التعيين عند الدوران بينهما و إن لم نقل بذلك فيه أيضاً لابدّ أن نقول هٰيهنا بالتعيين؛ لأنّ الحجيّة الشرعيّة لايخلو عن النسبة إلى الشرع، فعند الشكّ في الحجيّة تكون النسبة تشريعاً؛ إذ قد نسبنا إلى الشرع ما نشكّ أنّه من الشرع، فيكون حراماً قطعيّاً.

و مع قطع النظر عن ذلك أيضاً لايستريح العقل عن احتمال العقوبة إلّا بالقطع بالحجيّة، و الاستناد إلى الأمر المشكوك الحجيّة غير مجد لما هو مهمّ العقل من تحصيل المؤمّن القطعي و الفراغ اليقيني؛ إذ هو بعد احتمال مطابقة ذي المزيّة مع التكليف الواقعي و القطع بحجيّته محتمل للحجّة على التكليف و إن كان محتملاً للمؤمّن منه أيضاً؛ لأنّه على تقدير حجيّة غير ذي المزيّة يكون هو مؤمّناً، و من المعلوم أنّ احتمال الحجّة كاف في حكم العقل بالاشتغال، و بعد حكمه بالاشتغال

لايقنع إلّا بالفراغ القطعي، و لايكتفي بالمؤمّن الاحتمالي، وهذا واضح، هذا.

و قد قرّر شيخنا المرتضى قدّس سرّه أيضاً الأصل على الطريقيّة كما ذكرنا و جعله التعيين، ولكن ببيان آخر لايخلو من شيء و هو أنّه قدّس سرّه بعد أن ذكر أنّ الأصل الأوّلي هوالتوقّف قال: و مرجع التوقّف أيضاً إلى التخيير، بمعنى أنّه لو بنينا على أنّ الأصل في مورد الخبرين مطلقاً ساقط عن الحجيّة، أمّا المخالف لهما فواضح، و أمّا المطابق لأحدهما عقليّاً كان أم شرعيّاً فقد استفدنا من الشرع أيضاً إلغائه و أنّه ليس بمرجع و لا مرجّح للخبر المطابق له، و بعد استفادة ذلك فالمتعيّن لامحالة هوالتخيير عند فقد المزيّة؛ إذ لو فرض سدّ باب الحجيّة على المكلّف من ناحية الخبرين أيضاً يلزم مساواته مع الحيوانات، فإنّه لا محالة برىء الذمّة عن الواقع؛ لفرض عدم الحجّة عليه على تقدير ثبوته، ولكن هولايستند في براءة ذمّته إلى مستند، كالحيوانات، فإنّها أيضاً فارغة عن حمل التكليف بدون الاستناد في ذلك أيضاً إلى مستند، فحيث لابدّ من التفاوت فلابدّ من جعل أحد الخبرين على وجه التخيير في حقّه حجّة.

ثمّ بعد تمهيد هذه المقدّمة قال: فالحاكم بهذا التخيير في صورة التعادل إمّا الشرع و إمّا العقل، أمّا الشرع فقد قيّد التخيير في لسانه بعدم وجود المزايا، و أمّا العقل فكذا، و ذكر ما قلنا.

و أنت خبير بأنّه لايحتاج المقام إلى هذه التجشّمات، بل يكفي ما قلنا من أنّه بعد أن أخذ الشارع الأصل الأوّلي من يدنا في خصوص الأخبار و ألزمنا بالأخذ بأحد الخبرين و دار الأمر بين جعل المعيّن حجّة أو المخيّر، فحينئذ إذا استفتينا العقل في هذا الشكّ كان الحكم هو التعيين كما عرفت، هذا كلّه على الطريقيّة.

و أمّا على السببيّة فالمقام من قبيل المتزاحمين مع احتمال الأهميّة في أحدهما، فلابدّ من التكلّم في كلّي المسألة، فنقول و على الله التوكّل: إنّه يظهر من شيخنا المرتضى أنّ حكم العقل هو التعيين، و اختار المحقّق الخراساني قدّس سرّهما التفصيل بين ما إذا كان منشأ الاحتمال احتمال أشديّة المناط في أحدهما فالحكم هو

التعيين، و بين ما إذا كان احتمال التصادف مع واجب آخر في أحدهما دون الآخر، فالحكم هوالتخيير؛ لأصالة البراءة عن ذلك الواجب الآخر المحتمل.

و تحقيق المقام أن يقال أوّلاً: تارة يقال بإطلاق الهيئة في كلّ من الواجبين مثلاً لحال التزاحم، و اخرى يقال بعدمه و كونه حيثيتيّاً جهتيّاً من هذه الجهات و إن كانت بصدد الفعليّة من الجهات الراجعة إلى الأغراض الشرعيّة.

فإن قيل بالأوّل يعني أنّ إطلاق الأوامر و النواهي ناظر إلى حال القدرة و العجز و أمثالهما ممّا يعتبره العقل شرطاً في حسن توجيه الخطاب، غاية الأمر أنّ العقل يقيّد الإطلاق بحال القدرة و نحوها ممّا يصّح معه الخطاب دون ما يقبح، فيتحصّل من الإطلاق مع هذا المقيّد المنفصل العقلي خطاب لبّي مقيّد بحال القدرة و نحوها، فتكون القضيّة اللبيّة الشرعيّة: أنقذ هذا الغريق إن قدرت، و أنقذ هذا الغريق إن، قدرت و على مقدار العجز لاخطاب أصلاً، فلا سبيل إلى استكشاف الصلاح في الزائد عن مقدار القدرة أيضاً.

فلايعلم المكلّف العاجز عن الجميع بأنّ هنا غرضين للمولى لابدّ من فوت أحدهما، و يكون إغماضه عن أحدهما في الموالي العرفيّة صبراً على المكروه، و التزاحم فرع هذا العلم.

نعم يعلم بأنّ في هذا على تقدير ترك ذاك مصلحة و كذا في ذاك، فلو أدرك أحدهما ما فات هنا من مولاه غرض.

وجه ما ذكرنا من عدم استفادة الغرضين حينئذ عند عدم القدرة على الجمع أنّ طريق استكشاف الصلاح الذي يعبّر عنه في لسان أهل هذا العصر و ما قاربه بإطلاق المادّة إنّما هو الإرادة اللبيّة المستكشفة بالإرادة الصورية المفاد بالهيئة، فالهيئة تدلّ على الإرادة اللبيّة، و حيث قد قرّر من مذهب العدليّة ملازمة الإرادة للصلاح في المتعلّق فيدل عليه أيضاً ضرورة أنّ الدالّ على أحد المتلازمين دالّ على الآخر، و إذا فرضنا تخلّف الدالّ عن المدلول الأوّلي أعني الإرادة اللبيّة في مورد فلا دلالة له على ملازمه حتّى يدخل تحت الحجيّة.

فلو أخبر الثقة عن حياة زيد و نحن نعلم بطول لحيته على تقدير الحياة، و علمنا بكذب هذا الإخبار بالنسبة إلى الحياة فليس هنا كشف بالنسبة إلى الطول حتّى يدخل تحت دليل حجيّة مطلق الكشف الحاصل من قول الثقة، و هذا في اللازم المساوي كالمثال المذكور واضح.

و كذا في اللازم الأعمّ، فإذا أخبر بوجود زيد في الدار و لازمه الأعمّ وجود الإنسان فإذا علمنا بكذبه في الإخبار بوجود زيد لايبقى هنا كشف بالنسبة إلى وجود الإنسان حتّى يشمله دليل الحجيّة.

و بالجملة، التفكيك بين المتلازمين في الطرق في الحجيّة إذا كانت الملازمة بين الواقع مع الواقع لا الحجيّة مع الواقع إنّما هو في ما إذا كان الكشف الحكائي عن اللازم محفوظاً؛ فإنّ الحجيّة في اللازم غير مترتّبة على الحجيّة في الملزوم، و أمّا الكشف عن اللازم فلا شبهة في ترتّبه على الكشف في جانب الملزوم، فإذا فقد الكشف عن الملزوم بواسطة العلم بكذبه لم يكن الكشف في اللازم محفوظاً حتّى يشمله دليل الحجيّة، هذا.

اللّهم إلّا أن يدّعى في المقام بقرينة التعارف و العرفيّة أنّ قيد القدرة إذا لم يذكر في اللفظ و اعتمد في تقييدها بالقرينة العقليّة فالهيئة القائمة على المادّة المقدورة كاشفة عن وجود الصلاح في الأعمّ من المقدور و غيره، فحينئذ يتحقّق التزاحم بين الواجبين، هذا على القول بالإطلاق.

و إن قيل بالعدم و أنّ الحاكم إنّما هو بصدد جمع ماله دخل شرطاً أو شطراً وجوديّاً أو عدميّاً في غرضه، و ساكت عن الجهات الراجعة إلى حسن الخطاب المستقلّ بقبحه العقل عند فقدان أحدها، و ليس تلك الجهات ملحوظة لا إطلاقاً و لا تقييداً، فيكون في حال القدرة و العجز، سواء العجز التفصيلي أم الإجمالي أعني العجز عن الجمع إرادته الفعليّة من جهة غرضه على حدّ سواء.

و ليس هذا من إرادة غير المقدور القبيحة؛ فإنّها الفعليّة من جميع الجهات لاالفعليّة من غير جهة العجز، و ليس أيضاً من قبيل الإرادة الجهتيّة من حيث

الغرض الشرعي، حيث إنّها غير موضوع للمحركيّة و الباعثية العقليّة؛ فإنّه فرق عند العقل بين الجهتي في البابين، فالجهتي من حيث الغرض حكمه ما ذكرت من عدم الباعثيّة عند طروّ الحالة المحتملة المانعيّة، و أمّا الجهتي من حيث الجهات التي هي وظيفة العقل و إن كان تناالها يد الشرع بتوسّط المنشأ فهو موضوع لحكم العقل و تنجّزه و تحريكه.

إذا تمهّد هذا فنقول: بعد إحراز هاتين الإرادتين الجهتيتين و عدم إمكان الجمع فقد يقال: إنّ الوظيفة حينئذ للعقل فقط؛ إذ المرحلة مرحلة الامتثال، و هي ممحّضة للعقل و إن كان للشرع التصرّف بالتصرّف في المنشأ، لكنّ التصرّف الابتدائي مخصوص بالعقل.

و قد يقال بأنّه للشرع هنا سبيل، فيكون هو المسئول عنه دون العقل، و قد يقال بالتفصيل بين التخيير والتعيين 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، والأصل 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 البرائة، فيتّجه التخيير في مسألتنا في كلا فرضيها.

إنّما الكلام على المبنى الأوّل و هو أنّ الإرادة تمّت من قبل المولى حسب الفرض، و بعد ذلك تقع المحكومة بيد العقل، و لا وظيفة للشرع لا في صورة المساواة و لا في صورة التفاوت بالاهميّة و عدمها، و حينئذ أيضاً لا إشكال في البراءة في فرض احتمال تصادف أحد الطرفين مع واجب آخر.

و أمّا مع احتمال أشديّة المناط فيه فقد يقال: إنّ المتعيّن حينئذ هو التعيين؛ فإنّ الأمر في جانب غير محتمل الأهميّة غير معلوم المحركيّة؛ لدوران أمره بين المساواة مع عدله حتّى يكون محرّكاً و بين أن يكون عدله أهمّ منه فيكون ساقطاً عن التحريك بناءاً على عدم صحّة الترتّب، و أمّا الأمر في محتمل الأهميّة فمعلوم المحرّكية.

و فيه أوّلاً: صحّة الترتّب كما قرّر في محلّه، و ثانياً: سلّمنا، ولكن سقوطه عند العلم بالأهميّة مسلّم، و أمّا عند الشكّ فهو كالشكّ في القدرة يكون محركاً عند العقل، و الحكم الجهتي التي لا تحريك له عند طرّو احتمال المانع قد تقدّم أنّه في غير هذا الباب أعني الجهتي من ناحية الجهات العقليّة.

و قد يقال إنّه سلّمنا محرّكيّة الأمر بغير محتمل الأهميّة، ولكن محركيّة الأمر الآخر مقدّمة على تحريكه كما في صورة العلم بالأهميّة، و ذلك لأنّ الأهميّة و إن كانت غير معلومة، لكن ذات الأمر معلوم، و معلوميّة ذاته كافية في تنجيز مرتبته الواقعيّة و إن كانت غير معلومة، فلو كان مرتبته واقعاً عظيمة و عصيانه موجباً لعقوبة كبيرة كفى في صحّة تلك العقوبة وجود العلم بنفس الأمر و مخالفته، و إن لم يعلم مرتبته فالأمر في الجانب المحتمل الأهميّة منجّز للمرتبة الأهمّ على تقدير ثبوتها، فيكون مقدّماً في حكم العقل على الأمر في جانب الآخر.

و الجواب: إنّا سلّمنا ما ذكرت من أنّ المنجّز في صورة تأكّد المناط و شدّته لحدّ التأكّد و الشدّة هو الأمر، لكن هذا في صورة عدم ابتلائه بالأمر المزاحم، و أمّا عند ذلك فيسقط عن هذاالتنجيز و يبقى الشدّة و التأكّد بلامنجّز من ناحية الأمر، نعم في صورة العلم بها يكون المنجّز هو العلم بالغرض، و هذا الغرض حيث لايمكن إدراكه بالأمر لعدم قابليّة المقام حسب الفرض للأمر المولوي يكون العلم به منجّزاً؛ لأنّه غرض أراد المولى استيفائه من جوارح العبد، و قرّر في محلّه أنّ مثل هذا الغرض إذا لم يمكن الأمر المولوي به فالعلم به منجّز عند العقل.

و أمّا عند احتمال الاهميّة فلامنجّز بالنسبة إلى حد التأكّد لامن ناحية الأمر و لا من ناحية الغرض؛ لأنّ المقدار المعلوم منه بمقدار تساوي الطرف الآخر، و أمّا الزيادة فتنفي بالأصل.

و الدليل على ماذكرنا من اختصاص تنجيز الأمر للمرتبة الأشدّ بحال عدم الابتلاء بالمزاحة أنّه في صورة عدم الابتلاء لافرق في تنجّزه تلك المرتبة و بين تعلّق العلم بتلك المرتبة و وقوعها طرفاً للاحتمال و تعلّق العمل بخلافها.

فلو فرض أنّ العبد بعد علمه بأمر المولى علم أنّ أمره هذا ليس على حدّ الشدّة و التأكّد، و إنّما هو واقف على أدنى مرتبة الوجوب، و أنّ العقاب عليه من أقلّ أفراد العقاب، وكان الواقع خلاف ما علمه بأن كان بالغاً أعلى مرتبة التأكّد و عقابه أشدّ أفراد النكال و العذاب فعاقبة المولى بتلك المرتبة الشديدة، ماكان ملوماً و فاعلاً للعقاب إلّا بعد إتمام الحجّة.

و حينئذ فلو كان هذه المنجزيّة للأمر ثابتة في حال الابتلاء لزم مع العلم بالمساواة و وجود الأهميّة واقعاً صحّة عقوبة المرتبة الشديدة لو اختار في العمل غيرها، مع أنّا نقطع بخلاف ذلك، و ليس إلّا لأنّ تلك المنجزيّة منوطة بمحفوظيّة محرّكية الأمر نحو متعلّقة على التعيين، و أمّا عند سقوطه عن ذلك بواسطة معارضة المزاحم فيسقط عن تلك المنجزيّة، فيكون المنجّز في حال العلم بالأهميّة هو العلم بالغرض الخالي عن اقتضاء الأمر،فيئول الأمر لامحالة عند احتمال الأهميّة إلى البراءة كما عرفت.

هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل على كلاالمذاقين من الطريقيّة و السببيّة، و حيث إنّ المختار هو الأوّل، فالأصل هو التعيين.

و أمّا الأدلّة التي أقاموها على الترجيح فامور نذكر بعضها:

منها: الإجماع بأقسامه من القولي و العملي المحقّق و المنقول.

و فيه أنّ الإجماع في مثل هذه المسألة التي يكون للعقل و النقل فيه سبيل، و يحتمل استناد المجمعين إلى تلك الوجوه العقليّة أو النقليّة، فهو ليس بدليل آخر في المسألة وراء تلك الوجوه، بل لابدّ من النظر في تلك الوجوه، فإن لم نرها تامّة فلامحذور في المصير إلى الخلاف؛ لسقوط هذا الإجماع عن الكشف، هذا على تقدير تسليم محصليّة الإجماع القولي، فكيف الحال لو كان منقولاً أو عمليّاً؛ فانّ الترجيح العملي لايلازم الترجيح القولي.

و منها: أنّ العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح لئلّا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه أنّ المقصود إن كان الراجح بملاحظة الدواعي الشخصيّة للفاعل سلّمنا امتناعه، ولكن لانسلّم أنّ تقديم غير ذي المزيّة من هذا القبيل، فإنّه مالم يرجّح بنظره حسب دواعيه الشخصيّة لايعقل أن يختاره، و إن كان المقصود هو الراجح العقلي فلانسلّم الكبرى، بل قد عرفت أنّه مع قطع النظر عن التعبّد، الأصل الأوّلي هو التوقّف في المدلول المطابقي و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، فليس الداعي إلى العمل بأحد الخبرين إلّا الأخبار، فلابدّ من ملاحظتها، فإن دلّت على التخيير المطلق عمل به، و إن دلّت على الترجيح فكذلك، و إن قصرت دلالتها من هذه الجهة فلابدّ من الرجوع إلى الأصل الذي اسّسناه.

و منها: الأخبار الواردة من طرقنا المشتملة على جمع من وجوه الترجيح، و هذه هي العمدة في المقام، و لابدّ من التيمّن بذكرها و النظر فيها، و قبل الشروع بذكر أخبار الترجيح ينبغي تقديم أخبار التخيير، فلو استفدنا منها التخيير المطلق و ترجّح في النظر تقديم هذه الأخبار فالمرجع هو التخيير مطلقاً، و إن ترجّح تقديم أخبار الترجيح أو اجمل الأمر، ففي موارد تلك المرجّحات المنصوصة في الأخبار نرجع إلى الأصل المؤسّس سابقاً، و يكون المرجع في سائر مقامات الترجيح الغير المنصوصة هو التخيير أيضاً.

و بالجملة، فالمستفاد من هذه الأخبار أصل ثانوي هو التخييربعد ما عرفت أنّ الأصل الأوّلي بناءاً على الطريقيّة هو التعيين.

فنقول و بالله التوكّل: أمّا أخبار التخيير

فمنها: خبر سماعة عن أبي عبدالله 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 في سعة حتى يلقاه».

و الاستدلال به مبنيّ على أن لا يكون قوله: «في سعة» الخ من قبيل قوله: في سعة ما لا يعلمون، بأن كان المقصود هوالأمر بالتوقّف و الإرجاع في مقام العمل إلى البراءة و السعة، فيكون هذا موافقاً للأصل الأوّلي، بل كان المقصود هو الوسعة

و الاختيار في ما بين العمل بالخبرين، و لايبعد هذا بقرينة قوله في الأخبار الاخر: «موسّع عليك بأيّة عملت» حيث إنّ المراد به معلوم أنّه الحجيّة التخييريّة لا الإرجاع إلى الأصل، فمقتضى وحدة السياق أن يكون هو المراد في هذا الخبر أيضاً، فيكون إطلاق السعة في خصوص باب الخبرين المختلفين ظاهراً في التخيير في المسألة الاصوليّة أعني الحجيّة.

و منها: ما عن الحميري عن الحجّة روحي و ارواح العالمين له الفداء إلى أن ذلك حديثان إلى أن قال عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

و الاستدلال به على العموم ـ مع عدم لفظ فيه يدل عليه و إنّما هوحكم في خصوص المورد الخاص و لعلّه لايتجاوزه أو يتجاوزه إلى ما هو مشارك معه في الصنف من كون الخبرين معاً في المستحبّات ـ مبنيّ على استفادة التعليل من قوله في الجواب عن ذلك حديثان؛ لقوله عليه السلام: و بأيّهما أخذت الخ، كما لعلّة لايبعد، فلو كان الحكم خاصّاً بباب المستحبّات أو بخصوص الخبرين المتعادلين لكان الواجب التنبيه على ذلك و عدم الاكتفاء بخصوص المورد؛ فإنّ خصوص المورد لايخصّص الوارد، فيعلم منه بعد ذلك أنّ ورود الحديثين المختلفين مطلقاً في أيّ واقعة كانت، متعادلين كانا أم متفاوتين يكون الحكم فيه هو التخيير.

ثمّ إنّ في هذا الخبر إشكالاً آخر و هو أنّ الحديثين المذكورين فيه من قبيل العام و الخاصّ الذي تقدّم منّا عدم إدراجه في موضوع التعارض، فلابدّ إمّا من القول بأنّ العام والخاص أيضاً من قبيل المتعارضين ونرجع فيهما إلى اخبار العلاج، و إمّا من القول بأنّ خصوص هذا العام و الخاصّ المذكورين في كلامه صلوات الله عليه كانا بحيث لابدّ من معاملة التعارض بينهما؛ لاحتفاف العام بقرائن لم يقبل الحمل على الخاص، فصار في الظهور مساوقاً مع الخاص.

و منها: 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 عزّوجلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما

فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحق؟ قال عليه السلام: فإذا لم تعلم فوسّع عليك بأيّهما أخذت».

دلالة هذا الحديث على التخيير و عمومه لما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة، واضح، و يستفاد منه مطلب آخر أيضاً و هو أنّ ماذكره 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 الرجلان و كلاهما ثقة» ففرض أنّ المورد موردٌ لايقبل الكذب المخبري، فاجابه عليه السلام بالتخيير، فيعلم منه أنّ مفروض الصدر هو مورد لم يفرغ عن حجيّة قول المخبر، فأحاله عليه السلام إلى علامات يميّزبها الصادق عن الكاذب.

و منها: ما عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه‌السلام «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فوسّع 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: فوسّع 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 حجيّة أخبار الثقات ليس على وجه المغيّائية، بل يفرض كلامهم عين الواقع، فلايفرق بين زمان الحضور والغيبة، فالمناسب لذكر الغاية إنّما هو التخيير بين الحديثين المختلفين.

و منها: ما عن علي بن مهزيار «قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، و روى بعضهم لاتصلّها 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 بالعليّة، و إنّما سأل السائل عن حكم اختلاف الروايتين الخاصتين و أجاب الامام عليه السلام في هذا المورد بالتخيير، و لعلّه كان

الخبران متكافئين، فلادلالة فيه على التعدّي عن مورده.

و منها: مرفوعة زرارة و فيها بعد ذكر المرجّحات: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار، و قد عرفت تماميّة دلالة غير ما قبل الأخير منها على التخيير على وجه الإطلاق الشامل لصورة وجود المرجّح، نعم إطلاق الأخير مختصّ بصورة عدم المرجّح المنصوص، فينفع في دفع الأصل في غير المنصوص.

و أمّا أخبار الترجيح فهي مختلفة، ففي بعضها الترجيح بموافقة الكتاب و السنّة، وفي آخر بمخالفة العامّة، وفي ثالث الترتيب بينها بتقديم موافقة الكتاب و السنّة.

ولابد أن يعلم أوّلاً أنّ في الاخبار الأمر بطرح ما خالف الكتاب بلسان أنّه ليس منّا أو لم نقله، أو اضربوه على الجدار، أو زخرف و باطل، أو شبه ذلك، و هذه ليست في مقام الترجيح، بل في مقام بيان أصل سقوط الخبر ذاتاً عن الحجيّة الأوّليّة ولو مع قطع النظر عن المعارض، فلابدّ من حملها على صورة المخالفة على وجه التباين الكلّي، فإنّه إذا وصل مخالفة الخبر للكتاب أو السنّة القطعيّة بهذا الحدّ فمعلوم أنّه غير صادر و أنّ راويه كاذب. وبالجملة، هذا الأخبار غير مرتبطة بمقامنا؛ إذ هي بمقام تميّز الحجيّة عن غيرها، و مقامنا ترجيح الحجّة على الحجّة.

و من جملة هذه الأخبار خبر حسن بن الجهم المتقدّم في أخبار التخيير و منها أيضاً خبر العيون الطويل. و حينئذ فلابدّ من فرض الكلام في ما كان الحكم فيه بتقديم الموافق للكتاب أو مخالف العامّة على وجه يعلم منه أنّه بصدد الترجيح بأن فرض ذلك في الخبرين بعد الفراغ عن شرائط حجيّتهما الذاتيتين من وثوق الراوي و غير ذلك و كان الموافقة أو المخالفة معتبرة من باب الكشف النوعي القائم في ما بين الكاشفيين النوعين كما ان المحال في المقبولة والمرفوعة كذلك لانه ذكر الموافقة والمخالفه فيهما بعد فرض موثّقيّة كلا الراويين و مامونيّتهما عن الكذب الذي مرجعه إلى موثوقيّة خبرهما في حدّ ذاته لولا ملاحظة المعارض، و لابدّ من حمل مخالفة الكتاب في هذا المقام على المخالفة بنحو التباين الجزئي أعني العموم و

الخصوص أو الإطلاق و التقييد كما هو واضح.

و الحاصل لو فرض أنّ بين هذه الطائفة المعلوم كونها بمقام الترجيح اختلاف من حيث الاقتصار في البعض على موافقة الكتاب و في البعض على مخالفة القوم، و في البعض على الجمع بينهما، ودار أمر الثالث أيضاً بين الترتيب بتقديم الموافقة أو المساواة، فلابدّ حينئذ من التقييد في الإطلاقين المتقدّمين أو أحدهما لا محالة، فإنّه إن كان مفاد الثالث هو المساواة، فلابدّ من تقييد كلا الإطلاقين الظاهرين في الحكم التعييني الفعلي بحال عدم اجتماعه مع وجود صاحبه في الطرف الآخر، و إلّا كان المورد بلا مرجّح.

وإن كان مفاده الترتيب فلابدّ من تقييد إطلاق ما ذكر فيه مخالفة القوم وحدها بحال عدم اجتماعها مع الموافقة في الطرف الآخر وإلّا كان الترجيح مع الطرف الآخر، وعلى كلّ حال يلزم خلاف الظاهر، وهذا غير الأوامر الوجوبيّة الغير المبتلى بالمزاحمات مثل أمر إنقاذ الغريق إلّا نادراً، حيث قلنا بأنّها من هذا الحيث ساكتة و أحكام حيثيّة لا فعليّة، فإنّ المقام مضافاً إلى عدم كونه من قبيل المتزاحمين ـ بل من باب الطريقين المعلوم عدم وجود الملاك في أحدهما ـ 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 في الأحكام الاستحبابيّة عن مزاحماتها ولو مع كثرة الابتلاء، فالأمر دائر بين الحمل على الوجوب و ارتكاب التقييد أوّلاً في إطلاقات التخيير و ثانياً في إطلاقات الترجيح، و بين الحمل على الاستحباب و الاستراحة من كلا ذينك التقييدين، و الظاهر أولويّة الثانى.

لا يقال: إنّ ظهور الهيئة وضعيّ و المادّة إطلاقي، و الأوّل أقوى من الثاني، فيتعيّن التقييد.

لأنّا 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 الإطلاقي على عدم المتّصل و المنفصل معاً، فهذا خلاف الوجدان الحاكم بعدم توقّف انعقاده

إلّا على خصوص عدم القيد المتّصل، مضافاً إلى أنّا نقول بأنّ ظهور الهيئة أيضاً إطلاقي، و إن كان المقصود أنّ الظهور الإطلاقي مع محفوظيّته أضعف من الوضعي ففي محلّ المنع أيضاً، هذا.

و لكن استقرّ بناء المشايخ على أنّه متى دار الأمر بين حفظ إطلاق مادّة المطلق و حمل هيئة المقيّد على الاستحباب وبين تقييد مادّة الأوّل و الأخذ بظاهر الثاني يرجّحون الثاني، و لهذا شاع بينهم حمل المطلق على المقيّد، و على هذا المبنى لابدّ في المقام أيضاً من تنزيل إطلاقات التخيير على صورة المساواة، وكذا 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 لابدّ أوّلاً من دفع الإشكالات الواردة على المقبولة، ثمّ من ملاحظة المعارضة بينهما بنفسهما، وبينهما مع سائر الطوائف الثلاث المتقدّمة.

فنقول و على الله التوكلّ: روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظله «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت و إنّما أمرالله تعالى أن يكفر به، قال الله تعالى: «ويريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت و قد امروا أن يكفروا به».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخفّ و علينا قد ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السلام: الحكم

ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، و إنّما الامور ثلاثة، أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبر ان عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة و خالف العامّة فيؤخذ به، و يترك ما خالف الكتاب و السّنة و وافق العامّة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكّامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال عليه السلام: إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» هذا.

و أمّا الإشكالات الواردة على هذا الخبر الشريف فمن وجوه: الأوّل: أنّ ظاهر صدره القضاوة و الحكومة و فصل الخصومة و قطع المرافعة، و هو لا يناسب التعدّد و إنّما المناسب له الاستفتاء.

الثاني: بعد الحمل على هذا الظاهر كيف يختفي على أحد القاضيين معارض مدرك حكمه مع شهرته.

الثالث: كيف يرجع بعد مساواة القاضيين الى تحرّي المترافعين و اجتهادهما في مدرك الحكمين.

الرابع: أنّ اللازم مع التعارض لغويّة حكم اللاحق و تساقطهما مع الوقوع دفعة، فما معنى الترجيح.

الخامس: أنّ اختيار التعيين بيد المدّعي، و قد فرض في الرواية الاختيار بيدهما و تحريّهما بعد اختلافهما في 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 وضوح الحكم و ارتفاع الجهل بالرجوع إلى خبرة ذلك، و قوله عليه السلام: فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً و إن كان له ظاهر أوّلي في مقام القضاء خصوصاً مع مقابلته بما في الصدر من الردع عن المحاكمة عند قضاة الجور، لكن يمكن حملها على معنى أنّ الفاصل كما كان في المرافعة عند القضاة قوّه السلطان يكون الحاسم و الفاصل في هؤلاء قوّة الشرع و الديانة، فإنّ من اعتقد بالله و عذابه و نكاله يرتدع بالطبع عن مخالفة احكامه.

و بالجملة، فالكلام مبنيّ على المسامحة و التجوّز، و لايخفى اندفاع جميع الإشكالات حينئذ؛ لتفرّعها على الحمل على القضاوة.

الثاني إبقائها على ظاهرها من القضاوة و تصحيحها بالحمل على صورة التداعي؛ إذ حينئذ يرتفع جميع الاشكالات.

أمّا الأوّل فلأنّه إذا كان كلّ منهما مدّعياً، فليس أحدهما ملزماً باختيار الآخر، و إذا اختار كلٌّ قاضياً غير مختار الآخر فحكم كلّ قاضٍ إنّما ينفذ في حقّ من اختاره خاصّة، فلو توافقا في الحكم فلا كلام، و لو تخالفا و كان حكم كلٍّ على ضرر من اختاره ينفذ أيضاً في حقّ كلّ واحد حكم حاكمه، و إن كان حكم كلٍّ ينفع من اختاره فحينئذ يحتاج إلى فاصل آخر؛ إذ المفروض عدم نفوذ الحكم الصادر من كلٍّ على ضرر غير من اختاره.

و أمّا الثاني، فلأنّه من الممكن عدم غفلته، بل اطّلاعه على المعارض، ولكنّه يعتقد عدم صلوحه للمعارضة كما هو غير عزيز.

و أمّا الثالث، فلأنّ المفروض كون الشبهة حكميّة، فمع فرض مساواة الحكمين أرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى تحريّهما بنفسهما الخبرين و لم يكن في ذلك الزمان لفهم الحكم من الخبر كثير مؤنة، بل كانت الفتاوى على طبق مضامين الأخبار من غير حاجة إلى إعمال النظر في الامور العلميّة المحتاج إليها في هذا الزمان.

و أمّا الرابع، فلأنّ المفروض عدم نفوذ حكم واحد من القاضيين إلّا على من اختاره، وما ذكر من لزوم تقديم الأسبق مع التعاقب، و التساقط مع التقارن إنّما هو مع كون حكم كلٍّ نافذاً على كلا الطرفين.

و أمّا الخامس، فلفرض التداعي، هذا حاصل الكلام في رفع الإشكالات عن المقبولة.

و أمّا ملاحظة المعارضة بينها و بين المرفوعة، فينبغي أوّلاً التيمّن بذكر المرفوعة أيضاً.

فنقول: روى إبن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي عن العلّامة مرفوعاً إلى زرارة «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذّ النادر.

فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك.

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟ 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: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

فنقول: المعارضة بينها و بين المقبولة من وجوه، الأوّل: الحكم فيها بعد المرجّحات بالتخيير، و في المقبولة بالتوقّف، الثاني: الحكم فيها بمرجحيّة الموافقة للاحتياط دون المقبولة، الثالث: الحكم في المقبولة بمرجحيّة الموافقة للكتاب و السنّة قبل المخالفة للعامّة دون المرفوعة، و قد فرغنا عن علاج معارضتهما من هذه الوجوه في ما تقدّم، الرابع: ذكر الشهرة في المرفوعة متقدّمة على الصفات و في المقبولة متأخّرة 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، و بعد ما فرض السائل مساواة الحاكمين أرجع إلى الروايتين، فالمعيار في باب الخبر ما ذكره عليه السلام بعد هذه الفقرة و هو الشهرة و ما بعدها.

فنقول: الظاهر من مادّة الشهرة لغةً حيث إنّه بمعنى الوضوح و الظهور، و لهذا يقال: شهر فلان سيفه، إذا أبرزه عن الغمد، و من تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بأنّه ممّا لاريب فيه، حيث إنّه 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 إنّه أدرج المشهور في بيّن 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، و من المعلوم أنّه لو قام في قبال هؤلاء العدد الكثير و الجمّ الغفير رجلٌ واحد ولو كان ثقة عدلاً مرضيّاً فقال: بل قال الامام عليه السلام: الواجب صلاة الظهر، فهو و إن كان يؤخذ بخبره لو كان منفرداً، لكن ابتلائه بمعارضة الكلّ أوجب القطع بمخالفة قوله للواقع أعني مخالفة مضمون ما نقله لحكم الله الواقعي.

فيتردّد أمره حينئذ بين كذبه في الإخبار و بين صدقه، ولكن كان الحكم لمصلحة اقتضت ذلك لا لبيان الحكم الواقعي، و بين صدقه وعدم مصلحة غير بيان الواقع، ولكن كان مع الكلام قرينة متّصلة يلائم الكلام معها لما نقله الكلّ و لم يسمعها الراوي، و على كلّ حال يدخل التزلزل في أركان حجيّة 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 الخلاف يمكن إدراجه في بيّن الغيّ.

نعم الذي ينافي هذا فرض السائل كون الخبرين معاً مشهورين؛ فإنّه ربّما يؤيّد كون المراد بالشهرة في الأوّل أيضاً مالا يساوق القطع، و إلّا 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 «لاريب فيه» على نفي الريب بالإضافة مع أنّه بعيد جدّاً، حيث لايقال في خبر أخبره جماعة يحتمل في حقّهم عادة التخلّف عن الواقع أنّ هذا الخبر لاشكّ فيه و اريد بذلك أبعديّته 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، يعني أنّه إن لم يكن بينهما هذا الذي ذكرت، بل تساويا في عدد المخبرين بأن روى كلاً منهما جماعة من الثقات، و لهذا ذكر عقيب قوله: مشهورين قوله: قدرواهما الثقات عنكم.

و ممّا ذكر يعرف حقيقة الحال في المرفوعة أيضاً من حيث الإرجاع إلى ما اشتهر بين أصحابك، فإنّه يجري فيها جميع ما ذكر في المقبولة حرفاً بحرف، نعم هي خالية عن التعليل و الاستشهاد، لكن ظهور مادّة الاشتهار بحاله، و يجري في قول السائل فيها أيضاً بعد ذلك: أنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم ما ذكر في المقبولة.

فيبقى الكلام في المرفوعة من حيث الإرجاع بعد ذلك إلى الصفات، فبذلك يخالف المقبولة و سائر الأخبار، و محصّل القول فيه أيضاً أنّه حيث فرض السائل استواء المخبرين من حيث الجهة المذكورة في كلام الإمام عليه السلام، و هو لايتحقّق إلّا باستواء عدد المخبرين بأن روى مثلاً هذا الخبر عشرون رجلاً، و روى ذلك عشرون آخرون، ولكن لم يفرض كالسائل في المقبولة كون المخبرين ثقات أرجعه الإمام عليه السلام إلى صفات الراوي و الأخذ بما كان راويه ثقة.

فـ«أَفْعَلْ» في كلامه عليه السلام نظير «أَفْعَلْ» في قولك: الإسلام خير و أحسن لك من الكفر، و بالجملة، استعمال «أَفْعَلْ» في مقام اريد به اتّصاف أحد الشيئين بوصفٍ و خلّو الآخر عنه رأساً شائع، و هذا و إن كان في مقابل التفضيل الحقيقي خلاف الظاهر، ولكن ملاحظة كلام السائل حيث فرض اتّصاف الراويين بأصل العدالة و الثقة يشهد بأنّ المراد في كلام الإمام عليه السلام أيضاً ذلك، و إلّا فإن كان مراده عليه السلام اختلاف المرتبة بعد الاشتراك في أصل الصفة لناسب التعبير بالمساواة في الرتبة و الفضيلة كما عبّر كذلك في المقبولة.

و بالجملة، بعد التعبير بما في المرفوعة عن الاستواء في المرتبة مع شيوع استعمال «أَفْعَلْ» في المقامات التي اريد إثبات أصل الصفة كما يقال: الله تعالى أصدق قولاً و أوثق وعداً من الشيطان و غير ذلك يعيّن الحمل على ما ذكرنا، فيكون المراد في هذه الفقرة أيضاً هو الإرشاد إلى ما هو الحجّة و الردع عمّا ليس بحجّة ذاتاً، يعني انظر في حال هؤلاء الرواة لهذا، و هؤلاء الرواة لذاك، فإن كان إحدى الجماعتين ثقات و الاخرى فسّاقاً أو مجهول الحال فخذ بخبر الجماعة الاولى، فيكون أوّل المرجّحات الخبريّة في المرفوعة مخالفة العامّة، كما كان في المقبولة موافقة الكتاب و مخالفتهم.

إن قلت: كيف فهم السائل هنا من صيغة «أَفْعَلْ» ما ذكرت و لم يفهمه السائل في المقبولة.

قلت: إذ في المقبولة معلوم أنّه عليه السلام بمقام ترجيح أحد الحَكَمين على الآخر، و الحاكم يعتبر فيه العدالة، فلايحتمل «أَفْعَلْ» فيها غير معنى التفضيل، و بالجملة، أظنّ أنّ بما ذكرنا يرتفع التنافي بين جميع أخبار الباب، و الله الموفّق للصواب.

و من الغريب ما وقع في الكفاية في هذا المقام حيث إنّه استشكل في الاحتجاج بالمقبولة و المرفوعة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى بقوّة احتمال اختصاص الترجيح بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة قال كما هو موردهما، و لا وجه معه للتّعدي منه إلى غيره كما لايخفى، و لاوجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أنّ رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لايكاد يكون إلّا بالترجيح، و لذا أمر عليه السلام بإرجاءالواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما في ما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى، و مجرّد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لايوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً و لو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى، انتهى.

و أنت خبير بما فيه بعد الإحاطة بما ذكرنا، و وجه الغرابة أنّه قدّس سرّه جعل في ظاهر كلامه الذي نقلنا مورد المرفوعة أيضاً مقام الحكومة لرفع الخصومة، مع أنّك تعلم بعدم إشعار فيها بذلك، نعم في ذيل كلامه الذي لم ننقله دلالة على اختصاص ذلك بالمقبولة.

و بالجملة، هذا حال أدلّة الترجيح، ثمّ لو فرض الأخذ بمرجحيّة الشهرة و الصفات أيضاً فلابدّ من رفع اليد عن الترتيب بينهابواسطة اختلاف ما بين المرفوعة و المقبولة في ذلك الكاشف عن كون كلّ واحد مرجّحا مستقلّاً بدون اعتبار ترتيب في البين، و أمّا على ما اخترنا من انعزالها عن سمت المرجحيّة و أنّ المرجّح منحصر في موافقة الكتاب و السنّة و مخالفة العامّة، فالحقّ فيهما الترتيب بتقديم الاولى على الثانية؛ لظهور قوله عليه السلام في بعض الأخبار: فإن لم تجدوا، و كذلك المقبولة في ذلك، هذا.

الأمر 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 مزيّة، أو يتعدّى إلى غيرها، و على فرض التّعدي هل يقتصر إلى المزيّة الموجبة للظنّ الشخصي، أو إلى ما يوجب الظنّ النوعي، أو إلى مطلق المزيّة و لو لم يوجب الظنّ لا شخصاً و لانوعاً، بل كان موجباً لأبعديّة ذيها عن مخالفة الواقع بالنسبة إلى صاحبه؟.

فالكلام هنا في مقامين،

أمّا **المقام الأوّل**، فالأقوى فيه الاقتصار على المنصوصات و عدم التعدّي منها إلى غيرها، و الذي يحتجّ به للتّعدي كلّه مخدوش.

فمنه: التمسّك بالترجيح بالأصدقيّة و الأوثقيّة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لأجل أقربيّة الواجد لهما إلى الواقع من الفاقد، و ليس للسبب الخاصّ دخل.

و فيه أوّلاً: إنّك عرفت عدم مساس ذينك بمقام الترجيح، و على فرض ذلك نقول:

ما الفرق بين مقام أصل الحجيّة و مقام المرجحيّة و قداعترفتم حيث علّق الشارع الحجيّة الابتدائيّة على خبر الثقة بعدم التّعدي من خبر الثقة إلى كلّ ما يفيد الظنّ شخصاً أو نوعاً، أو يفيد أقليّة احتمال المخالفة للواقع، مع أنّ عين ما ذكر هنا جار هناك حرفاً بحرف، و السرّ في كلاالمقامين واحد و هو أنّا نسلّم عدم مدخليّة السبب الخاص و أنّ المناط أقربيّة احتمال المطابقة للواقع و غلبة الإصابة، إلّا أنّه لم يحوّل ذلك إلى نظرنا، و الأنظار في ذلك مختلفة.

ألاترى أنّه لو أمر مولىً بأمر طريقي باتّباع قول شخص معلّلاً بأنّه أمين عندي فلايمكن التعدّي إلى قول كلّ شخص أحرز العبد أمانته؛ إذ ربّما كان في نظر مولاه غير أمين، و المعيار نظره لانظر العبد.

و مثل هذا بعينه مقامنا؛ فإنّه إذا جعل الشارع قول كلّي الثقة حجّة أو الأوثقيّة مرجّحة، فهذا يدلّ على أنّه رأى مرتبة من غلبة الوصول إلى الواقع، فبهذا أوجب

حكمه باتّباعه، و اللازم من عدم مدخليّة السبب أنّا متى أحرزنا أنّ السبب الفلاني الآخر أيضاً يوجب تلك المرتبة من الإصابة و الوصول في نظره تعدّينا إليه، كما أنّ العبد المذكور أيضاً يتّبع قول كلّ من يحرزه أميناً 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 أميناً و لم يحرز أمانته عند مولاه.

و من ذلك يظهر الخدشة في التمسّك بتعليل الإمام عليه السلام الترجيح بالشهرة بقوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، فإنّه بعد ما ليس المراد نفي الريب حقيقةً و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين لابدّ من حمله على جهة التنزيل أعني تنزيل ما يكون الريب فيه أقلّ منزلة ممّا لاريب فيه، فيدّل على قاعدة كليّة هي أنّ: كلّما كان في أحد الخبرين شيء يوجب أقليّة الريب فيه من صاحبه فهو متعيّن الأخذ.

و كذلك التمسّك بتعليل الترجيح بمخالفة القوم بأنّ الحقّ و الرشد في خلافهم، حيث إنّه أيضاً 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، فيدّل على أنّ كلّ شيء فيه جهة الكاشفيّة المذكورة فهو صالح للمرجحيّة.

إذ فيهما أيضاً مضافاً إلى ما في أوّلهما ممّا عرفت من عدم المساس بباب المرجحيّة أنّا نسلّم كون العبرة بجهة الكاشفيّة و الأقليّة النوعيّة من دون مدخليّة السبب الخاص، ولكنّ المعتبر حصول ذلك في نظر الشارع لا في نظرنا، و لعلّ ما هو كاشف بنظرنا لايراه الشارع بذلك الحدّ من غلبة الوصول، فلاوجه للتعدي، و إذن فالمرجع في موارد وجود المزيّة الغير المنصوصة هو إطلاقات التخيير على ما عرفت من ثبوتها.

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 أمارة يوجب الظنّ الفعلي بكونه مطابقاً للواقع يؤخذ به، و إلّا فلا و إن كان مع أحدها ما يوجب الأقربيّة نوعاً، أو أنّ المعتبر هو الظنّ النوعي و إن لم يفد الظن الشخصي، أو أنّ

المعتبر أبعديّة أحدهما عن الخلاف، بمعنى أنّه لو فرض العلم بصدق أحدهما و كذب الآخر كان أحدهما أبعد عن الكذب و أقرب إلى الصدق و لو لم يكن مع أحدهما بقول مطلق أمارة الصدق.

لاإشكال في عدم اعتبار الظنّ الشخصي؛ لأنّ المرجّحات المنصوصة شيء منها لا يفيده، فيبقى الوجهان الآخران.

و استظهر شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف الوجه الأخير من تعليلهم عليهم السلام الأخذ بالخبر المخالف للجمهور بأنّ الحقّ و الرشد في خلافهم، و من تعليلهم الأخذ بالموافق للمشهور بأنّه لاريب فيه، بتقريب أنّ نفي الريب بعد عدم إرادة معناه الحقيقي ـ و إلّا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين ـ يراد به نفي الريب بالإضافة يعني أنّ في الشاذ احتمالاً ليس في المشهور، فيدلّ على أنّه كلّما كان مع أحد الخبرين مزيّة يوجب أقليّة الريب فيه بالإضافة إلى الآخر و إن كان مشكوكاً و غير مظنون لا نوعاً و لاشخصاً فهو المقدّم.

و هكذا كون الحقّ و الرشد في خلاف العامّة بعد عدم إرادة معناه الحقيقي ـ و إلّا لم يكن للأخذ بالموافق مع السلامة عن المعارض وجهٌ ـ يراد به كون الخبر الموافق مظنّة خلاف الحقّ و الصواب، فاحتمال الكذب فيه آكد منه في الموافق.

ولكن فيه أنّ نفي الريب بعد تعذّر الحقيقة و هو نفي الشكّ حقيقةً يكون الأقرب إلى معناه الحقيقي هو الظنّ، و بعد عدم اعتبار الشخصي يتعيّن النوعي، و أمّا أقليّة احتمال الكذب فهو رفع اليد عن أقرب المجازات إلى أقربها، و هكذا الظاهر من قوله: الحقّ و الرشد في خلافهم بعد عدم إمكان الحقيقة هو وجود الأمارة النوعيّة على الصدق والرشد فيه، و لا شبهة في كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من الأبعديّة عن الكذب، و لاغرو في كون مقابلة الخبر لمذهب العامّة أمارة نوعيّة على صدقه إذا علم مقابلة مذهبهم نوعاً للواقع و المذهب الصواب، كما يستفاد من قوله عليه السلام: ليسوا من الحنفيّة على شيء؛ فإنّه من قبيل استكشاف الشيء من ضدّه، كما يقال: يعرف الأشياء بأضدادها.

و ينبغي التنبيه على امور

الأوّل:

قد عرفت في ما تقدّم أنّ تقديم النصّ الظنّي السند أو الجهة على الظاهر و إن كان قطعي السند جمعٌ مقبول عرفي لايوجب خروج الكلام عن الطريق المرسوم في المحاورة، و هكذا الكلام في الأظهر و الظاهر، و لازم ذلك عدم التوقّف الذي هو الأصل الأوّلي في باب التعارض في مورد النص و الظاهر و الأظهر و الظاهر.

و هل مورد التخيير و الترجيح أيضاً خاص بغير ذلك أو هو عام له أيضاً؟، وجه الأوّل أنّ مورد أخبار العلاج ما إذا تحيّر العرف و لم يقدر على جمع الكلامين على وجه لايخرجان عن قانون المحاورة، و وجه الثاني أنّه إن اريد بعدم التحيّر أنّه لاينقدح في الذهن المعارضة.

و بعبارة اخرى: الخاص والأظهر يمنعان عن انعقاد الظهور في العام و الظاهر كما هو الشأن في القرائن المتّصلة، فهذا خلاف الوجدان؛ إذ لاشكّ في انعقاد الظهور الانتقاشي و بقائه بحاله حتّى بعد رؤية المعارض الأقوى، فالمتحقّق إنّما هو رفع اليد عن الظاهر المستقرّ ظهوره بالظاهر الأقوى ظهوراً، فالمعارضة بين المنفصلين متحقّقة غاية الأمر وجود العلاج له أيضاً، 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، و لهذا أوجب قصور عمومات النواهي الواردة عن العمل بغير العلم.

و أمّا هنا فأصل الارتكاز سلّمناه، ولكن كونه بتلك المثابة من الوضوح و الظهور حتّى لاينقدح في أذهان السائلين عن حكم المخبرين المتعارضين الحاجة

إلى السؤال عن حاله ممنوع، و مجرّد الارتكازية لايوجب كونه أمراً بديهيّاً عند أهل العرف، ألاترى أنّ كثيراً من النزاع الواقع بين العلماء يكون في الارتكازيّات العرفيّة، سلّمنا كونه مرتكزاً مشروحاً مفصّلاً عند السائلين، لكن ليس بحدّ لاينقدح في ذهنه احتمال ردع الشارع عنه و عدم إمضائه لهذه الطريقة، فلعلّ وجه سؤاله الاطّلاع عن مساعدة الشرع للعرف و عدمها.

سلّمنا كون تقديم الخاص على العامّ و كلّ نصّ و أظهر على الظاهر من المرتكزات التي ينصرف سؤال السائلين عنها، لكنّ المسلّم من ذلك إنّما هو ما كان قبل حضور العمل بأحدهما، و أمّا إذاكان صدور أحدهما بعد مضّي الزمان المتمادي عن صدور الأوّل و العمل على طبق ظهورة فليس الأمر هنابذاك الوضوح، بل يمكن دعوى تردّد أهل العرف حينئذ؛ إذ يبقى الأمر بين امور كلّها بعيد.

الأوّل: كذب أحد الناقلين مع كونهما ثقتين.

و الثاني: صدور الأوّل مع القرينة و اختفت مع توفّر الدواعي على الضبط و النقل.

و الثالث: كون الأخير نسخاً للأوّل مع بعده، بل يمكن دعوى القطع بعدم صدور النسخ بعد زمان النبي صلّى الله عليه و آله بأن يبيّن الإمام عليه السلام النسخ الذي مبدؤه من زمانه.

نعم يمكن ورود النسخ في زمانه صلّى الله عليه و آله، ولكن 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 غيّرتها، بل و يدلّ أيضاً قوله عليه السلام: حلال محمّد صلّى الله عليه و آله الخ، فإنّ إرادة بقاء الشريعة و عدم مجيئي النبي الناسخ لها خلاف الظاهر، و على الثاني يحمل ما في بعض الأخبار من قوله عليه السلام: في أخبارنا ناسخ و منسوخ.

و الرابع: الحمل على الإرادة التوطئيّة المنفكّة عن الجديّة و تأخّر البيان عن

زمان الحاجة لأجل مصلحة يقتضي ذلك، فإنّه كما يقتضي المصلحة كون أصل بيان الأحكام على نحو التدريج و إبقاء الناس على مقتضى البراءة العقليّة القاضية بترك الواجب و فعل الحرام، كذلك قد يقتضي بيان الخلاف في ضمن عموم أو إطلاق مع إخفاء المخصّص و المقيّد مع كونه موجباً لتفويت الواجب أو الايقاع في الحرام؛ فإنّ ذلك مع اقتضاء المصلحة غير قبيح، و يكون حاله كالكذب النافع.

و بالجملة، ما ذكرنا يجدي في رفع الاستحالة العقليّة لا في دخول الكلام في الطريقة المألوفة عن أرباب المحاورة، فإذا دار الأمر بين هذه الامور المستبعدة فاللازم حينئذ التوقّف مع قطع النظر عن أخبار العلاج و الرجوع إلى التخيير أو الترجيح مع النظر إليها.

قلت: يمكن أن يقال كما أنّ العرف يعامل مع كلام الشخص المقنّن و المتكلّم بالامور الكليّة غير معاملته مع كلام المتكلّم في الامور الشخصيّة لاقتضاء الأوّل تشكيل مجالس و ينجرّ الأمر بذلك إلى انفصال المطلق عن المقيّد و العام عن الخاص و الظاهر عن الأظهر، كذلك لو استقرّ ديدن هذا المتكلّم لحكمته على رعاية جهات المصالح و المفاسد والتكلّم في كلّ زمان على حسب اقتضاء الوقت، و رأى منه كراراً في الكلمات المقطوعة الصدور منه انفصال العام عن خاصّة بقطعة طويلة من الزمان، و كذا المطلق عن مقيّده و هكذا، سواء كان المقدّم هو العام و المطلق أو الخاصّ و المقيّد بحيث كان العمل في تلك القطعة المتوسّطة على طبق الكلام الأوّل و صار المتعيّن بواسطة القطع بعدم النسخ هو الحمل على الإرادة الصوريّة مع الانفكاك عن اللبيّة المستكشفة بالمخصّص و المقيّد، فالعرف بعد عرفان هذا الحال منه يعامل مع كلماته من هذه الجهة معاملته مع الكلمات المتّصلة من غيره، و إذا صار هذا المعنى عرفيّاً فالاحتمالات الاخر في قباله مدفوعة بالأصل، هذا بالنسبة إلى عدم التوقّف.

و أمّا بالنسبة إلى عدم التخيير والترجيح فلأنّ المفروض انصراف الأسئلة إلى

غير موارد وجود الجمع العرفي، و لهذا استقرّ ديدن أهل الاستدلال من الصدر الأوّل إلى الحال على عدم ملاحظة التخيير و الترجيح بين العام و الخاصّ و أشباههما.

نعم يبقى هنا خبران قد يتخيّل شهادتهما على ملاحظة ذلك بين النصّ و الظاهر، أحدهما: ماورواه عليّ بن مهزيار و فيه الإرجاع إلى التخيير بين قوله: صلّها في المحمل، و بين قوله: لاتصلّها إلّا على وجه الأرض، مع أنّ مقتضى الجمع العرفي هو الجواز في المحمل على كراهة حملاً لظاهر كلّ منهاعلى نصّ الآخر.

و الثاني: ما في التوقيع الشريف عن الحجّة عليه السلام و فيه أيضاً الإرجاع إلى التخيير بين قوله عليه السلام: «إذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير» و بين قوله عليه السلام: «إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» الخ، مع وضوح ما بينهما من العموم و الخصوص المطلقين.

ولكن فيه أنّ التخيير في الأوّل يمكن كونه من قبيل التخيير المتقدّم في خبر العيون، فيكون مؤكّداً للجمع العرفي لامنافياً له، و أمّا الثاني فمخدوش بأنّ المحكّي عدم العمل و الفتوى بمضمونه في الفقه.

الامرالثاني:

قد عرفت تقديم الجمع الدلالي على التخيير و الترجيح، فاعلم أنّه متى علم كون أحد الدليلين أظهر فلاكلام، و متى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الأظهر أموراً لابأس بذكر بعضها.

منها: أنّه لو دار الأمر بين التقييد و التخصيص فالأوّل أولى، و علّل تارة بأنّ ظهور الإطلاق متقوّم بعدم البيان، و العموم يصير بياناً، فيرتفع موضوع الإطلاق، و اخرى بأنّ الإطلاق ظهور مستند إلى المقدّمات و العموم إلى الوضع، و الظهور الوضعي أقوى، و في كلا الوجهين ما لايخفى.

أمّا الأوّل فلأنّ الإطلاق لايتوقّف انعقاده على أزيد من عدم البيان المتّصل و العموم منفصل، و أمّا الثاني فلأنّه بعد الاعتراف بأنّ الإطلاق أيضاً ظهور لفظي مستقرّ، فلاوجه لدعوى أظهريّة العموم، فالحقّ أن يقال: لاكليّة لشيء من الطرفين، بل لابدّ من ملاحظة خصوصيّات الموارد، فربّما يصير التقييد أولى، و ربّما يصير التخصيص كذلك.

و منها: أنّه لو دار الأمر بين التخصيص والنسخ فالنسخ أولى، لندرته و شيوع التخصيص، حتّى قيل ما من عام إلّا و قد خصّ، و فيه أنّ مجرّد الندرة و الشيوع إن لم يرجع إلى ظهور لفظي فغايته الظنّ الغير المستند إلى اللفظ، و لادليل على اتّباعه و حجيّته.

و الحقّ أن يقال: دوران الأمر بينهما إن كان في الأحاديث النبويّة صلّى الله عليه و آله مع المرويّ عن الأئمّة عليهم السلام مع كون الراوي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله غير الإمام فلامرجّح لأحد الأمرين، ولابعد في السنخ في مثل هذا المورد، كما ورد في بعض الأخبار من أنّه «ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلّى الله عليه و آله لايتّهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال عليه السلام: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن، و مرجع هذا إلى ورود النسخ في زمانه صلّى الله عليه و آله و لم يطّلعه الناس فكشف الإمام عليه السلام في زمانه.

نعم لو قلنا بأنّه يعتبر في النسخ كون المنسوخ ظاهراً في الاستمرار و الدوام حيث إنّه التخصيص في الأزمان فلابدّ من مضّي زمان على المنسوخ لم يستبشع إطلاق الدوام و الاستمرار بالنسبة إليه، و إلّا يتعيّن التخصيص، و أمّا إن قلنا: لايعتبر في النسخ ذلك فلامرجّح لأحدهما مطلقاً، هذا في ما إذا دار بين الحديث النبوي الغير المرويّ على لسان الأئمّة عليهم السلام مع أحاديثهم.

و أمّا إذا دار الأمر في نفس أحاديثهم أو أحاديثهم مع ما يروونه عليهم السلام عن النّبي صلّى الله عليه و آله حيث إنّ ظاهر النقل كونه بقصد العمل دون مجرّد الحكاية و لو لم يكن المضمون حكم الله الفعلي في حقّ المخاطب، فيمكن دعوى

الاطمئنان أو القطع بترجيح التخصيص فيه على النسخ؛ فإنّ النسخ في زمان الأئمّة عليهم السلام مضافاً إلى أنّا لم نطّلع على فرد واحد منه يكون من المرتكز في أذهان المسلمين أيضاً عدم إمكانه و أنّ حلال محمدٍ صلّى الله عليه و آله و حرامه باقيان غير قابلين للتغيير و التبديل.

و أمّا 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، و المراد 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 ديناً جديداً بالنسبة إلى ما في أيدى الناس.

و أمّا ما ورد في ما إذا اتى من أوّلهم عليهم السلام شيء و من آخرهم خلافه، أو في العام شيء و في القابل خلافه من الإرجاع إلى الأحدث، فهو غير مربوط بالنسخ، بل هو راجع إلى تقيّة السائل و خاصّ بزمانه، نظير ما ورد في الوضوء في حقّ على بن يقطين، و بالجملة، دعوى الاطمئنان بعدم النسخ في هذه الموارد لاريب فيها.

و إذن فيتعيّن التخصيص، و لا بعد في كونه بعد مضيّ العمل و موجباً لتأخّر البيان عن وقت الحاجة، لمامرّ من أنّه كما قد يقتضي المصلحة عدم البيان في مقدار من الزمان، كذلك قد يقتضي بيان العدم بإلقاء عموم أو إطلاق يلقي الناس في خلاف الواقع؛ فإنّ هذا مع المصلحة غير قبيح.

الامر الثالث:

تعيين الأظهر و الظاهر في ما إذا كان التعارض بين إثنين لا إشكال فيه، و أمّا إذا كان بين أزيد من إثنين فربّما يشتبه الحال من حيث ملاحظة المعارضة بين إثنين منها أوّلاً، فينقلب النسبة مع الثالث.

مثلاً لو ورد: أكرم العلماء، و علم من الإجماع خروج الفسّاق من العلماء و ورد

أيضاً: لاتكرم النحو يبيّن، فملاحظة تخصيص العام بالمخصّص اللّبي أوّلاً يوجب انقلاب نسبته مع اللفظي و صيرورتهاعموماً من وجه.

ولكن هذا فاسد؛ فإنّ مرتبة كلا الخاصّين واحدة، فلاوجه 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، و أمّا مع عدم ذلك فمجرّد كونه قطعياً إجماعياً أو عقلياً أو ارتكازياً غير بالغ تلك المرتبة لايوجب تقديم ملاحظته على الخاص اللفظي، و هذا واضح.

و قال 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 حجيّته، انتهى.

و استشكل عليه شيخنا الاستاد أدام الله أيّام إفادته الشريفة بأنّ الظهور الذي لم ينثلم في المنفصل إنّما هو الظهور الانتقاشي التصوري و الظهور التصديقي في الإرادة الاستعماليّة على ما هو الحقّ من عدم ورود التصرّف 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 الحجيّة الذاتيّة في الإرادة اللبيّة.

و تظهر ثمرة هذا الاختلاف في ما إذا ورد عامّان متباينان و ورد خاص موافق لأحدهما و فرض القطع بالصدور، كما إذا ورد: ثمن العذرة سحت، و ورد أيضاً: لابأس بثمن العذرة، و ورد: لابأس بثمن عذرة المأكول اللحم، فعلى ما ذكره قدّس سرّه لابدّ من بقاء المعارضة بين ظهوري العامين، مع أنّه يمكن دعوى القطع بخلافه، و أنّ العرف حينئذ يحكم بتخصيص ثمن العذرة سحت بقوله: لابأس بثمن عذرة المأكول، فيصيران بمنزلة دليل واحد مفاده أنّ ثمن عذرة غير المأكول سحت، و

نسبته مع ثمن العذرة لابأس به عموم و خصوص مطلق، فيتعيّن التخصيص و يرتفع التعارض.

فإذا كان هذا هو الحال مع القطع بالصدور فمع عدمه أيضاً يكون هو المتعيّن بناءاً على ما تقدّم من تقديم الجمع الدلالي على ملاحظة التخيير و الترجيح، و لا يبنا في هذا مع ما تقدّم منّا في بعض المباحث المتقدّمة من خروج هذين العامّين عن طريقة المحاورة؛ فإنّه في ما إذا لم يكن بدٌّ في مقام العلاج إلّا برفع اليد عن ظهور كلّ بنصوصيّة الآخر، و أمّا 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 مضيّ زمان طويل، فيكون الحال كما إذا صدر هذه القضايا الثلاث من متكلّم في مجلس واحد متّصلة.

فإذا قال: اعتق الرقبة، و لا تعتق الكافرة، و لايجب عليك عتق الرقبة، فلاشكّ أنّه بمنزلة أن يقول: اعتق المؤمنة، و لايجب عليك عتق الرقبة.

و حاصل ما ذكرنا أنّه لابدّ من ملاحظة ما بقي لكلّ من المتعارضين مع قطع النظر عن معارضه من الحجّية في الإرادة الجديّة، فلو نقص عن حجيّته قبل معارضة ما يكون مقدّماً في الرتبة على معارضه كما في المثال فلابدّ من ملاحظة ما بقي تحته من الإرادة بعد خروج ما أخرجه ذلك المتقدّم في الرتبة مع ما اريد من معارضه، فإن كانت النسبة عموماً مطلقاً عومل معاملته و إن فرض كون النسبة بحسب المراد الاستعمالي و قبل إيراد ذلك المتقدّم الرتبي تبايناً.

و أمّا وجه تقديم الرتبة في ما ذكر من المثال و أشباهه أنّ الخاص لامعارضة 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 مابقي لكلّ من الدليلين

بعد ملاحظة جميع مايرد عليه ممّا ينقص عن حجيّته مع قطع النظر عن معارضه ماذكرناه من مساعدةالعرف في المثال المتقدّم على عدم المعارضة مع القطع بالصدور، و لولا أحدالأمرين لكان المتعيّن هو الحكم بالتعارض.

فقد تحقّق أنّ الوجه في فساد توهّم انقلاب النسبة في الخاصّين أو الخصوصات مع العام الواحد ما ذكرنا من استواء رتبة الخصوصات، لا ما ذكره طاب ثراه.

ثمّ ملاحظة التخصيص أيضاً مخصوصة بما إذا لم يبلغ عدد الخصوصات حدّاً يستبشع التخصيص في العام إلى ذلك الحدّ، وإلّا فلابدّ من ملاحظة التعارض بين ذلك العام و مجموع الخصوصات، و حال النسبة بينهما حال التباين، فلابدّ من ملاحظة التخيير أو الترجيح بينهما حينئذ، فإن لم يكن لأحد الطرفين مرجّح فإمّا أن يطرح العام فيؤخذ حينئذ بجميع الخصوصات، و إمّا أن يؤخذ العام، فحينئذ لا يجوز طرح جميع الخصوصات؛ إذ المعارضة ليست بينه و بين الجميع، بل بينه و بين جملة مبهمة يلزم من الأخذ بها التخصيص المستبشع، فيطرح هذه الجملة و يؤخذ بالباقي.

فيحصل التعارض حينئذ بين نفس الخصوصات، فإمّا أن يعمل بالتخيير أو الترجيح، و حيث إنّ الغرض هو المساواة يعمل بالتخيير.

و من هنا يعلم الحال في ما لو كان المرجّح في طرف العام، أو يعمل التخيير 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 مرجوحيّته كذلك.

و أمّا مع اختلاف حاله بالنسبة إليها بأن كان مساوياً للبعض و راجحاً على البعض أو مرجوحاً، أو كان راجحاً على البعض و مرجوحاً من البعض فالظاهر معاملة حال المساواة مع الكلّ: فإنّ المعارض للعام هو البعض المبهم، لا كلّ واحد، و رجحان البعض المبهم يتوقّف على رجحان الجميع و مرجوحيّته على مرجوحيّة الجميع، و أمّا مع الاختلاف فلا رجحان و لا مرجوحيّة.

الامر الرابع:

بناءاً على ما عرفت من تقديم العلاج الدلالي على السندي لا إشكال في النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، سواء كان ذلك موجباً للتصرّف في طرف واحد كالعام و الخاص، أم في الطرفين كما مرّ من رفع اليد عن ظهور هيئة الأمرين المعلوم وحدة التكليف في موردهما في التعيينيه بنصوصيّة الآخر في أصل الإجزاء و حملها على التخييريّة، و لا إشكال في هذا.

إنّما الإشكال في ما إذا صلح رفع اليد عن كلّ من ظهوري الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهريّة في البين، كما إذا ورد: اغتسل للجمعة و قلنا بظهور الهيئة في الوجوب، و ورد: ينبغي غسل الجمعة، و قلنا بظهور لفظة «ينبغي» في الاستحباب، حيث إنّه من الممكن إرادة الاستحباب من الهيئة، وليس هذا مخرجاً للكلام عن الطريقة المألوفة في المحاورة، و من الممكن أيضاً إرادة الوجوب من الثاني، و لا يخرجه ذلك أيضاً عن المرسوم في المحاورة، و فرضنا تساوي الظهورين و عدم رجحان أحدهما على الآخر، فهل يؤخذ حينئذ بالسندين و يحكم بإجمال الروايتين من حيث المدلول المطابقي فيرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما، أو أنّه يرجع إلى المرجحات السنديّة مع وجودها، و مع العدم إلى التخيير؟

و كذا لا إشكال في ما إذا كان التنافي بين الخبرين مع تساويهما ظهوراً في بعض من المدلول مع اتّفاقهما في البعض الآخر، مثلاً ربّما يكون مفاد أحدهما: أكرم زيداً العالم، و مفاد الآخر: لا تكرم زيد العالم، و هذا لا إشكال في شمول أخبار العلاج له لو كانا متساويين في الظهور.

و أمّا إذا كان مفاد أحدهما: أكرم كلّ عالم، و مفاد الآخر: لا تكرم كلّ فاسق، فاجتمع العلم و الفسق في الزيد و فرض تساويهما في الظهور فحينئذ في شمول الأخبار العلاجيّة لهما إشكال من حيث إنّ المتبادر من الخبرين المتعارضين ما إذا كان التنافي و التكاذب بين نفس الخبرين و هو لا يتمّ إلّا بوقوعه بين مدلوليهما

المطابقيين، و أمّا بالنسبة إلى المدلول التضمّني و الالتزامي فليس هنا إخبار عديدة بعدد أجزاء المدلول و ملازماته حتى يتحقّق التعارض في بعضها دون بعض، بل المشتمل على النسبة التامّة التجزّمية ليس في البين إلّا واحد و هو قوله: قال العالم: أكرم العلماء، و المفروض أنّ هذا غير متناف مع الخبر الآخر إلّا ببعض المدلول.

كيف و لو فرض دخولها بهذا الاعتبار تحت الاخبار لزم طرح أحدهما الغير المخيّر أو المرجوح في تمام مدلوله حتى في مالم يتعارضا فيه؛ لأنّ الحكم في الأخبار في الخبرين المتعارضين هكذا، و لا يمكن الالتزام به و الاقتصار على طرحه في ما تعارضا فيه خلاف ما حكم به في الأخبار، فلابدّ من إدراجهما في الأخبار باعتبار الخبر التضمّني، و قد عرفت أنّه ليس في البين إلّا خبران، فلا يقال للمخبر بـ «جائني القوم» إنّه أخبر أخباراً عديدة بعدد أفراد القوم.

هذا مضافاً إلى أنّه لا ينقدح في 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 لبّاً، و بالعام الآخر الذي نسبته مع الأوّل عموم من وجه و إرادة الفرد المجمع للعنوانين من هذا العام الأخير أو بالعكس.

و بالجملة، تخصيصه الفرد المجمع بأحد العامين في الإرادة اللبيّة لا يورث خروجاً عن طريقة المحاورة، بخلاف تخصيص أحد العامين المتباينين بالتباين الكلّي ببعض الأصناف في اللبّ، و الآخر ببعض آخر؛ فإنّه خلاف رسم المحاورة، و لم يسمع من متكلّم قطّ، و إذا لم يكن أصل صدور الكلامين غير مخرج للكلام عن قانون المحاورة فلاداعي لهم إلى الترديد في السند؛ إذ لايلزم من الأخذ به فيهما محذور.

و بالجملة، مصبّ أخبار العلاج ما إذا حدث في ذهن العرف ترديد في سند أحد الخبرين و هو ما إذا قصرت يدهم عن الحكم بصدور القضيّتين من المتكلّم على النهج العرفي، و أمّا إذا أمكن ذلك فإن اتّضح طريق الجمع بين الكلامين كما في النصّ

و الظاهر و الأظهر و الظاهر، فلا كلام، و إن لم يتّضح و تردّد الأمر بين احتمالين لامرجّح لأحدهما كما في العامين من وجه، و مثل اغتسل للجمعة، و ينبغي غسل الجمعة مع عدم أظهريّة في البين، فيحكمون حينئذ بإجمال كلام المتكلّم، كما لو نقل الناقل الواحد كلاماً مجملاً ذا احتمالين، فلو سألوا في هذا المقام لسألوا عن تعيين المراد، و لا يسألون عن أنّ أيّ الناقلين صادق و أيّهما كاذب، كما كانوا يسألون ذلك عند التباين الكلّي.

و الحاصل انصراف أخبار العلاج بالنسبة إلى مورد وجود العلاج الدلالي، و هذا المورد على نسق واحد، فلابدّ من الحكم في العامّين من وجه و المثال المتقدّم و أشباهه بالخروج عن تلك الأخبار و المشي فيهما على القاعدة الأوّليّة من التوقّف و الرجوع إلى الأصل.

لايقال: الأخذ بالسند الذي مرجعه التوقّف في العمل و الإجمال في مقام الدلالة لامعنى له.

لأنّا نقول: فرق بين التعبّد و البناء العملي الملازم مع العمل الجوارحي على الطبق، بل عينه، ففيه لايتصوّر التعبّد المنجّر إلى عدم العمل و تركه و بين مقام معاملة الطريق العقلائي التي معناها النظر إليه نظر العلم، نعم يعتبر فيه أن لايكون بلا مساس بالمكلّف أصلاً، فيكفي كونه محلّاً لابتلائه من حيث صحّة نقله و إخباره الرواية عن الإمام عليه السلام، فهذا المقدار كاف لمقام الطريقية يعني لصحّة إمضاء الشارع للطريقة العرفيّة في باب الطرق، بخلاف ما إذا كان الباب باب التعبّد و البناء العملي، فإنّه لايصحّ إلّا في ما إذا كان لنفس المؤدّى عمل، و يكون صحّة الإخبار بتبعه، فلايكفي مصحّحاً له ابتداءاً.

الامر الخامس:

لو بنينا في المرجّحات على الاقتصار على المنصوصات و أخذنا فيها بالترتيب

فلا كلام، و أمّا إن بنينا على التعدّي و أنّ المعيار مطلق المزيّة الموجبة للأقربيّة إلى الواقع أو الأبعديّة عن الكذب، أو بنينا على الاقتصار، و لكن اسقطنا الترتيب بمعنى عدم استفادته من الأخبار فحينئذ مقتضى القاعدة في ما إذا تحقّق في أحد الخبرين مزيّة من المزايا الموجبة لأحد الأمرين، و في الآخر اخرى هو الرجوع إلى إطلاقات التخيير من غير فرق بين أنحاء المزايا؛ فإنّ منها مايرجع إلى أقربية الصدور، و هو إمّا في الراوي كأوثقيّته و أصدقيّته، و إمّا في المتن كالفصاحة و الركاكة.

و منها ما يرجع إلى جهة الصدور مثل مخالفة العامّة و موافقتهم بناءاً على مايستفا من بعض الأخبار من كون جهة مرجحيّته ذلك، و هو قوله عليه السلام: «ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة، و ما سمعت منّي لايشبه قول الناس فلا تقيّة فيه».

و منها ما يرجع إلى أقربيّة المضمون و هو الشهرة و موافقة الكتاب و سائر الظنون الغير المعتبرة، فإذا كان أحد الخبرين أوثق راوياً من الآخر، أو أفصح متناً، و بعبارة اخرى: أرجح من حيث الصدور، ولكن كان موافقاً لمذهب العامّة، و كان الآخر مخالفاً للعامّة و أرجح من حيث جهة الصدور و أقرب إلى كون صدورها لبيان حكم الله الواقعي فمقتضى القاعدة هو معاملة التساوي؛ فإنّ موردي المرجّحين و إن كان أحدهما و هو الجهة في طول الآخر و هو الصدور، ولكنّ المفروض عدم الترتيب بين نفس المرجّحين، هذا.

و قد خالف في ذلك شيخنا الأجلّ المرتضى قدّس سرّه الشريف، فأوجب في المثال تقديم الأوثق و إن كان موافقاً على غيره و إن كان مخالفاً، و علّل ذلك بأنّ إجمال المرجّح الجهتي إنّما هو بعد الفراغ عن الصدور في كلا الخبرين إمّا قطعاً كما في المتواترين، و إمّا تعبّداً كما في المتكافئين، و أمّا إذا أمكن الحكم بصدور أحدهما المعيّن و طرح الآخر كما في المتفاضلين في الصدور فلاتصل النوبة حينئذ إلى المرجّح الجهتي.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه لِمَ لايؤخذ بكلا السندين حتّى يتعيّن حمل الموافق على التقيّة كما في القطعيين و كما في النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، حيث يؤخذ

فيهما بالسندين، فيتعيّن التأويل في الظاهر و حمله على النصّ أو الأظهر.

فأجاب بأنّه لامعنى للتعبّد بالسند لأجل حمله على التقيّة و إلغائه عن مرتبة الحجيّة، و الحال أنّ معنى التعبّد لزوم العمل على طبق المضمون.

هذا محصّل صورة مرامه قدّس سرّه و لم يتّضح لنا حقيقته؛ فإنّه بظاهره متّضح الإشكال؛ فإنّه قدّس سرّه إن أراد بالفراغ عن الصدورين تعبّداً كونهامشمولين للحجيّة الاقتضائيّة الجائية من قبل أدلّة أصل حجيّة خبر الثقة فلاإشكال في أنّ المقام كذلك.

و إن أراد كونهما حجّتين فعليتين حتّى بحسب حال التعارض، فكلامه قدّس سرّه في جواب الاستشكال مصرّح بعدم إمكانه و عدم المعنى للحجيّة المنتهية إلى الإسقاط و الطرح في مقام العمل.

و إن أراد أنّ مرتبة الرجوع إلى المرجّح الجهتي متأخّرة عن مرتبة المرجّح الصدوري، فهذا عين الدعوى، فلايصلح علّة لها.

و إن أراد أنّ مقتضى الجمع العرفي عند كون أحد الكلامين مطابقاً لمذهب العامّة و كون الآخر مخالفاً هو حمل الأوّل على الصدور للتقيّة، و الثاني على الصدور لأجل بيان الحكم الواقعي، فهذا ينافي جعل مخالفة العامّة في عداد المرجّحات السنديّة، بل اللازم ذكره في عداد وجوه الجمع العرفيّة، 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 للّه على ما تيسّر لي من تحرير هذه الجملة من مسائل التعادل و التراجيح و إيّاه أسئل أن يجعل أعمالنا الحسنة في كفّة الميزان راجحة على سيئاتنا، و أن يغفر زلّاتنا و يصلح شأننا، و ينفع به إيّانا و المؤمنين بحقّ محمّد و آله المعصومين الغرّ الميامين، عليهم أفضل صلوات المصلّين، و كان الفراغ في يوم الأحد التاسع و العشرين من جمادي الثانية من سنة ١٣٤٣ في بلدة قم و مجمع أهل العلم و الفضل، صانها الله عن تزاحم أهل الجور و الجهل خصوصاً في هذا الزمان المعدوم فيه العدل.

قاعدة لاضرر

و

الاستصحاب

قاعدة لاضرر

في احتمالات لاضرر

إعلم أنّ فيه احتمالات،

أحدهاما اختاره المحقّق الخراساني من كونه على نهج سائر التراكيب المماثلة له من «لا رجال» و «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، و حاصله الحمل على نفي الحقيقة بطريق إلادّعاء، فكما أنّه قد يثبت العنوان لغير الفرد مثل «زيد اسد» و يكون المجاز في الأمر العقلي و حاصله تنزيل وجود آثار العنوان منزلة وجود نفسه، ثمّ الإطلاق مبنيّاً على هذا التنزيل، كذلك يصحّ نفي العنوان عن بعض أفراده و يكون المجاز أيضاً في الأمر العقلي أعني تنزيل عدم الآثار منزلة عدم مؤثّرها، كما يقال لفرد أسدٌ ليس فيه آثار الاسديّة: ليس هذا بأسد.

و من هذا القبيل قولنا: يا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، و لا ربا بين الوالد و ولده، و لا غيبة لمتجاهرٍ و أمثال ذلك ممّا لا تحصى، فيحمل قوله عليه السلام: لا ضرر بشهادة تداول هذا المعنى في أمثاله من إرادة نفي الموضوع إدّعاءاً بمصححيّة نفي الآثار على هذا المعني، هذا محصّل ما أفاده مع تشريح لمرامه.

ولكن فيه أنّ ما تداول في أمثاله من التراكيب إنّما هو نفي الآثار المترتّبة على نفس هذا العنوان الذى وقع تلو كلمة «لا» كما هو المشاهد في الأمثلة المتقدمّة، وهذا المعنى غير متمشّ هنا؛ إذ ليس المقصود أنّ الأثر المترتّب على طبيعة الضرر منفي، بل المقصود نفي آثار المعنون بهذا العنوان مثل البيع الضرري و أمثاله، فالمناسب لهذا المعني أن يقال في مورد البيع المذكور: ليس هذا ببيع، و بالجملة، فعين الوجه الذي دعاه قدّس سرّه إلى اختيار هذا المعنى من شيوعه في أمثاله لابدّ من أن

يدعوه إلى طرحه؛ لأنّ الشايع في هذه التراكيب الشائعة أيضاً ما لا يتأتي في المقام.

الثاني: أن يراد بالنفي النهي، يعني لا تضرّوا، كما في «لا رفث و لا فسوق في الحج»، و فيه من البعد ما لا يخفى و أمّا ما مثله فليس من هذا الباب، كما يظهر ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما اختاره شيخ الأساتيد العظام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف من أن يكون المراد نفي الحكم الذي يوجب الضرر و يتولّد منه الضرر على العباد، و بعبارة اخرى: المنفيّ هو الضرر الذي ينتهي إسناده إلى الشرع و يكون هو السبب له بالأخرة، و ذلك بقرينة «في الإسلام».

فالمفاد: ما جعلت الحكم الضرري الذي يوقع العباد في الضرر، إمّا باستعمال الضرر و ارادة السبب منه، و إمّا بتقدير المضاف، أعني لاموجب ضرر في الإسلام.

و مثله ما اختاره بعض أساطين العصر ـ على ما حكي ـ من إرادة نفي حقيقة الضرر في المجعولات الإسلاميّة من دون حاجة إلى أحد التمهّلين المذكورين، و يكون صحّة نفي نفس الحقيقة بملاحظة أنّ نفي المنشأ و هو إنشاء الحكم الضرري و جعله بيده، كما أنّ المصحّح لرفع المؤاخذة في حديث الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون و أمثاله أنّ إيجاب الاحتياط أو التحفّظ من الخطاء و النسيان من وظيفته، و يكون نفي المعلول بنفي المنشأ و العلّة، و يظهر وجه الخدشة في هذا المعنى بكلا تقريبيه ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى.

الرابع: ما اختاره شيخنا الاستاد أطال الله أيّام إفاداته الشريفة، و حاصل ما أفادة 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 و المجاز السكّاكي، إلّا أنّ المصحّح لهذا الادّعاء على قسمين.

الأوّل: نفي الآثار المترقّبة من العنوان عن بعض الأفراد، كما مرّ من مثال نفي حقيقة الأسد من بعض أفراده.

و الثاني: تحقّق أسباب موجبة لانتفاء أسباب وجود العنوان في الخارج و علله،

و ذلك مثل السلطان القاهر الذي أوعد على وقوع الإضرار في مملكته، و حينئذ قد يسند الضرر المنفيّ إلى نفس السلطان، فيقال: ليس من ناحية السلطان ضرر في المملكة، و اخرى يطلق النفي بلا تقييده بإضافة، فيقال: قد انتفى أصل الضرر من هذه المملكة، و هذا يحتاج إلى ثلاثة امور.

الأوّل: أن لا يصدر من السلطان نفسه موجبات ضرر الرعيّة، و الثاني: أن يسدّ باب دواعي الإضرار الموجودة في أنفس نفس الرعيّة بعضهم بالنسبة إلى بعض، و الثالث: أن يوجب التدارك على من عصى منهم و أورد الضرر على أخيه؛ إذ بعد تمام تلك الجهات مع فرض قهرمانيّة السلطان و شدّة سطوته و أليم عذابه يصحّ إدّعاء أنّ الضرر قد ارتفع وجوده عن الرعيّة في هذه المملكة بواسطة سدّ أبواب وجوده من جميع الجهات.

والحاصل كما أنّ من المصحّح للإدّعاء المذكور في جانب نفي حقيقة الشيء انتفاء الآثار، كذلك من المصحّح له أيضاً تحقّق موجبات سدّ أبواب وجوده، و مثل «لا جدال و لا رفث و لافسوق» يكون من القبيل الثاني و كذلك مقامنا.

و الفرق بينه و بين ما اختاره الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه القدّوسي هو اختصاص المنفيّ على ما ذكره بالوجوديّات، فلا يشمل الأحكام العدميّة التي يلزم تحقّق الضرر من عدم انقلابها إلى الوجود، مثل عدم المنع عن دواعي الناس لإضرار بعضهم ببعض، بل و لو الترخيص لهم فيه، إذ الضرر لم يتوجّه إلّا من ناحية الدواعي، و الترخيص إنّما هو صرف عدم إحداث المانع عن اقتضاء المقتضي، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الضرر تولّد من جانب الشرع و من ناحية حكمه.

والمعيّن لما ذكرنا ما مرّ من ورود النفي على وجه الإطلاق من دون التقييد بإضافة الضرر إلى الشرع، فالمفاد أنّ في شريعة الإسلام قد انعدم الضرر من أصله عن المتديّنين به ، وهذا لا يتمّ إلّا بالتعميم الذي ذكرنا، هذا حاصل الكلام في بيان شرح مفاد القاعدة.

و أمّا بيان نسبتها مع سائر الأدلّة المثبتة بإطلاقها أو عمومها للحكم

الضرري، فنقول: قد ذكر شيخنا المرتضى قدّس سرّه ضابطاً لحكومة أحد الدليلين على الآخر، و هو و إن كان صحيحاً في نفسه، لكن لا كليّة له، ولا يجري في جميع الموارد الذي نقول فيها بالحكومة، وهو أن يكون أحدهما بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر كذلك، وشارحاً للمراد منه.

و بعبارة اخري: كان منزلة الأوّل من الثاني منزلة «أي» و «أعني» من مفسّرهما، فكما يقدّم ظهور هذين في التفسير و لو كان في أدنى مرتبة على ظهور مفسّرهما ولو كان في أعلى مرتبة، فمن هذا القبيل باب الحكومة أيضاً، و لازم هذا أن يكون الحاكم لولا الدليل المحكوم لغواً، لكونه مفسّراً بلا مفسّر، ككلمتي «أي» و «أعني» إذا لم يسبقهما ما فسّراه، و هذا كما ترى غير موجود في أدلّة الأمارات التي نقول بحكومتها على أدلّة الاصول؛ إذ لا يلزم لغويّة في قضيّة «صدّق العادل» لو لم يكن أدلّة الشكوك، و هكذا الحال في مقامنا، فلا يلزم لغويّة في قاعدة لا ضرر لو لم تكن إلّا نفسها.

فالأولى في تعيين الضابط الذي يشمل المقامين و أشباههما أن يقال: الدليلان المتخالفان تارة يكونان بحيث ينقدح في ذهن أهل العرف عند عرضهما عليهم التعارض و التكاذب و لو بدويّاً، يزول بعد العلاج بتقديم ما كان نصّاً أو أظهر، و هذا في ما إذا كان الحكم في كلا الدليلين على الموضوع الواحد مثل أكرم العلماء و لاتكرم الفسّاق من العلماء.

و اخرى يكونان بحيث لا ينقدح في الذهن عند العرض عليه تعارض و تكاذب بين مدلوليهما حتّى يحتاج إلى الفحص عن العلاج، و هذا في ما إذا كان الحكم في أحدهما على الموضوع، و في الآخر على الحكم، و ذلك مثل دليل «توضّأ» ودليل لا ضرر في الإسلام في مورد اجتماعهما و هو الوضوء الضرري، فالأوّل ليس له نفي و إثبات في الحكم و الإرادة، و إنّما هما في الموضوع و هو الوضوء، و الحكم ملحوظ على المعنى الحرفي.

نعم مدلول الأصل العقلائي هو الحكم على هذا الحكم ملحوظاً على المعنى

الإسمي، بمعنى أنّه يجعل موضوعاً و يقال: حيث لم يقيّد في الكلام بشيْ مخرج لهذا الفرد الذي هو الوضوء الضرري فهو ثابت فيه، فيعارض هذا الإثبات الذي هومدلول الأصل و حكم العقلاء نفس المدلول في قضيّة لا ضرر الذي كان هو إبتداء سلب الحكم الذي يجيْ منه الضرر و لو كان انسحاب هذا السلب إلى هذا المورد أيضاً بحكم العقلاء، و لكن مع ذا يعدّ العمل بالأصل الأوّل في قبال الثاني اجتهاداً في مقابل النصّ.

و بالجملة، و إن كان كلّ من الأصلين متقوّماً بعدم ورود البيان من المتكلّم، و لكنّ الثاني يعدّ بياناً بالنسبة الى الأوّل دون العكس، فحيث قلنا: إنّ الحاكم متعرّض لنفس الواقع لا أن يكون بلفظه ناظراً إلى حال دليل آخر تخلّصناً عن إشكال أنّ اللازم على هذا لغويّة الحاكم بدون المحكوم مع عدم اللغويّة في «لاضرر» و «صدق العادل» بدون محكومهما و كونهما حكمين مستقلين كسائر الأحكام، و حيث قلنا: إنّ المدلول في الحاكم هو الحكم على الحكم و تحديده و في المحكوم هو الحكم على الموضوع تخلّصنا عن النقض بالخاص و العام، حيث إنّ الخاص و إن كان متعرّضاً لنفس الإرادة الواقعيّة لا بما هي 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 الخراساني طاب ثراه في وجه الجمع بين القاعدة و أدلّة المتكفلّة للأحكام، بجعلها متعرّضة للحكم الفعلي المتعلق بالعنوان الثانوي، وجعل تلك الأدلّة متكفّلة للحكم الاقتضائي المتعلّق بالعنوان الأوّلي، و ذلك لأنّ الحكم الاقتضائي بحسب الاصطلاح عبارة عن حكم متعلّق بذات الشيْ في قبال سائر الذوات المقابلة له، من غير نظر إلى الحالات الطارئة على الذات.

كما أنّ الفعلي عبارة عن حكم ناظر إلى الطواري 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 قبال الخنزير مثلاً حلال، و هكذا مفاد «الماء حلال» أنّه في قبال الخمر حلال ذاتاً، و هذا المعنى لا ينافي مع حكم العنوان الثانوي بل يجتمعان، فالغنم المغصوب حلال ذاتاً و حرام عرضاً، و لهذا يتفاوت حرمته مع حرمة الخنزير فليس دليل العنوان الثانوي تقييداً و تخصيصاً في الدليل الأوّلي، و أيضاً لو لم يكن دليل العنوان الثانوي و كنّا نشكّ في الحكم عند طروّ بعض الحالات لما أمكن التمسّك بالدليل الأوّلي.

و شيءٌ من هذين غير موجود في المقام، فإنّ القاعدة مخصّصة لبّاً للأدلّة و إن كان لا تخصيص في الصورة و كان إطلاق تلك الأدلّة هو المرجع عند الشكّ لو لا القاعدة.

ثمّ لا فرق في الحكومة بالمعنى الذي ذكرنا من كون مفاد أحد الدليلين تحديد الحكم الواقعي لا مدلول الدليل بين أن يكون ذلك بلسان نفي الموضوع أو إثباته، و بين أن يكون مدلولاً ابتدائياً، فالثاني كما قلنا في لا ضرر، و الأوّل كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» و دليل البناء على الأربع مثلاً عند الشكّ بينه و بين الثلاث؛ لوضوح أنّ التقريب المتقدّم جار فيهما بلا فرق.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه جعل لقاعدة لا ضرر حكومة على قاعدة «الناس مسلّطون» حيث ذكر في ما إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره، و تركه موجباً لتضرّر نفسه أنّه بعد تعارضها نرجع إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

و أنت خبير بأنّه مبنيّ على عموم القاعدة بالنسبة إلى جميع الحالات، إذ لو كانت حكماً حيثيّتاً متعرّضاً لعدم حجر المالك من حيث كونه متصرّفاً في ماله من غير نظر إلى الحالات لما كان معنى للحكومة كما عرفت سابقاً؛ لأنّها تخصيص في اللبّ، و لا تخصيص في الحكم الحيثي؛ لأنّه مجتمع مع الفعلي المخالف له، و الظاهر هو الثاني، و ذلك لأنّه هل يرضى أحد بأنّ مقتضى الناس مسلّطون جواز ضرب المالك المقمعة على رأس الغير بمحض أنّه تصرّف و تسلّط على ماله، ثمّ خصّص بدليل تحريم الإضرار بالغير؟

و هكذا بالنسبة إلى و طي عبده؛ إذ أنّه في هذا الحال أيضاً تسلّطه ثابت من حيث الماليّة، و إنّما الحجز من جهة اخرى، فيفرق بين الضرب بمقمعته و الضرب بمقمعة الغير و بين الوطي لعبده و وطي عبدالغير.

و حينئذ فإمّا أن نقول بأنّ بين فردي الضرر أو الضرر في جانب الجار و الحرج في جانب المالك تعارضاً أو تزاحماً، فعلى الأوّل و إن كان ليس لنا في مقام الإثبات دليل على الحرمة و لا على الجواز، لكن نحتمل كون الحكم ثبوتاً هو الحرمة، و قد فرضنا أنّ القاعدة لا تدفع احتمال الحرمة، و إنّما يعمل بها في مورد حصل الأمن من احتمال الحرمة من جهات اخر، و إذن فالمرجع هو البراءة.

و على الثاني فالظاهر عدم أهميّة لأحدٍ من الضرر و الحرج بالنسبة إلى الآخر في نظر الشارع، فيصير حال تصرّف المالك بلا ملاك من حيث المطلوبيّة و الميل الشرعي، و ذلك لتكاثر الجهتين في عالم المطلوبيّة، حيث إنّ النقيضين ليسا كالضدّين في إمكان توجّه الميل نحو كليهما؛ فإنّ قضيّة الميل سمت العدم الاستمزاز من الوجود، و بالعكس، فمع وجود المصلحة في الفعل و الترك معاً بقدر واحد يلزم انعدام الميل و الاستمزاز عن النفس، فيصير المتحصّل إباحة لا اقتضائيّة، و هكذا الكلام في ممانعة الجار عن تصرّف المالك بعد تعارض الفردين فيه أيضاً، حيث إنّ منعه عن الممانعة حرج عليه، و تجويزها حرج على المالك.

فحينئذ يمكن جعل قاعدة «الناس» مرجعاً؛ فإنّ شرط إعمالها و هو الفراغ عن احتمال حرمة المورد موجود؛ لأنّ الفرض تكاثر الجهتين و حصول الإباحة قهراً، فتحقق أنّ حكومة لا ضرر على القاعدة ممنوعة، و مرجعيّة القاعدة أيضاً مبنيّ على إحراز أنّ المقام من التزاحم مع تساوي 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 ظاهراً بين الضرر و الحرج، ولكن يمكن حدوثها من جهات اخر، فلابدّ من مراعاة التساوي من تلك الجهات أيضاً في الحكم بجواز تصرّف المذكور

و جريان قاعدة السلطنة، و ذلك لأنّه كما يوازن بين فردي الضررين و لو بالنسبة إلى شخصين و كذلك بين فردي الحرجين، فمع التفاوت نختار الأقلّ، و ليس هذا من الدوران الغير الراجع إلى الآمر.

كما لو دار الأمر بين أن يزني الإنسان زنيّة واحدة، و بين أن يزني غيره عشرة زنيّات، فإنّ أمر الآمر غير دائر؛ لأنّه يأمر بترك كلا الطرفين، بل الأمر هنا راجع إلى الآمر و أنّه لا محالة لابدّ من عدم نيله إلى أحد غرضيه في مقام الأمر، و حينئذ لا محالة يختار ماكان المحذور المذكور فيه أقلّ و لو كان الدوران بالنسبة إلى شخصين.

ألا ترى أنّ المولى الذي لا يرضى أن يتضرّر واحدمن عبيده لو دار أمره بين أن يأمر أمراً يتضرّر هذابعشرة، أو أمراً آخر يتضرّر ذاك بعشرين، لا محالة يختار الأوّل، فكذلك الشارع، كذلك هذه الموازنة يجري أيضاً في فرد من الضرر و فرد من الحرج عند الدوران الآمري 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 يتساوي 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 العقليّة من الجهات الاخر.

ثمّ اللازم من البيان المتقدّم هو الجواز العقلي لإقدام المالك، و هو لا ينافي مع الضمان على تقدير أداء ذلك إلى تلف في ملك الجار، فإنّ الضمان غير دائر مدار التحريم الشرعي، و لهذا نقول به في الأكل من مال الغير عند المخمصة.

بقي في المقام شئ آخر و هو أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فرّق في دوران الضرر بين شخصين بين الدوران الابتدائي بينهما بأن يكون المقتضي 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 المقتضي 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، و لو تحرّك عن محلّه يتوجّه إلى رأس آخر، فلم يجعله من باب التعارض، بل أوجب تحمّل الضرر و عدم دفعه بإضرار الغير.

و يستشكل عليه بأنّه ما الفرق بين المقامين، فإنّ منع صاحب الدار عن إيجاد السدّة و دفع السيل عن داره حكم ضرري 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 مباشرته للقتل، كذلك يصحّ مع مباشرة غيره و قدرته على الممانعة؟ فهنا أيضاً بعد فرض أنّ مقتضي خراب الحائط و هو السيل موجود، فعدم ترخيص الشارع للدفع يصحّح استناد وقوع الخراب إليه، فترخيصه مع فرض وجود الداعي في نفس صاحب الدار تسبيب لخراب حائط الجار، و عدم ترخيصه مع فرض وجود السيل المتوجّه نحو الدار ترك للممانعة عن سبب خراب حائط الدار، فكلّ منهما مناف لقوله: لا ضرر، بناءاً على أنّ من بعض مدلوله أنّ الحكم الذي يوجب استناد الضرر إلى الشرع منفيّ.

و أمّا الضرر المتوجّه إلى الغير فيمكن أن يقال: إنّ إيجاب الدفع عنه ولو مع عدم الإيراد على النفس غير مدلول لا ضرر أصلاً، ألا ترى أنّ أحداً لا يفهم من قوله عليه السلام: لاضرر وجوب دفع السيل المتوجّه إلى دار الغير و إرساله إلى الصحراء، و هكذا أمثال ذلك ممّا نقطع بخروجها عن مدلول لا ضرر، لا كونها تخصيصاً فيه.

لا يقال: هذا مناف مع ما اخترت من كون المفاد نفي حقيقة الضرر من دون تقييد، فإنّه على هذا لم ينسدّ هذا الباب من أبواب وجوده.

لأنّا نقول: يكفي في صحّة نفي الضرر على وجه الإطلاق عدم صدور موجبات الضرر من الأحكام من الشارع و منعه عن الدواعي إلى الضرر، و أمّا إحداث

الداعي للمنع عن مقتضى الضرر فلا يضرّ تركه بصدق النفي على وجه الإطلاق.

و حينئذ فنقول: إيجاب الدفع عن الغير بإضرار النفس ضرري على الدافع، و عدمه ليس ضرريّاً على الغير بحيث شمله القاعدة، فلا معارضة و مزاحمة هنا أصلاً، هذا.

و يمكن دفع الإشكال في صورة توجّه الضرر الى النفس بأنّ الحكم بإيجاب التحمّل و المنع عن الدفع بإضرار الغير من شئون المزاحمة و اختيار الأخفّ.

توضيح ذلك أنّه لا شكّ أنّا في مبغوضات أنفسنا التي ملاكها معلوم لنا لودار أمرنا بين ارتكاب واحد من المبغوضين المتساويين في الملاك كقتل واحد من إبنينا المتساويين في المحبوبيّة لنا، ولكن كان طرف الترديد قتل أحدهما بمباشرتنا و تسبيبنا لأسباب القتل، و قتل الآخر بمباشرة غيرنا وعدم المنع منّا لمباشر القتل مع قدرتنا على المنع لولا المزاحمة،فلا شكّ أنّا نختار الثاني، فإنّ استناد القتل فيه إلينا استناد المعلول إلى عدم المانع، و في الأوّل إلى المقتضي، و الثاني أقوى من الأوّل.

إذا تقرّر هذا فنقول: الأمر في مقامنا الذي دار فيه أمر الشارع المقدّس بين منع المالك عن دفع السيل و بين عدم منعه عنه مع وجود المقتضي للدفع و إضرار الجار فيه ، و الأوّل حكم ضرريّ بالنسبة إلى المالك، والثاني بالنسبة إلى الجار، نظير الأمر في المثال الذي ذكرنا و إن كان ليس مثلاً له.

توضيح ذلك أنّ منع الشارع عن الدفع مع وجود المقتضي لضرره و هو السيل يوجب استناد الضرر إليه مع الواسطة، فإنّه معلول المقتضي وهو السيل، وعدم المانع أعني 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 الداعي في نفس المالك يوجب استناد ضرر الجار إليه بلا واسطة؛ فإنّه معلول المقتضي و هو داعي المالك، و عدم المانع و هو عدم منع الشارع، فعدم منع الشارع نفس علّة الضرر، و لا شكّ أنّ المتعيّن عند دوران الأمر بين استناد المبغوض استناداً قريباً وبين الاستناد البعيد هو اختيار الثاني، هذا.

و ينبغي التنبيه على امور، الأوّل: قد عرفت سابقاً لزوم ملاحظة مراتب الضرر الدائر بين الشخصين كالمالك لو منع من الحفر، و الجار لو لم يمنع و قد نقل هذا شيخنا المرتضى في رسالته المعمولة لهذه القاعدة عن بعض من عاصره، ثمّ قال: و هو ضعيف مخالف لكلمات الأصحاب، نعم لو كان تضرّر الغير من حيث النفس أو ما يقرب منه ممّا يجب على كلّ أحد دفعه و لو بضرر لا يكون حرج في 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 أيّام أبحاثه الشريفة: لا شكّ أنّا نفهم من قول الشارع: لا ضرر، كون الضرر مبغوضاً له مطلقاً، حتّى لو دار أمره بين إضرار أحد عبديه فقدفات منه في حقّ المتضرّر منهما هذا الغرض، و من العلوم أيضاً أنّ عباده متساوون في نظره، و بعد ذلك لا يعقل أن لا يلاحظ عند الدوران مراتب الضرر المختلفة حسب اختلاف الموارد و الأشخاص حالاً و مالاً.

ثمّ الظاهر حيث جوّزنا للمالك إضرار الغير هو الضمان، لعدم منافاة الإذن الشرعي مع عموم الضمان، هذا و إن كان كلّ من هذين ـ أعني ملاحظة المراتب و ثبوت الضمان ـ على خلاف ما في كلمات المشهور رضوان الله عليهم.

الثاني: المغبون من البايع و المشتري إن كان عالماً بمطابقة الثمن للقيمة الواقعيّة فلا كلام في أنّ حكم لزوم البيع عليه حكم ضرري، و كذلك إن لم يعلم، لكن أحرز ذلك بطريق معتمد عند العقلاء مثل إخبار أهل الخبرة أو تميز نفسه مع كونه من أهل الخبرة، ثمّ انكشف خطاء الطريق فإنّ اللزوم أيضاً حكم ضرري و لم يتحقّق من المغبون أيضاً إقدام؛ فإنّه و إن كان محتملاً، لكن كان غير معتنى به، لقيام الطريق العقلائي على خلافه، و معه لا يصدق الإقدام على الضرر الموجب لعدم جريان نفي الضرر المبني على الامتنان في حقّه، لوضوح كون النفي في حقّه أيضاً امتنانيّاً.

و أمّا إذا لم يعلم و لم يقم عنده طريق، و كان إقدامه على البيع بالثمن المسمّى مع الجهل و التردد في مطابقته مع القيمة و عدمها لأجل شدّة الاضطرار و نحوها، فإنّ

هذا الجهل لا يضرّ بصحّة المعاملة، إنّما المضرّ هو الجهل بالثمن.

فلا إشكال أنّه يصدق حينئذ في حقّه أنّه أقدم على ضرر نفسه، و اللزوم الذي هو حكم الشارع ليس إلّا إمضاء لما فعله نفس المتعاقدين الذي منها أصل القرار، و منها استحكامه و لزومه ، و الإقدام ناش من الجهة الثانية، و الدليل على أنّ الثاني أيضاً من فعل المتعاقدين لاحكماً من قبل الشارع أنّه لو صدر هذه المعاملة الواقعة عن جهل بالقيمة من الدهري الغير القائل بالشرع يصدق عندهم أنّه أقدم على ضرر نفسه.

و حينئذ فلا وجه لجريان القاعدة في حقّه لرفع حكم اللزوم مع أنّه مسوق في مقام الامتنان، و لا امتنان في موارد إقدام المتضرّر على الضرر، مع أنّهم رضوان الله تعالى عليهم أثبتوا خيار الغبن في غير صورة العلم بالحال، و لم يظهر وجهه.

و الغرض أنّه مع تسليم تماميّة الاستناد إلى القاعدة لإثبات الخيار لا يتمّ ما ذكروه على إطلاقه، و إلّا فأصل إثبات الخيار الذي هو من الحقوق بالقاعدة مشكل، إذ أوّلاً فغاية الأمر ارتفاع حكم اللزوم، و أين هو من إثبات الحقّ، و ثانياً مقتضاه رفع إطلاق اللزوم بالنسبة إلى صورة عدم بذل الغابن التفاوت و عدم إمكان إجباره، و أمّا رفعه حتّى في صورة البذل أو إمكان الإجبار فلا، إذ ليس اللزوم في هاتين الصورتين حكماً ضرريّاً، هذا.

الثالث: لا إشكال في صدق الضرر على النقص العيني في المال، فهل النقص القيّمي أيضاً مصداق له أولا؟ ويظهر الثمر في ما إذا وضع إنسان أمتعة للبيع في دكّان بجنب دكّان إنسان آخر بايع لتلك الأمتعة إذا أوجبُ ذلك إمّا كساد مكسب ذلك الآخر أو تنزّل قيمة متاعه.

فإن قلنا بأنّه مصداق للضرر جرى فيه الكلام المتقدّم في تصرّف المالك في ملكه الموجب لتضرّر جاره من التفصيل بين ما إذا كان اختيار هذا الدكّان من مابين سائر الدكاكين لغواً لا لغرض عقلائي، فنحكم بالتحريم، وبين ما إذا كان ذلك لغرض عقلائي يفوت هذا الغرض في مكان آخر فنحكم بملاحظة مراتب الضررين، ونفي ما كان أرجح والتجويز مع المساواة.

وإن قلنا بعدم الصدق كان العمل المذكور جائزاً على كلّ حال، و لا موقع للمعارضة و المزاحمة.

و الظاهر من طريقة العلماء رضوان الله عليهم هو الثاني، و الظاهر من مفهوم لفظ الضرر عرفاً هو الأوّل؛ إذ ليس هو مختصّاً بالنقص العيني، بل القيمي عندهم من معظم أفراده، فعدم التزامهم بالتفصيل في المثال المذكور تخصيص في القاعدة، كما أنّ التزامهم في باب الغصب بعدم الضمان في النقص القيمي تخصيص في قاعدة من أتلف، هذا.

الرّابع: قد يستشكل في الاستدلال بالقاعدة في موارد الضرر، بموهونيّتها بتخصيص الأكثر، فإنّ من لا حظ الفقه علم أنّ الخارج منها أكثر من الداخل كالتكليف بالحج والزكاة و الخمس والجهاد و الصوم و غير ذلك.

قال شيخنا الاستاد أدام الله أيّام إفاضاته الشريفة: يمكن دفع الإشكال عن القاعدة بأن يقال: إنّ المنفي إنّما هو الضرر الثابت في الإسلام، أعني في الأحكام المجعولة الاسلاميّة بعد حفظ نفس الإسلام و القوانين المقرّرة فيه.

توضيح ذلك أنّ كلّ حكم من أحكام الإسلام لا ينفكّ بطبعه عن إحداث ضرر أو حرج، و القاعدة لاينفي هذا الضرر، ثمّ بعد الإغماض عن هذا يكون بين أفراد هذا المضرّ بالطبع ضرريٌّ، أعني ما يزيد ضرره على ضرر أصل الطبيعة بواسطة الخصوصيات الخارجيّة، كظلم ظالم، أو علّة مزاج، .و غير ذلك من الأسباب الخارجيّة، و غير ضرريّ، أعني ما يسلم عن هذا الضرر الزائد عن مقتضى الطبيعة، فالقاعدة ينفي لهذا الضرر الزائد بعد حفظ أصل الحكم، و بهذا التقريب يخرج كثير من موارد توهّم التخصيص عن أفراد القاعدة كما هو واضح، والباقي منها ليس بأكثر من الداخل، لكن يسقط على هذا عن التمسّك في الحكم الابتدائي الضرري، هذا.

الاستصحاب

في استصحاب الحكم المستفادمن العقل.

أمّا تقريب مرام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فهو أنّه قديقال: إنّ موضوع حكم العقل أبداً هو البسائط، و حكم العقل في المركّبات و المقيّدات إنّما هو من باب تطبيق تلك البسائط عليها، مثلاً حكمه بقبح الصدق الضارّ من باب حكمه بقبح عنوان الضار، و هكذا، و قد يقال: يمكن أن ينعقد حكمه من الابتداء في موضوع ذي جزء أو قيد.

و على كلّ حال لمّا لم يمكن إجمال الموضوع في نظر نفس الحاكم فلا محالة لا يمكن الشكّ في حدّ موضوع حكم العقل، أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّ معنى ذلك الجهل بأصل الموضوع، و أنّه هذا أو ذاك، و أمّا على الثاني فكذلك؛ لأنّه يرجع إلى الجهل بأنّ موضوع حكمه هل هو المطلق أو المقيّد أو الناقص أو التامّ، و لا يمكن هذا الجهل في حقّ نفس الحاكم.

و الحاصل موضوع حكم العقل معلوم تفصيلاً، فإن علم بقاؤه علم بثبوت الحكم و إن علم ارتفاعه علم ارتفاع الحكم، و إن شكّ فإن كان لأجل الاشتباه في الامور الخارجيّة كالشكّ في بقاء الإضرار في 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 و لو كان ثبوتها سابقاً بواسطة الحكم العقلي، و لا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي، لأنّ عدم الحكم العقلي مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً ؛ إلّا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

و إن كان الشكّ لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً، و احتمال مدخليّة موجود مرتفع أو معدوم، حادثٌ في موضوعيّة الموضوع، فهذا غير متصوّر في المستقلّات العقليّة، لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلاً، لأنّ القضايا العقليّة إمّا ضروريّة لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ماله دخل في موضوعيّته من قيوده، و إمّا نظريّة ينتهي إلى ضروريّة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل.

فإن قلت: كيف نستصحب الحكم الشرعي مع أنّه كاشف عن حكم عقلي مستقلّ، فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعة و حكم الشرع على طبقه بوجوب الردّ، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ مثل الاضطرار و الخوف، فنستصحب الحكم الشرعي، مع أنّه كان تابعاً للحكم العقلي

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب، نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليّته وجوداً أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب، و حكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل.

و من هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ العدم الأزلي ليس مستنداً إلى قبح و إن كان مورداً للقبح.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه نقلاً عن سيّد مشايخه الميرزا الشيرازي و شيخهم الفاضل الأردكاني قدّس أسرارهما: إنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ إجمال الموضوع في الأحكام العقليّة غير معقول، فيه أنّ الحكم بمعنى الإذعان الفعلي بالنسبة كذلك لا يقبل الإجمال في نظر المذعن، ولكن هذا ليس مناطاً للحكم الشرعي.

و الحكم بمعنى الملائمة و المنافرة النفس الأمريّين الموجودتين لدى العقل الكامل و هو طرف النسبة التي هي متعلّق الإذعان يمكن إجمال موضوعه في نظر العقل، و مرجع القول بعدم الإمكان أنّ العقل أبداً بين إدراك التمام و جهل التمام و لا واسطة

بينهما، و من الواضح فساد هذا؛ إذ كما يمكن الجهل الرأسي، يمكن الجهل بالبعض بأن يعلم الملاك في المركّب أو المقيّد و لا يعلم قيامه بالمطلق أو بالمقيّد أو قيام ملاك آخر في المطلق.

و أمّا حديث عدم إحراز الموضوع فلا فرق بين وقوع المقيّد تحت حكم ثمّ شكّ بعد زوال قيده، و لكن كان الباقي بحيث يراه العرف متّحداً مع الوجود الأوّل ـ حيث التزم قدّس سرّه في مسألة الميسور و المعسور بجريان الاستصحاب فيه و إن كنّا قد خدشنا فيه ـ و بين وقوعه موضوعاً لحكم العقل ثمّ شكّ فيه بالنحو المزبور، إذا الموضوع مأخوذ من العرف، و لا يفرق الحال فيه باختلاف المدرك.

نعم بناءاً 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 مأخوذاً بنحو صرف الوجود فانطبق على أوّل وجود، ثمّ شكّ في انطباقه في الآن الثاني عليه أو ارتفاعه، فلا يجوز الاستصحاب على ما هو الحقّ من عدم سراية الحكم من الطبيعة الملحوظة بهذا النحو إلى أفراده ـ كما بيّن في مبحث اجتماع الأمر والنهي ـ من غير فرق بين ما إذا كان الشكّ في الانطباق حكميّاً أو موضوعيّاً، نعم هذا في استصحاب الحكم، و أمّا الموضوع فلا مانع منه لو لم يكن الشكّ في سعة دائرة المفهوم وضيقها، و إلّا فلا مجرى له أيضاً، لما حقّق في محلّه من أنّ العبرة بالشكّ الخارجي دون المفهومي.

و إن كان مأخوذاً بنحو الوجود الساري ثمّ شكّ في الانطباق على مقيّد بعد زوال قيده بعد العلم به قبله، أو كان الشكّ ناشئاً من اشتباه الأمر الخارجي فأوّلاً نستصحب الموضوع إن لم يكن الشكّ في ضيقه و سعته، و إلّا فاستصحاب الحكم مبنيّ على أنّ سراية الحكم من الطبيعة الملحوظة بهذا النحو إلى ما ينطبق هي عليه بذاته، أو بما هو من مصاديق تلك الطبيعة.

و بعبارة اخرى: لا شكّ أنّ الحكم الثابت للعالم يثبت لزيد بترتيب القياس، فيقال: هذا عالم، و كلّ عالم يجب إكرامه، فهذا يجب إكرامه، لكنّ الكلام في أنّ هذا الذي وقع موضوعاً في الصغرى و النتيجة هل أخذ فيه على نحو الاندماج و الإجمال حيث العالميّة،كما اخذ في الإنسان حيث الحيوانيّة و الحمل مبنيّ على المغايرة بالإجمال و التفصيل، كما في «الإنسان حيوان ناطق» أو أنّه عبارة عن الذات المجرّدة عن حيث العالميّة؟.

قد يقال بتعيّن الثاني، نظراً إلى أنّه لولاه لزم امتناع حمل الكليّة على الطبيعي في قولنا: الإنسان مثلاً كلّي؛ لأنّ الكليّة مأخوذة في الموضوع إجمالاً، و الطبيعي حينئذ يصير كليّاً عقليّاً يباين الخارجيّات.

و يمكن دفعه بأنّه لا يبتني مطلب الخصم على أخذ عين المحمول في الموضوع، بل يكفيه أخذ ما يلازم صدق الحمل.

و بالجملة، فعلى القول بالأخذ يكون الموضوع في مورد الشكّ في الانطباق غير محفوظ، فلا استصحاب، و على القول الآخر يجوز لإحراز الموضوع، و الظاهر بناءاً على أخذ الموضوع في الاستصحاب من العرف هو القول الثاني، فإنّهم يرون بين الحالتين مشاراً إليه محفوظاً، نعم لو كان زوال القيد مورثاً للتعدّد بنظرهم أيضاً فلا مجال للاستصحاب.

فإن قلت: القول بالسراية من العنوان البسيط إلى المقيّد المنطبق عليه ينافي مع ما ذهبت إليه في مسألة الأقلّ و الأكثر من أنّ العبرة بذلك البسيط، فالقاعدة هو الاشتغال، لا بالمقيّد حتى يكون مجرىً للبراءة.

قلت: المقصود هناك أنّه لا ينفع البراءة في المنطبق عليه بعد الاشتغال في البسيط المنطبق، لا أنّ المقصود نفي السراية حتّى ينافي المقام.

***

فى حجيّة الاستصحاب فيكلّ منالشكّ فيالمقتضي و الرافع

إعلم أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف جعل التصرّف في لفظ «اليقين» في قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشكّ» بإرادة المتيقّن منه مفروغاً عنه، نظراً إلى أنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، و حيث إنّ االنقض اخذ في حقيقته الإبرام و التصاق الأجزاء كان الأنسب بهذا المعنى عند تعذّره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت، يعني ماله مقتضي الثبوت، دون مطلق رفع اليد عن الشيئ بعد الأخذ به، فيكون الخبر مختصّاً بالشكّ فيالرافع دون المقتضي،

و استشكل عليه تلميذه سيّد الأساتيد العظام الميرزا الشيرازي قدّس نفسه الزكيّة بأنّه لا داعي إلى صرف اليقين عن ظاهره بإرادة المتيقّن منه؛ إذ كما أنّ النقض الاختياري بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقّق و إنّما هو قهري الانتقاض، كذلك الحال بعينه في المتيقّن الذي يشكّ المكلّف فيبقائه و ارتفاعه، فإنّه أيضاً إن كان باقياً فبغير اختياره، و إن كان منتقضاً، فكذلك، فالتصرّف في النقض بإرادة رفع اليد عملاً محتاج إليه على كلّ حال، و معه يكون التصرّف فياليقين بلا جهة، و من المعلوم أنّ نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين ممّا يصحّ استعارة النقض لها، لمافيها من الاستحكام، فيتخيّل كونها ذات أجزاء متداخلة مستحكمة، فيكون الخبر شاملاً لكلّ من الشكّين.

فإن قلت: على هذا يكون عدم النقض بمعنى إبقاء اليقين عملاً بلحاظ آثار نفس اليقين، و هو خلاف المراد؛ لأنّه إبقاء عمل المتيقّن.

قلت: لمفهوم اليقين قسمان من المصاديق فيالخارج، أحدهما ماشأنه شأن المعنى الحرفي فيعدم الوجود الاستقلالي في نظر صاحبه، بحيث لا يمكن الحكم عليه و به، و لكن ليس على حدّ الخروج عن الالتفات و الشعور إليه، كيف والمستعمل للحرف ملتفت إلى استعماله وليس خارجاً عن اختياره.

و القسم الثاني ما كان موجوداً استقلالياً قابلاً للحكم عليه و به من حيث كونه واحداً من الصفات النفسانيّة، فظاهر هذا المفهوم عند الإطلاق هو القسم الأوّل، ولا شكّ أنّ صاحب هذا القسم يرى المتيقّن و يرى يقينه محرّكاً إيّاه نحو متيقّنه، فالعمل مستند ذاتاً و بالطبع إلى اليقين، و لا ينافي هذا مع عدم استقلاله كما عرفت.

و الحاصل أنّ المتيقّن بخطاب لاتشرب الخمر و كون هذا المايع خمراً يقينه الطريقي مؤثّر طبعاً، و فاعل و ذو عمل ذاتاً في جوارحه بإمساكها عن شرب الخمر، و لوفرض أنّ لهذا اليقين و لو بحيث طريقيّته أثر خاصّ به مثل التصدّق بدرهم، فهذا العمل ليس عملاً لهذا اليقين طبعاً، و إنّما حاله بالنسبة إليه حال الخمر بالنسبة إلى خطاب «لاتشرب»، بل العمل الطبعي حينئذ ليقين آخر بذاك الخطاب الذي موضوعه اليقين الأوّل.

و بالجملة، فرق بين العمل الطبعي و الأثر الشرعي، فالثاني عبارة عن حكم الحرمة في «لاتشرب الخمر» مثلاً، و هو مرتّب شرعاً على الخمر، و الأوّل عبارة عن الكفّ و الإمساك الخارجي عن الشرب، و هو مرتّب طبعاً على اليقين المرآتي، بحيث لو كان جهلاً مركّباً أيضاً لكان العمل بحاله، غاية الأمر اليقين المعتبر في الاستصحاب هو اليقين المطابق للمواقع، وليس معنى « لا تنقض» جعل الأثر، بل معناه كما تقدّم إيجاب معاملة المكلّف في حال الشكّ معاملته التي كان يعملها في حال اليقين، و بعبارة اخرى: إيجاب إبقاء اليقين عملاً ، و لهذا قلنا خلافاً لشيخنا المرتضى و من تبعه قدّس أسرارهم بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي كما تقدّم بيانه.

و الحاصل عمل المتيقّن يكون ليقينه الطريقي، و ليس خطاب «لا تنقض اليقين» وارداً عليه في هذا الحال حتّى يلزم انقلاب نظره من الطريقيّة إلى الاستقلال، بل يرد عليه في حال الشكّ و يقول: إعمل الآن عمل ذاك اليقين.

و لا يرد أنّ العمل حينئذ لليقين بخطاب «لا تنقض» و لا ارتباط له باليقين السابق، فإنّه يقال: نعم، ولكن المتحرّك إليه لهذا اليقين العمل في حال الشكّ عمل اليقين السابق، فالمكلّف يعمل عمل اليقين السابق لأجل اليقين بهذا الخطاب.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه بعد أن ذكر إشكال السيّد الأجلّ الشيرازي على شيخه المرتضى قدّس أسرارهم اختار لدفع هذا الاشكال ـ أعني لزوم اعتبار

النقض بالنسبة إلى آثار اليقين ـ طريقاً آخر و هو جعل مفهوم اليقين حاكياً و مرآتاً للمتيقّن، لا كما ذكرنا من كون مصاديقه مرايا للمتيقّنات، قال قدّس سرّه : و ذلك لسراية الآليّة و المرآتيّة من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلّي، انتهى.

و ما ذكره من السراية و إن كان حقّاً، و لهذا كثيراً ما في مقام التعبير عن حكم نفس الشئ يطلق اليقين، كما في موارد دخالته في الموضوع بنحو الجزئيّة أو الاستقلال، فيقال مثلاً: إذا رأيت زيداً فبلّغه السلام، فإنّ الرؤية لم يؤخذ في هذا الكلام إلّا طريقاً صرفاً للمتعلّق، فالموضوع هو الزيد، لا الزيد المرئي ، و لكن لا يخفى اتّحاد هذا الطريق مع ما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، غاية الأمر أنّه التزام بالمجاز في كلمة اليقين، حيث اريد به المتيقّن، و على هذا لامجاز مع إمكان إرادة الشيخ أيضاً عدم المجازيّة.

و بالجملة،كلاالطريقين شريكان في أنّ المتكلّم قد حمل خطاب «لاتنقض» على نفس المتيقّنات من الطهارة و حياة الزيد وغير ذلك، فيجئ ما ذكره الشيخ من أنّ المناسبة لمادّة النقض مخصوصة بموارد إحراز المقتضي؛ إذ مع فرض كون اليقين في موضوع القضيّة ملحوظاً على وجه الطريقيّة، فلا يمكن ملاحظة المناسبة في مادّة النقض معه، لتوقّفه على استقلال النظر، فتحقّق أنّ المحيص منحصر في ما ذكرنا، هذا.

بقي في المقام إشكال آخر و هو أنّه مع تعلّق النقض بنفس اليقين أيضاً يكون المناسبة في ما إذا احرز المقتضي أتمّ من صورة الشكّ فيه، ببيان أنّ اليقين في الاستصحاب لم ينتقض بالشكّ ؛ لأنّ اليقين متعلّق بالحدوث و الشكّ بالبقاء، و حينئذ ففي مورد كون المتيقّن ممّا له شأنيّة البقاء فكأنّ اليقين تعلّق بالبقاء أيضاً فانحلّ و انقسم بواسطة الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في رافعه، و ليس هذا في مورد ليس له شأنيّة البقاء.

و الجواب أنّ مصحّح النقض في كلا الموردين أمر واحد مشترك بينهما، وهو كون الحدوث و البقاء للعدالة القائمه بالزيد مثلاً ليس في نظر العرف كعدالة زيد و عدالة بكر موضوعين حتّى لا يكون ارتباط لليقين بأحدهما بالشكّ في الآخر، بل هما عندهم أمرٌ واحد، فلا محالة يكون الشكّ ناقضاً لليقين بهذا الاعتبار، من غير فرق بين الشكّ في المقتضي و الشكّ في الرافع.

في ما يتعلّق بالصحيحة الثانية.

إعلم أنّ قول السائل في الفقره الاولى: «فإن ظننت أنّه أصابه و لم اتيقّن ذلك فنظرت و لم أرشيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه» تكون فيه ثلاثة احتمالات.

الأوّل: أن يكون المراد بقوله: ولم أرشيئاً، حصول اليقين بالعدم، و يكون المراد، بقوله: فرأيت فيه، رؤية النجاسة المردّدة بين السابقة و الحادثة بعد الصلاة، و على هذا يكون قوله عليه السلام: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ، منطبقا على قاعدة الشكّ الساري.

الثاني: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» هو البقاء على الشكّ، و يكون المراد بقوله: «فرأيت فيه» ماتقدّم من رؤية النجاسة مردّدة بين الباقي و الحادث، و على هذا يكون قوله عليه السلام: «ليس ينبغي» الخ منطبقاً على الاستصحاب.

الثالث: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» أيضاً 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 أيضاً ينطبق الكلام المذكور على الاستصحاب بالبيان الآتي إن شاء الله تعالى.

ثمّ الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر؛ لعدم ظهور قوله: «و لم أر» في 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 في الحكم.

و كذلك الاحتمال الثاني أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كما مرّ أنّ الرؤية المثبتة

١ـ راجع ص ٢٩٢

في قوله: «فرأيت» عين المنفيّة في قوله: «و لم أر» من حيث المتعلّق، و لو كانت النسخة «فرأيته» كان صريحاً في ذلك، و إذن فالظاهر هو الاحتمال الأخير.

ثمّ نقول: بناءاً على هذا الاحتمال الأخير لا يمكن حفظ ظهور قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك الخ» في كونه كبرى لعدم الإعادة، و أنّ الإعادة وجه عدم وجوبها كونها نقضاً لليقين بالشكّ.

و أنت خبير بأنّها على هذا الاحتمال نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، فلابدّ حينئذ من التكلّف بإرادة كون الإعادة منافيه لحكم «لا تنقض» الذي كان ثابتاً حال الدخول في الصلاة، فيقال في توجيه المنافاة: إنّ هذا الحكم الظاهري مقتض لعدم الإعادة؛ لأنّ امتثال الأمر الظاهري مفيد للإجزاء، أو يقال: إنّه مقتض للعدم من جهة أنّ معه يكون الإحراز للطهارة الذي هو الشرط موجوداً، و مع وجود الشرط لا إعادة، و لا يمكن تطبيق شيئ من هذين على الظاهر؛ لأنّ الظاهر هو إتمام المطلب بنفس قوله: «لا تنقض» لا بمعونة مقدّمة اخرى.

و بعبارة اخرى: الظاهر هو أنّ الكبرى الجارية في حقّ المكلّف في هذا الحال التي هي بعد الفراغ من الصلاة هو قوله: «لا تنقض الخ» لا أن يكون المقصود أنّ هذه الكبرى كانت جارية عليك في زمان سابق على هذا الزمان، و قضيّة جريانها في ذاك الزمان توليد كبرى اخرى في حقّك في هذا الزمان و هو أنّ الأمر الظاهري مفيد للإجزاء، أو أنّ الإحراز هو الشرط، و الصلاة معه صحيحة، و يكون عدم الإعادة صغرى لهذه الكبرى الثانية.

و أنت خبير بمساواة الوجهين في مخالفة الظاهر، فلا وجه للعدول من أحدهما إلى الآخر تفصيّاً عن التكلّف كما وقع في الحاشية.

و يمكن أن يقال: إنّه إذا دار الأمر بين ارتكاب مخالفة الظاهر في قوله: «فرأيت

فيه» بحمله على رؤية المردّد بين الباقي و الحادث حتى يكون قوله: «لاتنقض الخ» جارياً على ظاهره، وبين ارتكاب مثل أحد هذين التكلّفين في قوله عليه السلام: «لاتنقض» محافظة على ظهور «فرأيت» في رؤية السابق كان الأوّل أولى؛ لأنّ مخالفة الظاهر فيه أهون، هذا.

و لكن لا يخفي أنّه بعد كون الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر كانت الرواية دليلاً على الاستصحاب، سواء حملت على الثاني أو الأخير.

ثمّ إنّه قد يدّعى أنّه بناءاً على الوجه الأخير تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشكّ من دون حاجة إلى تطبيق كبرى كون الأمر الظاهري مفيداً للإجزاء، بل نقول: هذه الكبرى مستفادة من نفس كبرى «لاتنقض».

و بيانه أنّ الطهارة الواقعيّة المتحقّقة حال الصلاة من آثارها الإجزاء و الصحّة الواقعيين و عدم لزوم الإعادة كذلك، و إذا كان معنى «لا تنقض» ترتيب آثار تلك الطهارة المتحقّقة الواقعيّة و عدم رفع اليد عنها فمعنى ذلك هو الصحّة الواقعيّة؛ إذ لولم يرتّب هذا الأثر كان اليقين منقوضاً من حيث هذا الأثر، و بعد عدم النقض حتّى من هذه الجهة يلزم عدم الإعادة حتّى بعداليقين بثبوت النجاسة حال الصلاة؛ لأنّ الفرض ترتّب الإجزاء والصحّةالواقعيين على الشكّ بمعونة «لاتنقض»؛ وبالجملة، قاعدة إجزاء الأمر الظاهري يكون من نفس مفاد « لاتنقض» 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 شطراً و شرطاً، و هذا الأثر كسائر الآثار العقليّة غير مشمول لقوله عليه السلام: «لاتنقض».

و بالجملة، شأن «لا تنقض» جعل حكم ظاهري في موضوع الشكّ، و يتحقّق به الصحّة والإجزاء الظاهري المفيد فائدة الصحّة الواقعيّة مادام الشكّ، و أمّا إذا انقلب إلى العلم بالخلاف فلا صحّة و لا إجزاء، و أمّا تكوينه الصحّة النفس الأمريّة 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، فإنّه قدّس سرّه ذكر هذه الدعوى مع جوابها عقيب تخيّل المتخيّل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

و الجواب عنه بأنّه خلاف ظاهر قوله: «فليس ينبغي» حيث إنّ ظاهره أنّ الإعادة مصداق للنقض، فالدعوى تأييدٌ لمرام المتخيّل بأنّه ممكن مع حفظ هذا الظاهر بالبيان المتقدّم، فذكر دفعها بما ذكر، فتوهّموا أنّ هذه الدعوى كلام مستقلّ غير مرتبط بتتميم كلام المتخيّل وهو أنّ من آثار جريان الاستصحاب حال الصلاة عدم الإعادة، فأجابوا بأنّه مادام كونه متلبّساً بالشكّ، فإذا زال الشكّ ارتفع الحكم الاستصحابي بزوال الموضوع.

و أورد و اعلى الإمام الاعظم حيث قال ردّاً على المدّعي: هذا الأثر من الآثار العقليّة، بأنّه لابأس بترتيب مثل هذا الأثر؛ لأنّه كوجوب الامتثال ممّا يترتّب عقلاً على الأعمّ من الحكم الواقعي و الجعلي، و أيضاً فكيف يجري الاستصحاب قبل الصلاة، فإنّ ترتيب الصحّة أو البطلان عليه بعينه حاله حال ترتيب عدم الإعادة و الصحّة في المقام، فيلزم سدّ باب كلّي الاستصحاب الجاري في تنقيح موضوع الشرط أو الجزء.

و أيضاً هذا خلاف تصريحه قدّس سرّه في عدّة أوراق قبل ذلك في مسألة ما إذا غفل عن يقينه بالحدث و صلّى، حيث قال: إنّه يوجب الإعادة بحكم استصحاب

عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم. إنتهى.

و كذلك في ذيل حديث الرفع حيث إنّه بعد أن ذكر أنّ رفع المؤاخذة ممّا تناله يد الجعل لكون المنشأ و هو رفع إيجاب الاحتياط مجعولاً، و بذلك ردّ توهّم من توهّم ذلك قال: و نظير ذلك ماربّما يقال في ردّ من تمسّك على عدم وجوب الإعادة و إن كان حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه مترتّب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأوّل، و هي ليست من الآثار الشرعية للنسيان، و قد تقدّم أنّ الرواية لاتدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة، و لاالآثار الشرعيّة المترتّبة عليها كوجوب الإعادة في ما نحن فيه.

و يردّه ما تقدّم في نظيره من أنّ الرفع راجع إلى شرطيّة طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع: إنّ شرطيّة الطهارة شرعاً مختصّة بحال الذكر، فتصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به، فلاتجب الإعادة، و كذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمّل، انتهى.

و أوضح منافاتاً قوله قدّس سرّه في نفس مسألتنا في الوجه الثاني من الوجهين في قول السائل: فرأيت فيه، و هو رؤية النجاسة مع احتمال الحدوث بعد الصلاة، قال قدّس سرّه: و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، و كذلك تسليمه تماميّة الدلالة على الاستصحاب في قوله عليه السلام أخيراً: فليس ينبغي لك، عقيب قول السائل: فإن رأيته و أنا في الصلاة، هذا.

و أنت خبير ممّا ذكرنا أنّ كلّ ذلك أجنبي عمّا هو مرامه قدّس سرّه.

***

في ما يتعلّق بالصحيحة الثالثة.

إجراء «لاتنقض» بالنسبة إلى أصل إتيان الركعة المشكوكة أعمّ من كونها موصولة أو مفصولة مبنّي على أنّ العمل الثابت للمتيقّن بعدم الرابعة كان أمرين: أصل الركعة، و جعلها موصولة، فأعمَلَ بالقاعدة من حيث العمل الأوّل، و رفع عنها اليد من حيث الثاني حفظاً لتقيّد الركعات بعدم الزيادة.

ولكن من الممكن أن يقال: إنّه عرفاً عمل واحد وهو إلصاق الركعة بالركعات السابقة، و تقدّم أنّ مفاد «لاتنقض» وجوب عمل اليقين في حال الشكّ، و أصل الركعة في ضمن المفصولة يعدّ مغايراً لعمل اليقين بعدم الركعة، لاتبعيضاً فيه، فيخرج عن مدلول «لاتنقض».

و إذن فالحمل على تحصيل اليقين بالبراءة إذاكان بعيداً من جهة استبعاد أن يراد بهذه العبارة في موارد عديدة عدم نقض اليقين الموجود، و يراد في هذا المورد عدم نقض اليقين غير الموجود ـ و لو قلنا: إنّ تطبيق هذه العبارة عليه أيضاً ممكن بملاحظة أنّ رفع اليد عن الموافقة القطعيّة بالموافقة الشكيّة يصّح إطلاق النقض عليه ـ فالمتعيّن هو الحمل على الاستصحاب بالوجه الأوّل، أعني كون الكلام صادراً على جهة التقيّة، لكن لا في أصل الكبرىٰ، بل في تطبيقها على المورد، نظير تطبيق حديث الرفع على الحلف بالطلاق و العتاق في صحيحة البزنطي.

و أمّا تبعيد ذلك بمنافاته مع الصدر حيث لم يراع فيه التقيّة، فلاوجه له؛ لإمكان أن يكون المجلس حين صدور الصدر خالياً عمن يتّقى منه، ثمّ قارن دخوله مع تكلّم الإمام عليه السلام بالذيل.

١ـ راجع ص ٢٩٨

بقي الكلام في إمكان الجمع بين الاستصحاب و قاعدة الاحتياط في هذه العبارة و عدمه و لو كان على فرض الإمكان خلاف الظاهر.

فنقول: غاية تقريب عدم الإمكان أنّ اليقين في الاستصحاب لابدّأن يلاحظ مفروض الوجود حتّى يحكم بلزوم رعاية عمله حال الشكّ، و في قاعدة الاحتياط لابدّ أن يلاحظ غير مفروض الوجود حتّى يصحّ الحكم بتحصيله، و الجمع يقتضي اجتماع هذين اللحاظين في موضوع اليقين.

لكن يمكن أن يقال: إنّه يقتضي ذلك لو جعلنا القضيّة طبيعيّة كان الموضوع فيها طبيعة اليقين، و أمّا إذا جعلناها حقيقيّة، و جعلنا اليقين مرآتاً لأفراده فنقول: لهذه الطبيعة صنفان من الأفراد و الحصص يمكن جعلها مرآتاً لكليهما، الأوّل: الأفراد الموجودة في الخارج، و الثاني: الحصص التي توجد في المستقبل، فالمتكلّم يتصوّر كلا الصنفين، بمعنى أنّه يشير بهذه الطبيعة إلى أفرادها من غير أخذه الفراغ عن الوجود أو عدم الفراغ في لحاظه، و إنّما هذان و صنفان ثابتان واقعاً للأفراد، فبعضها مفروغ الوجود، و بعضها غير مفروغة.

و الدليل على قابليّة المفهوم لهذه السعة صحّة قولنا «سواء» عقيب كلمة «اليقين» فنقول: اليقين سواء كان موجوداً أم سيوجد فحكمه كذا.

و هذا نظير ما قلنا في إمكان الجمع بين الاستصحاب و قاعدة الشكّ الساري في قبال الاستدلال على العدم بأنّ الشكّ في الاستصحاب لو حظ الفراغ عن حدوث متعلّقه، و تعلّق الشكّ بمرحلة بقائه، و في القاعدة لوحظ عدم الفراغ عنه و تعلّقه بأصل الحدوث، فقلنا يمكن جعل الشكّ متعلّقاً بأصل الحقيقة الصادقة على كلّ واحد من الحدوث و البقاء، و الدليل على قابليّته لهذا التعميم إتيان كلمة «سواء» عقيبه، فيقال: الشكّ في العدالة سواء تعلّق بحدوثها أم ببقائها.

هذا كلّه في إمكان الجمع في موضوع اليقين، و مثله الكلام في موضوع الشكّ.

و أمّا محمول القضيّة أعني «لاتنقض» فإنّه أيضاً مفاد واحد بالنسبة إلى كلا الصنفين، و إنّما الاختلاف في محصّل هذا المفهوم، ففي الأفراد الموجودة النقض بالشكّ يتحقّق برفع اليد عن عملها، و في ما سيوجد يتحقّق برفع اليد عن تحصيلها بالشكوك التي في قبالها، هذا هو الكلام في مرحلة الإمكان، و لاينافيه دعوى انعقاد الظهور على خلافه.

و حاصل ما قلنا أنّه إذا لوحظ طبيعة اليقين بما هي هي فلايخلو الإنسان من ملاحظة الفراغ عن وجودها، فيتمحّض موضوعاً للاستصحاب، أو عدم هذه الملاحظة فيتمحّض موضوعاً لقاعدة الاحتياط، ولايمكن الجمع في لحاظ واحد.

و أمّا إذا علّق الحكم على الحصص كأن قيل: كلّ حصّة حصّة لو وجدت في الخارج صدق عليها عنوان اليقين، فكذا، فحينئذ أيضاً و إن كان لا يخلو الحال من أحد الأمرين، لكنّ الثاني منهما أعني: تجريد الحصص عن لحاظ الوجود و العدم لايتمحّضها موضوعاً لقاعدة الاحتياط، وذلك لأنّ من تلك الحصص اليقينات الموجودةالخارجيّة المتعلّقة بالمتعلّقات الخاصّة، و منها اليقينات المتعلّقة بالبراءة في الموارد الخاصّة الممكنة تحصيلها، و كلّ منهما يصدق عليه أنّ هذا يقين، فيصّح أن يقال: جميع حصص اليقين من الموجودة الفعليّة و القابلة للتلبس بالوجود حكمه كذا، هذا في الموضوع، و أمّا المحمول فقد عرفت أنّه من باب الاختلاف في المحقّق، كما في التعظيم.

ولكن يمكن منع ذلك هنا بواسطة اختلاف حقيقة معنى النقض في المقامين، فإنّه في الحصص الفعليّة عبارة عن إبقاء عملها، و في القابلة للوجود عبارة عن تحصيلها و إيجادها.

ألا ترى أنّ قولنا: « لاتنقض العهد و البيعة » لايمكن أن يراد الحثّ إلى عقدهما و عدم رفع اليد عن الحاصل منهما؟.

فإن قلت: في قاعدة الاحتياط أيضاً يمكن فرض اليقين الحاصل، و يراد بعدم نقضه عدم رفع اليد عنه بأن يقال: إنّ الإنسان قبل إتيان العمل المحصّل لليقين متيقّن بالبراءة على تقدير العمل و شاكّ فيها على تقدير الترك، فالمراد بعدم نقض ذلك اليقين بهذا الشكّ تحصيله.

قلت أوّلاً: القضيّة المتيقّنة و القضيّة المشكوكة ليستا بمتّحدتين، و لابدّ من اتّحادهما في صدق النقض، و ذلك لأنّ اليقين بالشيْ على تقديرٍ و الشكّ بذلك الشيْ على تقدير نقيض التقدير الأوّل لا معنى لانتقاض أحدهما بالآخر، و هذا لا يرد على تقدير عدم أخذ اليقين حاصلاً، فإن القضيّة الواحدة عبارة عن أنّ البراءة حاصلة، فالمراد بقاعدة الاحتياط جعل هذه القضيّة يقينيّة لا شكيّة، فقد اتّحدت القضيّتان.

و ثانياً: ليس ليقين البراءة على تقدير عمل حتى يراد وجوب ذلك العمل، و تحصيله ليس إتياناً بعمله، و بالجملة مجرّد ذلك لا ينفع في رفع الاختلاف عن حقيقة النقض في المقامين.

***

في موثّقة عمّار «إذا شككت فابن على اليقين».

إعلم أنّ حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلاتيّة حال ما تقدّمها بعينه، و أمّا على تقدير الكليّة فأمرها دائر بين الاستصحاب و قاعدة الشكّ الساري و قاعدة الاحتياط، لكنّ الظاهر هو الأوّل؛ إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الأخيرين، فإنّه على الأوّل قد مضى و انقضى، و على الثاني سيتحقّق، و تعليق الحكم على العنوان ظاهر في حصوله حال الحكم، بل الحال في مثل لفظ اليقين و الإنسان و الحجر أصعب منها في ألفاظ المشتقّات مثل العالم و نحوه، حيث يمكن القول في الثاني بكونه حقيقة في ما انقضى، و لا إشكال في القسم الأوّل في المجازيّة إلّا في المتلبّس حال النسبة الحكميّة، هذا.

في رواية الخصال «من كان على يقين فشكّ» الخ.

الإنصاف أنّ هذه الرواية لو كانت و نفسها كانت ظاهرة في قاعدة الشكّ الساري، و ذلك من جهتين.

الاولى: ظهورها في كون تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ مأخوذاً في موضوع القضيّة، و كونه صفة غالبيّة خلاف الظاهر، بل الظاهر دخالته في الحكم، و من المعلوم أنّ في الاستصحاب ليس قوام الموضوع بذلك،و لا يخفى أنّ كون الغالب في موارد الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على الشكّ لا يجدي في تطبيق القضيّة 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.

و الثانية: ظهورها في اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ من حيث الذات و من حيث الزمان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّ تطبيق قولنا: كان على يقين فشكّ، في

١ـ راجع ص ٣٠٢

ما إذا كان على يقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته في ذاك اليوم لا يحتاج إلى مسامحة.

و هذا بخلاف ما إذا كان على يقين بعدالة يوم الجمعة ثمّ شكّ في عدالة يوم السبت، فإنّه يحتاج تطبيق العبارة عليه من المسامحة بتجريد العدالة عن التقييد بالزمان و ملاحظته ظرفاً لها، و إلّا فليس مصداقاً حقيقيّاً لمن كان متيقّناً فشكّ؛ لأنّ معنى ذلك صيرورة يقينه شكّاً، و في المثال لم يصر شيْ من يقينه مبدّلاً؛ لأنّ يقينه بالحدوث محفوظ، و ما شكّ فيه لم يكن مورداً لليقين، فلا يصدق بالحقيقة عند العرف أنّه كان ذايقين فرجع عن يقينه.

بل نقول: قضيّة «لا تنقض اليقين بالشكّ» أيضاً ظاهرة في هذا المعنى،لكنّ المانع تطبيقها على مورد الاستصحاب، كما أنّ المانع في هذه الرواية مساوقة التعليل فيها مع تلك القضيّة الواردة في مورد الاستصحاب في الصحاح المتقدّمة.

في ما يتعلّق بموثّقة عمّار: «كلّ شيْ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف ـ بعد ذكرها بناءاً على أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيْ إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً ـ: و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها، فالغاية و هي العلم بالقذارة على الأوّل غاية للطهارة و رافعة لاستمرارها، فكلّ شيْ 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، فكلّ شيْ يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها، انتهى موضع الحاجة من كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته العالية: هذه عبارة غامضة قد خفي المراد بها على بعض الأعاظم فذكر في توجيهها ما هو أجنبيّ عنها.

و شرح المقصود منها أنّ القضيّةليس لها أزيد من نسبة تامّة واحدة، فهذه

١ـ راجع ص ٣٠٩

النسبة الواحدة قد تتعلّق بالمحمول و هو ظاهر، فيكون الغاية غاية للنسبة، فالمقصود الحكم بأصل ثبوت الطهارة لكلّ شيء و هو الذي توجّه قصد المتكلّم إلى إلقائه إلى السامع، و العلم بالقذارة غاية لهذا الحكم و رافعة له، فيصير الشكّ داخلاً في موضوع الحكم، فكأنّه قيل: المشكوك طاهر، وارتفاع الحكم حين حصول العلم لأجل ارتفاع موضوعه، ككلّ حكم معلّق على كلّ موضوع، و هذا أجنبيّ عن الاستصحاب.

وقد تتعلّق بالغاية، فالذي توجّه هم المتكلّم نحوه هو بيان الغاية بعد الفراغ عن أصل ثبوت الطهارة، فكأنّه قال: جعلت غاية الطهارة في كلّ شيء العلم بالقذارة، و ليس المراد أنّ كلمة «طاهر» حينئذ مستعمل بمعنى مستمرّ طهارته حتّى يكون الاستمرار بمفهومه الإسمي ملحوظاً، 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 الثاني غاية المحكوم به، و غاية الحكم لا مذكورة و لا مقصودة لا وجه له، بل المراد ما ذكرنا من أنّ النسبة التامّة تلحظ عند الغاية و تكون هي المقصود بالإفادة و الاستفادة.

مثلاً قد يكون أصل كون زيد في المدرسة مجهولاً للمخاطب فنقول: هو في المدرسةإلى الليل ،فالمقصود بالإفادةأصل نسبة الكون إلى زيد، و الغاية غاية هذه النسبة التامّة.

و قد يكون المخاطب عالماً بأصل كون زيد في المدرسة جاهلاً بأمده و نهايته، فيسألك إلى مَ يكون زيد في المدرسة؟ فتقول: إلى الليل يكون في المدرسة، فقولك: يكون، ليس بمعنى يستمرّ كونه، بل بمعناه في محلّ آخر، ولكن اتي به للفراغ عنه و توطئة لذكر «إلى الليل»، وليس المقصود الأصلي إلّا بيان نهايته إلى الليل، فكأنّك قلت: غاية كونه الليل، لكنّ الفرق أنّك أفدت عين هذا بالمعنى الحرفي، فالنسبة التامّة يكون تمامها بالغاية، فلا تكون الغاية لهذه النسبة مذكورة و لا مقصودة.

وقد تبيّن أنّ الاستمرار مستفاد من القضيّة لا محمولها، فمحمولها هو طاهر، و لكن جعل النظر و وجهة القصد الى الغاية مع الفراغ عن أصل الطهارة يستفاد منه أنّ الطهاره مستمرّة إلى كذا، لا أنّه نفس هذا المفهوم، حتّى يرد الإيراد المذكور.

و على هذا المعنى ينطبق القضيّة على الاستصحاب؛ إذ ليس هو إلّا جرّ الطهارة المفروغ عنها في الأشياء إلى حال الشك بالنجاسة، و قد تحقّق أيضاً عدم إمكان الجمع في العبارة الواحدة بين المعنيين؛ لأنّ القضيّة الواحدة ليست إلّا مشتملة على نسبة تامّة واحدة، فإن لوحظ أصل ثبوت الطهارة مفروغاً عنه تمحّضت في المعنى الثاني، و إلّا تمحّضت في الاوّل، و الجمع بقتضي اجتماع لحاظي الفراغ و عدمه في لحاظ واحد و استعمال كلمة «حتّى» في معنيين: غاية الحكم و غاية المحكوم به.

و اعلم أنّ ما ذكره شيخنا أنّه على إرادة القاعدة تكون غاية الحكم مذكورة مبنيّ على ما هو الظاهر من إرجاع القيود المذكورة في القضيّة مع كونها في اللبّ راجعاً إلى أحد طرفي النسبة، ولهذا نقول: «زيد ضاربٌ غداً» يعتبر فيه تلبّس الزيد بالضرب في الغد لاحال النطق، و كذلك في المقام كلمة «حتّى» قيد للنسبة لا للطاهر، و لا للشيء و إلّا كانت غاية النسبة أيضاً غير مذكورة و لا مقصودة.

ثمّ إنّ للمحقّق الخراساني في كفايته هنيهنا كلاماً في تقريب دلالة هذا الخبر و أمثاله من قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» و قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» على الاستصحاب لابأس بنقله و النظر 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 واقعاً من الطهارة و الحليّة ظاهراً مالم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بها قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أوحليّته، و ذلك لظهور المغيّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى، فهو و إن لم يكن له

بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، إلّا أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه، كما أنّه لو صار مغيّاً بغاية مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

و لا يخفى أنّه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، و إنّما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غايةً لاستمرار حكمه لتدلّ على القاعدة و الاستصحاب من غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل «كلّ شيء حلال أو طاهر» في أنّه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّلية، و هكذا «الماء كلّه طاهر»، و ظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً، و لا يذهب عليك أنّه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحليّة و الطهارة و بين سائر الأحكام لعمّ الدليل و تمّ.

ثمّ لا يخفى أنّ ذيل موثّقة عمّار «فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيّد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيّا واقعيّاً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهريّاً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنّه متفرّع على الغاية وحدها و أنّه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغيّا، كما لا يخفى على المتأمّل انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

قال شيخنا الاستاد أطال الله أيّام إفاداته الشريفة: لا يخلو الحال إمّا من جعل الغاية راجعاً إلى الموضوع، أو إلى المحمول، أو إلى النسبة، لا شكّ على الأوّلين في كون مفاد القضيّة هو القاعدة؛ إذ يصير المفاد على الأوّل أنّ كلّ شيء مشكوك طاهر، و على الثاني كلّ شيء طاهر الشكّ، لكنّها مضافاً إلى كونها خلاف الظاهر ـ كما تقدّم ـ خلاف مراده، فإنّه صرّح بكونه قيداً للنسبة.

و حينئذ نقول: إنّ من الواضح أنّ القضيّة الواحدة لا تشتمل إلّا 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 الاستقلاليّة الوحدانيّة بدون تغيير فيها موضوعاً أو محمولاً، و من جملة التوابع و اللواحق الغاية، فقولنا: «كلّ شئ طاهر حتّى تعلم» في حكم قضيّتين، إحداهما «كلّ شئ طاهر» و الثانية هذه النسبة الموجودة ظرفها حال الشكّ الذي هو ما قبل العلم الذي هو الغاية.

و حيث إنّ هذه النسبة أمر وحدانيّ لا أنّ له قطعة حدوث و قطعة بقاء فلايقال: إنّ النظر في الغاية إلى خصوص قطعة بقائها مع مفروغيّة قطعة الحدوث، بل هذه النسبة الواحدة وضعت في ظرف الشكّ تحدث بحدوثه و تبقى ببقائه.

و حيث قلنا: إنّ الانحلال من جهة ضمّ التوابع إلى هذه النسبة بحيث لا يرجع إلى تغيير في موضوعها و محمولها، ففي 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 في حال الشكّ، و هو أجنبيّ عن الاستصحاب؛ فإنّ النسبة المجعولة فيه في ظرف الشكّ إنّما هي بين الشئ المفروغ عن أصل طهارته و الحكم ببقاء الطهارة.

فعلم أنّ استفادة الاستصحاب من القضيّة مع الدليل الاجتهادي مبنيّ على أحد امور كلّها غير معقول.

أحدها: كون القضيّة بوحدتها مشتملة على نسبتين، إحداهما بين أصل الشئ و أصل الطهارة، و الثانية بين الشئ بوصف الفراغ عن حدوث طهارته و بقاء الطهارة.

و الثاني: كون النسبة بوحدتها منقسمة إلى قطعة حدوث و قطعة بقاء.

والثالث: كون قيد النسبة مع كونه راجعاً إليها مغيراً لأحد طرفيها من المحمول أو الموضوع، و مرجع الأخير إلى الأوّل، فينحصر الأمر في تقدير قضيّة اخرى، و هو خلاف صريح كلامه.

فإن قلت: ما ذكرت من أنّ قيد النسبة لا يمكن أن يغيّر أحد طرفيها، ينافي مع ما

اخترت في باب تعليق القضيّة الكليّة على شيْ مثل «أكرم العلماء إن كان كذا» حيث قلت: إنّ صدر القضيّة عامّ استغراقي، ولكنّ الموضوع للتعليق و الإناطة عامّ مجموعي.

قلت: هذا أيضاً غير راجع إلى ما ذكرت، فإنّ طرفي النسبة في الصدر أيضاً هو كلّ عالم و حكم الوجوب، ولا شكّ أنّ «كلّ عالم» لا ينطبق على واحد من أفراد العالم، فالانحلال جاء من ملاحظة هذا العنوان طريقاً، لا بانعزاله عن الموضوعيّة رأساً، فالموضوع الحقيقي للنسبة هو العموم بوصف العموميّة.

ثمّ إنّ له قدّس سرّه الشريف كلاماً آخر في تعليقته في تقريب دلالة صدر المخبر على الحكم الواقعي و قاعدة الطهارة لا بأس بنقله و النظر فيه.

قال قدّس سرّه: توضيح ذلك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيْ طاهر» مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدلّ على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعيّة كالماء و التراب و غيرهما، فيكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الأشياء، و بإطلاقه بحسب حالات الشيْ التي منها حالة كونه بحيث يشتبه طهارته و نجاسته بالشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة يدلّ على قاعدة الطهارة في ما اشتبه طهارته كذلك.

و إن أبيت إلّا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة التي في الحقيقة ليست من حالاته، بل من حالات المكلّف و إن كانت لها إضافة إليه، فهو بعمومه لما اشتبهت طهارته بشبهة لازمة له لا ينفكّ عنه أبداً ـ كما في بعض الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة ـ يدلّ بضميمة عدم الفصل بينه و بين سائر المشتبهات على طهارتها كلّها، و إلّا يلزم تخصيصه بلا مخصّص؛ ضرورة صدق عنوان الشيْ على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى.

و ليس التمسّك به في ما اشتبه طهارته موضوعاً تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ التمسّك به إنّما هو لأجل دلالته على القاعدة و حكم المشكوك على ما عرفت، لا لأجل دلالته على حكم الشيْ بعنوانه الواقعي كي يلزم تخصيصه من هذه الحيثيّة بنجاسة بعض العناوين أو بعض الحالات، و لا منافاة بين جواز

التمسّك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة، و عدم جوازه من جهة اخـري كـما لا يخفى.

ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام و صيرورته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها، و واقعياً 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 و المفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعمّ تلك الأفراد على اختلافها كما هو أوضح من أن يخفى.

فلا مجال لتوهّم 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 مـا يـلزمه الاشـتباه و بـين مـا لا يـلزمه الاشتباه، انتهى المقصود من كلامه، رفع في الخلد مقامه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته العالية، و حاصل ما استفيد من مجموع كلماته الشريفة أنّ الحكم الظاهري لابـدّ مـن أخـذ الشكّ في الحكـم الواقعي قيداً فيه إمّا في الموضوع أو المحمول أو النسبة، و تكفّل الإنشـاء الواحـد للحكم الواقعي والظاهري المتعلّق بالشكّ في الأوّل غير ممكن على جميع وجوهه المذكورة.

أمّا جعل الشك طرفاً للنسبة فقد تبيّن ممّا مرّ حاله، وأمّا إدراجه في أحد طرفيها فلأنّ النسبة لا محالة متأخّرة عن الطرفين، و الشكّ في نفس هذه النسبة متأخّر عن هذه النسبة، و لا يعقل أخذ المتأخّر عن نفس النسبة في أحد طرفيها، فإنّه تـقدّم الشئ على نفسه.

و أمّا الإطلاق الذاتي بمعنى وجود النسبة بين ذات الطرفين حتّى في حال الشكّ في هذه النسبة فلا يكفي في الحكم الظاهري، و إلّا فكلّ حكم واقعي لابدّ أن يكون مشتملاً على حكم ظاهري، هذا كلّه في النسبة الإنشائيّة.

و أمّا الإخباريّة الحاكية عن النسب الإنشائيّة المتعلّقة بالذوات بما هي و المتعلّقة

بها بما هي مشكوك الحكم الواقعي بلفظ واحد جامع بينهما مع كون الطائفتين مجعولتين بإنشائين، فهي بمكان من الإمكان، كأن يقال: الأشياء كلّها مجعول في هذا الشرع طهارتها مطلقاً في رتبة ذاتها و رتبة الشكّ في طهارتها حكماً أو موضوعاً. أو يقال: مجعول فيها الطهارة بالأعم من الواقع و الظاهر.

و الأوّل دليل اجتهادي لا ينفع معه حكم الشكّ في الشبهة الحكميّة، و الثاني يسقط عن الدليل الاجتهادي؛ لأنّه بالفرض دليل على الأعمّ، فينفع حكم الشكّ في الشبهة المذكورة.

فانقدح بما ذكرنا أنّ ما ذكره قدّس سرّه الشريف لا يتمّ، لا بحمل نسبة القضيّة على الإنشاء، ولا بحملها على الإخبار، أمّا الأوّل فلعدم المعقوليّة، مع أنّ قوله قدّس سرّه على تقدير عدم كون الشكّ من حالات الشئ بكفاية شمول العموم الفردي للشئ الذي يلزمه الاشتباه معناه كفاية تحقّق الحكم المتعلّق بذات الشئ في حال الشكّ في الحكم الظاهري، فيرد عليه مع عدم صحّته في نفسه أنّ اللازم كما ذكرنا اشتمال كلّ حكم واقعي على ظاهري، لثبوت الاطلاق الذاتي فيه.

و أمّا الثاني فلأنّ القضيّة على أحد الوجهين دليل اجتهادي، و يلغو كونه دليلاً فقاهتيّاً في الشبهة الحكميّة، و على الآخر لا يلغو كونه فقاهتيّاً كذلك، لكن ليس دليلاً اجتهاديّاً، هذا.

و قد تبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ القضيّة بصدرها وذيلها لكونها قضيّة واحدة لا يفي إلّا لبيان القاعدة أو الاستصحاب، ودلالته على الاستمرار على تقدير إرادة القاعدة ليس استصحاباً؛ لأنّه في قضيّة «كلّ مشكوك طاهر» أيضاً ثابت؛ لأنّ معناه أنّه مادام مشكوكاً طاهر، و التحقيق كما مرّ عدم كون مثل هذا استصحاباً، لاعتبار الفراغ عن أصل الطهارة فيه مع عدمه هنا، كما تقدّم تفصيل ذلك.

نعم الكلام الذي ذكرنا في «لا تنقض» في وجه إمكان إرادة الاستصحاب و قاعدة تحصيل اليقين بالبراءة آتٍ هنا أيضاً حرفاً بحرف في إمكان إرادة الاستصحاب والقاعدة فراجع.

الاحكام الوضعية

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام هنهنا إلى تحقيق حال الوضع في كونه كالتكليف مستقلاً بالجعل أو منتزعاً عن جعله، أو فيه تفصيل؟ فنقول و بالله الاستعانة:

إعلم أنّ المعنى الجامع للتكليف والوضع كلّ شيئ كان بيانه وظيفة للشارع و كان هو المرجع عند الشكّ للسئوال عن حاله، وبعبارة اخرى: ما تناله يد الجعل، سواء كان مجعولاً بالاستقلال أم بتبع منشأ الانتزاع، أم كان غير مجعول، بل أمراً واقعيّاً. كشف عنه الشارع.

وحيث كان الكشف وظيفة للشارع كالطهاره و النجاسة بناءً على كونهما أمرين واقعيين و حينئذ فتحقيق المقام يقتضي بسط الكلام في كلّ قسم من الوضع عليحدة.

فمن الأحكام الوضعيّة السببيّة، فاعلم أنّ هنا مطلباً لا يصحّ أن ينسب النزاع فيه إلى أهل العلم، و هو أن يكون الشيئ الغير المرتبط ذاتاً بشيئ آخر بإنشاء العليّة فيه من دون أن يتفاوت بذلك في صفاته و ذاتياته علّة لذاك الشيئ الآخر و مؤثّراً فيه تكويناً، فإنّ العليّة منوطة بالخصوصيّة القائمةبذات العلّة، وإلّا لأثّر كلّ شيئ في كلّ شيئ، فمع وجود ذلك الربط و العلقة يتحقّق العليّة و إن لم ينشأ السببيّة، و مع عدمها لا يتحقّق و إن انشأت ألف مرّة، بل لا يقبل الجعل بالاستقلال تكويناً أيضاً فضلاً عن التشريع.

و لهذا قيل: ما جعل الله المشمشة مشمشة بل خلقها، نعم من الممكن أن يكون نفس الجعل تمام السبب لأمر أو جزئه، كما أنّ جعل الوجوب محرّك عقلي تكويني،

فغير المعقول جعل السببيّة، لا جعل كان هو السبب، و هذا كلّه واضح لا ينسب إلى عالم التفوّه بخلافه.

فالذي ينبغي البحث فيه هنا أن يقال: إنّ من المسلّم في ما بينهم قبول التكليف للجعل، و من أفراده الوجوب، و الوجوب في مقابل الامكان، و الامتناع عبارة عن ضروريّة الوجود للماهيّة و انسداد العدم فيه و عدم تطرّقه إليه، و في الوجوبات بالغير عبارة عن وجوب وجود الإحراق مثلاً بعد وجود علّته التامّة، فالإيجاب بمعنى إعطاء ضروريّة الوجود من شأن العلّة التامّة العقليّة، فقالوا: مرادنا بأنّ الوجوب شرعي و مجعول للشارع أنّ للمولى في مقام الأمر حالتين.

الاولى: الإرادة المظهرة، و هذه بمجرّدها لا يكفي في الإيجاب، إذ ربّما يريد الإنسان بالإرادة الأكيدة التي يدعو الله بغاية التضرّع لإنجاحها صدور فعل من الغير، لكن بإرادة منه من دون استناد إلى إرادته حتّى بنحو الداعي إلى الداعي، بحيث يكون المراد مقيّداً بذلك، و من المعلوم عدم تحقّق الإيجاب حينئذ مع تحقّق الارادة التي هي غاية مراتب الشوق.

و الثانية: بعث العبد وتحريك عضلاته و إيجاد الداعي في نفسه و تحميل الفعل عليه، و في هذه المرتبة المتحقّق في نظر الآمر هو الالتزام بالتصاق الوجود و ارتباطه بحيث لا يتطرّق إليه العدم بما هيّة الفعل، فهو في قوله:«أوجد كذا» قد ربط الوجود بكذا، و هذا هو الإيجاب الشرعي الذي هو تتميم العلّة للوجود من قبله و سدّ باب العدم في نظره. و بعبارة بعض الأكابر: إيجاد بالعناية.

فقد اكتفوا في باب جعل الوجوب مع أنّه من شأن العلّة التامّة العقليّة بهذا المعنى الذي سمّوه بالوجوب الشرعي الذي هو وجوب الوجود بنظره و من قبله، ولم يرقّبوا منه تحقّق الوجوب العقلي حتى يصير من المحالات.

و المدّعى في المقام أنّه ما الفرق في هذه الجهة عند هؤلاء بين جعل الوجوب و

جعل السببيّة، حيث تلقّوا الأوّل بالقبول، و الثاني بالإنكار الشديد، و ترقّبوا فيه حصول السببيّة العقليّة، مع أنّه فيها أيضاً يجيي نظير ماذكروه في جعل الوجوب، و هو أن يقال: إنّ المولى قد جعل في نظره لزوم وجود فعل كذا عقيب وجود أمر كذا، بحيث رأى الترتب لوجود الأوّل على الثاني لا لوجوبه. كما لو جعل بالعناية و البناء القلبي هذا المعنى بين وقوع الكلب في البئر و نزح أربعين دلواً، و أثر هذا الجعل و فائدته أنّه يلزم عقلاً على العبد أن يصير خادماً لهذا السبب الجعلي بترتيب مسبّبه عليه، كما صار فائدة جعل الوجوب لزوم أن يصير خادماً للوجوب النظري بإعطاء الوجود للفعل.

و لشيخنا المرتضى في بحث منزوحات البئر في تقريب الأصل على عدم تداخل الأسباب كلام يظهر منه تسليم هذا فراجع.

و بالجملة، فكما اكتفوا في جعل الوجوب بحصول الوجوب النظري الشرعي و قالوا: هو أمر اعتباري نفس أمري منشائه هذا الجعل و العناية، فلابدّ أن يكتفوا بمثله في هذا المقام، و لا يترقّبوا حصول الربط الواقعي العقلي، و يقولوا أنّ هذا أيضاً أمر اعتباري نفس أمري منشائه هذا الجعل و العناية.

ثمّ هذا جعل للسببيّة بالاستقلال وللوجوب الشرعي بالتبع؛ إذ بواسطة قول الشارع: جعلت الملازمة بين وجود الكلب في البئر وتعقّب نزح الأربعين، ينتزع الوجوب للنزح و يقال: إنّه واجب شرعي.

و العكس أيضاً ممكن، بأن يتعلّق الجعل بالاستقلال بالتكليف و ينتزع منه السببيّة لشيْ حتّى في السببيّة العقليّة، و هذا كما إذا علّق وجوب الفعل على حصول أمر، كما لو قال: أكرم زيداً إن جاءك، فإنّ هذا جعل ابتدائي للوجوب المشروط، ولازمه صيرورة المعلّق عليه وهو المجيئ الذي علّق عليه وجوب الإكرام علّة عقليّة لمحرّكيّة الأمر المشروط؛ فإنّ إناطة الأمر بفرض حصول المجيئ أن يكون مؤثريّة

هذا الأمر و محرّكيته متوقّفة على حصول المجيء في الخارج، و لا يكون له تحريك في غير حاله.

وليس هذا منافياً لما قدّمنا من استنكار كون العليّة العقليّة قابلة للجعل، فإنّ المراد هناك أن يصير ذات الشيء بواسطة جعل السببيّة فيه سبباً و علّة من غير أن يصير موضوع السببيّة هو الشيء المجعول، بل ذاته، و المراد هنا أن يكون الشيء المجعول عنده الوجوب من لوازمه الذاتيّة عقلاً هو التأثير في محرّكية ذلك الوجوب بحيث يكون هذاله بوصف الجعل، فشأن الجاعل إيجاد موضوع هذه الكبرى العقليّة و جعله متعلّقاً بالوجوب لا بالسببيّة، لكن اللازم منه عقلاً تحقّق السببيّة العقليّة للمجيء.

وهذا هو المراد بالجعل التبعي، كما هو المتحقّق في جعل الشرطيّة و الجزئية للمأمور به عند من يقول بكونهما مجعولتين بتبع جعل التكليف، فلم نعلم ما وجه إنكاره لمثله في السببيّة للتكليف مع أنّه بعينه جاء في السببيّة.

و أمّا إشكال الدور ـ بتقريب أنّه لا يعقل تأثير ماهو المتأخّرعن المعلّق عليه و هو التكليف في إعطاء السببيّة للمعلّق عليه بالنسبة إلى نفسه، كما لا يعقل تأثيره في وجوده، فإنّه دور محال ـ فغير لازم؛ لأنّ هنا وجودين، أحدهما الوجوب المشروط و هو حاصل قبل المجيء، و الآخر الوجوب المطلق و هو معلول المجيء، و إن شئت فعبّر عنهما بفعليّة الوجوب و فاعليّته، كما عبّرنا آنفاً.

فتعليق المرتبة الاولى على المجيء صار سبباً لصيرورة المجيء سبباً للمرتبة الاخرى، فلم يؤثّر المعلّق في المعلّق عليه، و إنّما أثّر في سببية المعلّق عليه.

نعم لو كانت السببيّة هي المعلّق عليه لزم الدور، و لا أثّر المعلّق في المعلّق عليه سببيّته لنفس المعلّق حتّى يلزم الدور أيضاً، و إنّما أثّر في سببيته لشيء آخر، هذا تمام الكلام في السببيّة، و يعلم منها الحال في الشرطيّة و المانعيّة للتكليف.

و أمّا الشرطيّة و الجزئيّة للمأمور به فالحقّ عدم كونهما قابلتين للجعل أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً.

أمّا الأوّل فواضح، فإذا أمر بالصلاة مثلاً مطلقاً، ثمّ جعل الطهارة شرطاً لها، فهذا غير معقول؛ لأنّه تصرّف في مرحلة الامتثال، و هو محال، فلا يعقل جعل امتثال الأمر بالصلاة هي الصلاة مع الطهارة.

و أمّا الثاني فلأنّ مفهوم الصلاة مع الطهارة قبل تعلّق الأمر بها مفهوم يتوقّف وجوده على وجود الطهارة، فلا تأثير في الأمر في حصول الشرطيّة، و ليس مجرّد تصوّر هذا المفهوم جعلاً للشرطيّة، و إلّا لزم أن يكون تصوّر الإنسان أيضاً جعلاً للجزئيّة في الحيوان و الناطق.

و بالجملة، ليس شأن التصوّر إلّا رؤية المفهوم، لا جعل الشرطيّة و الجزئيّة لشرطه و جزئه، بل هما ذاتيتان للمتصوّر لا يعقل انفكاكهما عنهما، كما أنّ المفهوم الخالي عن الجزء و الشرط لا يعقل إثباتهما له.

و حينئذ فالأمر إذا تعلّق بهذا المتصوّر لا يؤثّر شيئاً إلّا إضافة تلك الشرطيّة و الجزئيّة المحققتين إلى عنوان المأمور به، لا أنّه يصير منشئاً لانتزاع نفسهما كما هو المقصود بالجعل التبعي.

فإن قلت: ما ذكرته في المقيّد تامّ، و أمّا المركّب فالتركّب فيه لابدّ له، حيث إنّه ذاتاً كثرات من ملاك، وهو أحد من ثلاثة امور: وحدة الأمر، و وحدة اللحاظ، و وحدة الغرض، و انتزاع الكليّة و الجزئية إنّما هو فرع رؤية ما به الوحدة، و حيث إنّ الوحدة اللحاظيّة و لا العرضيّة ليستا بملحوظتين للأمر فلا يعلّق أمره بما اخذ فيه احدىٰ هاتين الوحدتين، و إنّما تعلّقه بنفس الكثرات، فينحصر أن يكون مابه الوحدة هو الأمر، فليس الجامع لشتتات الأجزاء إلّا الأمر، و هذا معنى كون الجزئيّة مجعولة بتبع الأمر و التكليف.

قلت: ما هو متعلّق للحاظ الواحد أيضاً واحد و ليس بكثرات، و توضيح ذلك أنّ الحالات و الصفات التي تتولّد و تنشئا للملحوظ بتوسّط اللحاظ، مثل آليّة الابتداء مثلاً و استقلاليّته، و تجريد الإنسان مثلاً عن الخصوصيّات إذا قطع النظر عن اللحاظ و لم يلاحظ على وجه الاستقلال، فتلك الحالات كيفيّات ثابتة للملحوظ في ظرف التقرّر، أعني ظرف التجريد عن الذهن و الخارج.

فنقول في مقامنا: العشرة المتكثّرة الوجود في الخارج إذا لو حظت بلحاظ واحد فقد وجدت في الذهن بوجود واحد، ولا ينسلب عنه هذه الوحدة بواسطة عدم رؤيتنا الوجود الذهني استقلالاً، بل تبعاً و مرآتاً، فعدم الروية الاستقلاليّة لا ينافي مع الثبوت الواقعي، فالملحوظ واقعاً ذو عشرة أجزاء و لو لم يمكننا في هذا اللحاظ الحكم بالكليّة و الجزئيّة، و لهذا لا يقبل إلّا إشارة واحدة، كما أنّ وصف التجريد حالة ثابتة للإنسان حتّى مع تجريده عن اللحاظ، مع أنّه ليس إلّا من قبله، و لهذا يقبل الحكم بالكليّة دون الجزئيّة

و من الأحكام الوضعيّة الصحّة و الفساد، بمعنى موافقة المأتيّ به للمأمور به و مخالفته له، و هذا المعنى كنفس المأمور بهيّة من الامور المنتزعة عن التكليف، و لو جعلنا هما بمعنى التمام و النقص فحالها حال الجزئيّة و الشرطيّة في عدم الانتزاع عن التكليف.

و منها: الحجيّة، و المراد بها كون الشيئ بحيث يعذّر العبد بسببه تارةً، و يعذّر المولى اخرى، وهذا المعنى لا يمكن أن يكون له واقع مع قطع النظر عن العلم، لا بمعنى أنّ العلم بهذا المعنى مقوّم لأصل المعنى، كيف و هوالدور المحال، بل بمعنى أنّ العلم بالتكليف هو المعذّر و المنجّز، و لايمكن حصول العذر و التنجيز مع الجهل بالتكليف و جعل الحجيّة رأساً، و لوكانت الحجيّة بالمعنى المذكور قابلة للجعل يلزم وقوع الإنسان ـ مع عدم إطّلاعه بالواقع و لا جعل خبر الواحد مثلاً حجّة ـ في محذور استحقاق العقوبة، أو في استراحة المعذوريّة.

فإن قيل بتخصيص الحجيّة بظرف العلم بالجعل فإن اريد أنّ العلم كان مقوّماً لها

فهو الدور المحال، و إن اريد كون العلم كاشفاً فهو و إن سلم عن محذور الدور ـ بأن يكون الجاعل قد خصّص من الابتداء جعله بمن يعلم ـ لكنّه غير سالم عن المحذور الذي أشرنا إليه من عدم دخالة العلم في المعذورية وعدمهاوكونه كالحجر المضموم.

نعم هنامعنى آخر نظير ما قلنا في جعل السببيّة و الوجوب، و هو سدّ باب عدم المعذوريّة أو المعذوريّة من قبل المولى، فلا ينافي اشتراط حصوله و فعليّته عقلاً بالعلم.

و بعبارة اخرى: العلم بهذا المعنى هو المعذّر الواقعي، و خبر الواحد مثلاً هو المعذّر الإنشائي، فتكون الحجيّة كالملكيّة اعتباراً من الاعتباريّات خفيف المؤنة قابلاً للجعل و الإنشاء، و فائدة هذا الإنشاء أنّ العلم به يصير معذّراً كالعلم بالتكليف، فلا ينحصر الأمر في الأمارات و الطرق بجعل الأمر بالاتّباع، بل يحصل المقصود بجعل الحجيّة كماذهب إليه بعض الأساطين قدّس أسرارهم.

فإن قلت: بل لا محيص عن القول بجعل الحجيّة، فإنّ الأمر الطريقي على فرض القول به، معناه عدم الأمر في تقدير المخالفة و عدم الإصابة، لا بمعنى تقييد الأمر بالإصابة،بل بمعنى إلغائه في الذهن عدم الإصابة و الالتزام القلبي بكونه دائم المطابقة، فلا يسري الأمر إلى حال عدم الإصابة، فإذا صارت حال الإصابة و العدم مشكوكة فلا محالة يكون الأمر مشكوكاً، فلا علم بالأمر و لا بالحجيّة حسب الفرض.

قلت: يتمّ المقصود بجعل الطريقيّة كما قرّرته، حيث انسدّ باب عدم الإصابة شرعاً، و التزم بالإصابة كذلك و الأمر في فرض الإصابة مقطوع، فالحاجة على هذا القول انّما هي إلى جعل الطريقيّة دون الحجيّة، و بينهما بون بعيد.

و منها: الملكيّة و الزوجيّة و الحريّة و الرقيّة و هذه الأحكام غير قابلة للانتزاع عن التكاليف المتعلّقة بعناوينها، للزوم تأخّر الموضوع عن الحكم، نعم يمكن انتزاع الملكيّة عن الأحكام المتعلّقة بغير عنوانها، كما لو ابيح جميع التصرّفات من الناقلة و غيرها للإنسان في مالٍ ، فإنّه ينتزع من هذه الاباحة، الملكيّة، و أمّا في مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا يمكن كون المحمول محقّقاً لإضافة المال إلى الناس.

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيّة، و الله تعالى هو الهادي للصواب في كلّ باب.

في ما يتعلّق باستصحاب الكلّي في القسم الأوّل منه.

إعلم أنّه لا إشكال في عدم الاستغناء باستصحاب الكلّي عن استصحاب الفرد لو كان للفرد أيضاً أثر؛ لأنّه مثبت، و إنّما الكلام في العكس وهو الاستغناء باستصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي.

و الحقّ هنا هو التفصيل بين ما إذا اخذ الجامع بلحاظ وجوداته الخارجيّة السارية، كما في عروض الحرارة لطبيعة النار فيغني، و بين ما إذا اخذ بلحاظ صرف الوجود المجزي عن جميع الخصوصيات و عن الوحدة و الكثرة، كما في عروض الكليّة لطبيعة الإنسان مثلاً فلا يغني.

أمّا الإغناء في الأوّل؛ فلأنّ الطبيعة بطبعها يكون في الخارج مع كلّ فرد فرد متّحدة، و مندمجاً كلّ في الآخر، بحيث لا ميز أصلاً بينهما، فإذا جائت في الذهن محفوظاً لها هذا الطبع و من دون تصرّف من الذهن و تغيير في حالتها الأصليّة، فكلّ عرض ألصق بها في هذا اللحاظ فهو يسري إلى كلّ فرد فرد.

و إن شئت قلت: كلّ فرد فرد على ما هو عليه من عدم الميز لخصوصيّته مع الطبيعة و كونه معها شيئاً واحداً ملحوظ إجمالي، فيتعلّق الحكم بكلّ فرد ابتداءاً، غاية الأمر بعليّة الطبيعة، فالطبيعة حيثيّة تعليليّة، فالحكم في الحقيقة يلصق بذات الزيد و العمر و والبكر لعلّة كونها إنساناً مثلاً، فيكون ذات الزيد مثلاً ذا أثرين، أحدهما مارتّب عليه بعليّة الإنسانيّة، و الآخر مارتّب عليه لخصوصيّة الزيديّة، فيكون الاستصحاب في الفرد متكفّلاً لكلا أثريه.

و أمّا عدم الإغناء في الثاني فلأنّ الذهن قد حلّل الخصوصيّات عن الطبيعة المندمجة فيها و أخذ الطبيعة، و ألغى الخصوصيّات، فالطبيعة في هذا اللحاظ متّصفة بوصف التعرية و التجريد، لا بمعني أنّها اخذت مقيّدة بالتجريد، فإنّ الإنسان بقيد

١ـ راجع ص ٣١٤

التجريد عن الخصوصيّات الخارجيّة كلّي عقلي مباين مع الخارج، بل بمعنى أنّها يكون من حالاتها واقع التجريد و ما هو بالحمل الشايع تجريد، و إذا كان هذا حاله فلا محالة يغاير مع ما ليس ذا مجاله، كما أنّ الجسم الخارجي الأبيض يباين مع اللاأبيض.

ثمّ هذه الحالة العارضة في الذهن لها مدخليّة في عروض الحكم، بمعنى أنّه لو تبدّلت بضدّها و هو حالة المحفوفيّة و الاندماج مع الأفراد لا يتّصف بالمطلوبيّة، كما لا يتّصف بالكليّة، و كما لا يسري عرض الكليّة إلى الأشخاص، فكذلك هنا أيضاً الشخص الأوّل المنطبق عليه صرف الوجود لا يسري إليه عرض المطلوبيّة، و لا يلزم عدم حصول الامتثال؛ لأنّ المعروض وهو نفس الطبيعة المطلوبة منطبق على أوّل الوجود؛ لفرض عدم تقييده بالتجريد، و إنّما لا يسري عرضه؛ لأنّ لحوقه في لحاظ التجريد.

فكما أنّ الإنسان بذاته ينطبق على الزيد لا بوصف الكليّة، فكذا هنا أيضاً الطبيعة بذاتها منطبقة على أوّل الوجود لا بوصف المطلوبيّة، و هذا يكفي في صدق الامتثال، و كما يقال: الكليّة خاصّة للأنسان لا ربط لها بالزيد، و الجزئيّة خاصّة الزيد لا ربط لها بالإنسان، فكذلك يقال بالنسبة إلى العرض اللاحق شرعاً للإنسان ـ مثلاً ـ في لحاظ التجريد: أنّه خاصّته و غير مرتبط بالزيد، كما أنّ حكم الزيد غير مرتبط بالإنسان بهذا اللحاظ، فلهذا لا يكفي استصحاب الفرد في ترتّب أثر الجامع بهذا المعنى.

في ما يتعلّق باستصحاب الكلّي في القسم الثاني.

إعلم أنّه لا إشكال في تحقّق أركان الاستصحاب في الكليّ في هذا القسم، كما هو واضح، ولكن هنا تفصيلاً، و هو أنّ الجامع قد يكون عقليّاً، يعني ليس محقّقاته و تشخيص أنّه بم يتحقّق من وظيفة الشارع، كالحيوان، فلا إشكال في هذا القسم عند تردّد فرده الموجود بين الطويل و القصير في استصحابه و الشكّ في بقائه لو قلنا

بأنّه متسبب و مترتّب على الشكّ في وجود الفرد الطويل، لكن استصحاب عدم ذلك الفرد بضميمة القطع من الخارج بانتفاء سائر الأفراد ليرتّب عليه نفي أصل الجامع لا إشكال في كونه من الاصول المثبتة؛ لأنّ ترتيب عدم الحيوان مثلاً على انعدام جميع أفراده عقلي لا شرعي.

و قد يكون شرعيّاً، يعني بيان محقّقاته و أنّه بم يتحقّق يكون من وظيفة الشرع، و حينئذ أيضاً قد يكون البيان الوارد من الشرع متكفّلاً لبعض محقّقاته مع عدم التعرّض لنفي غيرها، كما إذا علمنا منه أنّ الحدث يتحقّق بالبول و الغائط و المني، ولم نعلم الانحصار، فلا شبهة أنّه عند القطع بانتفاء هذه الثلاثة أيضاً ليس لنا الجزم بانتفاء أصل جامع الحدث الذي فرضناه مانعاً عن الصلاة، إذ هذا القطع لا يفيدنا أزيدمن انتفاء هذا الجامع من قبل هذه الأشياء، و نحن نحتمل وجوده من قبل أشياء اخر كالمذي و نحوه، فمع إحراز عدم هذه الأشياء كلّاً أو بعضاً بالأصل لا يمكن الحكم بانعدام الجامع كليّاً بطريق أولى.

و قد يكون البيان الواصل متكفّلاً لكلي طرفي القضيّة من الثبوت عند الثبوت، و الانتفاء عند الانتفاء، كما لو فرض في البيان اللفظي أنّه اقتصر على الثلاثة، و قال: إذا حدث أحد هذه الامور فأنت محدث، و كان في مقام البيان، فإنّ المفهوم منه أنّه إذا لم يحدث أحدها فلست بمحدث.

ففي هذه الصورة هل الحكم بانتفاء أصل جامع الحدث مرتّباً على استصحاب عدم هذه الامور كلّاً أو بعضاً مع إحراز عدم الباقي وجداناً يكون مبنياً على الأصل المثبت أولا؟.

غاية تقريب الأوّل أنّ الشارع بيّن عليّة هذه الأشياء للحدث و انحصار العليّة بها أيضاً، و أمّا الحكم بأنّ المعلول عدم عند عدم علّته المنحصرة فمن وظيفة العقل ليس إلّا.

و هذا مدفوع بأنّ الذي تكفّله الشرع نفس تطبيق الجامع عند الوجود، و رفعه عند العدم، لا بيان العليّة المنحصرة بما هي هذا العنوان، فكما لا يتوقّف في طرف

الوجود في ترتيب وجودالجامع على الأصل المنقّح لوجود أحد الأشياء، فكذلك في جانب العدم.

فكما أنا لو كنّا قاطعين بخروج البول و عدم خروج المني، ثمّ توضيّنا فنحكم بارتفاع أصل الحدث عنّا بحكم الشارع، كذلك لو قطعنا بخروج البول و شككنا في خروج المني بعده، فنحن نجري استصحاب عدم خروج المني فإذا توضيّنا 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 يتعقّبه حصّة من جامع الحدث، غاية الأمر أنّ الحصّة مشتملة على أصل الجامع، وحينئذ فالمتحصّل من نفيها نفي الحصص، و ترتيب نفي الجامع بنفي الحصص عقلي.

قلت: و إن كان الجامع لا يتحقّق إلّا في ضمن الفرد، ولكنّ الشيئ يؤثّر في حقيقة الأثر، مثلاً النار إنّما يؤثّر في حقيقة الإحراق، لا في الإحراق الخاص بخصوصيّة كونه من قبل هذه النار الشخصيّة، و كذلك مفاد القضيّة اللفظيّة أو اللبيّة في مقامنا ترتيب أصل حقيقة الحدث على كلّ واحد من الامور.

فإن قلت: هذا لا يتأتّى في ما إذا كان المسبّب من هذه الامور مختلفاً بالشدّة والضعف و لو كان حقيقة واحدة، و ذلك مثل الدم و البول، حيث إنّ الأوّل مؤثّر في الحدّ الضعيف من النجاسة المرتفع بالغسل مرّة، و الثاني في القويّ 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 شيئ آخر، فزيادة التأثير لا يخرجه عن التأثير في أصل الحقيقة.

فإن قلت: سلّمنا كلّ ذلك، ولكن استصحاب عدم موجب الحدث الأكبر مثلاً بضميمة القطع بأنّه لو لم يحدث الأكبر في المورد الخاص بحدث الأصغر و ارتفع يفيد الحكم بانتفاء حقيقة الحدث، و لكنّه غير قاض بارتفاعها، و قد كان الموضوع

للاستصحاب في جانب الكلّي أعني حقيقة الحدث هو الشكّ في البقاء و الارتفاع، أعني منشأ انتزاعهما، و هو الوجود بعد الوجود و العدم بعد الوجود، لا هما بماهما.

وهذا مراد شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف حيث قال: و توهّم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث محكوم الانتفاء بحكم الأصل، مدفوع بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه و ارتفاعه.

كتوهّم كون الشكّ في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره، فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر، نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، و بينهما فرق واضح، انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

و بالجملة، الحاكم المتوهّم هنا لا يرفع التحيّر عن الواقع في مورد المحكوم، فإنّ مورد استصحاب بقاء أصل الحدث الذي هو المحكوم هو الشكّ في بقاء و ارتفاع أصل الحدث، و يحكم في هذا الموضوع بالبناء على البقاء وعدم الانقطاع.

و الحاكم على هذا الأصل لابدّ أن يرفع التحيّر عن أحد الأمرين من بقاء حقيقة الحدث أو ارتفاعه ناظراً إلى إلغاء الشكّ في بقائه و ارتفاعه، بأن يكون وارداً في موضوع الشكّ في سبب البقاء و الارتفاع، و هو الأصل المحرز؛ لكون الحادث موجب الأصغر، فإنّه رافع للشكّ في الارتفاع بعد الوضوء.

وأمّا ما جعلته حاكماً و هو استصحاب عدم حدوث موجب الأكبر، فغاية ما يرفع التحيّر عنه هو عدم وجود ما في ضمن الأكبر من حقيقة الحدث، هذا لو لوحظ بنفسه.

ولو ضمّ إليه الوجدان الخارجي أعني أنّه لو لم يحدث هو لحدث الأصغر و ارتفع، فكلاهما يرفع التحيّر عن عدم وجود أصل حقيقة الحدث، و هو أعمّ من

ارتفاعه، فالشكّ في بقاء و ارتفاع أصل الحقيقة باق بحالة لم يتكفّل لرفعه حاكم، و مجرّد كون هذا الأصل ليس في موضوع الشكّ في بقاء و ارتفاع الكلّي، و إنّما هو في موضوع الشكّ 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 مسبّبه.

و الحاصل أنّا سلّمنا السببيّة و المسببيّة شرعاً بين عدم الأسباب الخاصّة وعدم الحدث بتقريب ذكرت، و سلّمنا أنّ أصالة عدم موجب الأكبر في المثال، أعني ما إذا خرج من المتطهّر عن الحدثين رطوبة مردّدة بين البول و المني يترتّب عليها عدم أصل الحدث لا الحدث في ضمنه، بملاحظة ما ذكرت من ضمّ الوجدان إلى هذا التعبّد، لكن لا يلزم منها رفع الشكّ في البقاء و الارتفاع الذي هو الموضوع للأصل في جانب الكلّي.

وهذا بخلاف الحال في مثل استصحاب الطهارة في الماء المغسول به الثوب النجس؛ فإنّه يرفع موضوع الاستصحاب في الثوب، و هو الشكّ في بقاء النجاسة و ارتفاعها بواسطة الحكم بارتفاعها.

قلت: بعد تسليم كون المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء و الارتفاع، و الغضّ عن أنّه ليس المعتبر إلّا الشكّ في الوجود و العدم في زمان بعد القطع بالوجود قبله، سلّمنا اعتبار البقاء، لكن ليس المعتبر أن يكون عدله هو الارتفاع، بل يكفي الشكّ في البقاء و عدم البقاء أنّ الأصل المنقّح لعدم أصل الكلّي كاف لرفع الشكّ في البقاء و الارتفاع؛ لأنّ العدم في الزمان الثاني لا شبهة أنّه نقيض البقاء، و الأصل المحرز لأحد النقيضين رافع للشكّ في النقيض الآخر، و إذا ارتفع الشكّ في البقاء يرتفع موضوع الاستصحاب في جانب الكلّي؛ لأنّه الشكّ في البقاء و الارتفاع، و هو يرتفع بارتفاع أحد عديله ولو مع بقاء التحيّر بالنسبة إلى العدل الآخر و هو الارتفاع، فتدبّر.

فيما يتعلّق باستصحاب الكلّي في القسم الثالث.

إعلم أوّلاً أنّ محلّ الكلام ما إذا رتّب الأثر في الدليل على صرف وجود الطبيعة المعرّى عن خصوصيّة جميع الأفراد، و عن خصوصيّة الحدوث و البقاء، كما إذا ورد: إذا كان الإنسان موجوداً في الدار فافعل كذا.

و حينئذ نقول: لا يمكن الاستشكال في أنّه في صورة القطع بوجود زيد و ارتفاعه و احتمال حدوث عمرو في الدار مقارناً لارتفاعه قد وقعت قضيّة «الإنسان موجود» في الزمان الأوّل مقطوعة، و في الزمان الثاني 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 في الآن المقارن لارتفاع الأوّل حصّة اخرى، و ليس لنا معنى واحد محفوظ في كلا المقامين موجود في الخارج.

نعم هذا المعنى عند التحليل الذهني يكون موجوداً في الذهن، و أمّا الخارج فحيث إنّ الوجود فيه مساوق مع التشخّص فلا محالة تكون الطبيعة فيه مرهونة بالتشخّص، وليس لها وراء وجود التشخّصات وجود آخر لم يكن مرهوناً بالتشخّص، فإذا ارتفع فرد خارجي فقد انعدم بمافيه، و إذا حدث فرد فقد حدث بما فيه، فلم يجتمع اليقين بالحدوث و الشكّ في الارتفاع بأمر واحد في الخارج.

و ذلك لأنّا نقطع بأنّ بين تلك الوجودات جامعاً و ليست متباينةً بالكنه، و هو أمر خارجي متّحد معها منطبق عليها، فالذي ينتزعه العقل بذاته موجود في الخارج، نعم بوصف تجرّده غير موجود.

و على هذا فذلك المعنى إذا انعدام أحد تلك الوجودات لا ينعدم و لا يصحّ نسبة العدم المطلق إليه إلّا بعد انعدام تمام تلك الوجودات، و إذن فإذا قطع بوجود زيد في الآن الأوّل و ارتفاعه في الثاني و وجود عمرو مكانه في الآن الثاني، فالقطع بوجود الإنسان قد تعلّق بشيْ واحد في كلا الآنين، فكذلك لو شكّ في وجود عمرو مقارناً

لارتفاع زيد، فالقطع و الشكّ بملاحظة الزمانين قد تعلّقا بأمر واحد خارجي، و إنكار هذا لا يليق صدوره من العالم.

نعم هنا مطلب آخر و هو أن يدّعى أنّ موضوع الأثر الواقعي و إن كان نفس وجود الطبيعة المعرّى من جميع التشخّصات، و من القلّة و الكثرة و من الحدوث والبقاء، و لكن قد اخذ في موضوع الاستصحاب كون الشكّ متعلّقاً ببقاء ماكان في السابق.

و في المثال المفروض أعني ما إذا قطع بوجود زيد في زمان و ارتفاعه بعده، و احتمال حدوث عمرو مقارناً له مع عدم تخلّل زمان بين الزمانين و إن كانت هنا قضيّة واحدة تحت اليقين والشكّ بملاحظة الزمانين، بمعنى أخذ الزمانين ظرفاً لمتعلّق اليقين و الشكّ، لا لنفسهما، لكن ليس هذا ملازماً مع الشكّ بعنوان بقاء الكلّي.

وجه العدم أنّه لا يمكن انتزاع الشيئ من وجود أمرين كلاهما ضدّان منافيان له، و في المقام، المفروض أنّ زيداً قد ارتفع، و عمرواً على فرض الوقوع قد حدث، و كلّ من الارتفاع و الحدوث أمر منافر مع البقاء، فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعة.

فإن قلت: فإذا لم يسند البقاء فلابدّ من صحّة إسناد الارتفاع إليها، و هذا التزام بانتفاء الطبيعة مع عدم انتفاء جميع أفرادها.

قلت: فرق بين الارتفاع و الانتفاء، فإنّ الأوّل صفة وجوديّة؛ إذ هو عبارة عن انعدام الوجود السابق في الآن اللاحق، فخصوصيّة الوجود السابق مأخوذ فيه، و أمّا الثاني فهو مطلق الانعدام في مقابل أصل الوجود.

بقي أنّا نرى صحّة إطلاق البقاء في أمثال هذه الموارد، ألا ترى صحّة قولنا: نوع الإنسان باق من لدن خلقة آدم على نبيّنا و آله و عليه السلام إلى يومنا هذا؟.

و يمكن الجواب بأنّه مبنيّ على المسامحة، و تنزيل تلك الوجودات المتغايرة بمنزلة وجود واحد ممتد، نظير المسامحة في بقاء الزمان مع كونه غير قارّ الذات.

و على هذا فتفصيل شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف ـ بين ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لزوال الفرد المقطوع، فلا يجرى استصحاب الكلّي، و بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارناً لوجود ذلك المقطوع، و احتمل بقائه بعد

ارتفاعه، فيجري استصحابه ـ يكون متوجّهاً، هذا.

و لكنّ الحقّ خلاف الدعوى المذكورة، فإنّ تعريف القوم بأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان و إن كان يساعدها، ولكن ليس في الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد؛ فإنّ المستفاد منها ليس بأزيد من توارد اليقين و الشكّ على أمر واحد و لو لم ينطبق عليه في الآن الثاني البقاء، كما في الزمان و الزماني، إذ لو لم يعامل في الآن الثاني حينئذ معاملته في الآن الأوّل يصدق أنّه نقض يقينه عملاً.

و هذا هو المعيار في جريانه، و هو مطرّد مع وحدة القضيّة المتيقّنة و المشكوكة و لو لم يكن في البين بقاء، هذا هو الكلام في جريان الاستصحاب بحسب الذات.

و أمّا فعليّته فمبنيّ على عدم محكوميّته باستصحاب عدم حدوث الفرد المحتمل الحدوث مقارناً لوجود مقطوع الزوال أو لزواله و قد عرفت أنّ هذا الاستصحاب حاكم في الجوامع الشرعيّة.

و على هذا فلو غسل الثوب المتنجّس بالدم مرّه، و احتمل ملاقاته مع البول في حال تنجّسه بالدم أو مقارناً للغسل مرّة، فاستصحاب أصل النجاسة ليرتّب عليه المانعيّة للصّلاة و إن كان جارياً ذاتاً، و لكن استصحاب عدم ملاقاة البول يرفع هذا الشكّ، و يترتّب عليه بعد وجدان حدوث الدم أنّ الغسل مرّة كاف لطهارة المحلّ و ارتفاع نجاسته، و هذا واضح من التقرير السابق، فراجع.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى بعد ما اختار التفصيل المتقدّم قال: و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد، إلى أن قال: و بالجملة، فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرّاً إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق، انتهى المقصود من كلامه الشريف.

وقال المحقّق الخراساني في ما علّقه هنا: بل يجري في مثله مع ابتنائه (أي الاستصحاب) على المداقّة، بناءاً على ماهو التحقيق من أصالة الوجود، لما حقّق في

محلّة من أنّ الوجود عليه في جميع المراتب المتبدّلة شدّة وضعفاً واحد شخصي مادام متّصلاً و لم يتخلّل العدم في البين و إن انتزعت عنه ماهيّآت مختلفة و أنواع متفاوته، انتهى كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفه: حال الشدّة و الضعف في الأعراض بعينها حال الزيادة و النقصان في الجواهر، مثل البحر والقطرة، و لا يخفي أنّ ما هو المادّة لتلك المراتب المتكثّرة، ممّا دون القطرة إلى ما فوق البحر ليس له فعليّة الوجود إلّا في حال تلبّسه بإحدى تلك الصور، و إلّا فإن لم يكن مرهونة في فعليّة الوجود بها فاللازم أن يكون البحر فعليّات و وجودات غير متناهية، غير أنّها متّصفة باتّصال كلّ منهما بالآخر، فإذا فرق بينهما فلم يتبدّل إلّا الوصف العرضي هو الاتّصال، و إلّا فعين الوجودات السابقة باقية بحالها، و هذا هو محلّ التشاجر بين المشّائيين و الإشراقيين.

قال المحدّث الاسترآبادي في كلامه الذي نقله شيخنا المرتضى في بحث حجيّة القطع: و من الموضحات لما ذكرنا من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادّة الفكر، أنّ المشّائيين ادّعوا البداهة في أنّ تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى، و الإشراقيين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل و في أنّ الشخص الأوّل باق، و إنّما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتّصال، انتهى.

فتحصّل أنّ الهيولى موجودة، لكن بعين وجود البحر أو القطرة، و ليس لها وجود منحاز، نعم هي بالقوّة موجودة بوجود القطرة، و الوجود الفعلي خاصّ بالبحر، و كذا العكس، نظير وجود العلقة في ضمن النطفة بالقوّة.

و بالجملة، فعليّة الوجود بالحدّ، فالم ينضمّ إليه الحدّ الكذائي فلا وجود ولا فعليّة، نعم له شأنيّة الوجود و استعداده و قوّته، فإذا ارتفع الحدّ ارتفع ذلك الشخص من فعليّة الوجود وحدث مقارناً لزواله شخص آخر من الفعليّة المتقوّمة بالحدّ الآخر الحادث.

ثمّ لا فرق في ذلك بين الجواهر و الأعراض، لاشتراك الملاك في البابين، كما هو واضح.

في ما يتعلّق باستصحاب الزمان و الزماني و المقيّد بالزمان.

إعلم أنّه لا شبهة في ما إذا قطع بوجود السير و الحركة المبتدئة من مكان كذا مثلاً إلى مكان كذا، و شكّ في وصولها إلى غايتها و عدمه، و بعبارة اخرى: شكّ في أنّ الفاعل أعطاها الحدّ أولا، فهناك قضيّتان، متيقّنة و مشكوكة متّحدتان؛ لأنّ متعلّق اليقين و الشكّ أمر واحد شخصي و هو وجود الحركة، و لا شبهة أنّ هذه الحركة المتوسّطة بين الحدّين ـ ما لم يعرضها حدّ ـ واحد شخصي بالدقّة و عند العرف.

أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه لو كان هنا وجودات متلاصقة يلزم الانتهاء إلى الجزء الذي لا يتجزّى، أو الانتهاء إلى ما لا يتناهي، فينحصر الأمر في أنّ هنا حدّاً واحداً خارجيّاً، نعم يفرض له حدود كثيرة غير متناهية، لكن لا واقعيّة لها غير الفرض.

و بالجملة، لا شبهة في وحدة القضيتين، و بعد ذلك فإن شئت سمّ الشروع حدوثاً و ما بعدها بقاءاً، و إن شئت فسمّ التمام حدوثاً و قل: إنّه أمر واحد يحدث شيئاً فشيئاً و على التدريج.

كما أنّه لا شبهة في أنّه لو كان موضوع الأثر قطعة خاصّة من الحركة محدودة بالحدّين فلا يفرض فيه القطع بالحدوث و الشكّ في البقاء عقلاً؛ لأنّه أمر آنيّ الحصول؛ إذ مالم يحرز الجزء الأخير منه لا نقطع بالحدوث، و إذا احرز لا يمكن الشكّ في البقاء؛ لأنّه مقرون بالقطع بالارتفاع.

ثمّ الزمان كلّه 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

١ـ راجع ص ٣٢٨

الفلك، نعم هذا القسم المسمّى بالحركة القطعيّة مع الأوّل المسمّى بالتوسّطية كلاهما يجريان في الزماني، مثل حركة زيد، كما هو واضح، هذا بحسب الدقّة.

و أمّا عرفاً فمن الممكن حصول اليقين و الشكّ؛ فإنّ العرف يسامحون، فيرون هذا المجموع المركّب حاصلاً بحصول أوّل جزء منه، ألا ترى أنّ الليل مع أنّه إسم لمجموع مابين الحدّين ـ ولهذا يطلق نصف الليل و ليلة واحدة وليلتان ـ يرونه داخلاً بمجرّد دخول أوّله، فيقولون: دخل الليل، و كذلك يطلقون البقاء فيقولون: كم بقي من الليل، و على هذه المسامحة فرض اليقين و الشكّ في غاية الإمكان.

نعم استصحاب الزمان على هذا الوجه لا يفيد تطبيق عنوان الليل أو النهار مثلاً على الجزء الموجود فعلاً، فالذى يفيده الاستصحاب إنّما هو مفاد كان التّامة و هو وجود الليل مثلاً، دون مفاد كان الناقصة و هو وجود الليليّة لهذا.

و على هذا فاستصحاب عدم دخول رمضان ليرتّب عليه عدم إيجاب الصوم و استصحاب بقائه ليرتّب عليه حرمة الإفطار لا ينطبق على القاعدة، إذ لا يثبت به رمضانيّة هذا اليوم حتّى يكون الإفطار إفطاراً في رمضان، و لا عدم رمضانيّته حتّى يكون الصوم صوماً في غير رمضان.

نعم لو كان المستفاد من الأدلّة أنّ وجود رمضان سبب لايجاب الصوم لا أن يكون المسبّب الصوم المتقيّد بكونه في رمضان أمكن الاستصحاب؛ إذ لم يرتّب الأثر إلّا على مفاد كان التامّة، كما أنّه يمكن إجراء الاستصحاب على فرض جعل الأثر لمفاد كان الناقصة بنحو آخر و هو إجرائه في نفس الفعل المقيّد، بأن يقال: لم يكن الصوم على فرض تحقّقه في اليوم الماضي صوماً في رمضان، فالآن كما كان، و كذا كان الإفطار في اليوم الماضي على فرض تحقّقه إفطاراً في رمضان، فالآن كما كان.

فإن قلت: هذا استصحاب تعليقي في الموضوع، و قد تقرّر في محلّه بطلانه.

قلت: ما تقرّر بطلانه غير هذا، و هو ما إذا رتّب الأثر في الأدلّة على الوجود

الفعلي، كوجود الكرّ الفعلي، فاستصحاب وجوده التعليقي لاينفع ـ على ما قرّر في محلّه ـ و هذا بخلاف المقام، فإنّ الأثر قد رتّب على نفس الملازمة، فإنّ الوجوب مرتّب على الصوم الذي لو تحقّق كان في رمضان، و الحرمة على الأكل الذي لو تحقّق كان في رمضان، و ذلك لعدم إمكان ترتّبه عليهما على نحو فعليّة الوجود، للزوم الأمر بالحاصل و الزجر عن الحاصل، فالمقام نظير استصحاب المضريّة في الصوم.

و من هنا يظهر الحال في القسم الأخير أعني المقيّد بالزمان إذا كان الشكّ من جهة الشكّ في انقضاء قيده، إذ استصحاب نفس المقيّد بعد كون الزمان بالمسامحة العرفيّة ممّا يقبل البقاء لا مانع منه.

نعم لو كان الشكّ من جهة الشكّ في حدوث حكم آخر في المقيّد بما بعد ذلك الزمان أو في المطلق على نحو تعدّد المطلوب فالاستصحاب الموضوعي لا وجه له أصلاً، للقطع بالارتفاع بسبب القطع بانقضاء القيد، كما لا مجرى لاستصحاب شخص الحكم، و أمّا استصحاب الجامع فمبنيّ على جريان استصحاب الكلّي في القسم الثالث، هذا.

و لشيخنا المرتضى في هذاالقسم كلامان متدافعان، لأنّه قدّس سرّه في صدر المبحث بعد أن نقل عن جماعة جريان الاستصحاب في نفس الزمان قال: فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، ثمّ عند ذكر القسم الأخير في مقام التفصيل قال: و أمّا القسم الثالث و هو ما كان مقيّداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، فإن كان القسم الثالث في كلامه عبارة عمّا كان الشكّ فيه من جهة الشكّ في تقضيّ الزمان صحّ كلامه الأوّل، كما عرفت، ولكن لا يصحّ كلامه الأخير.

و إن كان عبارة عمّا كان الشكّ بعد القطع بتقضّي الزمان من جهة الشكّ في بقاء الحكم بأحد النحوين المذكورين كان كلامه الثاني صحيحاً، ولكن لا يصحّ الأوّل، كما هو واضح، و كون المقصود به متعدّداً في المقامين ممّا يأباه العبارة؛ لأنّ القسم

الثالث متّحد مع ما ذكره في صدر البحث، و إذن فلا محيص عن وقوع سهو من قلمه قدّس سرّه أو قلم النسّاخ.

بقي الكلام في ما تنظّر فيه شيخنا المرتضى من كلام المحقّق العراقي قدّس سرّهما، و حاصل ما ذكره المحقّق المذكور أنّ الامور المجعولة الشرعيّة كالوجوب و الطهارة الحدثيّة و الخبثيّة 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 شكّاً و يقينين، أمّا الشكّ ففي الوجوب في ما بعد زوال يوم الجمعة، و أمّا اليقينان، فلأنّ المفروض هو اليقين بالوجوب في ما قبل الزوال من يوم الجمعة، و مقتضاه استصحاب وجود هذا الوجوب، و كذا اليقين بعدم مجعوليّة الوجوب من الأزل في ما بعد ظهر يوم الجمعة، و مقتضاه استصحاب بقاء هذا العدم الأزلي.

و حاصل إشكال شيخنا قدّس سرّه عليه أنّه: لا يخلو الأمر من شقّين، إمّا نفرض الزمان قيداً لهذا الأمر المجعول أو لمتعلّقه بأن لو حظ وجوب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال شيئاً مغايراً للجلوس المقيّد بكونه بعد الزوال، وإمّا نفرض ظرفاً له، بأن لوحظ ما قبل الزوال ظرفاً للتكليف ولوحظ الجلوس أمراً واحداً مستمرّاً في الأزمنة.

فعلى الأوّل يجري استصحاب عدم وجوب هذا المقيّد، و لا مجال لاستصحاب الوجود؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده، بل لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان من مقوّماته.

و على الثاني يجري استصحاب الوجود، و لا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّه الاستصحاب.

و انتصر شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة للمحقّق المذكور على شيخنا المرتضى قدّس سرّهما بأنّا نختار الشقّ الأوّل تارةً، و نقول بأنّ استصحاب عدم المقيّد معارض باستصحاب جامع الوجوب المحتمل بقائه بحدوث فرد آخر له بعد زوال فرده الأوّل بلا فصل زمان، كما في كلّ استصحاب جار في الكلّي في القسم الثالث، فإنّه معارض باستصحاب عدم الفرد المشكوك الحدوث إذا كان أمراً مجعولاً.

نعم هذا الإشكال لا يرد على مذاقه (قدّس سرّه) المتقدّم من اختيار عدم الجريان في القسم الثاني من القسم الثالث مع عدم المسامحة العرفيّة الذي مقامنا من قبيله، لكن كلام المحقّق قابل للحمل عليه.

ونختار الشقّ الثاني اخرى و نقول: المفروض و إن كان ظرفيّة الزمان للوجوب، لكن لنا شكّ و يقين بالنسبة إلى المقيّد بالزمان، و عموم «لا تنقض» يشمله، و هو معارض لاستصحاب الوجوب.

ألا ترى أنّه لو كان دليلان اجتهاديّان مفاد أحدهما أنّ الجلوس واجب في ما بعد زوال الجمعة، ومفاد الآخر أنّ جلوس ما بعد زوال يوم الجمعة غير واجب، كانا متعارضين، فإنّ الحكم في الأوّل و إن كان على المطلق، و في الثاني على المقيّد، لكنّ المطلق أيضاً مقيّد في اللبّ؛ إذ ليس المراد أنّ ما بعد الزوال ظرف التكليف مع كون المكلّف به موسّع الزمان، فكذا الحال في الاستصحابين.

و قد أجاب عن هذا شيخنا الاستاد دام ظلّه في الدرر بما لفظه: «و أمّا الشق الثاني فاستصحاب الوجوب ليس له معارض، فإنّ مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بالزمان الخاص أنّ هذا المقيّد ليس مورداً للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيداً، و لا ينافي وجوب الجلوس في ذلك الزمان الخاصّ على نحو لو حظ الزمان ظرفاً للوجوب» انتهى كلامه الشريف.

و استشكل دام ظلّه على هذا الكلام في مجلس البحث بما حاصله أنّ المنافاة العرفيّة حاصلة بين قولنا: عتق الرقبة واجب، و قولنا: عتق الرقبة الكافرة غير واجب، و قولنا: العالم واجب الإكرام، و زيد غير واجب الإكرام، ضرورة أنّ المطلق والمقيّد لا يمكن عروض المتضادّين أو المتناقضين عليهما، و المقيّد بما هو مقيّد و إن كان يصحّ سلب الوجوب عنه مع إثباته للمطلق، لكن سلب الوجوب عنه بقول مطلق و بلا قيد ـ كما هو المستصحب في المقام ـ لا إشكال في عدم اجتماعه مع الإثبات للمطلق.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى إرجاع المطلق في المقام إلى المقيّد، فإنّ الزمان ـ أعني ما بعد الزوال مثلاً ـ و إن كان ظرفاً للوجوب بحسب الصورة، لكنّ الجلوس

مقيّد به بحسب اللبّ؛ إذ ليس المراد إيجاب أصل الجلوس ولوكان في زمان آخر، فيرجع الأمر بالأخرة إلى إيجاب المقيّد و سلب إيجابه.

ولكن أجاب[1] دام ظلّه عن هذا أيضاً بأنّ إضافة الوجوب إلى المقيّد يمكن بطريقين، الأوّل بالجعل الابتدائي المتعلّق بنفس المقيّد، بحيث يكون للقيد دخل في الجعل، والثاني بالجعل في الطبيعة الذي لازمه السراية قهراً إلى أفرادها، فيصير المقيّد أيضاً محكوماً بالوجوب، فيقال: زيد واجب الإكرام عند جعل الوجوب في طبيعة العالم بنحو الوجود الساري، نعم خصوصيّة القيد لا دخل لها في الحكم، لكنّ الحكم وارد على المقيّد بتبع المطلق.

و حينئذ فإذا شككنا في وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فتارةً يكون الشكّ في الجعل الابتدائي، و اخرى في الجعل بالسراية و التبع، و الأوّل في المقام مقطوع العدم، و على فرض الشكّ فيه محكوم بالعدم بمقتضي الأصل، و لامنافاة بينه وبين استصحاب الوجوب في أصل الجلوس، فالكلام كلّه في القسم الثاني، و لا إشكال في أنّ الشكّ في وجوب المقيّد بهذا النحو أعني بالجعل التبعي مسبّب و ناش عن الشكّ في بقاء الوجوب في موضوع أصل الجلوس إلى هذا الحين الذي هو ما بعد الزوال، فيكون الأصل الجاري فيه محكوماً للأصل الجارى في السبب.

ونظير هذا ما إذا شككنا في بقاء حكم حرمة شرب الخمر أوارتفاعه 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 ايّاها، مع ذلك لايعامل معاملة المعارضة بينهما، و سرّه ما ذكرنا من أنّ ارتفاع الشكّ في الكلّي رافع للشكّ في الأشخاص، ومن أثر محكوميّة الكلّي محكوميّة الأفراد، سواء ذلك في المحكوميّة بالحكم الظاهري أم الوقعي، فليس هذا من الأصل المثبت الممنوع، هذا.

و لكنّ الكلام الوارد في مسألة الاستصحاب التعليقي الآتي يُعَيد هذا إن شاء الله تعالى آتٍ هنا حرفاً بحرف.

١ـ سياتي نقض هذا الجواب بدعوى العينية بين الحكم الكلّي وحكم الفرد في الأصول المثبتة فراجع

في ما يتعلّق با لاستصحاب التعليقي.

إعلم أنّ المهمّ في هذه المسألة بيان حكومة هذا الاستصحاب على استصحاب الحكم الفعلي، و حاصل الإشكال فيها أنّ المستصحب في جانب الحكم الفعلي هو الإباحة الثابتة قبل الغليان في مسألة العصير الزبيبي، و رفعها ملازم للحرمة الفعليّة اللازمة للحرمة المعلّقة عند حصول الغليان، و حيث إنّ الملازمة كاللزوم في فعليّة الحرمة ثابتة للأعمّ من الحكم الظاهري و الواقعي فإشكال مثبتيّة الاستصحاب المقصود ترتيب رفع الإباحة عليه مرتفع.

و كذا لا شبهة أيضاً في جريان ماهو ملاك الحكومة في البين، ببيان أنّ استصحاب الحرمة المعلّقة موضوعه الشكّ في الحرمة المعلّقة، و الملازم للحرمة الفعليّة اللازمة للحرمة المعلّقة إنّما هو نفس رفع الإباحة، لا رفعها في موضوع الشكّ في الإباحة، فإنّ الحرمة سواء ظاهريّاً أم واقعيّاً ملازم مع ارتفاع الإباحة، نعم في موضوع نفس الحرمة إن كان شكاً و إن كان واقعاً.

و لكنّ الإشكال كلّه أنّ الكلام بعينه وارد في العكس أيضاً، فيقال: استصحاب الإباحة أيضاً موضوعه الشكّ فيها و المضادّة من الطرفين، فلازم هذه الإباحة و لو في الظاهر عدم علّة ضدّها أعني الحرمة المعلّقة، و هذه الحرمة المعلّقة التي يحكم بعدمها العقل ليس موضوعها الشكّ في نفسها، نعم يحكم بعدمها في موضوع الشكّ في الإباحة، و بالجملة، عين تقريب الحكومة في جانب استصحاب الحرمة التعليقيّة جار في استصحاب الحليّة الفعليّة.

و الحقّ عدم ورود هذا الإشكال، و أنّ الإشكال من جهة اخرى، توضيح المقال يحتاج إلى بسط المقال.

فنقول: و على الله الإتّكال: إن كان لنا حكم تعليقي كأكرم زيداً إن جائك، فطرء حالة شككنا في بقاء هذا الحكم، لا إشكال في تماميّة الأركان و أنّ الحكم التعليقي

١ـ راجع ص ٣٣٥

أيضاً نوع من الحكم، لا أنّه لا حكم قبل المعلّق عليه، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم الظاهري بأنّه إن جائك زيد فأكرمه، ثمّ كما في حال القطع عند حصول المجيء كان لازم ذلك الحكم التعليقي الواقعي هو الفعليّة عند الشكّ، أيضاً لازم هذا الحكم الظاهري التعليقي هو الفعليّة عند حصول المجيء، وليس مثبتاً من هذه الجهة، لأنّ اللازم من لوازم نفس الحكم، الأعمّ من الظاهري و الواقعي.

لكنّ الكلام في أنّ هنا استصحاباً آخر مخالفاً، و هو أنّ الزيد قبل حصول المجيء ليس في حقّه حكم (أكرمه) مجعولاً، فمقتضيّة الاستصحاب عدم المجعوليّة، فهل أحد هذين مقدّم على الآخر أولا؟ قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه : إنّ الاستصحاب التعليقي مقدّم على الفعلي، للحكومة و هو محلّ إشكال.

و توضيحه بعد تقديم مقدّمة، و هي أنّ ملاك حكومة أصل على آخر أن يكون مفاد أحد الأصلين مولّداً لحكم في موضوع في غير حال الشكّ في ذلك الموضوع، و كان 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، و مقتضى الاستصحاب في نفس الثوب أنّه إذا شككت فيه فابن على النجاسة، و من المعلوم حكومة ما مفاده هذا طاهر على ما مفاده هذا: إن شككت في طهارته، فابن على نجاسته، و وروده على ما مفاده هذا: إن ليس لك طريق فابن على نجاسته.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة نقول: ليس هذا الملاك موجوداً في المقام، و ذلك لأنّ حكم أكرمه في قولنا: إن جائك زيد فأكرمه ليس قبل المجيء و بعده إلّا حكماً واحداً، غاية الأمر قبل المجيء لا فعليّة له، و بعده يتّصف بها، فإذا كان قضيّة الاستصحاب جعل هذا الخطاب التعليقي في موضوع الشكّ اعني: إذا شككت فابن على وجود خطاب: إن جاءك فأكرمه، فليس هنا حكم آخر متولّداً من هذا الحكم.

نظير طهارة الثوب في المثال بأن يقال هنا أيضاً: يترتّب عليه حكم آخر وهو خطاب «أكرمه» الفعلي بعد تحقّق المجيء، و هو حكم في غير موضوع الشكّ، فيقدّم

على ذلك الاستصحاب المفيد؛ لأنّ خطاب أكرمه الفعلي غير مجعول إذا شككت، بل هنا حكم واحد في موضوع الشكّ، فيرجع الأمر بالأخرة إلى أنّ هنا أصلين، أحدهما يقول: هذا العصير المغلى مثلاً حلال إذا شككت، و الآخر يقول: حرام إذا شككت، فيكون مثل ما إذا كان من أثر طهارة الماء طهارة الثوب إذا شكّ في طهارته؛ إذ لا شبهة في عدم الحكومة حينئذ، لعدم الناظريّة لأحدهما على الآخر.

إن قلت: هذا بالنسبة إلى الحرمة متين، و أمّا بالنسبة إلى رفع الحليّة فلا، لأنّه من باب المضادّة، و ليس حكماً في حال الشكّ.

قلت : لا يفرق الحال من هذه الجهة بين الحرمة و عدم الحليّة؛ لأنّا نقول: مفاد القضيّة الاستصحابيّة التعليقيّة أنّه إذا شككت في أنّ الزبيب إذا غلى حرام أو حلال فاستصحب حكمه السابق، وهو أنّه إذا غلى يحرم و لا يحلّ، فكلّ من يحرم و لا يحلّ وارد في موضوع الشكّ فيه. فالحاصل بالأخرة أنّ مفاد أحد الأصلين أنّه يحلّ و لا يحرم إذا شككت، و مفاد الآخر أنّه يحرم و لا يحلّ إذا شككت، و ليس بين هذين حكومة، هذا.

و الذي اختاره شيخنا الاستاد دام بقاه في دفع إشكال المعارضة هو اختيار طريقة اخرى غير الحكومة المصطلحة، و هو أن يقال: الحكم و إن كان قبل الشرط و بعده واحداً، فلهذا ليس هنا مناط الحكومة، ولكن مع ذلك لا شكّ أنّه يحدث لنا شكّ آخر عند حدوث الغليان غير الشكّ الذي كان قبل تحقّقه، فإنّه قبل تحقّقه كنّا نشكّ في ثبوت الحكم التعليقي فيه و ارتفاعه، و لكن لا نشكّ في الشرب الخارجي، و أمّا بعده فضافاً إلى ذلك الشكّ نشكّ أيضاً في أنّ هذا الشرب حرام فعلي أولا؟ و الحرمة و إن كانت نفس الحرمة المشكوكة السابقة، لكن صفة الفعليّة مشكوك حادث، و كانت في السابق مقطوع العدم.

و منشأ هذا الشكّ الثاني هو الشكّ الأوّل؛ لأنّ الفعليّة من آثار وجود الحكم المعلّق، فيندرج تحت قاعدة تقدّم الأصل الجاري في المنشأ على الجارى في الناشئ، و لو لم يرجع إلى الحكومة المصطلحة، و يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في محلّه.

في ما يتعلّق بعدم حجيّة الأصل المثبت.

إعلم أنّ النهي عن نقض اليقين لابدّ بدلالة الاقتضاء من حمله على النهي عن النقض العملي؛ إذ النقض الحقيقي غير قابل لورود النهي، و معنى النقض العملي هو عدم المعاملة في حال الشكّ المعاملة التي كانت لوصف اليقين بعنوان الطريقيّة، و النهي عن النقض بهذا المعنى قد يكون موجباً لجعل حكم مماثل للسابق، و قد يوجب جعل أثره، وقد لا يوجب شيئاً منهما.

مثلاً المتيقّن بوجوب صلاة الجمعة سابقاً الشاكّ فيه في اللاحق إذا قيل له: عامل مع الشكّ معاملتك التي كنت تعاملها سابقاً لوصف اليقين بماهو طريق، فمعنى ذلك إيجاب صلاة الجمعة، و هو مماثل للمستصحب، و المتيقّن بحياة زيد الشاك فيها إذا قيل له: عامل عمل اليقين، فمعناه انفق على زوجته، و المتيقّن بعدم التكليف في الأزل الشاك فيه إذا قيل له: إعمل عمل اليقين بعدم التكليف، فمعناه جعل الإباحة، و هو غير المستصحب وغير أثره، و قد مرّ هذا في ما تقدّم أيضاً.

وعلى هذا فكلّ مورد كان لليقين السابق على تقدير بقائه عمل فهو مجرى الاستصحاب بلا كلام، و أمّا ما لم يكن لليقين السابق عمل فهو على أقسام يختلف وضوحاً و خفاءاً في عدم الاندراج تحت لا تنقض.

منها: أن ينتهي إلى ما له عمل و كان الانتهاء من الملزوم إلى اللازم العقلي أو العادي.

و منها: أن ينتهي إلى ماله عمل، و لكن كان الانتهاء من أحد المتلازمين في الوجود إمّا عقلاً و إمّا اتّفاقاً إلى الآخر.

١ـ راجع ص ٣٤٤

و منها: أن لا ينتهي إلى العمل، و لكن كان ملزومه أمراً له أثر.

و منها: أن يكون له أثر شرعي، ولكن لم يرتّبه الشرع، بل رتّبه العقل، مثل ترتيب الحكم الشرعيّ على وجود مقتضيه و فقد مانعه.

و منها: أن يكون له عمل، و لكن كان مجعولاً بتبع منشأ انتزاعه، كالجزئيّة و الشرطيّة.

وعدم جريان الاستصحاب في بعض هذه الاقسام لايحتاج إلى كثير مؤنة، و هو القسم الثاني و الثالث، مثلاً المتيقّن بطهارة إحدى الإنائين الشاك فيها لا حقاً مع العلم بأنّ إحداهما طاهر و الاخر نجس ليس من جملة عمله الذي كان يعمله لأجل اليقين بطهارة هذا الإناء الاجتناب من ذلك الإناء الآخر، بل إنّما كان هذا اليقين مورثاً ليقين آخر بواسطة اليقين بالملازمة متعلّق بنجاسة ذلك الآخر، و كان الاجتناب عملاً له، لا لهذا و إن كان نشأ اليقين المذكور من هذا اليقين.

والحاصل، مجرّد انتهاء العمل و لو بالواسطة إلى اليقين لا يصحّح استناده إليه عرفاً و إدخال كلمة اللام عليه، ولهذا لو سئل عن المتيقّن المفروض لم تجتنب عن هذا الإناء؟ فقال: لأنّي متيقّن بطهارة ذلك؛ أو لأنّ ذلك طاهر، كان بارداً.

من هنا يعلم الحال في النقض باللازم إذا قصد ترتيب عمل اليقين بالملزوم عليه، فإنّ عمل اليقين بالملزوم لا يسند إلى اليقين باللازم.

و أمّا القسم الرابع أعني: ما إذا كان الأثر شرعيّاً، ولكن ترتيبه على شيء واقعاً كان من وظيفة العقل، فالحقّ فيه الجريان، لأنّ حكم العقل إنّما هو في موضوع الواقع، ولا حكم له في حال الشكّ في الموضوع، و الفرض أنّ المحمول شرعي قابل للجعل، فلا مانع عن عموم الأدلّة، هذا بحسب كبرى المسألة.

و أمّا بحسب ما عدّ لهذا مصداقاً أعني: مسألة ترتّب الحكم الشرعي على عدم المانع مع وجود المقتضي كما هو مبنى شيخنا المرتضى قدّس سرّه في كتاب طهارته ـ

حيث أسّس الأصل في حال الشكّ في الانفعال و عدمه، و جعله الانفعال بتقريب أنّا قد استفدنا من الأدلّة سببيّة الملاقاة للتنجّس و أنّ الكريّة مانعة، فإذا شككنا في حدّ الكرّ و تردّد بين الزائد و الناقص، و لاقى 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 و إن كان عقليّاً، لكن في موضوع العدم المشكوك لا حكم للعقل، و المفروض أنّ نفس الحكم أعني النجاسة ممّا يقبل الجعل، فلا مانع من جريان عموم الأدلّة ـ فالحقّ عدم الجريان، لا لأنّ الأثر ممّا رتّبه 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 العدم، مثلاً الذي هو المؤثّر ذات الكرّ أو عدمه، لا هو بعنوان المانعيّة، و إنّما هو وصف ينتزعه العقل من مرتبة تأثير الذات، و هذا واضح.

و أمّا القسم الخامس، أعني ما كان مجعولاً شرعيّاً، و لكن لا استقلالاً، بل تبعاً لجعل شيْ آخر كالجزئيّة و الشرطيّة، فربّما يستشكل في الاستصحاب فيه بأنّه لا عمل لليقين في مثل ذلك، فإنّ الجزئيّة مثلاً بالفرض منتزع عن جعل الوجوب على المركّب فهو متقدّم رتبة عليها، والإنسان حال يقينه إنّما يتحرّك نحو إتيان الجزء بسببيّة اليقين بالوجوب، لا اليقين بمعلوله الذي هو الجزئيّة ولو كان للجزئيّة أيضاً على فرض انفكاكها عن الوجوب محالاً هذا التأثير و الاقتضاء أيضاً، لكن حال اجتماعهما مع الوجوب يكون التأثير، لا سبق العلّتين و هو الوجوب، فينعزل الجزئيّة عن التأثير. فيندرج تحت القسم الثالث المتقدّم انفاً من ترتيب عمل الملزوم على اليقين باللازم، و قد استشكلنا في دخوله تحت العموم، لأنّ عمل الملزوم لا ربط له باليقين باللازم.

و لا يخفى أنّه لا يندفع هذا الإشكال بفرض معارضة الاستصحاب في المنشأ أعني الوجوب و سقوطه بها، فإنّ ذلك لا يصحّح جريان الاستصحاب في الجزئيّة بعد كون العمل في حال اليقين إنّما هو مضاف إلى يقين الوجوب دون يقين الجزئيّة، كما لا يندفع أيضاً بأنّ الاستصحاب المثبت أو النافي للجزئية يلزمه الإثبات أو النفي في المنشأ؛ إذ لا يجتمع وجود الجزئيّة مع عدم الوجوب و لو في الظاهر، و لا عدمها مع الوجوب كذلك، فإن هذه النتيجة فرع عدم المانع عن أصل الجريان، و ما ذكرنا موجب لعدم انطباق مورد الأدلّة على الشكّ في الجزئيّة المسبوق باليقين.

و اجيب عن الإشكال أوّلاً: بأنّ حاله ليس بأدون من استصحاب الموضوع كحياة الزيد، فإنّ العمل أوّلاً و بالذات لحكم الشرع عليه بكذا و إسناده أوّلاً إلى يقين الحكم، و ثانياً إلى يقين الموضوع، فكما صحّ هناك هذه المسامحة و لم يوجب خروجه عن مورد الدليل، فليكن الحال في المقام أيضاً كذلك؛ إذ ليس المسامحة في إسناد عمل الوجوب على العشرة من حيث إضافته إلى كلّ من الآحاد إلى جزئيّة كلّ واحد إلّا مثل تلك المسامحة، فكما يصحّ أن يقال: إنّه يعمل العمل لأجل كونه متيقّناً بوجوبه الضمني، كذلك يصحّ أن يقال لأجل جزئيّته للمأمور به.

و ثانياً: نمنع عدم العمل للجزئيّة و الشرطيّة و نحوهما، فإنّ عنوان صحّة العمل وفساده لا يتحقّق بالجعل الأوّلي، و إنّما ينتزع من الجزئيّة و الشرطيّة، فهما متأخّران في الانتزاع عن انتزاع الجزئيّة و الشرطيّة؛ فإنّ الصحّة عبارة عن كون العمل موافقاً للمأمور به في الأجزاء و الشرائط، و الفساد عبارة عن خلافه، و هكذا نفس الصحّة و الفساد، فإنّ عنوان الإجزاء و عدمه مترتّبان عليهما.

و حينئذ نقول: لا شبهة أنّ هذه العناوين أعني الجزئيّة و شبهها قابلة للجعل، غاية الأمر تبعاً، فكما أنّ جاعل الأربعة جاعل للزوجيّة و يصحّ أن يقال: جعل

الزوجيّة تحت و لايته، كذلك جاعل الوجوب في المركّب و المقيّد يكون جعل الزوجيّة و الشرطيّة تحت ولايته، و يكفي في عموم «لا تنقض» قابليّة المورد للجعل و لو بهذا النحو، فيكون جعل الجزئيّة في الظاهر أيضاً ملازماً لجعل الوجوب في ذات الجزء، وليس كنجاسة الثوب، حيث يمكن التفكيك في الظاهر بينهما و بين نجاسة الماء بأن يحكم بنجاسته و طهارة الماء، و كذلك الحال في جعل الصحّة في قاعدة الفراغ، فإنّه ملازم حتّى في الظاهر لجعل المنشأ و هو تقبّل الناقص مكان الكامل.

و بالجملة، لا يعتبر في المتيقّن سابقاً المشكوك لا حقّاً أن يكون بنفسه أو بأثره مجعولاً بالاستقلال، بل المعتبر قابليّته للأعمّ منه و من الجعل بالتبع.

و إذن فالمعتبر في الاستصحاب أن يكون في البين عمل كان باقتضاء اليقين، و كان العمل أيضاً من وظيفة الشارع أن يتعبّدنا في حال الشكّ و كان في البين أثر شرعي قابل للجعل بأحد النحوين، فمع اجتماع هذه القيود يصحّ الاستصحاب، و مع فقد أحدها لا يصحّ.

فإن قلت: أيّ فرق بين استصحاب عدم عنوان المانع و بين استصحاب عنوان المانعيّة و الشرطيّة للتكليف، حيث منعت الأوّل وجوّزت الثاني.

قلت: المنع السابق من جهة توهّم الأثر لعنوان المانع حتّى يندرج استصحابه في استصحاب موضوع الأثر، و لو اريد إثبات استصحاب المانعيّة للتكليف أيضاً بهذا الوجه توجّه عليه المنع.. و المدّعي في المقام إثبات جوازها من طريق كون نفس المانعيّة من المجعولات من غير ملاحظة ثبوت أثر لها و عدمه، ولو اريد إثبات استصحاب عدم عنوان المانع أيضاً بهذا الوجه بأن يكن المصحّح هو التصرّف في المنشأ لم يكن به بأس.

بقي في المقام الفرق بين الاستصحاب حيث منعنا عن إثبات اللوازم

الشرعيّة المترتّبة على المستصحب بتوسّط اللوازم أو الملازمات العقليّة أو العاديّة، أو الملزومات مطلقاً،وبين الطرق والأمارات، حيث لا يقتصر فيها على الآثار الشرعيّة المترتّبة على مؤدّياتها بلا واسطة، فإنّ مفاد دليل الحجيّة أيضاً معاملة الواقع مع مؤدّى الأمارة والطريق، فيجري عين ما تقدّم في دليل الاستصحاب حرفاً بحرف، فإنّ ترتيب الآثار المترتّبة على لوازم المؤدّى أو ملازماته أو ملزوماته ليس عملاً مضافاً إلى المؤدّى ابتداءاً.

و محصّل الفرق أنّه فرق بين لسان الدليل هنا و لسانه هناك، فلسانه هنا التعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ، لا جعل الكون السابق من حيث إفادته للظنّ النوعي بالبقاء حجّة و معتبراً، فلا محالة لابدّ من الاقتصار على موارد صدق عنوان النقض.

و لسانه هناك جعل الأمارة أو الطريق من حيث كشفه و إفادته للظنّ النوعي بمطابقة الواقع حجّة و معتبرة، وبعبارة اخرى: إيجاب تصديقها وعدم الاعتناء باحتمال كذبها، لا التعبّد و إيجاب العمل بمؤدّى قولها، و مشابهته للمقام إنّما هي على هذا التقدير، إذ المقول منصرف إلى المقول الابتدائي.

و أمّا على التقدير الأوّل فاللازم التعدّي من المقول إلى ما يترتّب عليه بواسطة ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه إذا كنّا قاطعين من الخارج بأصل الملازمة و عدم انفكاك وجود الواسطة عن وجود المقول واقعاً؛ إذ حينئذ عدم تحقّق ذلك الأمر الشرعي المترتّب و لو بألف واسطة ينحصر في أحد أمرين، إمّا كذب الأمارة، و إمّا سهوها، إذ بطلان الملازمة غير محتمل حسب الفرض، و إذا كان باب سهوها أيضاً مسدوداً بالأصل العقلائي ينحصر الأمر في كذب الأمارة، و قد فرضنا أنّ الشارع ألغى احتمال كذبها، فلم يبق إلّا الحكم بترتيب ذلك الأمر.

و بعبارة اخرى: إذا جعل الشارع المرتبة الخاصّة من الظنّ النوعي أعني

الحاصل من قيام الأمارة حجّةً، و المفروض أنّ عين تلك المرتبة حاصلة في ذلك الأمر المترتّب بألف واسطة كما في مقول قولها، كما هو المشاهد لو كان مكان الظنّ النوعي الظنّ الشخصي، و قد حصلت من الأمارة، فتكون مشمولة لدليل الاعتبار بلا واسطة، فإنّ المفروض عمومه 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 الأمارة.

ثمّ لا بأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي توهّم كونها من موارد الاصول المثبتة و ليس منها.

أحدها: ما إذا نذر التصدّق بدرهم عند حياة الولد، فيتوهّم أنّ استصحاب الحياة في زمان شكّ فيها مثبت؛ لأنّه محتاج إلى وساطة أنّ التصدّق وفاء بالنذر حتى يترتّب الوجوب، و إلّا فنفس التصدّق من حيث هو غير موضوع للوجوب، لكن لازم حياة الولد عقلاً كونه ملتزماً به و منذوراً، فيترتّب عليه الوجوب بتوسّط هذا العنوان الملازم العقلي.

و من هذا القبيل استصحاب حياة زيد لترتّب وجوب الانفاق على زوجته، فإنّه أيضاً بتوسّط عنوان الزوج، و مثله استصحاب حياة زيد الموقوف عليه لإثبات الاستحقاق من الوقف،فإنّه بتوسّط عنوان الموقوف عليه، و هكذا.

و أجاب المحقّق الخراساني قدّس سرّه بما هذا لفظه : و التحقيق في دفع هذه الغائلة أن يقال: إنّ مثل الولد في المثال و إن لم يكن يترتّب على حياته أثر في خصوص خطاب، إلّا أنّ وجوب التصدّق قد رتّب 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 خصوصيّاته، فإنّه لا يكون وفاء لنذره إلّا ذلك.

و بالجملة، إنّما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشايع، و ما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس إلّا ما التزم به بعنوانه بخصوصيّاته، فيكون وجوب التصدّق بالدرهم مادام الولد حيّاً في المثال مدلولاً عليه بالخطاب لأجل كون التصدّق به كذلك وفاءاً لنذره، فاستصحاب الحياة لإثبات وجوب التصدّق به غير مثبت.

و وجه ذلك أي سراية الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العقد أو النذر و شبهه من الحلف و العهد إلى تلك العناوين الخاصّة المتعلّقة بها أحد هذه الامور حقيقة هو أنّ الوفاء ليس إلّا منتزعاً عنها، و تحقّقه يكون بتحقّقها، و إنّما اخذ في موضوع الخطاب مع ذلك دونها لأنّه جامع لها مع شتأتها و عدم انظباطها، بحيث لا يكاد أن يندرج تحت ميزان، أو يحكي عنها بعنوان غيره كان جامعاً مانعاً كما لا يخفي.

و هذا حال كلّ عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المتّفقة في الملاك للحكم عليها المصحّح لانتزاعه عنها، كالمقدّميّة و الضديّة و نحوهما، و لأجل ذلك يكون النهي المتعلّق بالضدّ بناءاً على اقتضاء الأمر بالشيّ له من باب النهي في المعاملة أو العبادة، لا من باب اجتماع الأمر و النهي.

لا يقال: إنّ الغصب مثلاً له عنوان منتزع، فكيف إذا اجتمع مع الصلاة يكون من باب الاجتماع، لا النهي في العبادات و المعاملات.

لأنّا نقول: إنّ الغصب و إن كان منتزعاً، إلّا أنّه ليس بمنتزع عن الأفعال بما هي صلاة،بل بما هي حركات و سكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاة أيضاً، و هذا بخلاف عنوان الضدّ؛ فإنّه منتزع عن الصلاة بما هي صلاة فيما إذا زاحمت هي كذلك واجباً مضيّقاً، فإذا اقتضى الأمر به النهي عن ضدّه يكون النهي متعلّقاً بالصلاة، فاحفظ ذلك؛ فإنّه ينفعك في غير مقام.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: أمّا مايستفاد من ظاهر كلامه من

أنّ المناط كون العنوان المأخوذ في موضوع الحكم على نحو الجهة التعليليّة أو على نحو التقييديّة. فعلي الأوّل يجرى الاستصحاب لإجراء الحكم في المصاديق، و على الثاني لا يجري، فهو حقّ لا محيص عنه.

و ذلك لما هو واضح من أنّ الموضوع بالحقيقة على الأوّل نفس المصاديق بما هي هي، و العنوان بمنزلة المصالح و المفاسد التي هي ملاك الأحكام.

و أمّا على الثاني فالموضوع نفس العنوان بما هو هو و في عالم تجريده عن الخصوصيّات، فاستصحاب الزيد لإثبات أثر نفس الإنسان بهذا المعني يكون مثبتاً، كما تقدّم الإشارة إليه في مبحث استصحاب الكلّي.

و لكنّ الكلام كلّه في ما ذكره قدّس سرّه معياراً للجهة التعليليّة و أنّه إذا كان العنوان أمراً منتزعاً عن الامور الخارجة عن الذات و لم يكن بحذائها شيٌ في الخارج مثل الملكيّة و الغصبيّة و غير ذلك، فالجهة تعليليّة و إن كان منتزعاً عن الامور المتأصّلة الخارجة عن مرتبة الذات مثل الضارب و العالم، و غير ذلك، فالجهة تقييديّة. فإنّا لا نعقل الفرق بين المقامين.

إلّا أنّ الأوّل شيٌ ينتزعه العقل ولا يضاف إليه الوجود في الخارج، و بعبارة اخرى: ليس بحذائه شيٌ في الخارج، فإنّ الموجود هو الزيد مثلاً و ليس الملك موجوداً آخر و في مقامنا الموجود هو الولد و التصدّق و الدرهم، وليس مطابقة التصدّق للمنذور التي هي عبارة عن الوفاء موجوداً آخراً.

و الثاني أيضاً شيٌ ينتزعه العقل، و لكن يضاف إليه الوجود في الخارج، و بعبارة اخرى: يكون بحذائه شيٌ في الخارج، فالزيد موجود، و الضرب أو العلم موجود آخر، و لكنّهما في الحمل على المصاديق على نحو واحد و كيفيّة واحدة و إن كان أهل المعقول يسمّون كلّاً بإسم خاصّ به، فيسمّون الأوّل بالخارج المحمول، والثاني

بالمحمول بالضميمة، و بالجملة، لا يتصوّر مدخليّة في هذا الفرق في صيرورة أحدهما جهة تعليليّة، و الآخر تقييديّة.

و الذي يمكن أن يقال في ملاك الجهتين: إنّه متى وقع العنوان باعتبار الوجود الساري تحت الحكم من غير فرق بين الانتزاعي و الأصالي فهو جهة تعليلية، و الحكم يعبر عنه إلى المصاديق.

و الشاهد صحّة تشكيل القياس، فيقال مثلاً: هذا عالم، و كلّ عالم يجب إكرامه، ينتج: هذا يجب إكرامه، و كذلك يقال: هذا إنسان،و كلّ إنسان ضاحك، ينتج: هذا ضاحك، فإنّه بعد وضوح أنّ المشار إليه بهذا ليس إلّا الذات لا هي معنونة بالعنوان، لا محيص عن القول بكون الجهة تعليليّة، وإلّا كان اللازم عدم صحّة الانتساب إلى الذات إلّا مع تقييدها بالعنوان.

و السرّ في أنّ معنى تعلّق الحكم بالطبيعة بهذا الاعتبار جعلها مع أيّ وجود اتّحدت ذات أثر كذا، بحث اضيف الأثر إلى ذلك الموجود المتّحد معها، كما هو الحال في حرارة النار، فإنّها تسري بسراية النار، فكما أنّ نفس النار متّحدة مع هذه النار الشخصيّة المدّورة مثلاً، مع أنّ المدوّرية خارجة عن حقيقة النار، كذلك حرارتها أيضاً قائمة في الخارج بهذه النار الشخصيّة المدوّرة، و لا يخفى أنّ هذا مقتضى طبع الطبيعة، و خلاف ذلك أعني التجريد عن الخصوصيّات مع حفظ السريان هو المحتاج إلى المؤنة.

و على هذا فالجهة التقييديّة إنّما يتحقّق بملاحظة التقييد في الموضوع الخاص، كأن تعلّق الحكم على الزيد المقيّد بالصداقة أو العلم.

و حاصل ما ذكرنا أنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة بلحاظ الوجود السرياني ـ نحو أكرم العالم ـ يكون متعلّقاً بعين الأشخاص الخاصّة من الزيد و العمرو و البكر و

غير ذلك، غاية الفرق أنّ هذه عناوين تفصيليّة، و الملحوظ بمرآتيّة العالم نفس تلك الذوات بطريق الإجمال.

و الشاهد على هذا المدّعى صحّة تشكيل القياس، حيث إنّه من المعتبر في إنتاج الشكل الأوّل كون الكبرى محصورة حتّى يكون الأصغر محكوماً عليه فيها بالعنوان الإجمالي، فيكون الفرق بينها و بين النتيجة في صرف كون الحكم فيها بالعنوان التفصيلي،دون الكبرى.

و بالجملة، فحال العنوان حال «هؤلاء» و «من في الصحن» في كونه غير مقصود بالأصالة، و إنّما جئي به للإحاطة بتمام الجزئيّات المشتّتة حتّى لايشذّ عنها شيء، فشأنه السورية و الإحاطة.

ولكنّ الفرق بينه و بين «هؤلاء» و شبهه أنّ فيه مضافاً إلى هذه الفائدة فائدة اخرى ليست في «هؤلاء» و شبهه، و هي الإشارة إلى علّة الحكم و أنّه وجود هذا العنوان، فالحكم أوّلاً على الفرد، و العلّة تحقّق الطبيعة في ضمنه، لا أنّ الحكم على الطبيعة و هو علّة لثبوته على الفرد حتّى يقال: لاسببيّة و لامسببيّة بين الكلّي و الفرد، لافي ذاتهما و لا في عرضهما.

و الحاصل أنّه تارة يقال: الحكم على العالم بالوجود السريانى سبب للحكم على الزيد و العمرو و البكر، و هذا مخدوش بما عرفت، و اخرى يقال: الحكم على الزيد و العمرو و البكر، و العلّة وجود العلم فيهم، و هذا يستفاد من مناسبة الحكم و الموضوع.

و يمكن أن يكون هذا وجهاً لعدّ الأصل الجاري في حكم العنوان و الجاري في حكم الشخص من باب الأصل في السبب و الأصل في المسبّب، مثلاً إذا شككنا في نسخ حكم أكرم العالم فهنا شكّان، أحدهما في بقاء هذا الحكم، و الآخر في حكم الزيد الشخصي، فتارة يقال: وجهه سببيّة حكم الكلّي لحكم الفرد، و هذا

منقوض، و اخرى يقال: وجهه كون الشكّ في بقاء حكم الزيد ناشئاً عن نفاد عليّة العلم للوجوب أو بقائها، فاستصحاب حكم الكلّي ـ حيث إنّه رافع للشكّ في بقاء العليّة ـ يكون مقدّماً على استصحاب حكم الجزئي، و بهذا يمكن تقريب تقدّم الاستصحاب التعليقي أيضاً على الفعلي المخالف، فإنّ الشكّ في بقاء حكم الحرمة مسبّب عن نفاد عليّة الغليان و عدمه، فالاستصحاب التعليقي يرفع هذا الشكّ.

فإن قلت: تمام ماذكرت إلى هنا مبني على أن يكون الأفراد الملحوظة هي الذوات المعرّاة عن وصف تلبّسها بالعنوان؛ إذ هذا معنى التعليليّة، و لوكان الوصف مأخوذاً لكان العنوان جهة تقييديّة، و كذلك 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 لايقبل محمولاً مقابلاً للعالم، و هكذا قولنا: زيد جاهل يكون ملحوظ المتكلّم عند قوله: زيد، معنى غير قابل لحمل غير الجاهل، و على هذا تكون الجهة تقييديّة لاتعليلية، كما هو واضح.

قلت: نعم ماذكرت أيضاً ممكن، لكنّ الأمر على هذا دائر بين ما ذكرنا ـ فلا إشكال ـ و بين ما ذكرت، و حينئذ يمكن دعوى خفاء الواسطة، فإنّ وجود هذا التقيّد في الموضوع على فرض ثبوته يكون بمثابة من الدقّة و الخفاء، بحيث يشبته الأمر على العرف و يتوهمّون كونه نفس الذات.

و الحاصل إمّا ندّعي أنّ ملحوظ القائل في جميع الموارد ليس إلّا معنى واحداً، و هو مفاد زيد الذي هو لابشرط عن العلم و غيره، و على هذا فلاإشكال في الاستصحاب، و إمّا ندّعي بأنّ الموضوع و الملحوظ و لو بنحو تعدّد الدال و المدلول هو المقيّد، لكنّ العرف لايفهم التقييد، و على هذا أيضاً لا إشكال في الاستصحاب لخفاء الواسطة.

ثانيها: الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة بتوّهم أنّه لاأثر لها شرعاً إلّا بواسطة انطباق العناوين الكليّة عليها، ضرورة أنّ الأحكام الشرعيّة يكون لها لا للموضوعات الخارجيّة الشخصيّة، فيكون استصحابها بملاحظة تلك الأحكام مثبتاً.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: يمكن توجيه الإشكال بثلاثة وجوه.

الأوّل: أن يكون المراد استصحاب وجود الموضوع بتوهّم أنّه محتاج إلى انطباق عنوان الكلّي عليه، مثل استصحاب وجود الزيد، فإنّه يحتاج إلى تطبيق «هذا زوج» عليه، فإنّ الحكم مرتّب على الزوج لا الزيد، و هذا إشكالاً و دفعاً مثل المورد المتقدّم حرفاً بحرف.

الثاني: أن يكون المراد استصحاب اتّصاف الموجود الخارجي مع الفراغ عن وجوده بعنوان كذائي، مثل استصحاب خمريّة هذا المايع الموجود إذا شكّ في انقلابها خلّاً بتوهّم أنّ ما هو شأن الشارع هو الكبرىٰ، و هو أنّ الخمر حرام، و أمّا الصغرى و هو أنّ هذا خمر، ثمّ النتيجة و هو أنّه حرام، فهو من فعل العقل، فاستحصاب خمريّة المايع محتاج إلى تطبيق خطاب «لاتشرب الخمر» على هذا المايع و هو عقلي.

و جوابه أنّ التطبيق هنا بنفسه من فعل الشرع، و معنى تطبيق الخمر أيضاً ترتيب حكمه ـ و هو الحرمة ـ على هذا المايع، و الحاصل أنّ العقل بالنسبة إلى الأفراد الواقعيّة للخمر يرتّب القياس و يدرك حكم الشرع في موضوعه، فشأنه الإدراك فقط، لا الحكم أو ترتيبه، و أمّا الفرد التعبّدي فما كان يفعله العقل في الواقعي بنحو الإدراك يتصدّيه الشرع فيه بنحو الجعل و التنزيل، و لا دخالة للعقل بوجه.

الثالث: أن يكون المراد استصحاب الاتّصاف في الموجود الخارجي أيضاً، لكن بتوهّم أنّ الحكم الشرعي لم يترتّب على نفس الموضوع الخارجي، بل على فعل

المكلّف متقيّداً بإضافته إلى الموضوع الخارجي، مثلاً لم يترتّب الحرمة على عين الخمر، بل على الشرب المضاف بها، فاستصحاب كون هذا المايع خمراً يحتاج إلى واسطة أنّ شربه شرب الخمر، و على هذا يسري الإشكال إلى موارد كثيرة.

مثلاً استصحاب القلّة في الماء يحتاج إلى إثبات أنّ ملاقاة هذا الماء ملاقاة القليل، و استصحاب نجاسة اليد مثلاً يحتاج إلى إثبات أنّ ملاقاتها ملاقاة النجس.

و استصحاب الطهارة في الماء مع حدوث الكريّة في اللاحق، أو استصحاب الكريّة مع حدوث الإطلاق في اللاحق يحتاج إلى إثبات أنّ الكريّة المضافة إلى هذا الماء هي الكريّة المضافة إلى الطاهر، أو أنّ الطهارة المضافة إلى هذا المايع هي الطهارة المضافة إلى الماء.

و استصحاب الطهارة الحدثيّة في المصلّي يحتاج إلى إثبات أنّ صلاته صلاة شخص طاهر واقعي، إلى غير ذلك من موارد كثيرة يجدها المتأمّل.

و حاصل الجواب عن الكلّ أنّ خطاب «لا تنقض» بحسب ما مرّ من البيان مخصوص بما إذا كان للمستصحب أثر مرتّب عليه بلا واسطة حتّى يكون الشارع جاعلاً لهذا الأثر عليه بلسان «لا تنقض».

و نقول في المقام: إذا رتّب الشارع حكم الحرمة على شرب الخمر بنحو التقييد فالموضوع ينحلّ إلى شرب و خمر، فما كان من هذا الحكم حصّة الخمر و أثرها بلا واسطة هو أنّ الشرب المتقيّد بها حرام، فاستصحاب الخمريّة ناظر إلى هذا الأثر، ففائده أنّ الشرب المتقيّد بهذا المايع بمنزلة الشرب المتقيّد بالخمر.

و كذا إذا رتّب حكم العصمة على الماء الطاهر الكرّ بنحو التقييد، فالموضوع منحلّ إلى أجزاء، فما يصير حصّة الماء الطاهر هو أنّ الكم الخاصّ القائم به عاصم، فاستصحاب الطهارة مع حدوث الكريّة ينزل الكمّ المضاف بهذا المشكوك منزلة الكمّ المضاف بالطاهر الواقعي.

و كذا إذا رتّب حكم الوجوب على الصلاة الصادرة عن الشخص الطاهر بنحو التقييد، فما يكون حصّة للشخص أنّ الصلاة الصادرة منه واجبة، فمعنى استصحاب الطهارة الحدثيّة أنّ الصلاة الصادرة من هذا الشخص صلاة صادرة من الطاهر الواقعي.

نعم هذا إنّما يستقيم إذا اعتبرت الطهارة وصفاً في الفاعل، كما هو الواقع، و أمّا اذا اعتبرت وصفاً في الصلاة فاستصحابها لا يثبت تقيّد الصلاة بها.

و حاصل الفرق بين المقامين أنّ تقيّد الصلاة في الأوّل بشخص هذا المصلّي محرز بالوجدان و الاستصحاب أيضاً يفيد تنزيل صدورها منه منزلة صدورها عن الطاهر الواقعي، و أمّا في المقام الثاني فليس للصلاة تقيّد وجداني حتّى ينزّل منزلة الواقعي، و لا يتكفّل الاستصحاب أيضاً أزيد من الحكم بالطهارة مع كون الأمر بحسب الواقع مردّداً بين تقيّد الصلاة بالطهارة و عدمها.

و الحاصل أنّ التقيّد ليس ممّا تكفّله الاستصحاب، و لا هو وجداني حتّى يلحقه التنزيل، و لا يتوهّم أنّ هنا أيضاً تقيّداً بحالة المكلّف أيّاً ما كانت، فإنّ استصحاب الطهارة لا يفيد كون الحالة طهارة، بل يفيد نفس الطهارة، و بعبارة اخرى: مفاده أنّ الطهارة باق بنحو مفاد كان التامّة، لا أنّ هذه الحالة طهارة بنحو مفاد كان الناقصة.

و ضابط المقام أنّه كلّما اعتبر القيد في محلّ و اعتبر إضافة المقيّد إلى ذلك المحلّ، فاستصحاب القيد ينزل المقيّد بهذا المحلّ منزلة المقيّد بالمحل المتلبّس الواقعي، فتلبّس المحلّ محرز بالأصل، و تقيّد الذات بالمحلّ محرز بالوجدان، فصار الموضوع محرزاً بكلا جزئية، و كلّما اعتبر القيد أوّلاً في الذات فاستصحاب القيد غير مثمر؛ لأنّ مفاده أنّ الذات المقيّدة به محكوم بكذا، ولكن التقيّد غير محرز لا بالاصل و لا بالوجدان.

***

في ما يتعلّق باستصحاب تأخّر الحادث.

إعلم أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين ما إذا كان المستصحب مشكوك الارتفاع من رأس، و بين ما إذا كان أصل الارتفاع معلوماً و كان المشكوك تقدّمه و تأخّره، فكلا القسمان مشتركان في أنّه يجري الاستصحاب إلى آخر أزمنة الشكّ، فلو علم انقلاب العدم بالوجود و لم يعلم متى انقلب فالعدم المحرز في الزمان السابق مجرور بالاستصحاب الى أن يتيقّن بالانقلاب.

نعم هذا مختصّ بما إذا كان الأثر ثابتاً لذات العدم، و أمّا الأثر المترتّب على عنوان الحدوث فلا يترتّب بهذاالاستصحاب، لكونه مثبتاً إلّا على تقدير كون الحدوث عبارة عن نفس العدم السابق و الوجود اللاحق.

و هكذا الحال في جانب الوجود إذا احرز في زمان سابق و شكّ في أنّه في هذا الزمان انقلب أو في الزمان البعد مع مفروغيّة أصل الانقلاب، فإنّه لا شبهة في الاستصحاب في الزمان المشكوك بالنسبة إلى أثر أصل الوجود، هذا هو الكلام في ما لو اريد الاستصحاب بالقياس إلى ذات الأمر الحادث، و أمّابالقياس إلى حادث آخر كما اذا كان هنا حادثان فلو كان الأثر لتأخّر أحد الحادثين عن الآخر فلا إشكال في عدم إثبات عنوان التأخّر بالاستصحاب، ولو كان لعدم كلّ منهما في 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 في الاخريين.

أمّا صورة الجهل بالتاريخين فذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف إلى أنّ أصالة العدم في كلّ منهما جارية ذاتاً، و لكنّهما يتساقطان بالمعارضة، مثاله ما إذا

١ـ راجع ص ٣٦٩

علمنا بملاقاة اليد النجسة لهذا الماء و علمنا بقلّة الماء سابقاً و صيرورته كرّاً في بعض الأزمنة اللاحقة إجمالاً، و لكن 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 للكرّ، و أثر الأوّل التنجّس و الثاني عدمه، فيتعارضان.

و أمّا صورة الجهل بأحدهما و العلم بالآخر فالاستصحاب في المعلوم التاريخ غير جار؛ لعدم الشكّ في الأجزاء الخارجيّة؛ إذ ما قبل ذلك التاريخ نقطع بعدمه، و بعده بوجوده، فيبقى استصحاب العدم في الطرف المجهول إلى حال الحدوث المعنوم للآخر جارياً بلا معارض.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: ما ذكره قدّس سرّه في المجهول تاريخ أحدهما متين، و أمّا حديث المعارضة في مجهولي التاريخ فخدوش 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 في أوّل الزوال بوجود كليهما، و لكن احتملنا حدوث كلّ واحد فيه و في ما قبله، فاستصحاب عدم كلّ إلى زمان حدوث الآخر بعد احتمال كون زمان حدوث الآخر هو أوّل الزوال الذي فرض العلم فيه بانتقاض ذلك العدم بالوجود يكون من الشبهة المصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ؛ لاحتمال كونه نقضاً لليقين باليقين.

توضيح المقام أنّ المقصود تارة إثبات أو نفي حقيقة الوجود لكلّ من الحادثين في الأزمنة المشكوكة، و اخرى مع قيد زائد على أصل الوجود، كالوجود المتّصف بصفة المقارنة للحادث الآخر أو التقدّم أو التأخّر.

لا إشكال في كون الثاني مسبوقاً بالعدم بنحو مفاد كان التامّة، سواء في معلوم التاريخ أم مجهوله، و ليس له حالة سابقة بنحو مفاد كان الناقصة، من غير فرق بينهما

أيضاً، فالكلام كلّه في ما إذا اريد إيراد النفي و الإثبات على أصل وجود كلّ من الحادثين، بدون إضافة قيد إليه أصلاً.

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 محرزاً بالأصل و الملاقاة التي هي جزء آخر للموضوع محرزة بالوجدان، فيكون الماء قد لا قي النجس بالوجدان، و هو ليس بكرّ في حال حدوث الملاقاة بالأصل.

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 اخرى و هي أنّ قيد زمان الحادث الآخر في قولنا: نشكّ 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 الأزلي 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، فلابدّ أن يكون الشكّ متحقّقاً في نفس الزمان الخارجي المشار إليه بهذا العنوان.

و نحن إذا راجعنا الخارج رأينا من جملة قطعات الزمان الخارجي الذي يحتمل كون عنوان زمان الآخر منطبقاً عليه و إشارة إليه زماناً نقطع باجتماع كلا الحادثين فيه، و نحتمل كونه ظرفاً لحدوث كليهما، و نحتمل حدوث كليهما أو أحدهما في ما قبله، و المفروض أنّه لا شكّ لنا في هذا الجزء الخارجي، و قد كان المعتبر وجود الشكّ في انتقاض العدم الأزلي في أيّ زمان خارجي فرض تطبيق ذلك العنوان عليه.

ألا ترى أنّه لو اريد استصحاب الفرد الواقعي فيما إذا تردّد فرد الكلّي بين البقّ المقطوع الزوال و الفيل المقطوع البقاء، بحيث جعل عنوان الفرد الواقعي عبرة و حكاية عن نفس الجزئي الواقعي لا يصحّ الاستصحاب؛ إذا المعتبر حينئذ تحقّق الشكّ في البقاء في كلّ شخص خارجي محتمل انطباق هذا العنوان عليه، و ليس في شيء من الخارجيين شك في البقاء.

و هنا أيضاً لنا قطعتان خارجيّتان من الزمان، إحداهما طلوع الخميس، وهي ظرف الشكّ في انتقاض كلّ من العدمين بالوجود، و الاخرى زواله، وهي ظرف القطع بالوجود و انتقاض العدم، فإذا لو حظ عنوان زمان حدوث الآخر و اشير به إلى نفس حقيقة الزمان الخارجي من الطلوع و الزوال، و اريد استصحاب نفس العدم الغير المقيّد بشيء إلى هذا الزمان فلابدّ من تحقّق الشكّ في أيّ زمان خارجي فرض مصداقاً لهذا العنوان، و المفروض تحقّق القطع في الزوال، مع كونه محتمل المصداقيّة لهذا العنوان.

فإن قلت: زمان حدوث الآخر و إن كان إشارة، لكنّه مع ذلك مفترق عن الصورة التفصيليّة المشار إليها، فإنّها بين المشكوك انتقاض العدم فيها و المعلوم، ولكن هذه الصورة الإجماليّة الحاكية حيث إنّها ذات تقديرين، بأحدهما يكون مقطوعه؛ لأنّها إن انطبقت على قطعه الزوال كانت ظرفاً للقطع، و إن انطبقت على الطلوع كانت ظرفاً للشكّ، كان المتحصّل من اجتماع التقديرين هو الشكّ.

قلت: نعم الحاصل فعلاً من اجتماعهما هو الشكّ، لكن لا في الانتقاض و عدمه، بل في الشكّ و القطع، يعني أنّه لا يدري هل هو شاكّ في هذا الزمان، أو هو قاطع، و

لا يضرّ شكّ الإنسان في حالته الوجدانيّة إذا كان الملحوظ وجه المطلوب، لا هو بصورته التفصيلية، و الممتنع هو الثاني.

ألا ترى أنّك لو علمت بأنّ زيداً عادلٌ، و شككت في عدالة عمرو، فعنوان أحدهما بما هو هذا العنوان و إنّ كان لا محالة مشكوك العدالة، و لكنّ العنوان المشير إلى الفردين مثل «كلّ منهما» أو «أيّ منهما» ليس مشكوكاً، بل محتمل الانطباق على المشكوك و المعلوم، و من هنا نقول في استصحاب الحيوان المردّد بين الفرد القصير و الطويل: إنّه إنّما يجري لو جعل الحيوان موضوعاً، و أمّا لو جعل عبرة و معرّفاً للفردين فلا مجرى للاستصحاب فيه؛ لعدم الشكّ في البقاء في شيء من الفردين.

فإن قلت: لا نجعل زمان حدوث الآخر جزء المستصحب، بل هو نفس العدم، و لكن لا نجعله عبرةً و إشارةً أيضاً، بل ملحوظاً على وجه الموضوعيّة و الاستقلال، و قد اعترفت بحصول الشكّ فيه على هذا التقدير.

قلت: إذا اعترفت بكون المستصحب نفس العدم فلا يجدي حصول الشكّ فيه بملاحظة اقترانه بأمر خارجي كطيران الغراب و نحوه ،بل لابدّ من لحوق الشكّ في قطعة الزمان المتأخّر الذي يراد استصحابه إليه بنفس المستصحب، و المفروض أنّ نفس العدم بلا لحاظ شيء معه أصلاً إذا اريد جرّه إلى زمان الحدوث الواقعي الخارجي للآخر، يكون أمره متردّداً بين الجرّ إلى زمان الشكّ في انتقاضه، و بين الجرّ إلى زمان القطع بانتقاضه، و إن كان انتقاضه بملاحظة انضمام بعض العناوين الخارجة مشكوكاً فيه، و هذا واضح لا سترة عليه.

فإن قلت: كما أنّه في مورد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين مثلاً يكون عنوان الأحد معرّفا، و مع ذلك هو معروض العلم، و كلّ من الإنائين مشكوك و لا يلزم اجتماع الضدّين بواسطة عدم سراية العلم من الصورة الإجماليّة إلى التفصيليّة و هما صورتان منحازتان، كذلك نقول بعينه في المقام أنّ قطعة الزوال بهذه الصورة التفصيلية معروض القطع، و لا ينافي كون العنوان المجعول عبرةً إلى إحدى القطعتين منها و من قطعة الطلوع معروضاً للشكّ؛ لاختلاف الصورتين.

قلت: ما ذكرته في مورد العلم الإجمالي أيضاً في محلّ المنع، و كيف يكون العنوان عبرة و اللازم منه اجتماع الضدّين، 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 ابتداءاً، 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 مطلقاً مرسلاً.

و الشاهد الآخر على هذا أنّه لو فرض نجاسة كلا الإنائين واقعاً فلا مفرّ لك عن القول بعدم الميز الواقعي للمعلوم إجمالاً، وأنّه أمر متساوي النسبة إلى الطرفين، ولا ميز له واقعاً، و الفرق بينه وبين صورة نجاسة أحدهما، فيه ما لا يخفى من عدم اختلاف متعلّق العلم حسب الاختلاف في الواقع و نفس الأمر.

و ملخّص الكلام في مجهولي التاريخ أنّا إذا قطعنا تفصيلاً بأصل وجود كلا الحادثين في أوّل الزوال مع التردّد في كونه زمان الحدوث أو قبله، فاستصحاب العدم الأزلي لكلّ منهما إلى الآن المتّصل بالزوال قبله لا إشكال في تحقّق أركانه، لفرض كونه ظرف الشكّ في البقاء، و لكنّ الموضوع بمجرّد 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 الذي فرض القطع التفصيلي فيه بالانتقاض لا مجرى له، لعدم الشكّ.

فيبقى استصحاب العدم إلى الزمان الواقعي لحدوث الآخر، و هو مردّد بين آن قبل الزوال الذي قلنا بتحقّق المجرى للاستصحاب،و نفس الزوال الذي قلنا بعدم تحقّق المجري له، و هذا معنى كونه شبهة مصداقيّة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه حاول في الكفاية عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ببيان آخر، و هو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: ليس مقامنا محلاً لهذا الكلام؛ إذ المفروض أنّ أزمنة الشك في بقاء العدم الأزلي متّصلة بزمان اليقين به، و إنّما محلّه ما إذا كان الحادثان الذان تكلّمنا في استصحاب عدمهما الأزلي بحيث وجود كلّ منهما كان ناقضاً للآخر، مثل الطهارة و الحدث في ما اريداستصحاب وجودهما، حيث إنّه لو علم المكلّف 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، والمانع 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 القهقرى متّصلاً بزمان تكون فيه الحالة السابقة المتيقّنة، و في المقام لا يحرز ذلك؛ إذ لا يحرز اتّصال أزمنة 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 و جهان:

أحدهما: أنّ مفادالاستصحاب جرّ المستصحب، يعني أن نضيف إلى العمر المتيقّن للمستصحب عمراً آخر و نجعل عمره مطوّلاً. وفي ما نحن فيه لا نضيف عمراًإلى 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 متأخّراً، فهو إلى الآن الذي هو زمان الاستصحاب باق، و نفرض أنّ

الساعات المتوسّطة بين الساعة الاولى و زمان الاستصحاب ستّ ساعات، فحينئذ لسنا بشاكّين في أنّ عمر كلّ منهما على فرض التأخّر ستّ ساعات لا أزيد منها.

إنّما الكلام في أنّ المتأخّر هو الطهارة حتى يكون هو واجد هذه الست الساعات، أو الحدث حتى يكون هو كذلك، فالاستصحاب يفيد على فرض الجريان تعيين هذه المدّة المطوّلة المحدودة التي لا تزيد و لا تنقص في الطهارة أو في الحدث، و قد فرضنا أنّ شأن الاستصحاب إعطاء البقاء للمستصحب، لا تعيين البقاء المفروغ عنه في المستصحب.

و الحاصل أنّ عدم النقض الاستصحابي متعلّق باليقين بملاحظة استمرارها الجائي من قبل استمرار متعلّقه، و إلّا كان قاعدة الشك الساري، و حينئذ فمفاد الاستصحاب تحصيل عدم النقض في مقام الدوران بين أصل حصول هذا العدم ونقيضه، فلسانه جعل العدم في هذا التقدير مضافاً إلى اليقين، و لازم ذلك أطوليّة عمر اليقين و انجرار استمراره.

و أمّا لوكان هذا العدم حاصلاً، يعني نعلم بأنّ في البين عدم نقض محقّقاً، ونشك في إضافته إلى اليقين أوإلى 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، ولكنّ الشرط المذكور و هو كون التعبّد في أصل حصول عدم النقض في قبال نقيضه مفقود، و إنّما يكون موجوداً لوكنّا نحتمل كون مدّة كلّ من الأمرين سبع ساعات، و ليس هذا بمحتمل.

فالذي نعلم أنّ لنا موجودين، أحدهما في ساعة واحدة، و الآخر في ستّ ساعات، و لا يحتمل في البين موجوداً في سبع ساعات، و الذي 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، و أنّه هذا أو ذاك، لا أنّ المشكوك هو أنّ هذا منقوض أولا، و مجرى الاستصحاب هو الشكّ الثاني دون الأوّل، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المعتبر في الاستصحاب ليس إلّا يقيناً و شكّاً موجودين بالفرض، و عند ذلك يجري حكم «تعبّد بالبقاء» و ليس فيه أن يكون منشأ الشكّ في البقاء ماذا، فقد يتحقّق الشك في بقاء الشيء بواسطة عدم العلم بأنّ المنطبق عليه أيّ من الموجودين الذين أحدهما قصير و الآخر طويل.

فالمتحصّل بالأخرة حينئذ هو الشكّ في أنّ هذا الشيء باق أولا، و هذا المقدار كاف، و لولا ذلك لما كان مجرى للاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة، فإنّ لنا موجودين، أحدهما منتقض قطعاً، و الآخر غير منتقض كذلك، فهذا الطرف المعيّن مثلاً نشكّ في كونه هو المنتقض أو غير المنتقض، و حينئذ يبقى ما ذكرتم من لزوم أطوليّة عمر المستصحب بالاستصحاب، و هو موجود في أطراف العلم و غير موجود في المقام.

و يمكن جوابه أيضاً بأنّه إن كان المقصود أنّ الشارع بالاستصحاب يجعل العمر الواقعي للمستصحب أزيد و أطول، فهذا المعنى مقطوع العدم في جميع المقامات؛ إذ الاستصحاب تعبّد ظاهري مع بقاء المستصحب على ماهو عليه من العمر الواقعي بحدّه الواقعي.

و إن كان المقصود أنّه مع دوران أمره واقعاً بين الحدّين الأقلّ و الأكثر يتعبّدنا الشارع في الظاهر بالبناء على الأكثر، فهو في المقام موجود؛ إذ من المعلوم أنّ قول الشارع: إبن على بقاء الطهارة في المقام، لا مانع منه في الظاهر أصلاً، سواء كان عمره الواقعي ساعة واحدة أو ستّ ساعات، و ليس مفاده: إبن على أنّه سبع ساعات، حتّى يقال: إنّه مقطوع الخلاف؛ فإنّ لسانه عدم نقض اليقين بالشكّ في البقاء من دون نظر له بأنّ الواقع ماذا.

نعم لو علمنا أنّ مبدء وجود الطهارة أوّل السبع ساعات كان اللازم من هذا الحكم الظاهري مع هذا العلم كونه سبع ساعات، و بالجملة، لا نظر للاستصحاب في تعيين المبدء أو تعيين كمّ الوجود، و إنّما ينظر إلى تعيين المنتهى.

و لكنّه دام أيّام إفاداته الشريفة أجاب بأنّا و لو قلنا بالاستصحاب من باب الأخبار، ولكنّ الموضوع المحكوم عليه في الأخبار متّحد مع ما يقوله القائل بأنّ ما ثبت يدوم، و كما أنّ مجرى هذه القاعدة على فرض ثبوتها ما إذا كان الشكّ في الطول والدوام للشيء الثابت، و يزيد 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 شيء بواسطة الاستصحاب.

و إن 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 يزد ادمدّة الطهارة أو الحدث على الستّ ساعات، و على هذا فقس سائر الأمثلة، هذا.

و الوجه الثانى على اعتبار الاتّصال في الاستصحاب أنّا ولو قلنا بأنّا لا ندور في الاستصحاب مدار الشك في البقاء و الارتفاع، و لهذا قلنا بجريانه في ما ليس له البقاء و الارتفاع كالتدريجيّات، و لكنّه من المعتبر فيه بحسب الانصراف تحقّق زمان كان المكلّف شاكّاً في الوجود و العدم بملاحظة ذلك الزمان، بحيث احتمل كونه ظرفاً 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 آنات زمان شكّنا.

فإن قلت: قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» معناه حصر نقض اليقين

باليقين، و لو نقضنا يقيننا في المقام بالطهارة لكنّا نقضناه لا باليقين.

قلت: المدّعى أنّ هذا المورد حسب الانصراف خارج عن طرفي المستثنى منه و المستثنى، فلا تشمله قضيّة انقض و لا لاتنقض.

هذا هو الكلام في اعتبار الاتّصال في الاستصحاب، و قد عرفت تفرّع عدم جريان الاستصحاب في الوجودين الذين أحدهما ناقض الآخر عند العلم بتحقّقهما و عدم العلم بالسبق و اللحوق.

و يظهر من المحقّق الخراساني قدّس سرّه أنّه يتفرّع عليه أيضاً عدم جريان الاستصحاب في العدمين الأزليين للحادثين المجهولي التاريخ الذي استندنا في منع جريانه بكونه شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ.

قال في كفايته بعد ذكر عدم المورد للاستصحاب في ما كان المستصحب و ماله الأثر هو العدم المضاف، ما لفظه: و كذا «يعني لا مورد للاستصحاب» في ما كان «أي الأثر» مترتّباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال زمان شكّه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

و بالجملة، كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان، أحدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر، وثبوته الذي يكون ظرفاً للشكّ في أنّه فيه أو قبله، و حيث شكّ في أنّ أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، و معه مجال للاستصحاب، حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشكّ من نقض اليقين بالشكّ.

لا يقال: لا شبهة في اتّصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشكّ في حدوثه، لاحتمال تأخّره عن الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة اخرى

بعدها و حدوث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشكّ في حدوث كلّ منهما تمام الساعتين، لا خصوص أحدهما كما لا يخفى.

فإنّه يقال: نعم ولكنّه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان و المفروض أنّه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنّه حدث في زمان حدوثه وثبوته 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 في العدميين في مجهولي التاريخ مبنيّ على القول بكون العلم الإجمالي ناقضاً؛ إذ حينئذ نقول: نعلم بانتقاض العدم الأزلي للكرّيّة، غاية الأمر تردّد زمانه بين الساعة الاولى بعد الزوال مثلاً، و الساعة الثانية.

فتارةً نجعل مجموع الزمانين ملحوظاً و ظرفاً للشك، فنقول: كنّا قاطعين بعدم انتقاض العدم الأزلي إلى الزوال، و نشكّ في انتقاضه في هذا الزمان و نشير إلى الزمان الخارجي الذي مبدئه الساعة الاولى، و منتهاه الساعة الثانية، باستثناء مقدار من آخرها يحصل فيه العلم بالانتقاض، إمّا فيه و إمّا في ما قبله، فحينئذ لا شبهة في اتّصال زمان الشكّ بزمان العدم المتيقّن، لكن موضوع الاثر لا يحرز بذلك؛ إذ لا يحرز انطباق زمان حدوث الملاقاة على شيء من أجزاء هذا الزمان، وقد كان الموضوع للأثر هو عدم الكريّة في هذا الزمان بالفرض، لا العدم المطلق، فإنّه الفرض الأوّل، أعني ما إذا اريد استصحاب عدم الحادث بالقياس إلى نفس أجزاء الزمان، لا بالقياس الى حادث آخر.

و اخرى لا نلاحظ إلّا زمان حدوث الملاقاة، أعني نشير بهذا العنوان إلى زمانه الواقعي الخارجي المردّد عندنا بين الساعة الاولى و الثانية، فنقول: في ذلك الزمان الواقعي للملاقاة اجتمع لنا يقين بعدم الكريّة في السابق و شك في انتقاضه في ذلك الزمان بالوجود.

فحينئذ حيث إنّ هذا الزمان الذي ظرف الشكّ مردّد بين الساعة الاولى والثانية، و انتقاض عدم الكريّة الذي قلنا: إنّه معلوم لنا أيضاً مردّد بين الساعتين، فيكون إحدى الاحتمالات كون ذلك الانتقاض ثابتاً في الساعة الاولى، وكون ذلك الزمان منطبقاً على الساعة الثانية، فيكون في هذا التقدير زمان شكّنا إذا جرّ بطريق القهقرىٰ لا يتّصل بزمان العدم المتيقّن الذي هو ما قبل الزوال، بل يتّصل بزمان نقضه الذي علم إجمالاً و تردّد زمانه بين الساعتين.

فيكون الحال في هذا التقدير هو الحال في استصحابي الوجودين لو اتّصل في استصحاب الطهارة مثلاً زمان الشكّ فيها بزمان الحدث المتيقّن، غاية الأمر الاشتباه هناك مع زمان الحالة السابقة المتيقّنة و هو الطهارة مع تعيّن زمان الشكّ وعدم اشتباهه، و هنا الأمر بالعكس، فيكون الاشتباه مع زمان الشكّ مع تعيّن زمان الحالة السابقة المتيقّنة و هو العدم الأزلي و عدم اشتباهه، فتكون نتيجة الاشتباه في كلا المقامين عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان الحالة السابقة المتيقّنة.

و من هنا يعلم عدم جريان هذا الكلام في استصحاب الطهارة في الإنائين المعلوم وقوع نجاسة في أحدهما لا بعينه، فإنّه ليس انتقاض الطهارة في شخص كلّ منهما معلوماً بالتفصيل، وكان زمانه مردّداً، بل مشكوك تفصيلي، بخلاف المقام، حيث إنّ الانتقاض معلوم تفصيلي إضافته بشخص كلّ من العدميين، و التردّد إنّما هو في الزمان، فلهذا يكون استصحاب الطهارة في كلّ من الإنائين في حدّ ذاته بلا مانع.

كما أنّه لا مانع منه في مجهول التاريخ من الحادثين إذا كان الآخر معلوم التاريخ، فإنّه لا حتمال تأخّره عن معلوم التاريخ يكون تمام ما بين الزوال و زمان حدوث المعلوم التاريخ ونفس هذا الزمان ظرفاً لشكّه، و هذا المجموع متّصل بالزوال الذي هو آخر أزمنة اليقين، ولو كان تاريخ المعلوم هو الزمان المتّصل بالزوال فالأمر أوضح.

في ما يتعلّق باستصحاب حكم الخاص.

إعلم أنّه لو دلّ الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق عليه في اللاحق إثباتاً أو نفياً، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب، لأنّ مورده عدم وجود الدليل الاجتهادي.

إنّما الكلام في أنّه لو كان لنا عامّ يدلّ على ثبوت الحكم لأفراده، ثمّ خرج منه فرد في زمان ففي 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 في يوم، ففي مابعدذلك اليوم هل نرجع إلى استصحاب عدم وجوب الإكرام أو إلى عموم أكرم العلماء؟.

لابدّ أوّلاً من تعيين موضوع البحث، فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان: إن لاحظ المتكلّم قطعات الأزمنة أفراداً، كما لو قال: أكرم العلماء في كلّ زمان، فلا شبهة في أنّه إذا خرج فرد في زمان يحكم بدخوله في حكم العامّ في مابعد ذلك الزمان، سواء جعل تلك القطعات بحسب عناية الدليل قيداً للفعل المأمور به أم ظرفاً للنسبة الحكميّة، فإنّه على الفرض الأوّل يصير الإكرام في كلّ زمان فرداً مستقلاً للعام غيره في زمان آخر، و على الثاني يصير القضيّة متعدّدة بتعدّد الأزمنة.

و لا إشكال في أنّ خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط العام عن الحجيّة في ما بعده على التقديرين، فإنّه على الأوّل إكرام زيد يوم الجمعة فرد من الإكرام، و إكرامه في يوم السبت فرد آخر، فإذا خرج فرد من العام نتمسّك في الباقي بعمومه، و على الثاني القضيّة في حكم القضايا المتعدّدة، فكأنّه صدرت من المتكلّم قضيّة في يوم الجمعة و خرج منها زيد، وأيضاً صدرت منه تلك القضيّة في يوم السبت ولم نعلم بخروجه من تلك القضيّة الثانية.

١ـ راجع ص ٣٦١

و الحاصل أنّ المقام مقام الأخذ بالعموم دون الاستصحاب، بل قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه: إنّه في هذا المورد لم يجز التمسّك بالاستصحاب و إن لم نتمسّك بعموم العام أيضاً.

لكن في ما أفاده قدّس سرّه نظر نبّه عليه سيّد المشايخ الميرزا الشيرازي قدّس سرّه، و هو أنّ المانع من الأخذ بالاستصحاب مع قطع النظر عن العموم ليس إلّا عدم اتّحاد الموضوع، و الموضوع في الاستصحاب بعد عدم أخذه من العقل ـ كما سيجئ إن شاء الله تعالى ـ إمّا مأخوذ من الدليل، و إمّا من العرف.

فإن اعتبرنا الأوّل فالمعيار هو الموضوع المأخوذ في دليل الحكم المستصحب، و ربّما يكون الزمان قيداً بحسب الدليل الدالّ على العموم و ظرفاً للحكم بحسب الدليل الدالّ على المخصّص، و إن اعتبرنا الثاني فالأمر أوضح، فإنّه قد يكون الزمان قيداً في دليل المخصّص أيضاً، لكنّ العرف يراه ظرفاً للحكم، مع ما عرفت من عدم ملازمة ملاحظة الأزمنة أفراداً مع كونها قيداً للمأمور به، لما مضى من وجه آخر أيضاً، هذا على تقدير ملاحظة الأزمنة أفراداً.

و أمّا على تقدير عدم ملاحظة ذلك فالظاهر أنّ الحكم في القضيّة المفروضة يتعلّق بكلّ فرد، و يستمرّ ذلك دائماً، حيث إنّه لم يحدّده بحدّ خاص، ولم يقيّده بزمان خاص بالفرض، و لا يخفى أنّ الاستمرار المستفاد هنا من مقدّمات الإطلاق حاله حال الاستمرار المستفاد من دليل الاستصحاب، فيقتضي إطاعات عديدة بتعدّد الأزمنة، ويكون له عصيانات كذلك.

و الحاصل أنّه فرق بين استمرار نفس الحكم و بين استمرار المأمور به، فالأوّل يفرض له إطاعات و عصيانات، و الثاني لا يفرض له إلّا إطاعة واحدة و عصيان واحد، و المقام من قبيل الأوّل.

وكيف كان فربّما يدّعى في هذه الصورة أنّه إذا خرج الفرد من تحت العام في زمان لم يكن العام دليلاً على دخوله في الزمان الآتي؛ لأنّ دلالة العام على استمرار الحكم المتعلّق بالفرد فرع دلالته على نفس الفرد، فإذا خرج الفرد من تحته يوم الجمعة

فأنّى لنا بعموم يشمل ذلك الفرد يوم السبت حتّى يشمله الحكم، ويحكم باستمرار ذلك الحكم أيضاً من أوّل يوم السبت؟.

و الحاصل أنّه على الفرض الأوّل كان الفرد الخارج يوم الجمعة فرداً، و الفرد الذي يتمسّك بالعموم له في السبت فرداً آخر، أو كان لنا في يوم الجمعة قضيّة عامّة خرج منها فرد، وفي يوم السبت أيضاً قضيّة عامّة مثلها نشكّ في خروج الفرد منها، و لا إشكال في كلا الاعتبارين في التمسّك بالعموم في المشكوك؛ لأنّ عدم دخول الفرد المفروض تحت العام يستلزم تخصيصاً آخر زائداً على التخصيص المعلوم، و هذا واضح، بخلاف الفرض الثاني، فإنّ الفرد المفروض خروجه يوم الجمعة لو كان خارجاً دائماً لم يلزم إلّا مخالفة ظاهر واحد، و هو ظهور وجوب إكرامه دائماً.

فإن قلت: كيف نتمسّك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد و نقتصر في عدم التمسّك بها على المقدار الذي علم بخروجه، و الحال أنّ مفادها واحد، و بعد العلم بالتقييد يعلم أنّه ليس بمراد.

مثلاً لو فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبة، و علمنا بالدليل المنفصل أنّ الرقبة الكافرة عتقها غير واجب، فيلزم أن لا يكون الموضوع في الدليل الأوّل هو المفهوم من اللفظ المذكور فيه، و بعد ما لم يكن هذا المعنى مراداً منه لا يتفاوت في كونه خلاف الظاهر بين أن يكون المراد منه الرقبة المؤمنة، أو مع كونها عادلة، وليست مخالفة الظاهر على تقدير إرادة المفهوم الثاني من اللفظ أكثر حتّى يحمل اللفظ بواسطة لزوم حفظ مراتب الظهور بقدر الإمكان على الأوّل؛ إذ ليس في البين إلّا تقييد واحد كثرت دائرته أم قلّت، و المفروض أنّا نرى أنّ ديدن العلماء قدّس أسرارهم على التمسّك بالإطلاق في 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 الجزئيّات في عرض واحد، و الحكم إنّما تعلّق به بلحاظ الخارج، فظهور القضيّة استقرّ في الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق بدلاً، أو على سبيل الاستغراق على

اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتقييد المنفصل شيء الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أوّلاً.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ ليس جامعاً لأفراد كثيرة متبائنة، إلّا أن يقطع بالملاحظة و جعل كلّ من قطعاته ملحوظاً في القضيّة كما في قولنا: أكرم العلماء في كلّ زمان، و أمّا إذا لم يلاحظ على هذا النحو كما في قولنا: أكرم العلماء، و مقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيّد بزمان خاصّ فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعة مثلاً فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلاً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق كما هو واضح، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الدعوى.

و لكنّه مع ذلك قد استشكل فيه شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة أوّلاً: أنّا نتصوّر المعنى الواحد الذي لا ينثلم وحدته بالاستثناء من وسطه، و ذلك كما في العموم المجموعي مثل قولك: أكرم زيداً في مجموع السنة إلّا يوم كذا في وسطها، و كما في عنوان الاستمرار لصحّة قولك: أكرم زيداً مستمرّاً إلّا يوم كذا، فوجود الحكم في ما بعد يوم كذا لا شبهة في كونه حفظاً للعموم المجموعي في الأوّل، و لمعنى الاستمرار في الثاني، و عدمه مخالفة ظاهر آخر فيهما.

نعم يتصوّر أيضاً معنى واحداً ينثلم وحدته بالاستثناء كما في عنوان البقاء، فليس الوجود بعد تخلّل العدم بقاء للوجود السابق، و لهذا لا نتمسّك بالاستصحاب لو خرج منه فرد في زمان في ما بعد ذلك الزمان، و لكن أنّى لنا بإثبات أنّ المعنى الواحد الذي هو مفاد المقدّمات عنوان البقاء، فمن الممكن أن يكون عنوان الاستمرار الذي قد عرفت أنّ حاله حال العموم المجموعي.

و ثانياً: سلّمنا أنّ مفاد المقدّمات معنى البقاء الذي يفيده الاستصحاب، لكنّ الملاك الجاري في الأخذ بالإطلاق في سائر المطلقات بعد ورود التقييد بالنسبة إلى ما عدا مورده بعينه جار في المقام، و ما ذكرت من عرضيّة الأفراد في غير المقام

بخلاف المقام غير فارق.

بيان ذلك أنّكم قلتم في وجه التمسّك هناك: إنّا نجمع بين دليل المقيّد وظهور المطلق بحمل المطلق على الإرادة الإنشائيّة المنشائة بغرض التوطئة وضرب القانون، وهي 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 يحكي عن ثبوت الإرادة الجديّة على خلاف المطلق في مورده، لا عن كون المطلق مستعملاً في غير الإطلاق، و حينئذ فظهور المطلق في استعماله في الإطلاق يبقى بلا مزاحم، فيحمل على الإرادة الإنشائيّة المنطبقة مع الجدّ تارة و المنفكّة عنه اخرى.

و بعبارة اخرى: كون المتكلّم في مقام البيان من حيث الإرادة الإنشائيّة التوطئيّة لا ينثلم بظهور المقيّد، و الذي تفيده المقدّمات ليس إلّا ظهور المطلق في هذه الإرادة، و تطبيقها على الجدّ خارج من وظيفة المقدّمات، 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 يفيده المقدّمات هنا حال العموم البدلي أو الاستغراقي الذي يفيده 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 أيضاً كذلك، و الإشكال الوارد في الثاني مدفوع، مثلاً لو قال: كل هذا الرغيف إلّا هذا الجزء، فاللازم أخذ البقيّة، و كذلك لو ورد منفصلاً 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 امور، و التجوّز في كلّ منها من حيث الانس اللفظي 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 الأوّل من بينها بلا مرجّح، مدفوع بأنّ الاستثناء ليس عن الإرادة الاستعماليّة، بل اللفظ قد اعطى معناه، و إنّما الاستثناء يتعلّق بمقام الجدّ، فيكون المتّبع في مابقي أصالة التطابق بين الاستعمال و الجدّ.

و هذا الإشكال عين الإشكال الذي أوردوه على العام الاستغراقي المخصّص بالمنفصل على القول بحجيّته في الباقي و على المطلقات المقيّدة بالدليل المنفصل على القول بالحجيّة في الباقي، فإنّ تقريب إشكالهما أنّه بعد ورود المخصّص و المقيّد نعلم بعدم إرادة المتكلّم ماهو 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، و إنّما هو أقرب من حيث السعة و الكمّ، و المعيار الأوّل.

و جواب هذا الإشكال الذي أوردوه ففي ذينك البابين عين ما ذكرنا من أنّ التّخصيص والتقييد ليسا إخراجاً عن المراد الاستعمالي، بل اللفظ مستعمل في معناه و الإخراج إنّما هو عن المراد اللبيّ الجدّي، فالمتّبع في ماعدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلائي على تطابق الارادتين.

و على هذا فنقول: عين هذا المعنى إشكالاً وجواباً وارد في مقامنا، فإشكاله ليس إشكالاً آخر، و جوابه أيضاً ذلك الجواب، فإنّ إشكال المقام هو أنّ الاستمرار أمر وحداني، فما دام الفرد باقياً تحت العامّ يكون الاستمرار محفوظاً، 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 متمائلان 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 حتّى يقتصر فيه على المتيقّن بل الفرد خارج واحد، دام زمان خروجه أو انقطع، فليس الأمر دائراً بين قلّة التخصيص و كثرته حتى يتمسّك بالعموم في ما عدا المتيقّن.

و الحاصل أنّ الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه، كما في جميع الأحكام المستمرّة إذا طرء عليها الانقطاع.

و حاصل الجواب أنّه بعد أنّ التخصيصات المنفصلة ليست إخراجاً عن المراد الاستعمالي، فالاستمرار في المقام بوحدته باق، من غير انثلام فيه أصلاً بحسب الاستعمال، و لم يطرء عليه الانقطاع بحسبه، و بعد ذلك يبقى الأمر منحصراً في الأصل العقلائي على التطابق، ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاماً و انصداماً في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكروه وارداً؛ إذ الأمر الوحداني لم يبق بعد تخلّل العدم في البين، و لكن لو بنينا على هذا ليسري الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضاً، فإنّه يقال: إنّ المعنى الوحداني البسيط غير مراد من اللفظ، و التجوّز بالنسبة إلى غيره من مراتب التخصيص و التقييد على نسق واحد.

و بالجملة، لا نعقل فرقاً أصلاً بين مفاد الكلّ و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه، فكلّ منهما أمر وحدانيّ لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله، فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الأوّل بسبب التخصيص، و يرتفع في الثاني، و قد عرفت الحال في مثال الرغيف؟.

و كذا الحال في دليل الاستصحاب الذي مفاده الإبقاء و عدم نقض ما كان؛ فإنّه قد ينقطع البقاء فيه بواسطة تبدّل الشكّ باليقين بخلاف الحالة السابقة، و لا كلام فيه، فإنّه من تبدّل الموضوع، وقد ينقطع هذا الحكم الظاهري من الوسط مع بقاء الشكّ بالنسبة إلى الواقع و إن كان هذا مجرّد فرض لا واقع له، فحينئذ يجرى فيه ما ذكرنا من أنّه بعد انقضاء الزمان المتيقّن من الدليل المخرج نرجع إلى عموم إبقاء ما كان.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الآخر في جواز التمسّك في الكلّ كما هو واضح بعد ملاحظة ما ذكرنا من أنّه بحسب الاستعمال قد اعطي كلّ

من العموم الفردي و الإطلاق الزماني معناه، و إنّما التصرّف بحسب الجدّ، فيقتصر في مخالفته على مقدار العلم و يرجع في ما زاد إلى أصالة الجدّ.

و نقل شيخنا الاستاد دام ظلّه عن سيّده الاستاد طاب ثراه أنّه استدلّ على عدم جواز التمسّك بالعموم في جميع الصور الثلاث المذكورة بأنّ الاستمرار الذي يفيده الإطلاق إنّما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع، فإذا كان المفاد الوضعي منحصراً في تعليق الحكم على كلّ فرد فالإطلاق من حيث الزمان في كلّ فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم، فلو خرج في زمان ولم ينعقد فيه مفاد القضيّة، فليس لنا مقدّمات حكمة قاضية بالاستمرار، لانتفاء موضوعها، و العمل بالعموم يكفيه دخول الفرد زماناً مّا و لو كان في آخر وجوده.

نعم لو كان هنا في مدلول القضيّة وماهو ملحوظ المتكلّم ملاحظة الزمان سواء بنحو العموم الأفرادي أم المجموعي كان للأخذ بالعموم الزماني بعد انقضاء الزمان المتيقّن مجال، و لكنّه خلاف الفرض و أنّه من باب الإطلاق و عدم لحاظ الزمان أصلاً، و حينئذ فعقد المقدّمات منوط بالعموم الفردي، و هذا ما استفاده هذا الحقير من نقله دام ظلّه في مجلس الدرس.

و لكن للحقير إشكال في هذا و هو أنّ العموم الفردي إذا كان يكفيه زمان مّا و لو في آخر أزمنة الوجود، و الإطلاق الزماني أيضاً تابع للعموم الفردي فيلزم جواز الرجوع إلى استصحاب عدم الحكم من أوّل وجود الفرد والحال أنّ هذا خارج عن قضيّة كلّ من العموم و الإطلاق، و ليس في البين حسب الفرض ظهور آخر كان قضيّته ذلك، و لهذا صرّحوا بأنّ الأمر في 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 مضافاً 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.

في ما يتعلّق بمسألة بقاء الموضوع في الاستصحاب.

يعتبر في الاستصحاب كون الشكّ في بقاء القضيّة المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللاحق، و هذا المعنى يتوقّف على بقاء الموضوع، و الموضوع مختلف حسب اختلاف القضايا، ففي قضيّة «زيد موجود» و كذا «قيام زيد موجود» هو الطبيعة المقرّرة ذهناً، و في قضيّة «زيد قائم» هو الطبيعة بوصف وجودها الخارجي، فلابدّ من تحقّق الموضوع في اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق.

و على هذا فإذا شك في اللاحق في قيام زيد مع الشكّ في وجوده، سواء كان الشكّ الأوّل مسبّباً عن الثاني أم لا صحّ الاستصحاب إذا كانت القضيّة الشرعيّة على النحو الأوّل، و لا يصحّ إذا كانت على النحو الثاني.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّ الشكّ قد تعلّق بعين ما كان متيقّناً و هومفهوم قيام زيد، و أمّا الثاني فلأنّ القضيّة الشرعيّة هو زيد قائم، و هي محتاجة إلى وجودزيد و الفراغ منه، و هو منتف حسب الفرض، فما كان موضوعاً للأثر ليس مشكوكاً حتّى يستصحب، و الذي هو مشكوك ليس له أثر شرعي.

لا يقال: في صورة عدم الموضوع يكون نقيض القضيّة متحقّقاً ، و إلّا يلزم ارتفاع النقيضين، ففي جانب الثبوت و إن ثبت الاحتياج إلى فراغ الوجود، و لكن في جانب اللاثبوت يكفي عدم الموضوع، كما يكفي عدم المحمول، فالقضيّتان مشتركتان في صحّة الاستصحاب.

و الحاصل: لا إشكال في صورة الشكّ في أصل حدوث الزيد، فإنّ المستصحب إمّا عدم تحقّق قيام زيد، و إمّا عدم تحقّق قضيّة «زيد قائم» و أثره ارتفاع الأثر المترتّب على الأمرين، و كذا لا إشكال أيضاً في صورة العلم بحدوثه و بقائه مع العلم باتّصافه سابقاً إمّا بالقيام، و إمّا بنقيضه، فإنّ المستصحب هو الحالة السابقة

على كلا الفرضين، إنّما الإشكال في صورتين.

إحداهما: صورة العلم بالحدوث و الشكّ في البقاء إمّا مع وجود الحالة السابقة في الاتّصاف بالقيام أوبنقيضه، أو مع عدمها، و الثانية: صورة العلم بالحدوث مع البقاء و عدم الحالة السابقة في الاتّصاف، ففي كلتا الصورتين مع عدم الحالة السابقة يستصحب عدم تحقّق قضيّة «زيد قائم» و عدم خروجها عن العدم الأزلي إلى الوجود، و كذا في الصورة الاولى مع سبق الاتّصاف بعدم القيام، و في الصورة الاولى مع سبق الاتّصاف بالقيام نقول: الأصل بقاء قضيّة «زيد قائم» و بقائها في عالم الكون، و عدم انقلابها بالنقيض.

لأنّا نقول: استصحاب عدم تحقّق القضيّة أوْ تحقّقها لا يثبت اتّصاف شيء خارجي بعدم المحمول أو بثبوتها، و إنّما يثبت معنى بسيطاً و هو ثبوت الشيء أو نفيه، و هو غير ثبوت شيء لشيء، و نفي شيء عن شيء.

مثلاً لو شككنا في الماء الموجود في اتّصافه بالكريّة أوعدمها من أوّل وجوده فعلى قولك يصحّ استصحاب عدم تحقّق قضيّة «هذا الماء كرّ في الازل» فيحكم بترتّب آثار قلّة هذا الماء الخارجي، و يقال: إنّه بالملاقاة تنجّس، و ذلك لأنّ عدم الانفعال مرتّب على قضية «هذا الماء كرٌّ» فإذا استصحب نقيض الموضوع لا يبقي شك في نقيض الحكم، و نقيض عدم الانفعال هو الانفعال، فيحكم بانفعال الماء الخارجي، هذا ما يلزم من قولك، مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الانفعال أثر الاتّصاف بالقلّة و عدم الكريّة، و الاستصحاب المذكور لا يثبت حال الماء الخارجي و أنّه كرّ أولا، و إنّما يثبت أنّ قضيّة هذاكرّ غير متحقّق، و هذا غير أنّ هذا الماء غير كرّ.

و كذلك استصحاب عدم حيضيّة هذا الدم من الأزل لا يفيد بحال هذا الدم، و لا يحكم بأنّه استحاضة، فيرتّب عليه ما يرتّب على دم الاستحاضة من الآثار.

و من هذا الباب استصحاب عدم التكليف الأزلي الذي تمسّك به للبراءة في الشبهة الحكميّة، فإنّ عدم مجعوليّة الحرمة في شرب التتن من الأزل لا يفيد بحال

هذا المكلّف و هذا التتن، فإنّ المستصحب عدم القضيّة لا جعل قضيّة موضوعها الأفراد الفرضيّة، و محمولها عدم الحرمة، فإنّ هذا ليس له حالة سابقة، فلعلّه كان من الأزل الملازمة بين الوجود و الحرمة ثابتة.

لا يقال: يمكن إثبات حال الموضوع الخارجي أيضاً بأن يقال: هذا الشيء المفروغ عن وجوده لم يكن في الأزل موجوداً أوموصوفاً بوصف كذا، فالفراغ عن الوجود حالّي، و ظرف النسبة استقبالي فيقال: هذا الماء الذي فرغ عن وجوده في الحال لم يكن في الأزل متّصفاً بالكريّة.

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 أصلاً، و معنى حدوثه انعدامه في الأزل، و كذلك يقال: هو بحيث ينعدم، و ليس هذا اجتماعاً للنقيضين؛ لاختلاف الزمان، و إنّما يلزم مع اتّحاده، كما قيل: زيد كان معدوماً، كما يقال: كان كاتباً، و يلاحظ عناية وجوده في ظرف النسبة، و المفروض أنّ عناية الوجود في حال النطق.

و لا فرق بين قولنا: هذا الزيد غير كائن في المسجد، وبين قولنا: هذا الزيد غير كائن في الأزل، فكما لا يلزم اجتماع النقيضين في الأوّل، فكذا في الثاني، غاية الأمر لاختلاف المكان في الأوّل و لاختلاف الزمان في الثاني، ثمّ بعد ما صحّ سلب أصل الوجود الأزلي و لم يناف مع عناية الوجود فليس حال أعراض الوجود من القيام و غيره بأعلى منه، فكما أنّ وجود زيد حادث، كذلك كتابته و قيامه و غير ذلك من عوارضه، فكما يقال: زيد المتلبّس بالوجود فعلاً غير متلبّس بالوجود في الأزل، كذلك يقال: زيد المتلبّس فعلاً بالوجود غير متلبّس بالكتابة الكائنة في الأزل.

لأنّا نقول: لا يخلو الحال إمّا [أن] يجعل الزمان و الأزل قيداً للمحمول، أو يجعل ظرفاً للنسبة، فعلى الأوّل لا ينافي مع عناية الوجود كما ذكرت، ولكن هذا المعنى غير قابل للاستصحاب؛ لأنّ العدم الأزلي غير مشكوك حتّى يستصحب، و على الثاني فلابدّ من تعليق العدم في ظرف الأزل بالموضوع مع عناية الوجود، كما يقال

في جانب المكان: هذا الزيد المتلبّس بالوجود فعلاً لم يكن في المجلس المنعقد عشر سنين قبل هذا حاضراً، و من المعلوم اجتماع النقيضين لو اعتبر هذا المعنى بالنسبة إلى ظرف الأزل، بأن يقال: هذا الزيد المتلبّس بالوجود لم يكن في الأزل موجوداً أو كاتباً، فالذي يتعلّق به النسبة إنّما هو الذات المعرّاة، وعناية الوجود يكون من قبيل ضمّ الحجر.

و حينئذ فحقّ الكلام أن يقال: لا مانع من استصحاب نقيض قضيّة «زيد قائم» في صورة الشكّ في أصل الحدوث، وفي صورة العلم بالحدوث مع عدم الحالة السابقة، سواء مع العلم بالبقاء، أم مع الشكّ فيه، ولكن في صورة العلم بالبقاء لا يفيد اتّصاف هذا الموجود بعدم القيام، فلا يفيد في إثبات أثر اتّصافه بعدم القيام لو كان له أثر، و إن كان يفيد في رفع أثر اتّصافه بالقيام، بل حينئذ يجري استصحاب نقيض قضيّة «زيد ليس بقائم» أيضاً، فيتعارض الاستصحابان لو كان في البين مخالفة عمليّة.

و أمّا في صورة العلم بالحدوث مع الشكّ في البقاء مع الحالة السابقة القياميّة، فلا يمكن استصحاب قضيّة «زيد قائم»؛ لأنّه لا يفيد لنا وجوداً خارجيّاً يحكم عليه بأنّه قائم، فهو نظير ما قلنا من عدم إفادة استصحاب نقيض القضيّة أنّ هذا الموجود غير قائم.

وبعبارة اخرى: فرق بين قولنا: قضية زيد قائم موجود، وبين قولنا: زيد قائم، فإنّ الأوّل من مفاد كان التامّة، وليس من ثبوت شيء لشيء، فالذي يستصحب غير ذي أثر، و الذي له الأثر لم يستصحب.

نعم لو كان الأثر مرتّباً على الوجود والقيام على تقدير الوجود، جاز إحراز جزئي الموضوع بإجراء استصحابين، أحدهما في إثبات الوجود، والآخر في إثبات القيام على تقدير الوجود، فإنّ لوجود الموضوع على هذا دخلاً في موضوع الحكم، و كذا الثبوت المحمول على تقدير وجود الموضوع، من دون حاجة إلى توسّط تشكيل قضيّة كان الناقصة، نعم هذا في ما إذا كان في كلّ منهما شكّ مستقلّ.

و أمّا لو كان الشكّ في القيام مسبّباً عن الشكّ في الموضوع فلا يجري إلّا استصحاب الموضوع وحده؛ إذ ليس في القيام على تقدير الوجود شكّاً مستقلاً حتى يجرى فيه الاستصحاب، و لعلّ من هذا القسم وجود المجتهد و اجتهاده و أعلميّته 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 محلّه.

لأنّا نقول: لا بأس به إذا كان التعليق مأخوذاً في لسان الدليل و موضوعاً للأثر، نظير الصوم، حيث إنّه عند كونه بحيث لو وجد كان غير مضرّ وقع تحت الإيجاب، فتحقّق أنّ المتصوّر في موضوعيّة قيام زيد للأثر الشرعي أنحاء ثلاثة يختلف حكمها في جريان الاستصحاب.

ثمّ إنّ الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب توقّف صدق البقاء والنقض عليه، فليس عدم الحكم بقيام عمرو نقضاً لقيام زيد، ولا عدم الحكم بقيام زيد نقضاً لزيد قائم، و هكذا، و على 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 المتقوّم به فإمّا أن يبقى في غير محلّ و موضوع و هو محال، و إمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و إنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة اخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، و كذا في موضوع آخر، إمّا لاستحالة انتقال العرض، و إمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق، انتهى كلامه قدّس سرّه.

و اعترض عليه المحقّق الخراساني طاب ثراه بأنّ المحال إنّما هو الانتقال و الكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبّداً، كما هو قضيّة الاستصحاب، و لا حقيقة لوجوده كذلك إلّا ترتيب آثاره الشرعيّة و أحكامه العمليّة، ومن المعلوم أنّ مؤنه هذا الوجود خفيفة، مع أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المستصحب ليس دائماً من مقولات الأعراض، بل ربّما يكون هو الوجود، و ليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات، و لا عرض و إن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهيّة كالعرض.

قلت: نعم إلّا أنّ تشخّصه ليس بمعروضه، فيستحيل بقائه مع تبدّله، بل يكون القضيّته بالعكس، و يكون تشخّص معروضه به ـ كما حقّق في محلّه ـ بحيث لا ينثلم وحدته و تشخّصه بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى نوع آخر، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيّات مختلفة حسب اختلافه نقصاً و كمالاً، ضعفاً و شدّةً، فصحّ استصحاب هذا الوجود عند الشكّ في بقائه و ارتفاعه ولو 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 الخارجي البحت، بل المقصود وجوده الذهني الحاكي عن الخارج، كما في وجوده التقرّري، و لهذا يصرّح بعد هذا في كلامه بجريان استصحاب العدالة على تقدير الحياة.

و بالجملة، من الواضح أنّ المقصود ليس العارض و المعروض في الخارج، بل المقصود بالمعروض، الموضوع في القضيّة الاستصحابيّة، و بالعارض المحمول فيها؛ فإنّ المحمول عارض في الذهن في مقام تشكيل القضيّة على الموضوع، و لهذا يقال: الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

و حينئذ نقول: إنّا عند إبقاء هذا العارض بالحكم ببقائه في القضيّة الاستصحابيّة

في ما كانت القضيّة المتيقّنة: الصلاة واجبة، أو هذا المايع خمرٌ مثلاً، إمّا نقول واجبة، أو خمر و لا نرتبطها بشيء أصلاً، فهذا يلزم منه تركّب القضيّة من جزئين، وبقاء هذين العارضين بلا معروض، و إمّا نقول: واجبة أو خمر و نرتبطها بشيء آخر غير الصلاة و هذا المايع، و حينئذ فإمّا نجعل المرتبط نفس المحمول العارض على الصلاة و هذا المايع، فهذا انتقال للعرض، و إمّا نجعله محمولاً مستقلاً أجنبيّاً عنه، و هذا ليس إبقاء للمحمول السابق، بل حكم بحدوث مثله في موضوع جديد.

و على هذافالكون بلا موضوع و الانتقال إنّما هما بالنسبة إلى وجود العرض حقيقةً، غاية الأمر لا في الخارج، بل في الذهن، و لا فرق أيضاً بين حمل الوجود و غيره من العوارض.

لا يقال: لا شبهة أنّه يجوز عند الشكّ في وجود الزيد مثلاً تشكيل قضيّة «زيد قائم» على وجه الكذب، و لا شبهة أنّ التعبّد أيضاً من سنخه، غاية الأمر أنّه مجوّز، فيصحّ أن يقال في صورة الشكّ: إنّ الاستصحاب مفيد لبقاء هذه القضيّة حتّى ينحلّ إلى تعبّدين، تعبّدٍ بوجود الزيد و آخر بقيامه على تقدير الوجود لو كان مشكوكاً، بل و إن لم يكن مشكوكاًأيضاً كان جارياً بملاحظة التعبّد الأوّل، فهذا أنفع من الاستصحابين المتقدّمين.

لأنّا نقول: لا يخفى أنّ التعبّد الجائي من قبل الحكم الاستصحابي إنّما هو في المحمول في القضيّة الاستصحابيّة، لا في موضوعها، وإلّا يلزم اشتمالها على نسبتين، فلا محيص عن إجراء الاستصحابين، أحدهما مفاده التعبّد في وجود الموضوع، والآخر في ثبوت المحمول للوجود المفروض.

فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحدة.

إعلم أنّ المعيار لتشخيص وحدة القضيّتين، و الحاكم باتّحاد الموضوع في القضيتين تارةً هو العقل، واخرى هو الدليل، و ثالثة العرف، فعلى الأوّل لا يجرى

في الشبهات الحكميّة اصلاً بناءاً على تبعيّة الأحكام الشرعيّة للأحكام العقليّة، ذلك لأنّ الموضوع في القضيّته العقليّة هو العلّة التامّة للمحمول، و لا يعقل انتفاء المحمول مع بقاء الموضوع، و لهذا لا تخصيص في الأحكام العقليّة، فكلّ موارد عدم المحمول راجع إلى التخصّص، لأنّ جميع ماله دخل في الحكم حتى عدم المانع مأخوذ في موضوع حكمه، فكلّما انتفي عنه الحكم فلا محالة خارج عن دائرة الموضوع، فلا يمكن الشكّ مع حفظ الموضوع، بل لابدّ من الشك في بقائه.

نعم لو قلنا بالمصلحة في نفس الحكم كما هو الحقّ أمكن الشكّ مع حفظ الموضوع لاحتمال مفسدة في نفس الحكم، و لكنّه نادر، و بالجملة، على هذا يختصّ الاستصحاب بالشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، كما هو مذهب أصحابنا الأخباريّين، و لا يمكن عدّ هذا دليلاً على بطلان هذا الوجه كما هو واضح، بل الوجه ما سيأتي إن شاء الله تعالى في بطلان الوجه الثاني.

و على الثاني يختصّ بما إذا كان في البين دليل لفظيّ و كان الموضوع المعتبر فيه باقياً، فلا يجري في ما كان الدليل لبيّاً، و لا إذا كان لفظيّاً، و لكن لم يبق الموضوع الدليلي، فيفرق إذن بين ما إذا كان مفاد الدليل اللفظي نحو قولنا: الماء نجس إذا تغيّر، فيحكم بالبقاء بعد زوال التغيّر، و بين ما كان نحو قولنا: الماء المتغيّر نجس، فلا يحكم، و كذا بين قولنا: ثمرة الكرم إذا كان عنباً لو غلى ينجس، فيحكم بالبقاء عند الجفاف، و بين قولنا: العنب لو غلى ينجس، فلا يحكم، و بالجملة، لابدّ من اتّباع دليل المستصحب في كلّ باب، واللازم سدّ باب الاستصحاب كثيراً.

و على الثالث يجري و لو كان مفادالدليل نحو قولنا: الماء المتغيّر نجس، و قولنا: العنب لو غلى ينجس؛ إذ بعد زوال التغيّر و العنبيّة يرى العرف مشاراً إليه محفوظاً، فيقول: هذا كان متغيّراً أو عنباً، فيصدق في نظره بقاء النجاسة في هذا و ارتفاعها عن هذا، و أمّا وجه عدم جرمه من نفس الدليل فلأجل احتمال اشتراط النجاسة ببقاء التغيّر العنبيّة.

ثمّ الحقّ تعيّن الوجه الأخير، و الدليل عليه أنّ الخطابات المعلّقة على العناوين

منزلّة بقرينة حكمة الشارع على المصاديق العرفيّة دون الدقيّة، فإنّ القضايا الملحوظ فيها وجود الطبيعة بنحو السريان حال العنوان فيها حال « هؤلاء » في كونه إشارة إلى الأفراد، و محطّ الحكم نفس الأفراد، غاية الفرق أنّ الحكم في مثل هؤلاء يمكن أن يكون بملاكات عديدة، و أمّا هنا فالظاهر أنّه في الجميع بملاك واحد و هو وجود العنوان فيها.

و إذن فنقول: إمّا يلحظ الشارع بتوسّط العنوان المصاديق الواقعيّة، و يجعل نظر العرف طريقاً، و إمّا يضيّق العنوان تارة و يوسّعه اخرى، مثل أن يقيّده بقيد العرفي، و إمّا ينزّل نظره و يصير بمنزلة أحد من العرف و يتكلّم مع العرف بلسانهم، نظير من يتكلّم مع أهل بلدةٍ كلّهم إلّا نادراً أحول يرى الواحد إثنين؛ فإنّه في تفهيم مراده يتكلّم معهم بلسانهم و يشير إلى الواحد و يقول: يا هذا ايتيني بهذين الاثنين.

وليس هذا منه تصرّفاً في لفظ إثنين و استعمالاً له في غير معناه، بل هو سنخ المجاز السكّاكي، غاية الأمر كان التنزيل و التصرّف هناك في الشيء الخارجي المطبق عليه العنوان، و يكون هنا في نظر المتكلّم، فيجعل نفسه أحولاً ثمّ يتكلّم مثل الأحول بلا تصرّف، لا في الكلمة و لا في الإسناد و لا في الأمر العقلي.

ثمّ المتعيّن من بين الوجوه الثلاثة هو الأخير؛ لأنّه المحفوظ عن المحذور، بخلاف الأوّلين، أمّا محذور الأوّل فهو أنّه في مقام التفهيم ما اتي بشيء مفهم للمقصود، بل اتي بما يدلّ على خلاف المقصود في بعض الموارد، وذلك للعلم بتخلّف نظرهم نوعاً عن الواقع، و أمّا الثاني فهو تصرّف في اللفظ على وجه بارد، فيدفعه ظاهر اللفظ، فتعيّن الثالث، و لازمه عدم رجوع أحد من العرف لو اتّضح له الواقع عن الحكم؛ لأنّه و إن كان يصدّق عدم مصداقيّة المورد، ولكن يحكم بكونه مصداقاً لموضوع حكم الشارع بالدقّة، أو أنّه مع كونه مصداقاً للعنوان ليس بمصداق لموضوع الحكم كذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: من جملة الخطابات قول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ولو قال واحد من أهل العرف هذا الكلام لآخر لا شبهة أنّه يعامل على نحو ما مضى في الوجه الثالث من عدم الاعتناء بالموضوع الدليلي و لا العقلي، و إنّما

يلاحظ أنّ المشار إليه المحفوظ في أيّ موضع تحقّق و في أيّ موضع غير متحقّق، فيعمل القاعدة في الأوّل دون الثاني، هذا.

تذييل: و إذ قد عرفت أنّ المتّبع هو العرف فاعلم أنّ العرف يختلف نظره، فتارة يرى المشار إليه محفوظاً و اخرى يراه مرتفعاً و أنّ الموجود فعلاً مباين معه، و على الأوّل تارة يجزم بالحكم بعد زوال العنوان بنفس الدليل من غير حاجة إلى الأصل، و اخرى لا يجزم، بل يحتاج في حكمه ببقاء الحكم إلى الأصل المقتضى للبقاء، فهذا ثلاثة أقسام.

مثال الأوّل ـ أعني ما كان المشار إليه محفوظاً و رأى بقاء الحكم بنفس الدليل ـ مثل قولك في الحنطة المغصوبة: هي حرام على الغاصب، فإنّه يحكم ببقاء الحرمة على ذات الحنطة في أيّ صورة دخلت من الدقيقيّة و العجينيّة و الخبزيّة.

مثال الثاني هو هذه الصورة مع الاحتياج في الحكم بالبقاء إلى الاستصحاب، مثل ماتقدّم من مثالي الماء المتغيّر و العنب.

مثال الثالث نحو ما إذا صار الخشب رماداً، فإنّهم يحكمون بأنّهما وجودان، أحدهما صار منشأً للآخر و سبباً لتوليده، و نظير الأب و الابن، و كما في الماء و السماد الغائرين في الأرض، فيورث الثمر في الشجر المغروس فيها، فإنّه بحسب الدقّة و إن كان عين ذلك الماء و السماد، و لكنّ العرف يراهما منعدمين في أعماق الارض و مورثين لاستعداد الشجر لحمل الثمر.

و على هذا فنقول: لا فرق بين استحالة النجس والمتنجّس في أنّه متى صارت الاستحالة إلى حدّ صار المستحال منه مبائناً و معدّاً عند العرف لحدوث المستحال إليه، كما في العذرة يصير دوداً، و الخشب يصير رماداً، فهنا لا مجرى لاستصحاب النجاسة، بل نرجع إلى إطلاق دليل طهارة المستحال إليه لو كان، و إلّا فالي قاعدة الطهارة، و متى لم يصل إلى هذه الحدّ، بل كان عندهم شيء مشارٌ إليه بهذا محفوظاً كما لايبعد أن يكون منه استحالة الجسم النجس أو المتنجّس ملحاً، فاستصحاب النجاسة حينئذ جارٍ في كليهما، والله العالم.

ايضاً في مايتعلّق بمسألة بقاء الموضوع في الاستصحاب

إعلم أنّ في مسألة بقاء الموضوع في الاستصحاب مطلبين لا يحتاج شيء منهما إلى زيادة مؤنة.

أوّلهما: أنّ البقاء بمعنى اتّحاد القضيتين المتيقّنة و المشكوكة موضوعاً و محمولاً إلّا في جهة اليقين و الشكّ ممّا لابدّ منه، فإنّه بدونه لا يصدق النقض العملي، فإنّا لو علمنا سابقاً بوجوب الجمعة و عملنا بها، و شككنا في اللاحق في وجوب الدعاء عند الرؤية فلم نعمل، فلا يصدق في حقّنا أنّا نقضنا عملنا السابق.

و بالجملة، لا إشكال في احتياج صدق عنوان خطاب «لا تنقض» إلى وحدة الموضوع و المحمول، و لا نحتاج إلى إقامة برهان كما تكلّفه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف.

و ثانيهما: أنّ الوحدة المذكورة تارة تكون بالدقّة، و اخرى بالعرف بحسب النظر في المدلول اللفظي للدليل الدالّ على الحكم المستصحب، و ثالثة بالعرف بحسب تشخيص الموضوع الذي شكّ في محموله، و لا يخفى الفرق بين الأوّل و الأخيرين، فإنّ العقل يدرج الشرائط و عدم الموانع في الموضوع، فباختلاف كلّ من الامور المحتملة الدخل نحتمل اختلاف موضوعه، نعم إلّا في ما إذا شكّ في محمول الوجود للماهيّة، أو إذا احتملنا ارتفاع الحكم لمحض طروّ مفسدة في نفس الحكم مع القطع بتاميّة ملاكه في المتعلّق على ما هو عليه.

و أمّا الفرق بين نفس الأخيرين فهو أنّ الأوّل إعمال نظر العرف في تشخيص موضوع القضيّة اللفظيّة الحاكية للحكم، و الثاني إعماله في تشخيص الموضوع الذي شكّ في محموله، و هما مقامان و لا تلازم بينهما.

لا يقال: كيف لا تلازم و الحال أنّه إذا حكم العرف بأنّ الموضوع في القضيّة اللفظيّة مثلاً هو الماء المقيّد بالتغيّر، ثمّ شككنا بعد زوال التغيّر من قبل نفسه في

زوال النجاسة، فكيف نحكم بأنّ موضوع هذه النجاسة المشكوكة هو الماء، فادّعاء ذلك مساوق لادّعاء أنّ العرف لا يرى التفاوت بين المطلق و المقيّد، بل لا حاجة حينئذ إلى التشبّث بذيل الاستصحاب، بل نتشبّث بنفس دليل نجاسة الماء المتغيّر.

لأنّا نقول: المقصود أنّ العرف بعد جزمه بأنّ الموضوع المقيّد و الموضوع المطلق متغايران لا يراهما موضوعين كزيد و عمرو، و لا يرى بينهما المباينة و التعدّد الموضوعي بحيث لا يرى بينهما هٰذيّةً محفوظة.

مثلاً لو علّق البيع بهذا الفرس بشرط كونه عربيّاً، فتبيّن أنّه عجميّ، فهو يفهم أنّ واجد القيد غير فاقده، و لكنّه 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، و المفروض انتفائه، و المقيّد لا يصدق على فاقد القيد، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل.

وأمّا التمسّك مع ذلك بالاستصحاب مع احتمال دخالة القيد حدوثاً و بقاءاً فهو أنّ هيهنا هٰذيّةٌ محفوظة، و لهذا لو قطع بأنّ القيد دخيل حدوثاً و بقاءاً يصدق عندالعرف عنوان الارتفاع والذهاب، و لو قطع بعدم دخالته بقاءً يصدق عندهم عنوان البقاء، و هذا كاشف عن محفوظيّة الموضوع، فلو شكّ في الأمرين فلازمه الشكّ في البقاء و الارتفاع، و لازم ذلك أن يصدق على عدم ترتيب العمل السابق أنّه نقض عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول: المعتبر من هذه الوحدات الثلاثة هو الأخيرة، و هذا المطلب أيضاً كالمطلب السابق لا يحتاج إلى زيادة مؤنة؛ لأنّ الخطاب الصادر في المقام ينصرف إلى ما هي مصاديق بنظر العرف لكبرى نقض اليقين بالشكّ، لا إلى مصاديقها العقليّة كما هو الحال في كلّ مقام.

فإذا فرضنا أنّ الدليل اللفظي قد أخذ الموضوع للنجاسة، الماء المتغيّر، فالموضوع بحسب الدليل و العقل كليهما غير باق مع زوال التغيّر، ولكن مع ذلك رأينا العرف يطلقون بواسطة روية الهٰذيّة المحفوظة عنوان نقض اليقين بالشكّ على

ترك الامتناع من التوضّوء بالماء المذكور بعد ما كان ممتنعاً منه، كنّا تابعين لنظر العرف دون نظر العقل، كما في اختلافهما في تشخيص مصداق الدم في اللون، حيث يراه العقل مصداقاً، و لا يراه العرف، فكما نتّبع في ذاك الباب طريقة العرف و نقول بعدم نجاسة اللون من هذه الجهة، نقول هنا أيضاً بأنّ المعيار في الوحدة هي الوحدة العرفيّة بالطريق الثالث، دون الوحدة العقليّة و دون العرفيّة الدليليّة.

و هذا لا إشكال فيه بناءاً على مذاق من يقول بأنّ العناوين الواقعة في لسان الشارع يقع عبرة و مرآتاً للأفراد العرفيّة، بمعنى أنّ الشارع ينظر بها إلى الأفراد بالنظر العرفي المسامحي، لا الدقّي العقلي، فيقع حكمه بالدقّة على المصاديق العرفيّة للعناوين.

و إنّما الإشكال يكون بناءاًعلى مذاق آخر في المسألة وهو أنّ العناوين يجب أخذ مفهومها و مدلولها اللفظي من العرف لو وقع الاختلاف بين الحقيقة الواقعيّة للشيء و بين مدلوله و متفاهمه من لفظه، كما في حقيقة الدم و الماء و مدلولي لفظها في اللون و الماء الممزوج بمقدار كثير من التراب، حيث إنّ الحقيقة الواقعيّة بخواصّها و آثارها باقية في الموردين، ولكن لا يصدق مفهوم لفظي الماء و الدم.

و وجهه أنّ الواضع هو العرف و هم ينتزعون من المصاديق الخاصّة بخصوصيّة مفقودة في الموردين ـ كالكون ذا جسميّة محسوسة أو غير ممزوج بشيء آخر بمقدارٍ ـ جامعاً و يضعون اللفظ لهذا الجامع، هذا في الموارد التي يكون بين العرف و العقل اختلاف مفهومي.

و أمّا في ما إذا لم يكن بينهما اختلاف في المفهوم كالبيع و الباطل، فإنّ المبادلة المسببيّة و مقابل الحقّ أمران غير قابل للاختلاف بين العقل و العرف، و إنّما الاختلاف في تعيين أسباب هذين المسبّبين، ففي هذه الموارد نقول: إنّ نظر الشارع حين الخطاب تعلّق بالمصاديق الحقيقيّة 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 في سائر السير العرفيّة الغير المخطئة في لسان الشارع.

و يظهر الثمر بين المذاق الأوّل و هذا المذاق في هذا القسم في ما إذا قطعنا من الخارج بخطاء العرف، فإنّه لا وجه للأخذ به بعد انكشاف خطاء الطريق بناءاً على المذاق الثاني، و يجب الأخذ به بناءاً على الأوّل؛ لأنّه من المصاديق الحقيقيّة لمحلّ الحكم، وكذا في ما لو ورد من الشرع حكم بعدم ترتيب الأثر على مصداق عرفي، فإنّه تخصيص بناءاً على المذاق الأوّل و ليس بتخصيص بناءاً على المذاق الثاني، و إنّما هو تخطئة للطريق و أنّ ماعيّنه الطريق مصداقاً ليس بمصداق.

و بالجملة، فعلى هذا المذاق الثاني يشكل الحال في مسألتنا هذه كما في مسألة حجيّة الاستصحاب في ما إذا كان في البين واسطة خفيّة، و وجه الإشكال أنّ صاحب هذا المذاق يلتزم في موارد اختلاف العقل والعرف إمّا بالاختلاف المفهومي كما في الدم و الماء، و إمّا بالطريقيّة لنظر العرف، و شيء من الأمرين لا يجري في هذين المبحثين.

أمّا الثاني فواضح؛ لأنّ الطريق إنّما هو طريقٌ ما لم ينكشف خطائه بالقطع، و قد فرضنا أنّه لا يصدق كبرى نقض اليقين بالشكّ بحسب الدقّة العقليّة في المورديين، أعني في مورد خفاء الواسطة و في مورد تخلّف الوصف الذي يراه العرف تخلّف حال الموضوع لا تخلّف ذاته، فكيف مع القطع بهذا نتّبع نظره؟.

و أمّا الوجه الأوّل فلأنّ في لفظي الدم و الماء أمكنه أن يقول بأنّ هنا جامعاً مغايراً للجامع الدقّي الحقيقي مثل ماهو ذو الجسميّة المحسوسة أو ماهو ممتاز عمّا عداه غير مخلوط بغيره، و أمّا في المقام فألفاظ اليقين و الشكّ و النقض ليس في شيء منها تطرّق لمثل هذه الدعوى؛ إذ كما أنّ اليقين ليس بين العقل و العرف في مفهومه خلاف وكذا لفظ الشكّ، كذلك حال لفظ النقض، فإنّه بمعنى واحد عندهما و هو ضدّ الابرام، و إذا كان مفردات الدليل هكذا فكيف يحصل الخلاف من هيئة تركيبها؟.

و الحاصل أنّ في العناوين الواقعة في الخطابات الشرعيّة مذاقين.

أحدهما للمولى الخراساني و هو أنّها مرايا للمصاديق الواقعيّة الحقيقيّة التي لا مسامحة في مقام التطبيق أصلاً، بل العقل يشخّصها مصاديق لتلك العنوانات، نعم في مقام أخذ حدود أصل المفهوم يكون المرجع هو العرف، و أمّا بعد أخذه بماله من

السعة و الضيق عندهم فهى عبرة للمصاديق النفس الامرية فلو فرض ان العرف تخيّل خطا ما ليس بمصداق مصداقاً فهو اجنبيّ عن الحكم، و إلّا يلزم ان يكون اللافظ استعمل اللفظ في معناه الغير الواقعي،بل التخيّلي للسامع ، و هو مقطوع الخلاف، كما هو الحال في عامّة الألفاظ، فمن يقول: أنا مجتهد، يريد بلفظ المجتهد معناه الواقعي، لا المقيّد بالعنديّة، و هكذا الشارع إذا قال: حكم العنوان الكذائي كذا. يريد به أفراده النفس الأمريّة لا الخياليّة المعتقدة عند المخاطبين و المكلّفين.

ثانيهما للسيّد المحقّق الفشاركي الإصفهاني استاد استادنا أعلى الله مقامه، و هو أنّ اللافظ لا يريد في مقام الاستعمال غير معناه الحقيقي، بل يجعله قالباً له، لا المقيّد بالعنديّة للسامع حتى يقال: إنّه مقطوع الخلاف مخالف للوجدان، بل اللفظ المعطى معناه قد استعمل على نحو يستعمله واحد من أهل العرف و ينزّل المتكلّم نفسه مع كونه عالماً بحقيقة الحال و أنّ مخاطبيه مخطئون كثيراً في تشخيص المصاديق كواحد منهم، و بعد جعل عينه إلى المصاديق الخارجيّة عيناً عرفياً يجعل المفهوم عبرةً للخارج، و لا محالة يقع حكمه حينئذ على المصاديق العرفيّة، و لنعم ما قيل في الفارسيّة:

چون كه با كودك سرو كارت فتاد پس زبان كودكى بايد گشاد

فهذا مشترك في النتيجة مع التقييد في مقام الاستعمال بقيد العنديّة العرفيّة، و لكنّه سالم عن محذوره، ألا ترى أنّ واحداً من أهل العرف متى يستعمل اللفظ لا يريد منه غير معناه الحقيقي، و مع ذلك لا يريد بالإرادة الجديّة إلّا الأفراد التي هي أفراد في نظره، لا الأفراد النفس الأمريّة، فلا فرق بينه و بين الشارع غير أنّ الشارع عالم بحقيقة الحال و جاعلٌ نفسه كذلك عن التفات و عمد، و هم مجبولون غير شاعرين بذلك.

مثلاً لو أردت من عبدك الأحول العين المجني برجل واحد أمامكما، فأمرك دائرٌ بين أن تقول: جئني بهذا الرجل الواحد، فيبقى عبدك متحيّراً؛ لأنّه لا يرى في أمامه إلّا إثنين و لا يرى في غيرهما شخصاً.

و بين أن تقول: جئني بهذين الإثنين حتى تصل إلى مقصودك بسهولة، فأنت تختار هذا الطريق الثاني، و أنت حين تقول: لفظ الاثنين، لا تريد به غير معناه في سائر الأحيان، و لكنّ التفاوت إنّما هو في نظرك التطبيقي، فورد حكمك جدّاً هو

الواحد الحقيقي، و الإثنان الحقيقيّان غير مورد لحبّك جدّاً.

و هكذا في خطابات الشرع، فالمصاديق النفس الأمريّة التي لا يفهما العرف غير متعلّق لحبّ الشارع و بغضه و جعله جدّاً و دقّةً و حقيقةً، و الأشياء الأجنبيّة التي يتخيّلونها أفراداً موضوعات لأحكامه كذلك أعني دقّةً و حقيقةً.

إذا عرفت المذاقين فنقول: موارد اختلاف الحقيقة النفس الأمريّة عن النظر العرفي على قسمين، أحدهما: ما يمكن إرجاعه إلى الاختلاف المفهومي، بمعنى أنّ الحقيقة النفس الأمريّة و إن كان أعمّ أو اخصّ، لكنّ العرف في وضعهم اللفظ اعتبروا خصوصيّة زائدة غير دخيلة فيها، مثلاً حقيقة الدم التي هي واحد من الأخلاط الأربعة لها واقعيّة محفوظة لا مدخليّة في تحقّقها وجود الجرم المحسوس لها، و لهذا يراه العقل مع اللون أيضاً، و لكنّ العرف قد أخذوا في مفهوم لفظ الدم كونه مع الجسميّة المحسوسة.

و كذا حقيقة الماء التي من أحد العناصر الأربع له حقيقة محفوظة و لو مع الاختلاط بمقدار كثير من التراب، بحيث صار إسمه عند العرف طيناً، فإنّ حقيقة المائيّة و الترابيّة محفوظتان فيه قطعاً، و لكنّ العرف في وضعهم لفظ الماء اعتبروا خلّوه عن المزج بالغير بهذا المقدار.

فالاختلاف بين العقل و العرف في أمثال هذه الموارد يكون في أصل العنوان، و يمكن في مثله القول بأنّ العنوان العرفي عبرة لمصاديقه بالنظر التدقيقي العقلي، لا المسامحي العرفي، فالمسامحة و إن اعملت في عالم استعمال اللفظ و إرادة المفهوم، و لكن في عالم التطبيق روعي التدقيق و التحقيق.

و القسم الثاني ما لا يجري فيه الكلام المذكور أعني القول بأنّ هنا حقيقة واقعيّة نفس أمريّة و مفهوماً عرفيّاً مخالفاً له بالعموم و الخصوص، بل المقطوع أنّ الحقيقة الواقعيّة و المتفاهم العرفي واحد لا تفاوت بينهما أصلاً، بل منشأ الاختلاف إنّما هو ضعف و نقصان في فهم العرف، حيث يرون غير المصداق مصداقاً، أو المصداق أجنبيّاً، كما كان المنشأ في الأحول ضعفاً و نقصاناً في حاسّته، و إلّا فليس للأحول

إصطلاح و اختراع جديد في لفظ الاثنين.

فنقول: هكذا الكلام في عنوان نقض اليقين بالشكّ في مورد خفاء الواسطة و في مورد زوال الوصف المحتمل الدخل عن الموضوع، فإنّه بحسب الحقيقة و نفس الأمر لا مصداق للنقض في المواردين؛ لاختلاف الواسطة و ذيها حقيقة و عدم ترتيب أثر شيء على شيء آخر لا يسمّى نقضاً حقيقةً، و كذلك الموصوف بالوصف العنواني إذا زال عنه الوصف و قد كان الحكم منوطاً به وجوداً و عدماً، فقد تبدّل ما هو الموضوع للحكم حقيقةً؛ إذ لا فرق بين تبدّل الذات و تبدّل الوصف مع بقاء الذات في أنّ الموصوف بما هو موصوف قد انتفى في كليهما حقيقةً.

و على هذا فإن احتملنا دخالته في الحكم بقاءاً بعد القطع بدخالته حدوثاً فزال، كان من باب الشكّ في بقاء الموضوع و تبدّله.

هذا بحسب الحقيقة و نفس الأمر، و أمّا بحسب نظر العرف فلو فرض القطع أيضاً بدخالة الوصف حدوثاً و بقاءاً و دوران الحكم مداره وجوداً و عدماً، فزال الحكم بزوال الوصف، فالعرف يحكمون مع ذلك بأنّ الحكم على هذه الذات قد ارتفع بعد ما ثبت، كما أنّه لو حدث فيه الحكم متّصلاً بزوال الوصف بواسطة ملاك آخر يقولون: حكمه ما ارتفع، و ليس الحال هكذا عندهم في ما إذا تبدّلت الصورة النوعيّة للشيء، كما إذا صارت النطفة إنساناً، فلا يقولون: هذا كان نجساً ثمّ ارتفع عنه حكم النجاسة، بل يقولون: النطفة شيء آخر و هذا موضوع آخر، و لم يكن قطّ محكوماً هذا الموضوع بالنجاسة حتّى يرتفع عنه.

و قد عرفت أنّ ما يحكمونه في هذه الصورة هو الحقّ الواقع في صورة تبدّل الوصف العرضي أيضاً إذا فرض تقيّد الحكم به وجوداً و عدماً.

ففي الصورتين لا يكون مصداق للبقاء و الارتفاع حقيقةً، و في صورة الشكّ في الدخالة بحسب البقاء يكون من باب الشكّ في بقاء الموضوع، فليس تصحيحهم لإطلاق عنواني البقاء و الارتفاع في صورة تبدّل الوصف العرضي إلّا ناشئاً عن أحوليّة عين عقلهم و التباس الأمر عليهم، حيث مع التفاتهم إلى دخالة الوصف في

الحكم ثبوتاً و عدماً و التفاتهم إلى أنّ الكلّ ينتفي بانتفاء جزئه، و الموصوف بما هو موصوف ينتفي بانتفاء واحد من الذات و و صفه يرون في صورة زوال الوصف صحّة إطلاق الانتقاض و الارتفاع حقيقةً.

فنقول: 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 نقضاً، مع أنّه لا واقعيّة لنقضيّتها، فوقعت مورداً لحكمه بالدقّة و الحقيقة.

و أمّا صاحب المذاق الأوّل فلا مخلص له هنا بالذهاب إلى الاختلاف المفهومي بأن يقول: هنا نقض حقيقي نفس أمري، و نقض خيالي موهومي و العرف في وضعهم لفظ النقض أخذوا الجامع ممّا يشمل الأفراد الموهومة، و ذلك لأنّا نقطع بأنّ ألفاظ النقض و اليقين و الشكّ و النسب التركيبيّة الواقعيّة بينها ليس شيء منها محلّ اصطلاح خاصّ لأهل العرف وراء حقائقها النفس الأمريّة، كما عرفت في مثال الاثنين عند الشخص الأحول العين، بحيث كان لها حقائق يدركها العقل، و كان لها مفاهيم يدركها العرف، و كان بينهما العموم و الخصوص المطلقان أو من وجهين، و إنّما نشأ الاشتباه من نقص الفهم كما نشأ في الأحول من نقص الحاسّة.

تتميم: حكى شيخنا المرتضى قدّس سرّه عن بعض المتأخّرين أنّه فرّق في الاستحالة بين نجس العين و المتنجّس، فجعل الأوّل طاهراً بعدها دون الثاني، نظراً إلى أنّ النجاسة فيه غير معلّقة إلّا على عنوان الجسميّة المحفوظ بعد الاستحالة، و بالجملة، الموضوع في نجس العين قد زال، فارتفع النجاسة بارتفاع الموضوع، و أمّا في المتنجّس فهو محفوظ غير زائل؛ لأنّه مطلق الجسم من غير مدخليّة صورة من الصور.

و أورد عليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّه و إن كان جسماً في بادي النظر، و لكن دقيق النظر يقتضي خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ موضوع النجاسة في المتنجّس مطلق الجسم، و أمّا قاعدة «كلّ جسم لا قى النجس برطوبة فهو نجس» فليست مورد خبر، و إنّما هي معقد الإجماع، و من الممكن أنّ المقصود بها الإشارة إلى عموم الحكم لكلّ فرد من أفراد الجسم بلا استثناء شيء منها، و كانت متّخذة من الأخبار

الواردة في الموارد المخصوصة.

ألا ترى أنّه لو قال قائل: كلّ جسم له خاصيّة، فليس مراده أنّ الخاصيّة قائمة بعنوان الجسميّة بحيث لو تبدلّت صورته النوعيّة أو الصنفيّة أيضاً لم يزل تلك الخاصيّة، بل المقصود منه إلقاء العموم، و إلّا فالخاصيّة في كلّ جسم قائمة بصورته النوعيّة أو الصنفيّة، فمن المحتمل أن يكون الأمر في مقامنا أيضاً كذلك؛ إذ بعد احتمال أن يكون منشأ القاعدة هي هذه الأخبار، فالمدرك في الحقيقة ليس إلّا تلك الأخبار.

و لو كنّا نحن و هذه الأخبار التي قد وردت في الموارد المختلفة في الثوب و اليد والإناء و القربة إلى غير ذلك، لم يكن لنا استفادة أنّ قوام التنجّس بالملاقاة إنّما هو بعنوان الجسميّة، نعم الذي كنّا نستفيد هو العموم و عدم الاختصاص بفرد من أفراد الجسم، و أمّا أنّ القوام بحيث الجسميّة أو بحيث الصورة الفعليّة فليس على شيء منهما دليل؛ إذ العموم مع كلّ منهما تمام.

و بعبارة اخرى: يمكن أن يكون الأثر قائماً بالهيولى القابلة للصور التي ليس إلّا صرف الاستعداد و الشأنيّة لقبول الصور، و يمكن أن يكون للوجود الفعلي الحاصل حال الملاقاة، و لازم الأوّل بقائه بعد التبدّل، و لازم الثاني انتفائه، فإذا تردّد الأمر بين الوجهين فلا دليل لنا عند تغيّر الصورة، بحيث عدّ الوجود الفعلي عند العرف غير الوجود الفعلي الثابت حال الملاقاة يدلّ على ثبوت التنجّس، و حينئذ فالموارد بين ثلاثة.

أحدها: ما يستقلّ العرف بنفس الدليل الأوّل، لعدّهم التغيّر من باب تغيّر الحال، و لعلّ منه تبدّل الحنطة المتنجسة بالدقيق.

و ثانيها: ما يقع في الشكّ معه ولا يرى للاستصحاب أيضاً مجال، ولعلّ منه تبدّل الماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم أو ماء للبطيخ.

و ثالثها: مايقع معه في الشّك من حيث الدليل ولكن يراه مورداً للاستصحاب، ولعّل منه تبدّل الخشب المتنجّس بالفهم، كما أنّ هذه الأقسام بعينها موجودة في طرف الأعيان النجسة، فعلم أنّ الحقّ عدم الفرق، هذا محصّل ما يستفاد من كلماته

قدّس سرّه في هذا المقام.

و لكن استشكل عليه شيخنا العلّامه الاستاد أدام الله علينا وعلى المحصّلين أيّام إفاداته بأنّ احتمال كون العموم المذكور ملقاتاً لأجل محض العموم، و لو كان معقداً 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 ملاق للنجس نجسٌ يفهم أيضاً بملاك الجسميّة و الملاقاة.

و أمّا التنظير بقولهم: كلّ جسم له خاصيّة، فالإنصاف أنّه مع الفارق، فإنّ أشخاص الأجسام في أشخاص الخاصيّة مختلفة، فكلّ صنف أو نوع يفيد خاصيّة غير ما يفيده الآخر، و هذا بخلاف مانحن فيه، حيث إنّ المحمول شيء واحد و هو النجاسة، فالظهور المذكور إنّما نشأ من اختلاف المحمولات هناك، فلا ربط له بالمقام المفروض فيه وحدة المحمول.

قال الاستاد دام ظلّه: و ما ذكرناه في الدرر أيضاً غير مرضيّ، و هو أنّ الموضوع هو مطلق الجسم، و لكن نحتمل أن يكون تبدّل الصورة من المطهّرات و المزيلات للنجاسة، و الدليل المثبت للنجاسة غير متعرّض لحيث المزيل، فلا ينافي الاعتراف بموضوعيّة الجسم الاحتياج إلى الاستصحاب مع بقاء الموضوع في الحكم ببقاء النجاسة، بخلاف ما إذا لم يبق الوحدة العرفيّة، فحينئذ لا يكفي الدليل، لما مرّ، و لا الاستصحاب، لعدم الموضوع العرفي.

إذ فيه أنّا بعد تسليم كون الموضوع مطلق الجسم لا نحتمل كون التبدّل الصورى من المطهرات الشرعيّة، بل من المقطوع كونه من باب زوال الحكم بزوال الموضوع، و الاعتراف المذكور سدّ لهذا الباب.

فالأولى و الأسدّ بعد تسليم موضوعيّة مطلق الجسم أن يقال: إنّ الجسم إذا لاقى يصير هو مادام محفوظيّة هذا ئيّته العرفيّة نجساً، و أمّا بعد ما صار جسماً آخر و وجوداً آخر بنظرهم، فلا يبقى موضوع الملاقي، لأنّهم يقولون كان في البين جسم لاقى و هو ارتفع، و هذا جسم آخر و لم يلاق من أوّل وجوده.

نعم يقولون: هذا كان كذا، كما يقولون مشيراً إلى الآدمي: هذا كان نطفة، لكن محطّ الإشارة عندهم هو الهيولى التي قلنا: إنّه وجود استعدادي، لا فعلي، و ليس محطّها الوجود الفعلي، و المعيار في التمسّك بالدليل و تشكيل الصغرى و الكبرى إنّما هو الوجود الفعلي بأن أمكننا أن نقول: هذا لاقى النجس، و كلّ ملاق للنجس نجس، فهذا نجس، وهذا منتف مع فرض استحالة الموضوع وتبدّل الوجود الفعلي و عدّه عرفاً وجوداً مغايراً للوجود الأوّل.

نعم كلام البعض المتقدّم ذكره من الفرق بين النجس و المتنجّس صحيح في بعض الموارد و هو صورة انقلاب العنوان إلى عنوان آخر مع عدم الوصول إلى حدّ الاستحالة و تبدّل الحقيقة العرفيّة و إن كان محلّ كلامه هو الاستحالة، مثلاً إذا علّق الشارع حكم النجاسة العينيّة على عنوان الخمر فزال و تبدّل بالخلّ فالدليل قاصر عن شموله، نعم لا مانع من الاستصحاب، و هذا بخلاف ما إذا لم يجعل الخمر نجساً ذاتيّاً، و لكن تنجّس عرضاً بالملاقاة ثمّ تبدّل خلاً، فإنّ الدليل هنا واف بنجاسته من غير حاجة إلى الاستصحاب.

فإن قلت: لوصنع لبن نجس العين سمناً، فكيف تحكمون بنجاسته مع زوال العنوان عنه بنفس دليل نجاسة الكلب و الخنزير.

قلت: وجهه أنّ النجاسة لم يعلّق بعنوان اللبن من حيث إنّه لبن، بل بالكلب و الخنزير و الأجزاء المنفصلة منهما، و هذا و إن صار سمناً لا يخرج عن كونه من الأجزاء المنفصلة منها.

نعم لو كان الحكم في الدليل معلّقاً على عنوان اللبن لتوقّفنا عن الحكم بعد صيرورته جبناً أو سمناً، ولكن لا نتوقّف في اللبن المتنجّس؛ لأنّ ذلك ليس مغيّر الحقيقة العرفيّة، بل يعدّ من اختلاف الحالات و الطواري مع محفوظيّة الموضوع، و قد قلنا: إنّ هذا المقدار كاف في دليل المتنجّس.

و حاصل الكلام أنّ الفرق بين النجس و المتنجّس في باب الاستحالة غير صحيح، وفي باب الانقلاب صحيح بحسب الدليل و إن كان لا فرق أيضاً بحسب أصل الحكم بالنجاسة بالأعمّ من كونه بالدليل أو بالاستصحاب.

أيضاً في استصحاب حكم الخاصّ

لا إشكال في عدم حجيّة الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن لو ورد عام وخرج منه فرد في زمان وشكّ فيه في ما بعد ذلك الزمان فهل يرجع فيه إلى عموم العام، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فيه خلافٌ بين إمامي الفن المحقّق الثاني و الشيخ العلّامه الأنصارى أعلى الله مقامهما، فذهب الأوّل إلى الأوّل و الثاني إلى الثاني.

و لابدّ أوّلاً 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 مكلّف الصلاة الرباعيّة، ثمّ أخرج الدليل المنفصل عنوان المسافر، فكان زيدٌ يوم الجمعة حاضراً، ثمّ صار يوم السبت مسافراً، ثمّ عاد يوم الأحد حاضراً، فلا شكّ لأحد في أنّ المرجع هو عموم العام دون الاستصحاب.

فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن للدليل المخرج اعتبار عنوان، بل إنّما أخرج ذات الفرد في زمان خاصّ مع السكوت عمّا بعده.

و حينئذ نقول: حال المتكلّم بالعام بالنسبة إلى الزمان لا يخلو من أحوال؛ لأنّه إمّا أن يلاحظ أجزاء الزمان بنحو التقطيع، و إمّا يلاحظها بنحو الوحدة و الاستمرار و كونه شيئاً واحداً و على الأوّل إمّا يلاحظ أجزاء الزمان قيوداً في الموضوع أو في المحمول، و إمّا يلاحظها ظروفاً 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 مصداقاً و رائه في يوم آخر، و الثالث كأن يقول: إكرام العلماء واجب في كلّ يوم، فكأنّه قال: هذه النسبة الانشائيّة يتجدّد كلّ يوم يوم، فقضيّة يوم الجمعة غير قضيّة يوم السبت و هكذا.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن الزمان بأحد هذه الأنحاء ملحوظاً له، أعني بأنحاء التقطيع بجميعها، بل إنّما قال: أكرم العلماء مثلاً، فحينئذ إذا خرج زيد

١ـ راجع ص ٥٧٣

العالم لا بعنوان من العناوين في يوم الجمعة مثلاً فشكّ في يوم السبت فمختار المحقق هو الرجوع إلى العامّ، و مختار شيخنا عدمه.

أمّا تقريب كلام الأوّل فهو أنّ المفروض أنّ الحكم تعلّق بالطبيعة بلحاظ الوجود الساري دون صرف الوجود الذي يقنع فيه بفرد واحد، و ذلك بقضيّة المقدّمات، فكما أنّ قضيّة السريان الأحوالي التي يقتضيه المقدّمات أنّه إذا خرج حال يوجد بمقتضاها، في غيره، فكذلك الحال في السريان الزمان الذي هو أيضاً بمقتضاها لا بالعموم الوضعي على ماهو مفروض محلّ الكلام، فلا فرق في المقامين في الأخذ بالإطلاق في ما سوى المقدار المتيقّن من التقييد المنفصل، فنقول: إنّ الزيد المقيّد بما سوى يوم الجمعة مثلاً حكمه بنحو السريان الزماني وجوب الإكرام، و مقتضاه كونه في يوم السبت واجب الإكرام.

و أمّا تقريب مرام الشيخ الذي هو العمدة في المقام و محلّ التشاجر بين الأعلام، فنقول و بالله الاعتصام: إنّ شيخنا الاستاد العلّامة أدام الله على جميع المسلمين و لا سيّا المحصّلين أيّامه ذكر وجهين لذلك.

الأوّل: أن يقال انّ الأخذ بالإطلاق إنّما هو في موضع كان في البين ملحوظ فشككنا في أنّ الزائد عليه هل له مدخل أو لا؟ و مفروض كلامنا أنّه لم يتعلّق بجنس الزمان لحاظ من المتكلّم أصلاً.

توضيحه أنّ الحكم تارة يعلّق على الطبيعة باعتبار صرف الوجود، و هذا لا يقتضي أزيد من فرد ما في زمان مّا، و ليس هذا محلاً للكلام، و اخرى يعلّق على الطبيعة بلحاظ سريانها، أعني أنّ المنشيء ينشيء الإيجاب في طبيعة الإكرام و يجعله لازم وجود ماهيّته، نظير لازم الوجود للماهيّة في التكوينيّات، مثل حرارة النار، فكما أنّ النار الكبيرة حرارتها أشدّ و النار الصغيرة حرارتها أضعف و تسري الحرارة معها أينما سارت و تجرى معها في الزمان، كذلك الآمر أيضاً جعل الوجوب لوجود طبيعة الإكرام أيضاً لازماً لوجود ماهيّته بحيث لاينفكّ عنه، ولازم هذا قهراً أن يجري معها بجريان الزمان و يدوم معها بدوامه، لا أنّ الدوام أو جنس الزمان وقع تحت لحاظ منه، و إجراء المقدّمات و الأخذ بها فرع اللحاظ، لا لوصف الإطلاق،

بل لما يزيد توسعته، مثل جنس الزمان في المقام، فإذا لم يكن جنس الزمان ملحوظاً فمن أين لنا الحكم بإطلاقه و التسوية بين أجزائه، هذا.

و لكنّه دام ظلّه استشكل في هذا الوجه بأنّ الجعل الإنشائي الذي ينتزع منه السريان الزماني و يكون هو لازماً قهرياً له يكون بحسب مرحلة الاستعمال محفوظاً، و التقييد إنّما هو وارد على اللبّ، فلا نحتاج إلى لحاظ الزمان، بل يكفينا لحاظ الطبيعة بنحو السريان الذي هو ملزوم للسريان الزماني.

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ الزمان أيضاً ملحوظ باللحاظ الإطلاقي، كالأحوال، إلّا أنّ بينهما فرقاً من حيث إنّ الأحوال بذاتها أشياء متبدّدة متعدّدة، فيلزم من تسرية الحكم إليها تعدّد الحكم و انحلاله أيضاً، فإذا ورد التصرّف في لبّ بعض هذه الأحكام فأصالة التطابق بالنسبة إلى باقي المنحلّات محفوظة، و أمّا أجزاء الزمان فليست أشياء متعدّدة في نفسها، ألا ترى أنّ الزيد في اليوم ليس بغيره في الأمس و الغد، و المفروض أنّ المتكلّم أيضاً لم يقطعها في اللحاظ، فهي باقية على وحدتها خارجاً و ذهناً.

فكما أنّ الزيد شخص واحد بمرور الزمان لا ينثلم وحدته، كذلك قضيّة أكرم العلماء المنحلّ إلى: أكرم زيداً و أكرم عمراً و هكذا، أيضاً كلّها أحكام واحدة لا ينثلم وحدة كلّ من هذه الأحكام بمرور الزمان وإن كان في كلّ جزء من الزمان له أثر الأحكام المستقلّة، بمعنى أنّه لبحسب أجزاء الزمان إطاعات وعصيانات، ولكن لا يضرّ هذا بوحدته، فإنّ تعدّد الأثر لا يضرّ بوحدة المؤثّر.

و حينئذ فليس لنا أحكام عديدة حتّى نقول: إذا تبيّن مخالفة بعضها مع الجدّ فأصالة التطابق في الثاني محفوظة، بل إنّما هو حكم واحد كوحدة موضوعه، فكما إذا قتل الزيد في زمان فليس لحياته في اليوم البعد أثر، كذلك إذا مات حكمه في زمان أيضاً لا يبقى لمؤثّره الأوّل تأثير في ما بعد، بل يحتاج إلى مؤسّس جديد، بل نقول: لو لوحظ مثل هذه الوحدة في جانب الموضوع أيضاً مثل أن يلاحظ العشرة بما هي واحدة و شيء واحد و علّق عليها حكماً، فعلم عدم الحكم في شيء من تلك الأشياء العشرة.

فيجيئ هنا ما ذكره القائل بعدم حجيّة العام المخصّص في الباقي من استكشاف عدم الارادة الاستعماليّة للعموم من الابتداء، ثمّ بعد عدم إرادته الأمر دائر بين المراتب الاخر، و كلّها متساوي النسبة إلى المعني الحقيق، و ليس أقربها كما أقربها انساً، و هو المعتبر في العلاقة المجازيّة، فيجري في هذا الموضع أيضاً نظير هذا الكلام.

نعم يبقى على هذا علينا الإشكال بأنّه لا يبقى وجه للتمسّك بالعام بمجرّد خروج فرد من الأفراد عن تحته في شيء من أزمنة عمره، سواء من الابتداء أم الوسط أم الآخر، فلا يجوز في منقطع الأوّل أيضاً التمسّك للأزمنة المتأخّرة، و لا في منقطع الآخر للأزمنة المتقدّمة لعين ما ذكرت من عدم إمكان حفظ ذلك المعني الوحداني أصلاً، إلّا إذا لم يخرج من أجزاء الزمان من أوّل عمر الفرد إلى آخره شيء أصلاً.

غاية الأمر أنّ أصالة العموم الفردي مقتضية لعدم خروج الفرد بالمرّة عن تحت الحكم؛ لأنّه إذا دار الأمر بين ورود التصرّف على الظهور الإطلاقي أو وروده على العموم الفردي، فحيث إنّهما في كلام واحد، و الأوّل متقوّم بعدم البيان المتّصل، فالعموم مقدّم بمراعاة عدم ورود التخصيص عليه، و يصير قرينة لورود التصرّف على الإطلاق، فمقتضى ذلك أنّ الفرد المذكور يكون داخلاً تحت الحكم ولو في زمانٍ مّا من عمره، و ليس على مازاد من ذلك دليل؛ لأنّه فرع إمكان تقييد الإطلاق.

و بالفرض أنّه أمر واحد غير قابل للتقطّع و التجزّي كنفس الفرد في أزمنة عمره، و لكنّ الحق على ما أفاده شيخنا الاستاد دام ظلّه العالي في مجلس البحث ـ على خلاف ما كتبه في الدرر ـ هو الفرق، و حاصل ما ذكره في وجهه أنّ الحاكم و المنشيء لم يلحظ في إنشائه مبدءاً و لا منتهىً، و إنّما جعل الحكم متعلّقاً بالموضوع و لم يقيّده بزمان، و لازم هذا هو السريان بسريان الزمان.

و هكذا في ما إذا لاحظ الزمان بنحو الاستمرار مثل قوله: دائماً أو مستمرّاً، فإنّه أيضاً ليس فيه تعيين المبدء و المنتهى، و إنّما يتعيّنان قهراً من عدم وجود المخرج، فإن لم يرد مخرج لا في أوّل عمر الفرد و لا في آخر عمره استوعب الحكم قهراً جميع عمره، و إن وجد في أوّله أو في آخره انقطع من الاستمرار مقدار زمان المخرج من

أوّله أو من آخره، فيتعيّن المبدء في الأوّل قهراً من أوّل انقضاء زمان الخروج، و المنتهى في الثاني في ما قبل زمان حدوثه، و أمّا إذا حدث في وسط عمر الفرد فليس لنا عموم يقتضي الشمول للفرد مرّة اخرى، و الشمول في المرّة الاولى قد حصل مقتضاه في ما قبل حدوث المخرج.

و بالجملة، حاصل إشكال المستشكل أنّ مقدار زمان الخروج من الأوّل في منقطع الأوّل و مقداره من الآخر في منقطع الآخر يكون بتقييد في إطلاق أكرم العلماء، وبالفرض اطلاقه يفيد معنىً واحداً و هو من أوّل الفرد إلى آخره و ليس لنا إطلاق آخر، نعم لنا عموم فردي لا إطلاق له و هو يقتضي آناً مّا، و أمّا الاستمرار فهو ببركة الإطلاق المفروض القطع بعدم إرادته.

و الجواب أنّ الإطلاق إنّما اقتضى من أوّل الفرد إلى آخره بواسطة عدم المخرج، و إلّا فليس فيه تعرّض للأوّل و الآخر.

و إن شئت قلت: إنّا بأصالة العموم إنّما نحرز الإرادة الجديّة، و إلّا فالإنشائية في كلّ فرد مقطوع لا يحتاج إلى إجراء الأصل، و هذا الحكم المستفاد في الفرد من بركة أصالة العموم ليس فيه تقييد بزمان دون زمان، و لازم عدم تقييده بزمان هو أنّه متى دخل الفرد تحت هذا الحكم الجدّي بقي في سلسلة الزمان، وبعد انقضاء المخرج في منقطع الأوّل يكون الفرد داخلاً، كما يكون كذلك قبله في منقطع الآخر، و لازم ذلك استيعاب ما عدى زمان المخرج في القسمين.

و أمّا عدم اندراج الفرد في منقطع الوسط بعد انقضاء زمان المخرج فلأجل عدم أصالة عموم اخرى غير ما أجريناه من الأوّل، و أمّا وجه اندراج الفرد في منقطع الأوّل متّصلاً بزمان انقضاء المخرج لا متراخياً فهو الوجه الذي اقتضى اندراج الفرد من أوّل وجوده في ما إذا لم يكن مخرج له أصلاً، لا أوّلاً و لا آخراً و لا وسطاً.

فإن قلت: إنّه باقتضاء الإنشاء، قلت: كلّا، بل الإنشاء في ظرف الزمان، و هو غيرإنشاء المقيّد بالزمان، فلا يبقى إلّا أنّه شمول قهري من جهة وجود المقتضي و عدم المانع، و هو بعينه موجود بعد زمان انقضاء المخرج في منقطع الأوّل.

فى استصحاب تأخّر الحادثين

مقدمة: قد يتوهّم من قولهم في مقام تصحيح بعض الأجزاء بالأصل و بعضها بالوجدان أنّه إن كان اعتبارها بنحو التركيب جاز، و إن كان بنحو التوصيف و التقييد لم يجز، فربّما يتوهّم من هذا الكلام أنّ موضوع النجاسة هو الماء الملاقي للنجس مع عدم الكريّة، بحيث يعرض النجاسة على المجموع في عرض واحد.

و هو توهّم بارد، بل المقصود من قولهم اعتبار التركيب أنّ الموضوع هو الماء الملاقي في حال عدم الكريّة لا بوصف عدمها، فلو لاقي اليد النجسة الماء وجداناً و استصحب عدم كريّته فإن اعتبر عدم الكريّة في التنجّس حالاً جاز، و إن اعتبر وصفاً لم يجز.

و ليس المراد بالحال هو الحال النحوي أعني ما عبّر عنه في الألفيّة بقوله: «الحال وصف فضْلَةٌ منتصب» فإنّه أيضاً وصف لذي الحال، و قد اعتبر اتّصافه به، مثلاً إذا قيل: لو مات الميّت و الحال أنّ عليه الدين فكذا، أو تولّد الولد حالكونه حيّاً فكذا، فلا يجوز ضميمة استصحاب الحياة والدين إلى الولادة و الموت الوجدانيين، لعدم إحراز الاتّصاف إلّا على الأصل المثبت، نعم قد تصوّرنا وجهاً لجريانه بإرجاعه إلى إسقاط الوصف، لكنّ الكلام الآن مع الغضّ عنه و المماشاة على طريقة القوم.

بل المراد به هو ما يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«گاه و هنگام» أعني أنّه إنّما اعتبر مجرّد أن يكون زمان واحد مجمعاً للأمرين، أعني الملاقاة و عدم الكريّة، بدون ملاحظةٍ لزائد على هذا.

فكلّ موضع اعتبر أحد الشيئين في حال الشيء الآخر بهذا المعنى جاز إثبات أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان، سواء كان ذلك بنحو مفاد كان التامّة، أعني

١ـ راجع ص ٥٦٠

اعتبر مجموع الأمرين بما هو شيء واحد كالملاقاة في حال عدم الكريّة، أو بنحو مفاد كان الناقصة أعني اعتبر أحد الأمرين مفروغاً عنه و اعتبر كونه في زمان الآخر، كالملاقاة المفروغة المعتبر كونها في حال عدم الكريّة.

ففي كلّ من الصورتين جاز استصحاب عدم الكريّة و جرّه إلى حال الملاقاة، فإنّ المجموع المركّب بعناية الشيء الواحد أو بعناية الشيئين متحقّق بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان، فلا يبقى مجال لجريان الأصل في المركّب، أعني أنّه لم يكن أزلاً، فالآن كما كان، لأنّ الشكّ فيه مسبّب ـ كما في كلّ مركّب ـ عن الشكّ في أجزائه، فإذا جرى الأصل المنقّح للسبب لا يبقى للمسبّب مجال.

فإن قلت: هذا على تقدير الاعتبار بنحو كان التامّة ـ أعني الملاقاة الخاصّة موضوعاً لأثر النجاسة ـ حسنٌ، و أمّا على تقدير الاعتبار بنحو كان الناقصة ـ أعني أنّ الملاقاة المفروضة الوجود اعتبر كونها في حال الكريّة موضوعاً للأثر المذكور ـ فلا نسلّم جريان الاستصحاب فيه لا بلحاظ مجموعه و لا بلحاظ جزئه.

أمّا الأوّل فلعدم الحالة السابقة؛ إذ في أيّ زمان كنّا عالمين بحال هذه الملاقاة المعيّنة من حيث كونها في زمن عدم الكريّة و عدمه حتّى نستصحبه في اللاحق؟.

و أمّا الثاني فلمنا فاته مع ما قلتم في مثل هذه القضيّة أعني مفاد كان الناقصة من أنّ جرّ العدم الأزلي بالاستصحاب إلى حال الموضوع المحرز بالوجدان لا يتحقّق لنا القضيّة المذكورة، مثلاً جرّ عدم القيام إلى حال وجود الزيد المفروغ لا يحقّق لنا قضية زيد ليس بقائم،فكذا في المقام جرّ عدم الكريّة إلى زمان وجود الملاقاة لا يحقّق لنا قضيّة الملاقاة كائنة في حال عدم الكريّة، وبيان ذلك في محلّه.

قلت: أمّا ما ذكرت في عدم جريانه في المجموع لأجل عدم الحالة السابقة فتين، بل الحالة السابقة على الخلاف متحقّق، بمعنى أنّه بعد الغضّ عن استصحاب الجزء نقول: الأصل عدم تحقّق هذا المجموع المركّب، أعني القضيّة بموضوعها و محمولها، فإنّها حادثة و لم تكن في الأزل، فيرفع أثر التنجّس بارتفاع موضوعه.

و أمّا ما ذكرت من عدم الجريان في الجزء ففيه أنّ هذا الكلام غير مناف مع ما

قرّرناه في محلّه؛ لأنّ العدم الأزلي في موضوع الماء له حالة سابقة متيقّنة، و لم نقصد بالعدم الأزلي إحراز الاتّصاف في الماء، و إنّما اريد جرّ هذا الاتّصاف بالعدم في الماء الذي له حالة سابقة إلى زمان وجود الملاقاة لينتج جمعها في الوجود في زمان واحد، فيقال: هذا الماء غير كرّ بحكم الاستصحاب، و هذه ملاقاة للنجاسة في زمانه، فقد اجتمع كلا جزئي الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول في الحادثين المشكوك تقدّم أيّهما و تأخّر أيّهما كالكريّة و الملاقاة للنجاسة الحادثين كلاهما في الماء و لم يعلم السابق منهما، فلا يدرى أهو نجس أم طاهر: يفترق الحال في جريان الاستصحاب و عدمه بين صورتي الجهل بكلا التاريخين و العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، و كذا بين اعتبار خصوصيّة عدم الكريّة حالاً للملاقاة في جانب النجاسة، و عدم الملاقاة حالاً للكريّة في جانب الطهارة، و بين اعتبارهما و صفين لهما أعني الملاقاة المقترنة بعدم الكريّة، أو الكريّة المقرونة بعدم الملاقاة.

فعلى تقدير دخالة وصف الاقتران لا يجري إلّا استصحاب عدم هذا المجموع؛ لأنّ الخصوصيّة مشكوكة ولو كان أصل الوجود معلوماً، من غير فرق بين الاعتبار بنحو مفاد كان التامّة أو الناقصة، و من غير فرق أيضاً بين مجهولي التاريخين و المجهول أحدهما، و هذا واضح.

و على تقدير الدخالة بنحو الحاليّة لا إشكال أيضاً في احراز وجود هذا المجموع جزءاً بالأصل و جزءاً بالوجدان، من غير فرق بين مفاد كان الناقصة أو التامّة في خصوص المجهول أحد التاريخين في خصوص مجهولهما، و أمّا معلومهما فليس فيه شكّ كما هو واضح، نعم لو فرض عدم إجراء الأصل في هذا الجزء لعلّةٍ من العلل، نرجع إلى أصالة عدم المجموع أيضاً، كما هو أيضاً واضح.

و أمّا في مجهولي التاريخ بناءاً على الاعتبار بنحو الحاليّة فلا غبار على إحراز المجموع أيضاً، سواء اخذ بنحو كان التامّة أو الناقصة، جزءاً بالأصل و جزءاً بالوجدان من جهة المثبتيّة كما مرّ تقريبه في المقدّمة.

نعم هنا إشكال آخر و هو كون المورد شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ أو لنقض اليقين باليقين كما هو مبيّن في محلّ آخر، فلا مجرى للأصلين في الجانبين أصلاً، لا أنّهما يجريان و يتعارضان.

نعم هذا حال الأصلين الجاريين في مجموع القضيّتين، لكونهما معدومتين في الأزل، أعني قضيّة الملاقاة كانت في زمن عدم الكريّة، و بارتفاعها يرفع أثر النجاسة، و قضيّة 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.

بقي الكلام في الناقضين كالحدث و الطهارة إذا علم بحدوث كليهما و لم يعلم المتقدّم منهما، فنشكّ لأجله في الحال الفعليّة، فقد يتوهّم 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 الناقضيّة، فإنّه حينئذ لا يبقى شكّ في الحال الفعليّة؛ 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 ولم يعلم وصف ناقضيّة 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 هنهنا 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 اللحوق لا نحتمل الزيادة، وعلى تقدير السبق أيضاً لا نحتمل الإضافة على عمر كلّ منهما على المقدار الذي نعلمه.

ثانيها: أنّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون الشكّ في ارتفاع المستصحب و بقائه في زمان واحد، و هو هنا منتف؛ إذ كلّ من الحدث و الطهارة لا نحتمل ارتفاعه حالاً، كما لا نحتمل بقائه في رأس الساعة السادسة في المثال، بل نحتمل بقائه هنا و ارتفاعه هناك. و في سائر المواضع هذا المعنى متحقّق و لو دفعةً، كما في الحيوان المردّد بين البقّ و الفيل، فإنّه في آخر الزمان الذي هو آخر عمر البقّ نحتمل البقاء و الارتفاع، فنجري الاستصحاب، و هو بوحدته كاف لجميع الأزمنة المتأخّرة، و لا يحتاج إلى إجراءٍ مستقلّ بالنسبة إلى كلّ جزء جزء من الزمان.

ثالثها: إنّه لابدّ في الاستصحاب أنّا إذا رجعنا قهقرىٰ وردنا من حالة شكّنا إلى حالة اليقين بالوجود في استصحاب الوجود، و إلى حالة اليقين بالعدم في استصحاب العدم، و لو كان يقيناً تقديريّاً مردّداً بين زمانين، كما في استصحاب الحدث في ما إذا علم بتحقّقه إمّا في الساعة الاولى و إمّا في الثانية، و لكن شكّ على كلّ تقدير في بقائه إلى الثالثة، بل يحتمل زواله عقيب حدوثه بسرعة، فإنّا حينئذ و إن كنّا لا نصل إلى زمان اليقين بالوجود التفصيلي، و لكن نصل إلى الإجمالي.

و هذا المعنى في المقام مفقود، فإنّا و إن كنّا شاكّين في الحدث و عدمه، و لكن لا يصل هذا الشكّ بطريق القهقرى إلى زمان يقين و لو مردّد بين زمانين؛ إذ على تقدير لحوق الحدث لا نشكّ في بقائه، و على تقدير تقدّمه لا نشكّ في ارتفاعه.

نعم هذا المعنى الذي ذكرنا في مثال الحدث المتقدّم 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 الغضّ عن هذا التقدير يتحقّق الشكّ، ولكن 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 مردّداً بين الحدث و الطهارة كهذا الحال.

نعم كان في موطنه لنا يقين بالحدث و يقين بالطهارة، لكنّهما فعلاً زالا و تبدلاً بالشكّ، 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 قيداً 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 مفروغاً بمعنى أنّه لم يحمل إيجاده على المكلّف، بل أو كل إلى أسبابه، مثل ذات المكلّف في قوله: أيّها المكلّف إفعل كذا، فهذا الشيء متى اعتبر فيه قيد فاللازم أن لا يتعلّق به التكليف الذي يتعقّب هذا الشيء، فمتى اعتبر في قوله: أيّها المكلّف خصوصيّة فاللازم عدم إحاطة التكليف بهذا الخصوصيّة، بل يكون المكلّف الواقع تحت الخطاب مكلّفاً مخصوصاً، كما هو الحال في أيّها المكلّف المسافر قصّر، فإنّ تكليف قصّر لا يحيط بوصف المسافريّة، كما لا يحيط بموصوفه، فإن كان قيد الطهارة في الصلاة من هذا القبيل فاللازم أن لا يجب تحصيله، بل يكون الوجوب مخصوصاً بمن يتّصف به اتّفاقاً.

نعم يمكن وقوعه تحت تكليف مستقلّ نفسي و لو للغير، لكنّه خلاف المحقّق المسلّم من كونه مكلّفاً به تكليفاً غيريّاً، و هو لا يمكن إلّا بملاحظة القيد في جانب الفعل، بأن يقول: أيّها المكلّف إفعل الصلاة المخصوصة بكونها في حال طهارتك.

نعم لو كان المحلّ الآخر غير الفعل أيضاً 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 أيضاً هكذا، بأن يجب تحصيل صلاة صادرة من فاعل طاهر بحيث كما يجب

تحصيل الصلاة يجب تحصيل الفاعل أيضاً ولو بالإجارة و التسبيب كان أيضاً جريان الاستصحاب بلا مانع.

لكنّ العمدة هو أنّ المحلّ أعني الفاعل قد اخذ مورداً للخطاب و مفروغاً عنه، فلا يقع التكليف إلّا متعلّقاً بما بعده، فكلّما اخذ فيه من الصفات، لا محالة يقع التكليف متعلّقاً بما بعده كالموصوف، فالمحيص منحصر في أن يلاحظ قيداً في نفس العمل الصلاتي فيقال: أيّها المكلّف إفعل الصلاة عن طهارة، و لا يصحّ: أيّها المكلّف الطاهر إفعل الصلاة.

و إذن فيرد الإشكال بأنّه ما الفرق بين هذا المورد حيث تسالموا على جريان الاستصحاب، بل و قد ورد فيه النصّ، و بين الموارد الاخر التي اخذ القيد في نفس الموضوع، حيث يقال: إنّ استصحاب القيد إلى حال الموضوع لا يثبت اتّصاف الموضوع بذلك الوصف، كما في قيد عدم وقوع الصلاة في جزء غير المأكول و تقييد ولادة الولد في إرثه بكونه حيّاً، و تقييد الموت في الحكم بصرف التركة في الدين بكونه في حال الدين؟.

و يمكن التخلّص عن إشكال المثبتيّة في جميع تلك الموارد بأنّه إنّما يلزم الإشكال لو اريد بالأصل إثبات المتّصف أو الاتّصاف . و لكن يمكن إجراء الاستصحاب بدون توسيط ذلك و الانتقاع به.

توضيحه أنّه كما يكون من مصحّح جريان الاستصحاب كون المورد بنفسه مجعولاً و كونه ذا أثر مجعول بلا واسطة، أو مع واسطة شرعيّة وكونه مجعولاً بتبع المنشأ كما في استصحاب الشرطية، حيث ليست بنفسها مجعولة و لا لها أثر مجعول، فإنّ جواز الدخول في المشروط عند حصول الشرط أثر عقلي، ولكنّها بالمنشأ تناله يد الجعل، كذلك يكون من مصحّحات جريان الاستصحاب كون المورد قابلاً للتّصرف الشرعي، بأن يكون معنى عدم نقضه عملاً إسقاطه عن المكلّف في بعض الموارد، كما في استصحاب الطهارة أو تحميله عليه في بعض آخر، كما في استصحاب الحدث، فإنّه قد تحقّق للمكلّف في هذين الموضوعين يقين سابق و شكّ لا حق، و

كان يعمل في حال يقينه بها عملاً و هو كونه آتياً ببقيّة المأمور به في الأوّل 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، و هكذا الحال في سائر الموارد الاخر.

و الحاصل لا إلجاء إلى انتهاء الأمر إلى إثبات الموضوع المتّصف في قابليّة المورد لشمول دليل لا تنقض، بل الدليل واف بنفس اجرائه في القيد بدون الانتهاء المذكور، إذ لا يعتبر في شموله إلّا وجود العمل المربوط بالشرع مع وجود قابليّة 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] بالبقيّة، و إمّا لتحقّق عنوانه، توضيح ذلك أنّ بعض التكاليف لا يقنع فيها بالوجود الأصلي، بل و لا بالوجود الأماري، بل لابدّ فيها من وجود الموضوع تحقيقاً مثل تكليف تقبيل اليد، فإنّه لو شهدت البيّنة أيضاً بالحياة لا يتوجّه إلى المكلّف تكليف «قبّل» فضلاً عن قيام الأصل على الحياة، و ذلك للشكّ في مقدوريّته بدون القطع الوجداني.

و بعضها يكون كذلك لأجل تقوّم عنوان التكليف بالوجود التحقيقي، و ذلك مثل عنوان القتل لو وقع مورداً لتكليف، فرأينا جثّة 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 المضروب،بل هو إزهاق للروح الحقيقي، و لا يكفيه الروح الاستصحابي.

و الفرق بين هذا المثال و المثال السابق أنّ الأمارة 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

---

١ ـ اللام للصلة لا للعلّيّة.

لإثبات إرثه من هذه الجهة، لا لعدم إثبات الاتّصاف، و ذلك لأنّ مفهوم الإرث و الوارثيّة قد اخذ فيه كون الشخص حيّاً، لا أنّه عبارة عن انتقال مال إلى شخص مطلقاً، غاية الأمر شرط وجوده و وقوعه 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 و إن 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 مجهولي التاريخ و في المجهول أحدهما، و يتعارضان، و إن كان بنحو مفاد كان الناقصة فلا حالة سابقة لهذا الاتّصاف في الوجود المفروغ عنه، فلا استصحاب أصلاً في شيء من مجهولي التاريخ و شيء من المجهول أحدهما.

و منها: أن يكون الأثر للعدم في زمان الآخر، و هذا 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 يستصحب.

و ثانيهما: أن لا يعتبر الاتّصاف به في الوجود، بل كان الموضوع نفس العدم في زمن الآخر، و في هذا القسم يختلف الحال في مجهولي التاريخ و المعلوم أحد التاريخين، فلا مجرى للاستصحاب في المجهولين، و له المجري في المجهول أحد

التاريخين بالنسبة إلى مجهولهما دون معلومهما.

أمّا عدم الجرى في المعلوم من الأخيرين، فلأجل عدم الشكّ في عدمه و وجوده في زمان حتّى يستصحب، و أمّا عدم الجريان في المجهولين، فلأجل عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، بخلاف الحال في المجهول التاريخ من المختلفين؛ فإنّ الاتّصال فيه محرز.

و قد بيّن مرامه قدّس سرّه على سبيل الاحتمال شيخنا الاستاد دام ظلّه في مجلس بحثه الشريف بأنّا نعلم بأنّ الملاقاة مثلاً إمّا حدث سابقاً على الكريّة و إمّا العكس، فاستصحاب 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. و على تقدير هذا يكون متعلّقاً لعلمنا؛ لأنّا نعلم إجمالاً بحدوثها إمّا فيه و إمّا في اللاحق. فإذا فرضنا ثلاثة آنات و كان الآن الأوّل زمان قطعنا بعدم كليهما، و الآن الثاني زمان القطع بواحد منهما، و الثالث زمان القطع بالآخر لا على التعيين، فاستصحاب عدم الملاقاة مثلاً إلى الآن الثالث غير جائز؛ لاحتمال انفصال الآن الأوّل بحدوث الملاقاة في الآن الثاني، فيكون نقض اليقين بالعدم حينئذ نقضاً باليقين بالوجود، لا بالشكّ، و هكذا الحال في استصحاب عدم الكريّة.

و لا يخفى عدم رجوع هذا إلى مختاره دام ظلّه؛ لأنّه دام ظلّه يدّعي ذلك بالنسبة إلى زمان العلم التفصيلي بوجود الملاقاة الأعمّ من حدوثها و بقائها على تفصيل مرّ في ما تقدّم، و هذا كما ترى مبنيّ على ناقضيّة العلم الإجمالي أيضاً.

و على هذا فأورد عليه أوّلاً بجريانه في المجهول التاريخ من المختلفين أيضاً؛ لأنّا نعلم إجمالاً بحدوثه إمّا قبل معلوم التاريخ، و إمّا بعده، فجرّ عدمه بالاستحصاب 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 كالإنائين المشتبهين الذين

حالتها السابقة هي الطهارة مع القطع ببقاء الطهارة في أحدهما، و التبدّل بالنجاسة في الآخر فانّ استصحاب الطهارة في كل منهما غير جار فانّ ترتيب اثر النجاسة على كلٍّ يحتمل كونه نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، و يحتمل كونه مخالفة لليقين الفعلي الحاصل بالطهارة، فلا يحتمل كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

بل و كذا الحال في ما نحن فيه؛ فإنّ الآنين الذين نقطع بحدوث واحد لا بعينه من الملاقاة و الكريّة في كلّ منهما يكون ترتيب أثر الوجود فيهما مردّداً بين كونه نقضاً لليقين باليقين أو مخالفة لليقين الفعلي، فلا وجه لاحتمال كونه نقضاً لليقين بالشكّ.

و ثالثاً بأنّ العلم الإجمالي غير قادح في صدق الشكّ، فإنّ اليقين التقديري مع مشكوكيّة التقدير يكون شكّاً فعلاً، و أمّا عدم جريان الأصل مع ذلك فلاحتمال انطباق زمان حدوث الآخر على زمان القطع التفصيلي بوجود المستصحب كما تقدّم بيانه.

و رابعاً بأنّه قدّس سرّه في طيّ شرحه لمرامه ذكر إيراداً على نفسه بأنّا نفرض أنّ هنا ثلاث ساعات، و الساعة الاولى نقطع بعدمهما، والساعتان الاخريان نقطع فيهما بحدوث الأمرين، غاية الأمر نشكّ في أنّ حدوث أيّهما في الساعة الثانية، و حدوث 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، و أمّا مع كون المقصود استصحاب العدم بالقياس إلى الآخر، فزمان الشكّ في خصوص زمان حدوث الآخر، لا مجموع الساعتين، هذا ما ذكره.

و أنت خبير بأنّه بعد فرض القطع بحدوث الأمرين مع الشكّ في التقدّم و التأخّر في هذين الآنين، فكيف يقول بإمكان جريان الاستصحاب إذا لوحظ بالنسبة إلى نفس الزمان إلى الآن الثاني منها، و الحال أنّ من المقطوع فيه الوجود لكلّ منهما بالأعمّ من الحدوث و البقاء، و الأثر غير مرتّب على خصوص العدم في زمان الحدوث حتّى يقال: إنّ عنوان الحدوث مشكوك في كلا الآنين، بل مرتّب على الأعمّ منه و من البقاء.

فالإنصاف أنّ ما ذكره في الإيراد تأييد لما ذكرناه من التقريب لعدم جريان الاستصحاب فتذكّر، هذا حاصل ما ذكره العلّامة الاستاد دام ظلّه في هذا المقام.

و لكن ذبّ الإشكال عن وجه مرام المحقّق الخراساني طاب ثراه بعض الأفاضل الحاضر في مجلس بحث الاستاد دام ظلّهما، و حاصل بيانه لمرام المحقّق المذكور أنّ المحقّق المذكور لا يقول بأنّ العلم الإجمالي مناف لصدق الشكّ، بل مقصوده من جعل الاستصحاب في المجهولي التاريخ شبهة مصداقيّة للاتنقض اليقين بالشكّ أنّ المفروض لمّا كان عدم ترتّب الأثر على العدم في نفس الزمان بلا إضافته إلى الآخر بل للإضافة أيضاً مدخلٌ في الأثر، فلا محيص عن ملاحظة الإضافة، و مع ملاحظتها لا يحرز اتّصال زمان اليقين بالعدم ـ و هو الآن الأوّل ما قبل الآنين ـ بزمان الشكّ، أعني زمان حدوث الآخر الذي هو معروض الأثر، لا مطلق الزمان.

وجه عدم إحرازه أنّه يحتمل أن يكون هو الآن الثاني من الآنين، و على هذا التقدير حصل الطفرة؛ لأنّا قد جرّرنا العدم من الآن الأوّل إلى الآن الثالث بدون توسيط للآن الثاني؛ إذ لم يتحقّق فيه الإضافة المذكورة التي فرضنا مدخليّتها في ترتّب الأثر، و على هذا فلا يرد عليه قدّس سرّه شيء من الإشكالات بأسرها.

أمّا إشكال ابتنائه على ناقضيّة العلم الإجمالي مع بداهة عدم منافاته مع الشكّ الفعلي، فلوضوح عدم الابتناء عليه على هذا التقرير.

و أمّا إشكال لزوم عدم جريان الاستصحاب في المجهول أحد التاريخين، فلوضوح إحراز الاتّصال فيه بهذا المعنى الذي ذكرنا.

و أمّا إشكال النقض بأطراف العلم الإجمالي كالإنائين المشتبهين، فلما عرفت من عدم قوله بنا قضيّة العلم الإجمالي، و لا إشكال في اتّصال زمان الشكّ في كلّ إناء بخصوصه بزمان يقينه.

و أمّا الإشكال الأخير فقد أصلحه في حاشيه الكفاية فراجع.

و الحاصل أنّ مرامه قدّس سرّه لزوم اتّصال زمان الشكّ في ما هو الموضوع و المنشأ للأثر بزمان يقينه، و المنشأ هيهنا حيث إنّه خصوص العدم في زمان حدوث

الآخر، فلا جرم لابدّ من مراعاة هذه الإضافة إلى الآخر في الزمان الذي نريد جرّ العدم بالتعبّد إليه، و إلّا فلا يفي 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 جرّرنا العدم من زمان إلى زمان مع عدم لحاظ ما بينهما من الزمان، و هذا خارج عن عهدة «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و هذا شكّ في الاتّصال من جانب تردّد زمان الشكّ بين المتقدّم و المتأخّر مع تبيّن حال زمان القطع.

و مثله الحال في عكسه أعني تبيّن زمان الشكّ و تردّد زمان القطع و المستصحب بين المتأخّر المتّصل بزمان الشكّ و المتقدّم المنفصل عنه، كما هو الحال في مسألة توارد الحالتين الحدث و الطهارة، فإنّ الساعة الثالثة زمان الشكّ، و الثانية و الاولى مجوعهما زمان القطع، و لكن لا نعلم أنّ الاولى زمان الطهارة و الثانية زمان الحدث أو بالعكس.

فاستصحاب كلّ من الحدث و الطهارة إذا أردناه في الساعة الاولى فلا قطع لنا فيها إلّا بواحد غير معيّن منهما، و إن أردناه في الساعة الثانية فالعلم حاصل لكليهما حينئذ، و لكن لا نعلم أنّ أيّاً منهما حدث في الساعة الاولى و قد ارتفع جزماً، و أيّاً منهما حدث في الثانية، و مع هذا التردّد لا يحرز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، فإنّ من المحتمل أنّا قد جرّرنا 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 توارد الحالتين إن رجع إلى ما حقّقه استادنا العلّامه أدام الله أيّامه فهو، و إلّا فلا نسلّم و إنّما هو دعوى بلا بيّنة.

و أمّا ما ذكر في الحادثين المجهولي التاريخ فمجرّد كون الأثر مرتّباً على العدم في زمن حدوث الآخر لا يوجب عدم جريان الاستصحاب في الآن الأوّل من الآنين المتّصل بآن اليقين بالعدم؛ فإنّ للعدم أثر الجزء الموضوعي، فإشكاله إنّما هو في عدم إحراز الجزء الآخر، و هو حدوث الآخر في زمان هذا العدم، فلو اقتصر إلى ما قبل زمان القطع التفصيلي بكلا الحادثين بالأعمّ من الحدوث و البقاء فلا يحرز ذلك، و إن اشير إلى واقع زمان حدوث الآخر و يجرّ العدم بالاستصحاب إليه كان من المحتمل انطباقه على زمان القطع التفصيلي، و هذا ما حقّقه شيخنا الاستاد العلّامه أيضاً، فلا إشكال وراء ما ذكره، ألا ترى صحّة الاستصحاب في ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله في مجهولهما.

و الحاصل 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 لانفسه إن اعتبر الاتّصاف بنحو مفاد كان التامّة، و إن اعتبر بنحو مفاد كان الناقصة فلا حالة سابقة أصلاً.

و إن لم يعتبر قيداً بأن كان المستصحب نفس عدم الكريّة بدون قيد له فلا جرم يكون عنوان زمان الملاقاة إشارة إلى الزمان الخارجي، و لا شكّ أنّ الزمان الخارجي منقسم إلى قسمين، قسم يكون فيه الشكّ التفصيلي في وجود الكرّية، و لكن لم يحرز فيه وجود الملاقاة، و قسم احرز فيه وجود الملاقاة، و لكن يكون ظرفاً للعلم التفصيلي بوجود الكرّية، فالاستصحاب غير جار؛ لكونه شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ أو باليقين الآخر، و أين هذا من عدم إحراز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه كما هو مرام المحقّق المزبور و أيّده الفاضل المذكور.

و إن شئت توضيح المقام ازيد من هذا فارجع إلى ما كتبناه من تقريرات بحث الاستاد العلّامة أدام الله على المحصّلين أيّامه في الدورة السابقة، و الله العالم و هو الهادي إلى الصواب في كلّ باب.

أيضاً في الاستصحاب التعليقي

لا إشكال في جريان استصحاب الحكم التعليقي في حدّ ذاته، لتحقّق الأركان فيه، فإنّه حكم و له نحو ثبوت و نفس أمريّة، فإذا صار متعلّقاً لليقين و الشكّ مع وحدة الموضوع عرفاً، فلا مانع من عموم دليل الاستصحاب.

و توهّم أنّه ليس بحكم أصلاً قبل وجود المعلّق عليه ـ كما يظهر من كلام بعض الأكابر أعلى الله مقامهم ـ وبعد وجوده يكون مشكوك الحدوث، قد بيّن دفعه في محلّه من أنّ الوجوب المشروط يكون للمنشأ فيه وجود و ثبوت و تحقّق.

نعم قد يستشكل في المثال الذي دار في الألسن لهذا الاستصحاب من قضيّة «إذا غلى العصير يحرم» إذا تبدّل العنبيّة بالزبيبيّة و صار منشئاً لشكّنا في زوال الحرمة التعليقية المذكورة عن الزبيب، بأنّ سنخ الحكم الذي كان في السابق غير محتمل البقاء في الحال اللاحق؛ لأنّه حرمة عصير العنب في تقدير الغليان، و هذا يعلم بعدم تحقّقه في موضوع الزبيب المفروض كونه جافّاً لا ماء له.

نعم يمكن وضعه في الماء حتّى يتداخل منه أجزاء لطيفة في ذلك الماء، لكن هذا لا يصحّح إضافة ذلك الماء إليه إلاّ بضرب من المسامحة، و الحاصل كانت الحرمة التعليقيّة في العنب متعلّقة بمائه الحقيقي، وليس للزبيب ماء حقيقي حتّى يتعلّق ببركة الاستصحاب التعليقي الحرمة المذكورة أيضاً به، و إنّما قال من قال بحرمة العصير الزبيبي بواسطة الأخبار الخاصّة، كما يعلم بمراجعة الفقه.

و كيف كان فهذه مناقشة في المثال لا يضرّ بأصل المطلب و هو تحقّق الأركان في الاستصحاب في الحكم التعليقي في ما إذا كان محتمل البقاء لاحقاً مع حفظ الوحدة العرفيّة في الموضوع، إنّما الإشكال في معارضته مع الاستصحاب الفعلي الموجود في غالب الموارد على خلافه و إن أمكن تفكيكه في بعض الموارد لتحقّق الموافقة بينهما.

١ـ راجع ص ٥٤٢

و تقريب المعارضة أنّ العصير الزبيبي مثلاً كان قبل الغليان محكوماً بالإباحة التنجيزيّة، و بعده صارت مشكوكة البقاء، فنستصحبها، وقد كان مقتضى استصحاب الحرمة التعليقيّة الحرمة الفعليّة بعد الغليان.

لا يقال: كما كانت الحرمة معلّقة بالغليان كانت الحليّة أيضاً مغيّاتاً به، و هما مع القطع بثبوتهما كما في حال العنبيّة لم يكن بينهما تضادّ، بل كانتا مجتمعتين، فكيف يتحقّق التضادّ من وجودهما الاستصحابي.

لأنّا نقول: ليس مقصودنا استصحاب حكم «يحلّ إذا لم يغل» حتّى تقول: لا معارضة بينه و بين استصحاب «يحرم إذا غلى» بل المقصود استصحاب الحليّة الفعليّة الثابتة قبل الغليان، و هي من المحتمل أن تكون محدودة بالغليان كما كانت في حال العنبيّة، و أن تكون باقية بعده و كان ذلك من خواصّ حال الزبيبيّة، فنستصحب الحليّة المتيقّنة قبل الغليان إلى ما بعده.

و الظاهر أنّه ممّا لا إشكال في جريانه و معارضته مع استصحاب الحكم المعلّق و إن جزم بعض الأساطين بوحدة الشكّين خارجاً، أعني الشكّ في بقاء الحكم المعلّق و في بقاء الحكم المطلق.

و بالجملة، قد أجاب شيخنا العلّامة الأنصاري أعلى الله مقامه الشريف عن إشكال المعارضة بتقدّم الاستصحاب التعليقي على التنجيزي للحكومة.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد العلّامة أدام الله أيّامه في كتاب الدرر، و حاصل مرامه أنّا نسلّم أنّ الحكم التعليقي سواء كان واقعيّاً أم ظاهريّاً أصليّاً، يكون من اللوازم الثابتة له بحكم العقل الفعليّة عند ثبوت المعلّق عليه، فإذا شككنا في الثاني كان هذا الشكّ مسبّباً عن الشكّ في منشائه أعني الحكم المعلّق.

و بعبارة اخرى: نسلّم أنّ هنا حكمين، أحدهما ثابت قبل حصول المعلّق عليه، و الآخر يحدث بحدوثه، و الثاني من توابع الأوّل ولوازمه العقليّة، فمن يحكم بحرمة

العصير إذا غلى، يحرّمه تنجيزاً لا محالة بعد حصول الغليان خارجاً، و الشكّ في الثاني مسبّب عن الأوّل، إلّا أنّ مطلق تسبّب أحد الشكّين عن الاخر لا يكون ملاكاً للحكومة، بل الملاك لها أن يكون أحد الأصلين دليلاً على حكم الشرع في مورد الآخر مع قطع النظر عن حال شكّ نفسه، حتّى يكون طريقاً رافعاً للتحيّر عن الواقع فيه، حتّى يرتفع عنه حكم الأصل بنحو التخصّص، و لا كذلك العكس، بمعنى أنّا لو قدّمنا الأصل في المورد الآخر لم يكن رافعاً لتحيّرنا عن الواقع و طريقاً شرعيّاً إلى الواقع بالنسبة إلى مورد الأصل الأوّل ، بل تحيّرنا باق ، فلو ارتفع الأصل عنه كان تخصيصاً.

و لا إشكال في عدم جريان هذا الملاك في هذا المقام؛ فإنّ الحكم الفعلي و إن كان مرتّباً على التعليق إلّا أنّ الحاكم بترتّبه عليه ليس هو الشرع، فالحكم المنسوب إلى الشرع حكم واحد و هو الحكم التعليقي في موضوع الشكّ فيه ، و ليس هنا حكم آخر من الشارع بأنّه متى تحقّق في موضوع حكم معلّق فهو فعليّ عند حصول المعلّق عليه، بل هو صرف حكم عقلي في كلّ حكم في موضوعه واقعاً كان أم شكّاً.

فالحاصل أنّ الشارع حكم على الشاك في بقاء الحرمة المعلّقة بالإبقاء لها، و العقل أيضاً حكم بعد هذا الحكم في موضوعه الذي هو الشكّ بصيرورتها فعليّة، فالحكم بالفعليّة ناش من العقل و في موضوع الشكّ، و قد فرضنا أنّه يلزم في الحكومة وجود الحكم من الشارع و ناظراً إلى مرحلة الواقع بالنسبة إلى مورد الشكّ المسبّب.

و إن كان صرف حكم العقل في مرحلة الشكّ و الظاهر كافياً لرفع موضوع الأصل عن الجانب الآخر، لكان الأصل الجاري في جانب الحكم التنجيزى أيضاً كافياً لرفع الموضوع بالنسبة إلى الاستصحاب التعليقي، فإنّ التضادّ ثابت بين الإباحة الفعليّة و عدم 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.

و لكنّه دام بقاه قد أجاب عن هذا الإشكال في كلا الموضعين في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أمّا ما ذكرتم من حديث الحكومة العقليّة في جانب الحكم الفعلي و ترتّبه على التعليقي فمحلّ المنع، بل التحقيق أنّ الحكم شرعي و ترتّبه على التعليقي أيضاً شرعي، بمعنى أنّ نفس المريد بالإرادة التعليقيّة بشيء متى التفت بحصول المعلّق عليه لامحالة يريده بإرادة فعليّة، و إنّما نصيب العقل في هذا المقام هو الإدراك و الكشف عمّا يفعله الشارع.

و حينئذ نقول: كما أنّ الشارع رتّب على طهارة الماء واقعاً و جعل من آثاره كذلك طهارة الثوب المغسول به مع الشرائط، فيكون الأصل الذي مفاده طهارة الماء، طريقاً شرعيّاً حاكماً بطهارة المغسول به واقعاً، لا في موضوع الشكّ فيها، كذلك الشارع الذي جعل الوجوب في مطلق الجلوس، أو جعل الحرمة التعليقيّة حكَمَ في موطن الواقع و نفس الأمر بالوجوب في المقيّد و بالحرمة التنجيزيّة عند حصول المعلّق عليه مترتّباً كلّ منهما على ذينك الحكمين الأوّلين ترتّب الأثر على مؤثّره الشرعي.

فالأصل الذي مفاده إثبات الحرمة التعليقيّة أو وجوب مطلق الجلوس يكون طريقاً شرعيّاً 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، و ليس 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 الجاري في نفي الوجوب عن

المقيّد، أو في الإباحة التنجيزيّة لا يفيد شرعاً انتفاء الوجوب في المطلق، أو انتفاء الحرمة التعليقيّة واقعاً و بحسب نفس الأمر حتّى يكون طريقاً رافعاً للتحيّر عنهما، بل العقل حاكم بأنّه متى ثبت الرخصة في المقيّد أو الإباحة التنجيزيّة في مرحلة الظاهر و مقام الشكّ فلا يتمشّي من جاعلها أن يجعل في مرحلة الظاهر و مقام الشكّ أيضاً الحكم بالوجوب في المطلق أو الحرمة المعلّقة، لتهافت ما بين الحكمين في أيّ عالم كان.

ففي عالم الواقع يلازم جعل الرخصة و الإباحة المذكورتين عدم جعل الوجوب و الحرمة التعليقيّة المذكورين في ذلك العالم، و في عالم الظاهر و الشكّ أيضاً يلازم عدمه في هذا العالم، فالأصل المثبت للرخصة و الإباحة غاية ما يثبته بتوسّط الملازمة العقليّة الثابتة للأعمّ من الظاهر و الواقع إنّما هو انتفاء الجعل الاستصحابي في جانب المعلّق و المجلوس المطلق، و أين هذا عن الكشف لحال الواقع مع قطع النظر عن الشكّ.

و بالجملة، مفاده أنّ الشاكّ في هذين الحكمين إذا جعل في حقّه دستوراً لمقام شكّه استصحاب الإباحة الفعليّة، فهذا ملازم مع أن لا يجعل في حقّه الدستور الظاهري الآخر، اعني استصحاب الحرمة المعلّقة، لمكان المصادرة بين الحكمين بمرتبة استصحابيّتهما، و هذا كما ترى معناه ارتفاع حكم الاستصحاب عن الحرمة المعلّقة مع حفظ موضوع تحيّرها، و هو تخصيص.

و أمّا استصحاب الحرمة المعلّقة فهو و إن كان حاكماً في موضوع الشكّ في الملازمة ببقاء الحرمة المعلّقة، إلّا أنّه حاك عن ثبوت الحرمة الفعليّة بعد حصول المعلّق عليه بعنوان أنّه نفس أثر الحرمة التعليقيّة الواقعيّة بدون ملاحظة الشكّ في نفس هذا الحكم في موضوعه، فيكون رافعاً للتحيّر عن مورد الأصل التنجيزي و هو تخصّص، و عليك بالتأمّل التامّ في المقام.

في استصحاب الزمان و الزماني

في جريان الاستصحاب في الزمان و الزماني، و جامعهما الامور التدريجيّة الغير القارّة التي يتجدّد شيئاً فشيئاً، التي يقال لها بالفارسيّة: «دارد موجود مى‌شود» و في المقيّد بأحدهما.

و مجمل الكلام في المقام أنّ الموضوع للحكم تارة يكون الحركة التوسطيّة التي هي عبارة عن كون الجسم بين المبدء و المنتهى بدون تعيين محلّ له إلّا كونه بين الحدّين، و هذا المعنى أمر خارجي واقعي له الحدوث وله البقاء و الاستمرار.

و حينئذ لا إشكال في تحقّق أركان الاستصحاب سواء في الزمان أو الزماني، أو المقيّد بأحدهما حتّى على القول باحتياجنا في باب الاستصحاب إلى تعلّق الشكّ بعنوان البقاء؛ لأنّك عرفت أنّ البينيّة أمرٌ ذو بقاء بالحقيقة و الدقّة.

واخرى تكون الحركة القطعيّة وهي المحدودة بالحدود الفرضيّة الخياليّة الوهميّة في ما بين المبدء و المنتهى بدون واقعيّة لتلك الحدود، وإلّا يلزم كون الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين، فإنّ الحدود الفرضيّة 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 هي صرف التخيّل، و ينتزع الحركة القطعيّة من هذه الحدود الموهومة، فيتخيّل أمرٌ ممتدّ متّصل مركّب من هذه الحدود الفرضيّة، و هذا المعنى كما ترى ليس له بقاء، بل أبداً يكون في الحدوث والتجدّد، و لهذا يقال بالفارسيّة: «دارد هست مى‌شود» و لكنّه وجود واحد بالوحدة الشخصيّة الحقيقيّة بالدقّة العقليّة، لما ذكرنا من لزوم محصوريّة غير المتناهي بين الحاصرين لو فرض التعدّد.

نعم بالمسامحة العرفيّة يصحّ إطلاق البقاء، بأن يلاحظ ذلك الأمر الطولاني الغير

١ـ راجع ص ٥٣٦

المتحقّق في كلّ آن إلّا جزئه، ثمّ ينعدم و يتحقّق جزئه الآخر، كأنّ مجموعه من البدائة إلى النهاية قد تحقّق أوّل جزء منه، و لهذا يقال: تحقّق الليل بمحض الغروب، و في الفارسيّة: «شب شد» و مع ذلك يطلقون النصف، فيقولون: انتصف الليل.

فالتعبير بالانتصاف بملاحظة الواقع، و التعبير بالتحقّق مبنيّ على المسامحة التي ذكرنا، فباعتبار هذه المسامحة يصحّ إطلاق البقاء و إن كان ليس مظروفاً للزمان، بل هو نفسه الزمان، فإنّه من قبيل: مضى الزمان، و علم الله، فليس في حاقّ البقاء و المضيّ عناية الزمان، و لهذا صحّ إطلاقهما بلا عناية على نفس الزمان و على المجرّدات في المثالين.

و كيف كان ففي هذا القسم لا يتحقّق أركان الاستصحاب إن اعتبرنا في الاستصحاب تعلّق الشك بعنوان البقاء كما اعتبروه في تعريفه إلّا على المسامحة المذكورة، و إن لم نعتبره كما هو الحقّ فالوحدة الشخصيّة هنا متحقّقة بالدقّة العقليّة بلا حاجة إلى المسامحة أصلاً، و لكنّ تحقّق اليقين و الشكّ بهذا الأمر المحدود محتاج إلى المسامحة، و إلّا فلا يفرض اليقين به إلّا بعد تحقّق جزئه الأخير، و معه نقطع بارتفاعه و لا نشكّ في بقائه.

و الوجهان كما ترى مشتركان في الجريان بين الزمان و الزماني أعني الامور التدريجيّة غير الزمان مثل التكلّم و المشي و الحركة و نبع الماء و سيلان دم الحيض و نحوها، و المقيّد بأحد الأمرين كما لو رتّب أثر على قيام زيد في النهار فشككنا في النهار أو في قيامه.

فإنّ الوجهين جاريان في التكلّم و أمثاله كما في الزمان، غاية الأمر نقول في الزمان: إنّ التوسّط عبارة عن كون الشمس بين المشرق و المغرب فوق الأرض في النهار، و كونها بينهما تحتها في الليل، و القطعية عبارة عن حركتها المحدودة بحدود المسافة ، و في التكلّم مثلاً نقول : التوسّط عبارة عن كون الكلام و الأصوات و الحروف بين المبدء و المنتهى، و القطع عبارة عن الأصوات المحدودة المتّصلة المعدودة شيئاً واحداً، و هكذا قياس البواقي.

و على هذا فلو ترتّب على وجود النهار وجوب التصدّق بدرهم بنذر و نحوه أو على وجود تكلّم زيد متّصلاً إلى ساعة مثلاً، أو على قيامه في النهار، فشكّ في الاول في انقضاء النهار و دخول الليل و عدمه، و في الثاني في انقضاء التكلّم قبل الساعة، و في الثالث في وجود النهار مع القطع بقيامه على تقدير الوجود أو في قيامه مع القطع بالوجود، فلا إشكال في الاستصحاب في الجميع بناءاً على جميع المباني في الاستصحاب، بدون حاجة إلى المسامحة العرفيّة لو اخذ النهار و التكلّم على معنى الحركة التوسطيّة موضوعاً للأثر.

كما أنّه لو اخذا على المعنى الآخر فالاحتياج ثابت على جميع المباني، كما يتّضح وجهه من البيان السابق.

نعم هنا استصحاب آخر في المقيّد بالزمان و هو الاستصحاب الحكمي بعد القطع بتحقّق انقضاء زمانه و عدم الشكّ الموضوعي في البين، و هذا الاستصحاب لا وجه لتوهّم جريانه بعد فرض أخذ الزمان قيداً للواجب، كما هو المفروض، لا ظرفاً للوجوب، فإنّ وجوب المقيّد مقطوع و ليس بمشكوك حتّى يستصحب، فضلاً عن أن ينتفع به لإثبات الوجوب في المقيّد بالزمان المتأخّر، كما لو كان الجلوس إلى النهار واجباً و شككنا في وجوبه في الليل، فإنّ استصحاب وجوب المقيّد بالنهار غير جار أوّلاً، و غير نافع بحال وجوبه في الليل ثانياً.

نعم يمكن أن ينتزع مهملة وجوب مضافة إلى مهملة جلوس، فيقال: هذه المهملة المتعلّقة بتلك المهملة كانت مقطوعة في النهار و نشكّ فيها في الليل، فيكون مستصحبة، ومن استشكل فيه، و لكنّه من استصحاب القسم الثالث من الكلّي كشيخنا المرتضى قدّس سرّه لابدّ أن يستشكل فيه، نعم لا غبار عليه على المختار من جريانه.

و ربّما يتخيّل أنّ الحركة القطعيّة أمر خيالي كالشعلة الجوّالة لا واقعية لها، و ليس كما يتخيّل، فإنّ الشعلة الجوّالة يخفى عن الحسّ انفصال الأجزاء، فلهذا يتخيّل الدائرة المتّصلة، و أمّا المقام فليس رأس الأمر المستطيل الممتدّ من مبدء الحركة إلى منتهاها و آخره مجتمعين في الحسّ المشترك حتّى يتشكّل مثل تلك الدائرة شيء متّصل في الخيال.

فالحقّ الذي نتصوّره أنّ هنا أمرين واقعيين، أحدهما موجود خارجي و هو كون الجسم بين المبدء و المنتهى الذي هو الحركة التّوسطيّة، و الآخر أمر واقعي يتحصّل من عدمين، عدم الحركة الثابت قبل المبدء، و عدمها الثابت بعد المنتهى، مثل شروع الطائر في الطيران من محلٍّ و نزوله في محلٍّ، و الفرق بينه و بين الخطّ أنّ الخطّ قد حواه بجميع أجزائه زمان واحد، ولكنّه منبسط الأجزاء على أجزاء الزمان، فلو اجتمع شتاته أيضاً لصار خطّاً واقعيّاً، لا خياليّاً، و المقصود حساب الواقع، و لسنا بصدد بيان مراد اصطلاح أهل المعقول.

و على كلّ حال ففي الحركة القطعيّة لا يمكن حصول القطع و الشكّ بواسطة انبساط اجزائه على أجزاء الزمان، فهو أمر آنيّ الحصول، وليس كالخطّ موجوداً بوجود استقراري حتى يتعلّق به اليقين و الشكّ باعتبار زمانين، سواء قلنا: إنّ المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء، أم قلنا: يكفي الشكّ في عين ما قطع به، كما أنّه يمكن إجراء الاستصحاب بناءاً على المسامحة المتقدّمة على كلا المذاقين، هذا.

و لكنّ العمدة في المقام التي صارت معضلة و عويصة غامضة فيه فهم مرام شيخنا الأعظم الأجلّ المرتضى أعلى الله مقامه في هذا الموضوع من رسائله، فإنّه قدّس سرّه أوّلاً قسّم المستصحب في هذا الموضع إلى ثلاثة أقسام: الزمان و الزماني و المقيّد بالزمان و قال: لمّا كان المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء و هو وجود ما كان موجوداً في الزمان الأوّل في اللاحق، و هو غير معقول في الأقسام الثلاثة، فلا مجرى له فيها، نعم يظهر من كلمات جماعة جريانه في الزمان، و لو فرض إمكان جريانه فيه لكان جارياً في القسمين الآخرين بطريق أولى.

ثمّ صار بصدد تحقيق المقام، فقال في القسم الأوّل ما محصّله أنّه لا يعقل له البقاء حقيقة و بلا تجوّز و عناية، نعم مبنيّاً على المسامحة و التنزيل بأن ينزّل مثلاً وجود الجزء الأوّل من الليل منزلة وجود كلّه، و ينزّل وجود الأجزاء الباقية منزلة بقائه، صحّ اعتبار اليقين و الشكّ و إجراء الاستصحاب في الليل مثلاً بهذه الملاحظة عند الشكّ في انقضائه، و لكنّه لا ينفع لتطبيق عنوان الليل على الجزء المشكوك فيه لو

كان المطلوب ذلك، نعم في نفسه لا مانع منه بعد المسامحه المذكورة.

و مثل ذلك قال في القسم الثاني إلى أن انتهى إلى القسم الثالث فقال فيه: ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، هذا محصّل موضع الإشكال من كلامه قدّس سرّه.

أمّا بيان الإشكال فهو أنّ المراد من القسم الثالث الذي هو المقيّد بالزمان الذي جعله في أوّل الكلام مورداً للاستصحاب بطريق أولى لو فرض جريانه في الزمان، و في ذيل الكلام جعله ممّا ينبغي القطع بعدم الجريان فيه غير معلوم، فإنّ الأنحاء المتصوّرة في مراده قدّس سرّه لا يتمّ في شيء منها هذان المطلبان، أعني الأولويّة و الجزم بالعدم.

فإنّه إمّا يقال بأنّ مراده الموضوع المقيّد إذا شكّ في انقضاء زمانه الذي هو قيده، مثل ما لو تعلّق الوجوب بالجلوس المقيّد بالنهار، فشكّ في انقضاء النهار، و هذا عين القسم الأوّل وليس مغايراً له أصلاً، فضلاً عن أن يكون جريان الاستصحاب فيه بطريق أولى، و لا أن يكون العدم فيه مقطوعاً.

و إمّا يقال: إنّ مراده الحكم و مطلق الأمر المجعول الشرعي المقيّد بالزمان إذا شكّ في حصول ذلك الأمر المجعول بعد ذلك الزمان بدون شكّ في الخارج في انقضاء ذلك الزمان، و هذا يتصوّر له صور.

الاولى: أن يفرض مثلاً أنّ خطاب الصوم توجّه إلى المكلّف في يوم الجمعة بنحو يكون يوم الجمعة ظرفاً للخطاب، لا عنواناً و قيداً له، ثمّ شكّ في يوم السبت في وجود الصوم و عدمه، و هذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

و الثانية: أن يفرض يوم الجمعة في المثال عنواناً و قيداً للخطاب، و لكنّا نحتمل تعدّد المطلوب بأن يكون الصوم المطلق أيضاً مطلوباً مع القيد، ففي السبت يبقى المطلق و إن انتفى المقيّد، و هذا أيضاً يجري فيه استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلّي على النحو الذي لا يستشكل فيه شيخنا العلّامه المرتضى قدّس سرّه، و هو أن يكون مع الفرد المقطوع وجود فرد مقارن محتملاً.

و الثالثة: أن يفرض قيداً و بنحو وحدة المطلوب، و لكن يحتمل وجود ملاك

آخر خاص بالمقيّد بيوم السبت، و هذا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، أعني استصحاب الوجود، بل الجاري، فيه استصحاب عدم الوجوب المتعلّق بصوم السبت، و لكن كيف يتمّ فيه أولويّة الجريان على تقدير الجريان في نفس الزمان.

الرابعة: أن يعلم بالوجوب مثلاً و كونه مقيّداً بالزمان، ولكن دار الأمر بين كون الزمان الذي قيده هو النهار مثلاً، أو مجموع النهار و الليلة، و هذا أيضاً له شبهة في جريان الاستصحاب فيه.

فهذه خمسة أنحاء، و قد عرفت عدم مباينة الأوّل منها مع نفس الزمان، و البقيّة لا يتمّ في شيء منها كلا الأمرين الذين أثبتهما الشيخ العلّامه أعلى الله مقامه.

هذا حاصل الإشكال على ما استفدته من بحث شيخي الأجلّ أدام الله علينا و على المحصّلين بركات أنفاسه الشريفة.

و يختلج بخاطر هذا القاصر في مقام التفصّي عن هذه العويصة أنّ مراد شيخنا العلّامه أعلى الله مقامه هو الحكم المقيّد بالزمان، لكن تقييد الحكم إذا كان هو الطلب بل مطلقاً لا يمكن إلّا 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 بتبعه، مثلاً لو قال: مطلوبي 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، و فرض 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 متصّحضاً في التدرّج و مأخوذيّة التدرّج في حاقّ ذاته، ففي الأمر

الذي يكون التدريج فيه عرضيّاً و بواسطة الزمان ـ و إلّا ففي ذاته لا تدرّج فيه مع قطع النظر عن الزمان، كالتكلّم و الوجوب المقيّد بالزمان ـ يكون جارياً بطريق أولى.

وينادي بأنّ مراده قدّس سرّه ما ذكرنا من استصحاب الحكم المقيّد امور، الأوّل: ما أشار إلى سبق التكلّم فيه من الاستشكال في استصحاب الأحكام التكليفيّة، فراجع محلّه في كلامه، و هو في ذيل بحثه على تفصيل الفاضل التوني قدّس سرّه.

و الثاني: تفريعه البحث مع المحقّق النراقي قدّس سرّه على هذا المقام.

و الثالث: ذكره في طيّ الجواب عن إشكال المحقّق المذكور ـ في مواضع ـ ما يدلّ على ذلك، منها: قوله قدّس سرّه: الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه، بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً، و المقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب، فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده، و الشكّ في حدوث ما عداه، و لذا لا يجوز الاستصحاب في مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

و منها: قوله قدّس سرّه: الموجود في الزمان الأوّل إن لو خط مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الوجود؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوّماته.

ومنها: قوله قدّس سرّه: و إن اخذ قيداً له «يعني الزمان للشيء» فلا يجري 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 في الحكم المقيّد في خيارات المكاسب عند البحث عن كون خيار الغبن على الفور أو على التراخي، حيث قسّم اعتبار الزمان على قسمين: كونه مكثّراً لأفراد العام، و كونه ظرفاً لها، فعلى الأوّل صرّح بالرجوع إلى العامّ، بل لو لم يكن عام لما يرجع إلى استصحاب حكم الخاص، و وجهه هو مافصّله في هذا المقام.

و بالجملة، لا يكاد يشكّ أحد في كون مراده قدّس سرّه من القسم الثالث هو ما ذكرنا، الذي هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدّمة، دون الوجوه الأربعة الاخر؛ إذ لا يلائم أحد منها مع ما نقلناه من عبارته، كما هو أوضح من أن يخفى، فراجع.

تنبيه:

وقع بين إمامي الفنّ الاستاد المحقّق النراقي و الاستاد المحقّق المرتضى الأنصاري أعلى الله مقامهما تشاجر في هذه المسألة في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمدٍ أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زماني، فذهب الأوّل إلى أنّ استصحاب بقاء ذلك الوجوب إلى ما بعد ذلك الأمد معارض باستصحاب عدم وجوب الفعل مقيّداً بالزمان المتأخّر.

مثلاً لو وجب علينا الجلوس في ظرف الزمان بحيث لم يلاحظ تقطيعه بقطعات الأزمان، بل لو حظ شيء مستمّر باستمرار الزمان، و لكن شككنا في العشاء مثلاً أنّه يمتدّ إلى هذا الحين أولا، فاستصحابَ الامتداد إليه معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس الخاص بخصوصيّة كونه في العشاء.

لا يقال: لا معارضة في البين؛ لأنّ الأوّل مثبت للوجوب في الجلوس بما هو جلوس مع قطع النظر عن الخصوصيّة الآتية من قبل الزمان، و الثاني ناف له بملاحظة الخصوصيّة الزمانيّة، و لا منافاة بين الأمرين أصلاً.

لأنّا نقول: نعم لو كان الحكم متعلّقاً بصرف وجود الجلوس، ولو كان في سنةٍ بعد الخطاب كان الأمر كما ذكرت من عدم المنافاة، و لكنّ الأمر ليس على هذا النحو، بمعنى أنّ زمان الخطاب بعينه هو زمان الفعل، ففي الحقيقة الطلب يوجّه نحو الفعل المقيّد بكونه في هذا الزمان، و هذا بديهيّ المنافاة مع الرخصة في ترك المقيّد الذي معناها أنّه مرخّص في تركه رأساً، و هو مع وجوب الفعل ممّا لايجتمعان، و ليس معنى الرخصة رفع البأس من حيث الخصوصيّة حتى لا ينافي مع وجوده من حيث الذات، بل معناها رفعه عنه بشر اشره، و هو مع الخطاب الفعلي الحالي نحو

الفعل ممّا لا يجتمعان، هذه غاية تقريب مرام المحقّق النراقي أعلى الله مقامه الشريف.

و أمّا شيخنا الأجلّ العلّامه 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 يجري إلّا استصحاب الوجود، كما أنّه لو فرض أنّ لسانه تقطيعه الحكم بحسب قطعات الزمان كان الجاري استصحاب العدم فقط، و هذا بظاهره مخدوش بأنّ إجراء الاستصحاب في جانب العدم غير دائر مدار لسان الدليل في طرف الوجود، فإنّه و إن فرض أنّ لسانه اعتبار ظرفيّة الزمان، لكن لنا اعتبار الزمان المتأخّر قيداً في الفعل، و يكون هو موضوعاً مستقلّا متعلقاً لليقين و الشكّ باعتبار سبقه بعدم جعل الحكم فيه من الأزل ، و الشكّ في انقطاع سلسلة العدم الأزلي فيه و تبدّله بالوجود أو لا ، فيجري فيه دليل الاستصحاب و يعارض 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 خاص و شكّ في حدوث خاص آخر مقارناً لزواله، فيعارض هذا الاستصحاب أيضاً مع استصحاب عدم الخاصّ المتأخّر بالتقريب المتقدم نعم هذا الإشكال غير وارد على مذاقه حيث لم يقل بجريان الاستصحاب في المهملة في الصورة المذكورة، هذا ما يورد على ظاهر عبارته.

ولكن وجّه مرامه شيخنا الاستاد العلّامة أدام الله علينا أيّامه في مجلس بحثه الشريف بإمكان أن يكون نظر شيخنا أعلى الله مقامه إلى أنّ الاستصحابين و إن كانا في حدّ ذاتهما جاريين في صورة اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً، و الجلوس شيئاً واحداً يمرّ عليه الزمان، إلّا أنّ استصحاب امتداد حكم الوجوب إلى زمان الشكّ يرفع بلسانه الشكّ عن وجوب الجلوسات الخاصّة بخصوصيّات الأزمان التي منها هذا الجلوس الخاصّ العشائي مثلاً.

و ذلك لأنّه لو فرض بحسب موطن الثبوت أنّ حكم الوجوب كان متعلّقاً بالجلوس المطلق الممتدّ من حيث الزمان، فلا محالة يسري منه الوجوب إلى

الجلوسات الخاصّة بتبع ذلك الجلوس العامّ الذي هو القدر المشترك بينها، و المفروض انحصار شكّنا في وجوب الجلوس الخاصّ في سراية الوجوب إليه من ناحية المطلق أولا، و لا يحتمل أن يكون واجباً بوجوب مستقلّ آخر، و لو فرض كونه محتملاً كان منفيّاً بحكم الاستصحاب بلا معارض، فالشكّ ممحّض فى وجوبه من جهة السراية المذكورة و العدم.

و حينئذ فالاستصحاب المثبت لامتداد الوجوب في موضوع الجلوس المطلق رافع للشكّ بلسانه بالنسبة إلى وجوب الجلوس المقيّد، فإنّ السراية المذكورة ثابتة للحكم الأعمّ من الظاهري و الواقعي، ولا عكس.

فاستصحاب عدم الوجوب للمقيّد لا ينفي الامتداد في المطلق بلسانه الاولى، بل بالملازمة، و هي و إن كانت ثابتة أيضاً للأعمّ من الظاهري و الواقعي ـ حيث إنّ عدم الوجوب للمقيّد لا يجامع مع امتداد الوجوب للمطلق لا في الظاهر و لا في الواقع ـ إلّا أنّه لا فرق بين الانتقال من حكم إلى حكم آخر بواسطة الملازمة، وبين إثبات الملزوم الذي لازمه شيء، و خصوصاً كان ذلك اللازم أيضاً حكماً شرعيّاً كما في المقام، حيث إنّ حكمه بأنّ الجلوس واجب حالاً، يؤل إلى أنّ الجلوس الحالي واجب.

و أمّا الحكم بأنّ الجلوس الحالي 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 و يمكن 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 رافعاً للتحيّر عن مرحلة واقع تلك الأحكام الجزئيّة، لا عن موضوع شكّها، كما يأتي مزيد توضيحه في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

و إن شئت التعبير بالفارسيّة قلت: «حكم أوّل سايه مى‌اندازد بر أحكام جزئيّة و سايه‌اش آنها را فرامى‌گيرد» و هذا بخلاف العكس؛ فإنّه لا يرتفع تحيّرنا في الواقع بواسطة أصالة عدم وجوب المقيّد بالنسبة إلى حكم امتداد المطلق.

نعم الذي يثبت أنّ الجاعل الذي جعل الاستصحاب الأوّل في مرحلة الظاهر و الشكّ، لا يجعل الاستصحاب الثاني أيضاً في هذه المرحلة، و يجيء إن شاء الله تعالى مزيد توضيح في الاستصحاب التعليقي.

ثمّ هذا كلّه هو الكلام في صورة ظرفيّة الزمان للحكم، كما استظهر شيخنا الاستاد دام بقاه كونها مورد كلام المحقّق النراقي.

و أمّا الصورة الاخرى فعلى ما تقدّم في محلّه من جريان الاستصحاب في المهملة عن القيود لتحقّق اليقين و الشكّ بالشيء الواحد حقيقة كان اللازم جريانه في المقام، و معارضته مع استصحاب العدم في المقيّد المتأخّر.

نعم الذي يزيده مقامنا على سائر المقامات أنّه يحتاج إلى انتزاع المهملة عن شيئين، أحدهما عن الموضوع و هو الجلوسات المقيّدة، فينتزع منها أصل الجلوس، و الثاني عن الحكم و هو الأحكام الجزئية فينتزع منها أصل الوجوب المتعلّق بأصل الجلوس، و هذا هو الذي قلنا بأنّه متيقّن في باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و كيف كان فقد يقال: إنّ استصحاب جامع الموضوع حيث إنّه جعل الأثر لا مانع منه، و أمّا استصحاب جامع الحكم فحيث إنّه جعل نفس ذلك الجامع فلا يعقل، لكنّه مع إمكان دفعه ـ بأنّه غير قابل للجعل المستقلّ، و أمّا الجعل بتبع جعل الجزئي فقابل، فهو نظير استصحاب الجزئيّة ـ فيه أنّه مبنيّ على الالتزام بلزوم رجوع الاستصحاب إلى أحد الجعلين، إمّا جعل مماثل أثر الموضوع المستصحب، وإمّا جعل مماثل الحكم المستصحب.

و لكنّا قلنا في محلّه: أنّا لا نفهم من قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين الخ إلّا أنّ كلّ مورد كان عمل مربوط بالشرع و الآن نشكّ في بقائه، فالشرع يحكم بإبقاء ذلك العمل و عدم نقضه بواسطة الشكّ؛ فإن تحقّق بواسطة ذلك جعل مماثل فهو، و إلّا فلا مانع من إجرائه بعد تحقّق موضوعه، و في مقامنا أيضاً نشكّ في بقاء العمل الذي كان لمهملة الوجوب في مهملة الجلوس، فيحكم بعدم جواز نقضه، و هذا معناه إيجاب جزئي في مهملة الجلوس، و لا بأس به بعد مساعدة الدليل.

في حال الاستصحاب مع سائر القواعد و في تعارض الاستصحابين

و نذكر ذلك في طيّ مقالات.

الاولى: في حالها مع أصالة الصحّة في فعل النفس التي يعبّر عنها بقاعدة الفراغ، و في فعل الغير، و مع قاعدة التجاوز.

فنقول: أمّا بناءاً على الطريقيّة في القاعدتين فالحال واضح، و أمّا على الأصليّة فلتقديم القاعدتين على الاستصاب طريقان، الأوّل لزوم اللغويّة، و لابدّ أوّلاً من ملاحظة النسبة بين مفادي القاعدتين مع مفاد الاستصحاب و أنّها التعارض أو الحكومة؟ الظاهر حكومة القاعدتين على الاستصحاب تارة، و حكومته عليهما اخرى، و لا ثالث.

و تفصيل الموارد أنّ كلّ ما اعتبر من وجودي أو عدميّ في المركّب في الموضوع المفروغ عنه فشكّ في ثبوته وعدمه نظير الموالات في الصلاة و العربيّة في العقد، فلا مجرى للاستصحاب لا في طرف الوجود و لا العدم، لعدم الحالة السابقة، نعم يمكن جريانه في الصلاة المقيّدة أو العقد المقيّد، و لكن شكّهما مسبّب عن الشكّ في التقييد، و القاعدتان رافعتان للشكّ فيه، فتكونان حاكمتين على الاستصحاب.

و كلّ ما اعتبر من وجودي أو عدمي في المركّب بلا عناية الفراغ عن الموضوع، فالاستصحاب جار و هو حاكم على القاعدتين، و ذلك مثل طهارة الفاعل في الصلاة، و بلوغ العاقد في العقد، فإنّه إذا استصحب طهارة المصلّي أو عدمها، أو عدم بلوغ العاقد كان الشكّ في التقييد مرتفعاً.

بيان ذلك أنّ الطهارة من حيث نفسها و مع قطع النظر عن ارتباطها إلى مركّب لا يتصوّر فيها الشكّ بعد المحلّ و لا بعد الفراغ؛ إذ ذلك مع فرع وجود المحلّ و العمل

١ـ راجع ص ٤١٩

الذي اعتبر أصل الطهارة فيه، و من المعلوم أنّ الطهارة في أيّ وقت صحيحة و مع أيّ عمل حاصلة، ولااختصاص لها كصوم رمضان بوقت دون وقت، و لا كالركوع بعمل دون عمل، و إذن فالشك فيها من حيث إنّها شيء بحياله و حال من حالات المكلّف لا يكون مصداقاً إلاّ لموضوع الاستصحاب إذا كانت مسبوقة بحالة سابقة، و أمّا القاعدتان فصيرورتها مصداقاً لموضوعها متوقّفة 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 في عنوان التقيّد أو في الطهارة المتقيّد بها الصلاة مسبّب عن الشكّ في نفس الطهارة، فإذا جرى الاستصحاب فيها ارتفع موضوع القاعدتين.

فإن قلت: إذا صدق الشكّ في الطهارة الخاصّة بعد المحلّ أو بعد الفراغ فقد صدق بالنسبة إلى أصل الطهارة، لوجود المقسم في 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 تقيّدها مضىٰ محله أو فرغ عن عمله، و ذلك لأنّ المحلّ و الفراغ إنّما يتحقّقان بالنسبة إلى ما هو جزء العمل و هو التقيّد؛ فإنّه الداخل، و أمّا القيد فخارج، غاية الأمر أن التقيّد جزء عقلي تحليلي، لا خارجي.

ثمّ إنّ هذا الكلام بعينه جار في البلوغ المعتبر في العقد و إن كان في كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه أنّ مفاد أصالة الصحّة في فعل الغير مقدّمة على الاستصحابات الموضوعيّة، ببيان أنّ الاستصحاب إنّما يفيد كون هذا العقد صادراً عن غير البالغ، و هو لا يفيد في نفي الأثر إلّا بعد القطع بعدم فرد آخر صادر من البالغ، و القاعدة تفيد العقد الصادر من البالغ، و هو وإن ذكر ذلك في أصالة الصحّة في فعل الغير، ولكنّك خبير بجريانه في قاعدة الفراغ أيضاً، فعند الشكّ في 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.

و فيه أنّه كما أنّ من مقتضى القاعدة كون هذا العقد صادراً من البالغ، و كون هذه

الصلاة مع الركوع و أثرهما صحّة هذا الشخص، كذلك مقتضى الاستصحاب كون هذا العقد صادراً 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، فاللغويّة 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 يجري 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، يعني كلّ واحد في عرض الآخر، و ليس حالها كالشرط حتّى يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً، فإذا شكّ في وجود الجمد فمقتضى الاستصحاب عدمه ، و مقتضى قاعدة التجاوز و الفراغ وجوده، فيتعارضان من دون حكومة بينهما أصلاً، هذا.

و لكنّ الحقير يقول: يمكن نظير ما ذكر هناك هنا أيضاً، بأن يقال: الذي هو مجرى القاعدتين هو الجزء بالنظر الاندكاكي في الكلّ الذي باعتباره يحمل عليه عينيّة الكلّ، و كونه ذا المقدّمة و مجرى الاستصحاب هو بلحاظه الاستقلالي الذي بهذا الاعتبار يتّصف بالغيريّة مع الكلّ و المقدّميّة له، و لا شكّ أنّ الشكّ فيه بالاعتبار الأوّل مسبّب عن الشكّ فيه بالاعتبار الثاني؛ إذا الشكّ في ذي المقدّمة مسبّب عن الشكّ في مقدّمته، هذا.

لا يقال: ما ذكرتم من الحكومة من كلّ من الجانبين أعني من جانب القاعدتين، بل القواعد على الاستصحاب و من جانب الاستصحاب عليها مبنيّة على الترتّب الشرعي، وليس، و المتحقّق هو العقلي؛ فإنّ إثبات المقيّد بإثبات التقيّد عقليّ، و كذلك اثبات التقيّد بإثبات القيد.

لأنّا نقول: كلّا، بل هو في كلا الموردين شرعي، أمّا الأوّل فلأنّ إثبات المقيّد نفس مفاد قاعدة الفراغ و الصحّة، فإنّ مفاده أنّ المركّب من ناحية الخلل المشكوك غير محتلّ، 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 آثاركون الإنسان طاهراً تعبديّاً 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، و إن شئت قلت: ترتّب الكلّ على الجزء عقليّ.

في حال الاستصحاب مع القرعة

فنقول: في رواية الخاصّة: «كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة يخطيء و يصيب، قال: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطيء».

و في رواية العامّة على ما حكي «القرعة لكلّ أمر مشكل» و في اخرى «لكلّ أمر مشتبه».

أمّا الاولى فلا إشكال في تقديم دليل الاستصحاب، بل كلّ أصل شرعي عليها؛ لأخصيّة دليله عن دليلها، و أمّا في غير مورد الاصول الشرعيّة، سواء كان حكم عقليّ مثل موارد البراءة و الاشتغال و التخيير أو لم يكن ـ و إن 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 موارده بيدنا تفصيلاً ـ فلابدّ في العمل به من ملاحظة جبره بعمل الأصحاب.

إن قلت: إن كان سنده صحيحاً و كان دلالته تامّة فنحن لا نقلّد في الدلالة، و إن كان السند صحيحاً و لم تكن الدلالة تماماً فلا يكفي عمل الأصحاب.

١ـ راجع ص ٧٠٥

قلت: نعم ولكن وجه اتّباعهم أنّه يكشف كثرة موارد التخصيص عن احتفاف الكلام بقرينةٍ إمّا لفظيّة و إمّا حاليّة لم يلزم معها التخصيص المستبشع، فبواسطة العمل نستكشف كون المورد من موارد تلك القرينة، أو يقال: و إن لم يلزم التخصيص المستبشع، لكن حيث إنّ لنا علماً إجماليّاً بأزيد من الموارد المعلومة تفصيلاً فبعملهم نستكشف كون المورد خارجاً عن مصداقيّة عنوان المخصّص، و هكذا الكلام في رواية العامّة على تقدير رواية المشتبه.

و أمّا 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 و الحيل عليه، نعم بعض الأحكام من العقل محمول على موضوع المشكل، مثل حكمه بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين، فحينئذ يقدّم عموم القرعة مع عدم العلم بالتخصيص، و لكن في هذه الموارد مع قلّتها أيضاً نحتاج إلى الجبر بعمل الأصحاب، للعلم الإجمالي بالتخصيص و عدم وضوح عنوان المخصّص علينا و وضوح خروج المورد عن مصداقيّته بعد عملهم.

في حاله مع اليد.

أمّا على أماريّة اليد فلا إشكال، و أمّا على الأصليّة فوجه تقديم اليد هو ما أشار إليه الإمام عليه السلام في رواية حفص بن غياث من أنّه لولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق، إذ لو بني على ترجيح الاستصحاب لزم ذلك.

و أمّا تحقيق كون اليد أمارة أو أصلاً حتى يظهر الثمر في إثبات اللوازم، و على تقدير الأماريّة هل لها الأماريّة المطلقة أو المقيّدة الغير المفيدة لإثبات اللوازم؟ الظاهر من ارتكازيّات العرف و العقلاء هو المعاملة معها معاملة العلم و سائر الطرق.

نعم لا دلالة في رواية الحفص المتقدّم إليها الإشارة على الأماريّة بملاحظة جواز

راجع ص ٧٠٧

الشهادة بالملكيّة الواقعيّة بسبب اليد و جواز الحلف على طبقها، فإنّ هذا موجود في الاستصحاب مع عدم الأماريّة، فمن الممكن كون اليد من هذا القبيل، و أمّا الارتكاز و السيرة فلا شبهة فيه.

فإن قلت: فما وجه حكمهم بأنّ ذا اليد إذا اعترف بانتقال الملك إليه من المدّعي انقلب مدّعياً، مع أنّه لو كانت اليد أمارة مطلقة كان اللازم إثبات اللازم، و هو سبب الملك الذي بالفرض منحصر في الانتقال عن المدّعي، و معه لم ينقلب صاحبها مدّعياً، لمطابقة قوله مع الأمارة، فحكمهم يشهد بأنّ المحكّم في تعيين السبب هو استصحاب عدم الانتقال، و المطابق له قول الطرف الآخر، فهو المنكر و صاحب اليد هو المدّعي، فهذا يدلّ إمّا على أصليّة اليد، أو قصور أماريّته عن إثبات اللوازم.

قلت: ما ذكرت إنّما يتوجّه لو كان من المفروغ عنه أنّ المطابقة للأمارة لا ينفكّ عن المنكريّة و لا يجتمع مع المدّعيّة، و هو محلّ الإنكار، بل المدّعى مفهوم من المفاهيم المرجوع في تعيينها إلى العرف و هو من ينشيء الخصومة، و من الممكن بمكان دعوى صيرورة ذي اليد في الفرض المذكور هو المنشيء للخصومة بعد ما كان المنشيء لها قبل اعترافه هو خصمه.

و إذن فينطبق كلامهم مع أماريّة اليد و لهذا لو لم يكن في قباله مدّع، أو كان ولكن اسند الملك السابق إلى غيره بأن ادّعى عليه الزيد فقال: اشترتيه 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 أيضاً.

و حينئذ نقول في ما إذا كان في قباله منكر أيضاً لم يخرج اليد عن الأماريّة، و الاستصحاب في السبب محكوم لها، و لكن ذاها مدّع عرفاً، و قد استقرّ حكم الشارع على اختصاص الفاصل للخصومة بالبيّنات و الأيمان.

و من هنا صحّ للصدّيقة الطاهرة سلام الله عليها تشبثها باليد مع دعواها عليها السلام تلقّي الملك من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و احتجاج الأمير صلوات

الله عليه على أبي‌بكر بمطالبته إيّاها عليها السلام البيّنة مع كونه سلام الله عليها ذااليد، فإنّه يقال: إذا اعترف ذواليد بالانتقال من الطرف و لم يظهر الطرف لا تصديقاً و لا إنكاراً، بل ادّعى عدم العلم ـ كما هو الحال في تلك الواقعة ـ لم تكن في البين مخاصمة و خصومة، فإنّ الشاك أيضاً تكليفه الرجوع إلى هذه الأمارة و رفع الشكّ بها، لعدم اختصاص حجيّتها بواحد دون واحد.

فوجه الاحتجاج أنّ مقام مطالبة البيّنة صورة وجود خصومة في البين، و أمّا مع اقتران الدعوى باليد و عدم منكر في القبال، فليس مطالبة البيّنة إلّا ديدن الجهّال.

في حاله مع الأمارات و الأدلّة الاجتهاديّة، ويعبّر عن الكّل بالطرق الشرعيّة.

إعلم أنّه لا ريب حسب الارتكاز و شهادة الطبع في تقديم الطرق على الاصول أعني قول الشارع: خذ بحكاية الأمارة الفلانيّة على قوله: خذ بالحالة السابقة عند الشكّ، أو إبن على الحليّة أو الطهارة كذلك.

إنّما الكلام في أنّ هذا التقديم هل هو من باب التخصيص أو التخصّص أو الحكومة؟.

اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه أنّه من باب الحكومة، و ذكر في توضيح الحكومة أنّها كون أحد الدليلين بمفاده اللفظي بياناً و تفسيراً للمفاد اللفظي للدليل الآخر؛ فإنّ مقتضى الجمع العرفي حينئذ الأخذ بظهور التفسير و إن فرض في أدنى مرتبة، و رفع اليد عن ظهور المفسّر و إن كان في أعلى مرتبة، و تطبيق ذلك على المقام أنّ الشارع جعل في حقّ الجاهل طائفتين من الوظيفة.

الاولى: بلسان حفظ الشكّ في الواقع و الحكم على موضوع الشكّ، و الثانية: بلسان رفع الشكّ و إزالته، فيشترك مع الإخبار في هذه الجهة، أعني كما أنّ نظر المخبر إلى الواقع المشكوك و رفع حجاب الشكّ عنه، كذلك الشارع في قوله: قول

راجع ص ٤٠٦

الثقة عين الواقع، نظر إلى الشكّ بعنوان إزالته، غاية الأمر أنّ الرفع في الإخبار وجداني وهنا تعبّدي، فكأنّه قال بعنوان التعبّد قد اتّضح الواقع فلا شك بعد اتّضاحه، و قوله: ما قاله العادل عين الواقع، نظير قولك مشيراً إلى جاهل: هذا عالم عند قصد ترتيب آثار العلم، و قوله: 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، و لكنّ الثاني ناظر إلى الأوّل باعتبار اشتماله على أنّه لا شكّ بعد قوله بعد معلوميّة أنّ نفي الموضوع تعبّداً 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، و لكنّ الشأن في إثباته في المقام و سائر المقامات التي يقولون بالحكومة فيها، بيان ذلك أنّ اللازم من هذا التقرير أن يكون الدليل الحاكم لغواً و بلا مورد لو لم يكن الدليل المحكوم، فإنّه بمنزلة «أعني» فكما أنّه ناظر إلى مقام الإثبات، و لو لم يكن قبله مفسر في مقام الإثبات كان لغواً 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 خلّي 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 مجعولاً أصلاً.

و إذن فيتحقّق التنافي بين مدلولي الأصل و الطريق، فإنّ مفاد الأصل أنّ الحكم

اللوح المحفوظي في حقّ الشاك كذا، و مفاد الأمارة أيضاً إثبات خلاف ذلك في اللوح المحفوظ، من دون نظر أحدهما إلى ما يفيده الآخر في مرحلة الإثبات.

و قد ذكر للحكومة ضابط آخر مسلّم الانطباق على غير المقام، و هو كون أحد الدليلين متكفّلاً للحكم على غير الحكم من الموضوعات الاخر، و الآخر متعرّضاً للحكم على الحكم و لو بوجوده النفس الأمري الثبوتي لا الإثباتي.

مثلاً لا ينقدح التعارض بين قوله: أكرم العلماء وقوله: إرادتي للإكرام في الفاسق غير ثابتة، أو إرادتي للإكرام في حقّ زيد الجاهل ثابتة، و لا يلاحظ الترجيح في مرتبة الظهور، بل يرجّح الثاني و لو كان أضعف ظهوراً على الأوّل.

فإن قلت: كيف تقول: ليس الحكم في قضيّة أكرم العلماء على الإرادة، مع أنّ مفاد الهيئة هو الطلب.

قلت: فرق بين إيجاد الطلب الحقيقي في النفس متعلّقاً بفعل من الأفعال ـ ففي هذا اللحاظ لا يمكن الحكم على الإرادة ـ و بين لحاظ الطلب بما هو كسائر العناوين و الحكم عليه.

و لعلّ السرّ في التقديم أنّ نسبة الإرادة إلى المتكلّم في قضيّة أكرم العلماء خارج عن مفاد اللفظ، و إنّما هو حكم العقل في مقدارٍ، و العقلاء في الزايد عليه، فيتحصّل من العقل و العقلاء حكم على موضوع إرادة المتكلّم و طلبه، و هو نسبته إليه، و أمّا في القضيّة الاخرى فهذا المطلب صار مفاداً لفظيّاً، و قد تكفّله نفس المتكلّم، فإذا اريد بالحكم العقلي العقلائي أن يحكم على مورد التصادق بثبوت إرادة الإكرام للقائل يعارضه نفس قول القائل: إرادتي غير موجودة هنا، و إن كان هذا أيضاً محتاجاً إلى إجراء الأصل العقلائي فيه، لكن هذا الأصل العقلائي ينتهي إلى قول من القائل له إثبات و نفي في نفس مورد القضيّة العقلائيّة في الجانب الآخر.

لا يقال: حكم العقل إنّما هو بمطابقة الاستعمال للجدّ، و لازم هذا ثبوت الإرادة، و حكم الشارع في الحاكم بنفي الارادة على وجه المدلول المطابقي، فما حصل التكاذب بينهما في المدلول المطابقي.

لأنّا نقول أوّلاً: حيثيّة المطابقة تعليلية، يعني يحكم بالإرادة الجديّة بعليّة مطابقتها للاستعماليّة، و على فرض التسليم فالعقل يحكم بالإرادة الخاصّة، و الشرع ينفي الإرادة المطلقة، فيحصل التنافي.

ثمّ لا يجري هذا الضابط أيضاً في المقام؛ لأنّ الشارع ما حكم في دليل اعتبار الطريق إلّا بواقعيّة المؤدّى، ولم يحكم بنفي الشكّ تعبّداً حتى يرجع إلى نفي أحكامه فيجيء فيه التقريب المذكور.

فإن قلت: بعد أنّ لسان التعبّد بالأمارة إنّما هو لسان الإرشاد إلى الواقع فكما أنّ المخبر حقيقة إنّما يخبر بغرض رفع الشكّ بإخباره بأن يحصل العلم الحقيقي فيرتفع الشكّ حقيقةً، أو العلم العادي فيرتفع تعبّداً، كذلك التعبّد بلسان الإرشاد أيضاً ظاهر في كونه بغرض رفع الشكّ تعبّداً، فهيهنا تنزيلان طوليان، أحدهما غرض للآخر، فلا يقال: يلزم اجتماع اللحاظين.

قلت: مضافاً إلى أنّه يلزم ترتيب الآثار المترتّبة على صفة اليقين ـ لأنّ غرض المخبر الحقيقي حصوله أيضاً ففي التعبّد يكون الغرض هو التعبّد بثبوته، فيرجع إلى ثبوت آثاره، و لا تلتزمون به ـ يرد عليه أنّا لو سلّمنا هذا الظهور فإنّما هو في رفع الشكّ بلحاظ ماله من الأثر بالنسبة إلى الواقع، و أمّا الأثر المترتّب على صفة الاحتمال و الترديد فلا، هذا.

و هيهنا تقريب لورود أدلّة الطرق على أدلّة الاصول و هو أن يقال: إنّ العلم المجعول غايةً في الاصول ـ أعني قوله: لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر، و كذا قوله: كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام، و قوله: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر، و نحو ذلك ـ يراد بحسب لفظه ما يقابل الثلاثة من الظنّ و الوهم و الشكّ، ولكنّ المناسبة المقاميّة مقتضية لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحجّة و ما يوجب رفع الحيرة عن الواقع.

و ذلك بدعوى أنّ الأحكام المعلّقة عند العرف على صفة اليقين يفهمون منها إلغاء هذه الصفة في ترتيب تلك الأحكام و أنّها منوطة بذلك الجامع، نظير قول

المولى: يا فلان، منادياً لأحد عبيده بإسمه، حيث يفهمون أنّه بملاكٍ يشمل سائر العبيد، أو قولك: ينبغي للإنسان أن يحفظ قبائه من القذارة، حيث يفهم أنّه بملاكٍ يشمل اللبّادة و سائر اللباس، فإنّه إذا قيل: لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بالشكّ، يفهمون أنّه بملاك مطلق عدم الحيرة عن الواقع و ثبوته في اليد ولو بحجّة غير علميّة، و إذن فيراد بالشكّ ما يقابله و هو عدم الطريق، فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجداناً.

لا يقال: كما يكون الشكّ في الاصول بهذا المعنى، كذلك في جانب الطريق؛ إذ لا شكّ أنّ التعبّد إنّما يصحّ في مورد عدم العلم، فدليل اعتبار الطريق حيث إنّه تعبّد يكون مختصّاً بغير العالم، فيراد بعدم العلم المعتبر فيه عقلاً أيضاً عدم الطريق للمناسبة المقاميّة.

لأنّا نقول: ليس في دليل اعتبار الطريق لفظ اليقين أو الشكّ مذكوراً، و إنّما ورد التعبّد على سبيل الإطلاق، و المناسبة المقاميّة مستفادة من ذينك اللفظين، نعم العقل حاكم بالتقييد، و القدر المسلّم الحاكم به العقل إنّما هو عدم العلم بمعنى الصفة، و الزائد عليه تقييد بلا داع يقتضيه.

و إذن فيلزم من تقديم دليل الطريق التخصّص في دليل الأصل، و يلزم من تقديم الأصل التخصيص في دليل الأمارة، و إذا دار الأمر بين الأمرين فالتخصّص أولى.

و هنا تقريب آخر للورود اختاره بعض الأساطين طاب ثراه، و هو أنّ الشكّ و إن كان باقياً، إلّا أنّ ماتعلّق النهي به و هو نقض اليقين بالشكّ يرتفع بعد قيام الأمارة، فيصير النقض بالأمارة لا بالشكّ.

فإن قلت: قدجعل الغاية هو اليقين؛ لقوله: بل انقضه بيقين آخر.

قلت: الطريق أيضاً مفيد لليقين، غاية الأمر بالحكم الظاهري لا الواقعي.

و الحاصل أنّ كلّاً من الطريق و الاصل مشتركان في أنّه يحصل بسببهما اليقين مع وجود الشكّ في الواقع بوجه في كليهما، ولكنّ الفرق أنّ العلم جعل غاية في أدلّة الاصول،ولم يجعل كذلك في ادلّة الطرق فمع تقديم الاصل يلزم تخصيص دليل

الطريق وأما 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 أيضاً بوجه من الوجوه.

و استشكل عليه الاستاد أوّلاً 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 ثانياً: 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 ثالثاً: 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 معلوماً بعد قيام الطريق، فحصل الغاية.

ولكن 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.

و الأمر هنا أشكل من المسألة السابقة، فإنّ الشكّ في كلا الطرفين مأخوذ، فإن جعل عبارة عن الصفة فتقريب الحكومة وارد في كليهما، و إن جعل عبارة عن عدم الطريق فالورود وارد في كليهما.

والذي اختاره هنا أيضاً بعض الأساطين قدّس سرّه أنّ أصالة الحليّة أو الطهارة حكم على الشكّ مادام لم يحصل العلم بوجه من الوجوه بالحرمة والنجاسة، والاستصحاب يوجب حصول هذه الغاية وجداناً، وهو أيضاً و إن كان مغيّى بمثل ذلك، و لكن ذينك الأصلين ليس مفادهما إلّا نفس الحليّة و الطهارة، و

١ـ راجع ص ٤١٦

هو عين تجويز نقض الحالة السابقة، و لا يثبتانها بتوسّط عنوان من العناوين غير الشكّ، بخلاف الاستصحاب، فإنّه يثبت ضدّيها بعنوان نقض اليقين بالشكّ.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة بأنّ المفروض عدم الطريقيّة في جانب الاستصحاب، وإنّما هو صرف التعبّد الشرعي و إن كان بلحاظ الكشف النوعي الحاصل من حكاية الثبوت السابق عن الدوام، و حينئذ ففي كلّ من الطرفين المتحقّق حكمٌ من الشارع، غاية الأمر في أحدهما بلسان: هذا حلال أو طاهر، و في الآخر بلسان: لا يجوز نقض الحالة السابقة، و أيّ مرجّح لتقديم الثاني حتّى يحصل غاية الأوّل، و لِمَ لا يجوز العكس حتى يحصل غاية الثاني؟.

و اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف الحكومة، ببيان أنّ الاستصحاب معمّم للنهي السابق إلى زمان الشكّ، فهو ناظر إلى رفع الحكم المغيّا بورود النهي في قوله: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي، فالاستصحاب مفيد لبقاء النهي السابق، يعنى أنّ الغاية حاصلة.

و لكن فيه أوّلاً: أنّ الغاية هو العلم لا واقع النهي، و ثانياً: كما أنّ مفاد الاستصحاب أنّ النهي الواقعي باق، مفاد أصالة الحلّ و الطهارة أنّ الترخيص الواقعي حاصل، فلِمَ لا يقدّم هذان و يحكم بحصول غاية الاستصحاب، و ما الترجيح للعكس.

و يمكن أن يقال: إنّ مفاد لا تنقض الخ: أبق آثار اليقين و عامل معاملته، ولاداعي للحمل على المتيقّن، و لهذا يشمل الشكّ في المقتضى؛ لأنّ صفة اليقين مشتملة على إبرام يصحّ بلحاظه إتيان مادة النقض، غاية الأمر أنّ مصاديق هذا المفهوم في الخارج مرايا للمتعلّقات، يعنى أخذه المتكلّم جامعاً لتلك المصاديق الخاصّة، لكنّه نظر إليه بنظرة موضوعيّة، لا أنّه جعله عبرةً للمتعلّق، فيكون المعنى: أنّك أيّها الشاك كما كنت سابقاً ذا يقين و كان يقينك لأجل طريقيته و بلحاظ مرآتيّته محرّكاً سمت المتعلّق و آثاره، فكن حال الشكّ أيضاً كذي اليقين.

و لا يخفى أن صاحب اليقين المرآتي 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، يعني: كن كحال يقينك طالباً و عاملاً بآثار الواقع و غير متفحّص عن الدستور المضروب لأجله.

و حينئذ نقول: تارةً نقول: إنّ الشكّ و العلم في دليلي البراءة و الطهارة مثلاً يراد بهما الصفتان الخاصّتان 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 ومن الجهل المركّب؛ إذ هي بمقام إعطاء دستور للواقعيّات في حال الجهل، فالمفاد أنّك لو جهلتها فدستورك كذا إلى أن تعلمها، فتنقطع بطبعك عن الدستور.

و بعبارة اخرى: الموضوع هو الشاك بالواقع من حيث كونه محتاجاً إلى الدستور للواقع، و العالم غير موضوع من حيث إنّه واجد الواقع، و واجد نفس الواقع لا يحتاج إلى دستور له.

وعلى 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 في الأصلين هو اليقين بالواقع، و لا عكس.

إن قلت: بل العكس أيضاً ممكن؛ لأنّ الأصلين أيضاً مفادهما: هذا حلال واقعاً، و طاهر كذلك، و مفادهما و إن لم يكن واجديّة الواقع، لكنّ الواجديّة قهريّ عقيب وجود الحكمين للمكلّف، فيحصل بذلك غاية الاستصحاب، أو يرتفع موضوعه تعبّداً؛ إذ الموضوع كما مرّ ليس الشكّ إلّا بحيثيّة الاحتياج إلى دستور الواقع، فيرفع هذا الموضوع بدليلٍ كان لسانه إعطاء الواقع، كما يرفع بدليلٍ كان لسانه إعطاء يقين الواقع و كونه في اليد على نحو الجزم.

قلت: نعم، لكن رتبة الدليل الثاني أعني ما كان لسانه إعطاء الواجديّة و الكون في اليد أسبق من رتبة الدليل الأوّل الذي مفاده جعل الواقع الأوّلي بلسان التنزيل؛

إذ كما أنّ جعل الواقع الأوّلي الحقيقي أمرٌ، و واجديّته أمرٌ آخر، كذلك ما يتصدّيه الدليل المفيد للتنزيل ليس إلّا نفس الجعل بلسان الواقع، و أمّا الواجديّة فخارج عن مدلوله الطابقي و الالتزامي، و إنّما هي لازمة لوجوده ومتأخرّة عنه، وهذا اللازم لمتأخّر مصرّح به في القضيّة في الجانب الآخر، و الحاصل أحدهما يعطي الواقع ليصير المكلّف واجداً لواقع، و الآخر يقول: أنت واجد الواقع، فلسان الثاني أقدم حكومة من الأوّل.

و بهذا البيان يتّضح الحال بناءاً على الورود، فإنّه و إن كان كلّ لو قدّم صار وارداً على الآخر، لكن هذا اللسان للاستصحاب يوجب تقدّمه للحكومة، فهو ورود للحكومة.

ثمّ إنّك من مطاوي هذه الكلمات قدرت على إجراء الحكومة في الأمارات على الاصول بناءاً على أخذ الشكّ و العلم في الاصول بالمعنى الصفتي بالملاك الأخصّ؛ فإنّها دستورات للشاك الغير العالم بالواقع من حيث احتياجه إلى دستور للواقع الذي جهله، و الأمارة أيضاً و إن كانت دستوراً له، و لكن بلسان أنّ ما أدّاه هو الواقع، فقد أعطى المحتاج ما احتاج إليه، لا أنّه رفع عنه الاحتياج، فلا يقال: إنّه ورود، و لكن لمّا أنّ لسانه: هذا واقع، تكون حاكمة على الاصول المعلّق فيها الحكم على المنقطع اليد عن الواقع المحتاج إلى دستوره، هذا.

في تعارض الاستصحابين:

و هو على قسمين:، أن يكون أحدهما جارياً في الشكّ السببي، و الآخر في المسبّبي، و أن يكونا جاريين في شكّين مسبّبين عن ثالث.

أمّا القسم الأوّل، فمثاله ما إذا علم بطهارة ماء قليل ثمّ شكّ فيه لاحتمال وقوع نجاسة فيه ثمّ غسل الثوب القطعي التنجّس بصبّ ذلك الماء القليل عليه مع مراعاة شرائط التطهير، فإنّ هنا استصحابين، و استصحاب طهارة الماء من أثره طهارة

١ـ راجع ص ٤١٩

الثوب، و استصحاب نجاسة الثوب ليس من أثره نجاسة الماء؛ إذ لو كان نجساً لَيُعَلم أنّه بغير نجاسة الثوب.

و على هذا فالتقريبان المتقدمان من الحكومة والورود تامّان في الاستصحاب الجاري في السبب، بيانه أمّا على الحكومة فلأنّه يحكم في موضوع الشكّ في الماء بطهارته، و في الطول بطهارة الثوب المغسول به، فحكمه بطهارة الثوب نظير حكم الأمارة حكم بالثبوت بلسان الواقع بدون التعليق على الشكّ، و إنّما علّق على الشكّ في شيء آخر، و أمّا الحكم بالنجاسة في جانب استصحاب المسبّب فهو حكم معلّق على الشكّ في نفسه، فمفاد أحدهما «الثوب طاهر» و مفاد الآخر الثوب عند الشكّ فيه نجس، فيكون الأوّل حاكماً لو اريد من الشكّ الصفة بالملاك الأخصّ، و وارداً لو اريد به ذاك بالملاك الأعمّ، و لا عكس؛ إذ استصحاب المسبّب ليس له نفي و إثبات في جانب السبب، لعدم حجيّة الأصل المثبت.

نعم يتمّ فيه أيضاً ذلك لو قيل بطريقيّة الاستصحاب و أنّه من باب جعل الظنّ النوعي بأنّ ما ثبت يدوم معتبراً و حجّةً، أو بأصليّته مع القول بحجيّة الأصل المثبت، و قد رام على هذين شيخنا الاستاد في دروه أيضاً تقديم الأصل السببي بواسطة تقدّم الرّتبة طبعاً.

و لكنّه ـ كما نبّه هو دام بقاء في مجلس بحثه ـ مخدوش أولاً بأنّا نرى وجداناً انقداح التعارض بين أمارتين إحداهما تخبر بالعلّة و الاخرى بعدم المعلول، أو تقول إحداهما: هذا الرجل إبن زيد و الاخرى: زيد لايقتل إبنه، ثمّ رأينا الزيد قتل الرجل، و لو كان التقدّم الطبعي كافياً في حيازة الأمارة الأسبق حكم الحجيّة و الاعتبار لما انقدح التعارض في المثال، و التالي باطل بالضرورة.

و ثانياً بأنّ التقدّم و التأخّر في الرتبة بين الفردين للعام بحسب الوجود الخارجي لاينافي عرضيّتها بحسب المشموليّة للعام و في لحاظ المنشيء للعموم، فالمنشيء لأكرم العلماء لاحظ العالم الأب و العالم الإبن في فرض واحد و إن كانا في الخارج مترتبين.

إن قلت: نعم لكنّ الكبرى بدون الصغرى غير مفيدة، و الصغرى أبداً محقّقة في المتقدّم أسبق منها في المتأخّر.

قلت: و إن كان الحكم على الفرد المحقّق فعليّاً دون الغير المتحقّق، لكنّه في غير المتحقّق أيضاً موجود في تقدير الوجود، فيتحقّق المنافاة بين الحكمين الفعلي و المشروط، و هذان الإشكالان كما ترى وارد في عامّة مقامات الترجيح بالتقدّم الطبعي.

و ثالثاً و هو خاص بالمقام، بأنّ الترتّب بين طهارة الماء و طهارة الثوب بحسب الواقع كما لا يلازم الترتّب بينهما بحسب العلم فقد يكون علم المعلول سبباً لعلم العلّة، و قد 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 الكليّة، بل يوجب عكس المدّعي في بعض المقامات.

و رابعاً و هو أيضاً خاص بالمقام، بأنّه كما لا تنافي بين الأحكام الواقعيّة و الأحكام الظاهريّة، كذلك لا تنافي بين طبقات الأحكام الظاهريّة، أعني ما بين الأحكام الطريقيّة و الأحكام الاستصحابية، و ما بين الأحكام الاستصحابية و الأحكام البرائتيّة؛ إذعين النسبة الكائنة بين الأحكام الواقعيّة و الظاهريّة حاصلة بين الطائفتين في المقامين الأخيرين، مثلاً لو كان طريق في الواقع حجّة و قائماً على الوجوب مثلاً و لم يظفر به المكلّف بعد الفحص بالمقدار اللازم و كان الاستصحاب مفيداً للحرمة مثلاً، فهو واقعاً موضوع للاستصحاب، لا أنّه يجري أوّلاً أصلاً في عدم وجود الطريق المعتبر، ثمّ يعمل بالاستصحاب حتّى يكون حكماً ظاهريّاً في ظاهري، بحيث لو تبيّن الخلاف له انقدح أنّه ما كان موظّفاً بوظيفة الاستصحاب.

و الحاصل أنّ وجود الطريق واقعاً ليس بأعلى من وجود نفس الواقع، فكما أنّه بوجوده لا يوجب تقييد دليل الأصل، بل بعلمه، كذلك الطريق المعتبر أيضاً بوجوده الواقعي غير مقيّد و رافع للحكم الأصلي، و إنّما يرفعه بلسان الحكومة أو

الورود على المذاقين السابقين بوصوله و حجيّته و صيرورته علمياً عند المكلّف.

و كذا الحال في الاستصحاب السببي مع المسبّبي و في الاستصحاب مع سائر الاصول، مثلاً لو اعتقد أحد بعدم جريان الأصل السببي باعتقادٍ خطائي فلا شبهة أنّه محكوم بالأصل المسبّبي.

و الحاصل: لا تنافي بين المجعولين في جميع هذه المقامات بحسب واقعهما، و إنّما 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 المسبّبي، و قد عرفت عدم التنافي بينهما في هذا المقام، و المقام الذي يحدث التنافي بينهما و هو عند علم المكلّف فلا تعدّد و ترتّب بينهما، لأنّهما في رتبة واحدة معلومان، و لو فرض حصول الترتب بين العلمين أحياناً بملاك ترتّب المتعلّقين أعني الحكمين فانّما هو أحياناً و في بعض المقامات، و أين هذا من دعوى الكليّة.

و أمّا القسم الثاني و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما ناشئاً عن أمر ثالث، و مثاله لو علم إجمالاً بنقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، و محصّل القول في ذلك أنّ العمل بالاستحصابين تارة يوجب المخالفة القطعيّة العمليّة، و اخرى لا يوجب ذلك، أمّا الأوّل 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 يبتني على الكلام أوّلاً في إمكان الترخيص على الخلاف في مورد العلم الإجمالي بالتكليف وعدمه.

فنقول: أمّا على قول من يجعل للحكم مراتب من الشأنيّة و الفعليّة فإمكان الترخيص في كلا الطرفين فضلاً عن الطرف الواحد واضح، بل و كذا مع العلم التفصيلي، نعم لمّا يكون الإيصال من مرتبة الشأنيّة إلى الفعليّة أمراً وظيفته للشارع أمكن أن يجعل الشارع العلم الإجمالي كالتفصيلي موصلاً.

و أمّا على ما هو الحقّ من عدم المرتبة للحكم و أنّه فعلي أبداً، فجمل الكلام أنّه

لا يحتمل مع العلم التفصيلي أن يكون غرض آخرأهمّ من امتثال المعلوم؛ إذ لو كان لكان جعل ذلك الحكم لغواً، و أمّا مع العلم الإجمالي فلا يحتمل أيضاً حدوث غرض أهمّ مزاحم لحرمة المخالفة القطعيّة للزوم اللغويّة، و لكن يحتمل حدوث غرض أقوى و أهمّ من إدراك الموافقة القطعيّة، و حيث إنّ هذا الغرض يعلم عدم مربوطيته بالغرض المعلوم الإجمالي فهو كالاضطرار إلى واحد لا معيّن، لا إلى الواحد المعيّن، فلا يوجب التقييد في الواقع، بل هو على ما عليه من المطلوبيّة التامّة، و المكلّف قادر على امتثاله، غاية الأمر جاهل به تفصيلاً، و هو غير مناف مع قدرته و اختياره المصحّح لتكليفه.

و لا يصحّ القول بأنّ التكليف حينئذ مشروط بعدم اختياره دفع ذلك المحذور الا قوى في الواقع و في علم اللّه في ضمن الطرف المشتمل على الواقع، و أمّا مع ذلك فلا تكليف؛ إذ الفرض أنّه مع اختياره ذلك أيضاً يفعله باختياره لا خارجاً عن قدرته و اختياره.

و بالجملة، يصير مع وجود هذا المزاحم حال المقام حال الحرج المخلّ بالنظام اللازم من الموافقة القطعيّة، فكما أنّ العقل يستقلّ حينئذ برفع اليد عن الموافقة القطعيّة مع ثبوت التكليف الواقعي على ما هو عليه من المطلوبيّة التامّة، و لهذا لا ينقلب العلم احتمالاً، كذلك مع وجود هذا الغرض الذي لا يدركه عقولنا.

إن قلت: نعم لكن الفرق أنّ الحاكم بالترخيص هناك هو العقل، و لا يلزم من حكمه نقص و كسر في ناحية حكم الآمر، و أمّا هنا فالآمر و المرخّص واحد و هو الشارع، فحينئذ فلا محالة يرفع اليد عن أمره عند وجود متعلّقة في الطرف المرخّص فيه؛ إذ لا يمكن طلب الواقع مطقاً بنحو الإيجاب الكلّي مع الاذن في مخالفته في بعض التقادير، ضرورة مناقضة الإيجاب الكلّي مع السلب الجزئي، و حينئذ فيلزم من الترخيص ارتفاع العلم الإجمالي، فلا مقتضى للاحتياط بالنسبة إلى الطرف الآخر الغير المرخّص فيه أيضاً.

قلت: يمكن دفع الإشكال بأنّ الترخيص صادر منه بما هو حكيم و مرشد للعباد إلى ما لا يصل إليه عقولهم، و الأمر صادر منه بما هو مولى و شارع، ويمكن نقض الحاكم الواحد غرض نفسه باختلاف الحيثيّتين، و كم له من نظير.

و بالجملة، فلا مانع عقلاً من شمول أدلّة الترخيص لبعض أطراف العلم الإجمالي جمعاً بين الغرضين و بما أنّ الشارع حكيم مرشد لعباده إلى مصالحهم، هذا بحسب الثبوت.

أمّا بحسب الإثبات فاعلم أن العلم الإجمالي غير رافع لموضوع الاصول؛ إذ العلم الذي غايتها و يرفع موضوعها هو ما يزول الشكّ و يتبدّل هو به، و أمّا مع محفوظيّة الشكّ كما هو المفروض فلا، و ذلك لأنّ هذا هو الظاهر من أدلّتها.

و حينئذ فحيث لا يمكن الإجراء في كلا الطرفين، فلابدّ من التخصيص على وجه لا يلزم ذلك بحكم العقل، و الإجراء في واحد معيّن ترجيح بلا مرجّح، لوضوح كون نسبة العموم إلى هذا كنسبته إلى ذاك.

فيبقى القول بإبقاء الواحد المبهم المعرّىٰ عن الخصوصيّة تحته، و هو مبتن على كونه مدلولاً للعموم حتّى يكون حفظه حفظ ظهور للعامّ، و غاية ما يمكن أن يقال لتقريب ذلك أنّه كما أنّ الجمع مفاد التزامي للعام عند بقاء كلا الفردين تحت العموم، كذلك لو لم يمكن بقاء كلا الفردين لمحذور في الجمع يكون الأحد المبهم حينئذ مدلوله الالتزامي، و الدليل على ذلك صحّة الاستثناء.

ألا ترى صحّة قولك: جئني بهذه العشرة إلّا واحداً، و الاستثناء دليل العموم، و لهذا نراهم يتمسّكون ظاهراً بعموم قوله تعالى: «احلّت لكم ماوراء ذلكم» لجواز نكاح إحدى الاختين بعد خروج الجمع بقوله تعالى «و أن تجمعوا بين الاختين».

فإن قلت: العلم الإجمالي إنّما هو مقتض بالنسبة إلى إيجاب الموافقة القطعيّة بمعنى الاكتفاء بجعل البدل، بمعني أنّه لو كان العلم بالحرام يجعل أحد الأطراف حراماً ظاهرياً، و لو كان بالواجب يجعل أحدها واجباً كذلك، فحينئذ لا مانع من الرخصة في ارتكاب أو ترك البقيّة.

و أمّا بلا جعل بدل أصلاً للواقع في مرحلة الظاهر فالعقل لا يجوّز المخالفة الاحتماليّة حينئذ، و وجه الاكتفاء في الأوّل أنّه جازم بإتيان الواقع إمّا نفساً، و إمّا بدلاً، و أمّا بدون ذلك فلا جزم بالامتثال بأحد النحوين، نعم يحتمل الامتثال، و الامتثال الاحتمالي لا يجوّزه العقل، و على هذا فحيث ليس في أدلّة الترخيص في المشكوكات عين و لا أثر من جعل البدل، فلا يمكن القول بشمولها للمقام.

قلت: لم يحدث للمقام شيء زائد على سائر المقامات التي تحكمون بورود دليل الترخيص الجاني من غير ناحية الشكّ في أطراف العلم، مثل دليل رفع الاضطرار و رفع الحرج إذا كانا شرعيّين، فكما تقولون بشمول تلك الأدلّة لمورد العلم و تبعضون في الاحتياط فكذلك نقول في أدلّة المشكوكات و الحلّ في الكلّ هو الكشف إنّاً عن جعل البدل وجعل الطرف الآخر حراماً ظاهريّاً و ممنوعاً.

إن قلت: ما ذكرت حقّ لو كان الترخيص حكماً فعليّاً، و أمّا إذا كانا حيثيّتياً فمعناه أنّك لا تعاقب لأجل أنّك ارتكبت أو تركت المشكوك، و هذا لا ينافي ثبوت العقاب من حيث ارتكاب أو ترك المعلوم الإجمالي، و على هذا ففي كلّ مورد كان العلم الإجمالي موجباً للاحتياط بحسب العقل و لم يكن في أحد الأطراف أصل لخروجه عن محلّ الابتلاء أو غير ذلك، لا يمكن لنا إجراء الأصل في الطرف الخالي عن المزاحم؛ لأنّه لا يفيد إلاّ حكماً حيثيتيّاً،وهو غير نافع، فيبقى اقتضاء العلم بحاله.

قلت: كونه حكماً حيثيتيّاً خلاف الظاهر، فكما أنّه قبل العلم حكم فعليّ، فكذلك بعده، و يشهد له فهم العلماء منه ذلك، فَهُم بين مرخّص في جميع الأطراف تدريجاً، و بين مرخّص في أحدٍ لا بعينه تخييراً قائلاً بجعل البدل، ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في الجبن ونحوه ممّا يعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» و قد مضى في أصل البراءة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال، و لكنّه مع ذلك لا يخلو عن الخدشة، و ذلك لأنّ الأحد الذي قلنا بدخوله تحت العامّ إنّما هو أحد مندكّ في المعيّنات و الحكم عليه

من باب أنّ الحكم إذا تعلّق بالمعيّنات كما هو المفروض من كون القضيّة محصورة أو طبيعيّة ملحوظاً فيها الطبيعة بالوجود الساري يتعلّق بالمهملة فيها أيضاً بالتبع، فيصحّ نسبة الحكم إليه بالحقيقة، و لكن هذا الحكم المتعلّق بالمهملة بهذا النحو لا إطلاق فيه و لا تقييد، وليس اختيار تطبيقه بيد المكلّف.

و الحاصل فرق بين وقوع الأحد تحت الحكم أوّلاً و أصالةً. فحينئذ نحكم بمقدّمات الإطلاق بأنّ تطبيقه على كلّ مصداق شاء المكلّف جائز، و بين المقام الذي وقع تحت الحكم بتبع الحكم على المصاديق، فليس هذا الحكم بأزيد من علمنا، لأنّا نعلم أيضاً بأنّ الأحد لا منع منه، و لكنّ الشأن كلّه في إثبات أنّ لنا اختيار تعيينه في ما شئنا، و ليس في البين مقدّمات إطلاق حتى نحكم بواسطتها بذلك، هذا.

و لإثبات الرخصة في الواحد التخييري طريقان آخران، الأوّل التمسّك بإطلاق المادّة بعد سقوط الهيئة في المعيّنات، للزوم المخالفة القطعيّة و الترجيح من غير مرجّح، فيكون الحال كما لو ابتلي المكلّف بغريقين لا يقدر إلّا على إنقاذ أحدهما، حيث إنّ الهيئة ساقطة و يحكم بإطلاق المادّة بمطلوبيّة الإنقاذ، و حيث لا ترجيح فالعقل حاكم بالتخيير، فكذا هنا بعد سقوط الهيئة للقصور اللفظي والمانع العقلي العقل حاكم بعد استظهار وجود مقتضيين للترخيص في الطرفين من إطلاق المادّة و عدم إحراز الأهميّة بالتخيير، وليس الحكم من الشارع حتّى يقال بعدم الاستظهار من الدليل، بل من العقل، كما في أمثال المقام.

وفيه أنّ الفرق بين المقام و مثال الإنقاذ عدم ابتلاء المكلّف بجهة اخرى احتمل مزاحمتها لمطلوبيّة الإنقاذ، و لهذا استقلّ العقل بالتخيير، و أمّا هنا فيزاحم التخيير مع وجوب الموافقة القطعيّة الذي اقتضاه العلم الإجمالي و لم يحرز أهميّة مقتضى الترخيص عن هذا المقتضى لعدمه.

فإن قلت: كما يستكشف بإطلاق المادّة عن وجود المقتضي، كذلك يستكشف به عن عدم المانع و المزاحم، و المفروض تسليم كون الهيئة على تقدير جريانها في أطراف العلم مفيدة لحكم فعلي ناظر إلى جميع الطوارى حتّى هذا الطاري، و لازم ذلك أنّها على تقدير السقوط أفادت مادّتها الاقتضاء الغير المزاحم بشيء في هذا الحال.

قلت: أوّلاً يمكن منع استكشاف عدم المانع من إطلاق المادّة، و القدر المسلّم بمناسبة الحكم مع الموضوع هو وجود المقتضي، و عدم المانع إنّما يستكشف إنّاً 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 التامّة من حيث القيود و الشروط الراجعة إلى الغرض المولوي، دون الجهات الراجعة إلى صحّة الحكم و عدمها عقلاً، فالخطاب من حيث هذه الجهات ساكتة، و من المعلوم أن اقتضاء العلم لوجوب الموافقة حكم عقليّ في مرحلة الامتثال غير راجع إلى أغراض الشرع.

فإن قلت: حكم العقل باللزوم في جانب الموافقة حكم تعليقي معلّق على عدم الترخيص و المؤمّن في بعض الأطراف، وليس كحكمه بحرمة المخالفة القطعيّة حكماً مطلقاً غير قابل للرفع، و على هذا فبعد فرض أنّ المقتضي للترخيص في بعض الأطراف من حيث الغرض الشرعي موجود و المانع منه من هذا الحيث أيضاً مفقود بواسطة إطلاق المادّة، فهذا مؤمّن.

قلت: المفروض عدم مزاحمة ذلك الغرض المقتضي للترخيص بالغرض المعلوم الإجمالي، و إنّما يزاحم الموافقة القطعيّة له، فحاصل إطلاق المادّة أنّ هنا مقتضياً تامّاً للترخيص غير مزاحم بشيء أصلاً في الأغراض الآمري، مع السكوت عن حاله من حيث مزاحمة احتمال مخالفة الغرض المعلوم الذي هو محذور عقلي في مرحلة الامتثال، و الذي علّق عليه حكم العقل هو الترخيص المطلق حتّى من هذا الحيث.

نعم لو فرض حفظ الهيئة كان ذلك مستكشفاً من فعليّة الحكم بطريق الإنّ، إذ ليس هذا من الشرائط العقليّة لحسن الخطاب حتّى لا يمكن استكشافها من أصالة العموم لاشتراط الخطاب الظاهري أيضاً كالواقعي، بل هو كالمصالح و المفاسد المستكشفة من العموم و الإطلاق في الحكم الفعلي.

الطريق الثاني، التمسّك بإطلاق الهيئة، بمعنى أن الترخيص في كلّ طرف شامل لحال ارتكاب الآخر و حال تركه، فيتقيّد عقلاً في الشبهة التحريميّة بحال تركه، و في

الوجوبيّة بحال فعله، و لا مانع من هذا الوجه إلّا امور كلّها مردودة.

الأوّل: أنّه يلزم التفكيك في مدلول دليل الترخيص بالنسبة إلى الشبهات البدويّة و المقرونة بالعلم بحمله على الترخيص المطلق في الاولى و المشروط في الثانية، و جوابه أنّ التّصرف إنّما هو في اللبّ مع بقاء الاستعمال بحاله.

و الثاني: أنّه يلزم الترخيص في كلا الطرفين في صورة تحقّق شرط الترخيص فيهما و هو تركهما في التحريمية و فعلهما في الإيجابيّة، و جوابه أنّ إطلاق الحكم تكليفاً و ترخيصاً لا يشمل حال وجود المتعلّق، و لا حال عدمه، لامتناع طلب الحاصل أو المعدوم و الزجر عنهما و الإذن فيهما، فمورد الحكم هو الذات، و أثره إمّا طرد الوجود و جلب العدم أو العكس أو التخيير فيهما، و هذا واضح.

و الثالث: أن الأمر دائر بين التقييد على الوجه الذي ذكرت و بين التخصيص بالأخذ إمّا مخيّراً و إمّا مبهماً، و حيث قد مرّ عدم فائدة الإذن في الأحد المبهم فيحصل الإجمال و يسقط الدليل عن قابليّة الاستدلال، و جوابه أنّ الأحد المبهم طرح للظهور بالنسبة إلى الخصوصيّات، بخلاف الوجهين الآخرين، أعني الأحد المخيّر و التقييد، فإن الأحد المبهم حاصل مع الخصوصيّة، فاختيار الأوّل مع إمكان هذين طرح للظهور بلا جهة، و حينئذ فيدور الأمر بينهما، و كلّ منهما كان فنتيجته الرخصة في الواحد و المخيّر بشرط لا، و لا وجه لتساقطهما في ماتوا فقا عليه.

أمّا القسم الثاني فهو على قسمين، أحدهما: أن يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين ثبوت التكليف و في الآخر عدمه، و نحن نعلم بعدم التفكيك بينهما، و الثاني: أن يكون مقتضاه ثبوت التكليف في كليهما، و نحن نعلم بعدمه في أحدهما.

أمّا الأوّل فلا مانع من الأخذ بالاستصحاب فيه، لعدم لزوم المخالفة القطعيّة، و مجرّد العلم بعدم التفكيك واقعاً لا يؤثّر شيئاً إلّا أن يعلم بعدم التفكيك و ثبوت الملازمة حتّى في مرحلة الظاهر، كما لو قام الإجماع على وحدة المائين المختلطين طهارةً و نجاسةً حتّى في الظاهر، فيتعارض استصحاب طهارة أحدهما و استصحاب نجاسة الآخر، و يرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء المذكور.

أمّا الثاني فإن احتمل وجود التكليف في الآخر فالظاهر عدم المانع من الاستصحاب أيضاً، ففائدته تنجيز ذلك التكليف المحتمل في كلّ طرف على تقدير ثبوته.

و أمّا إن علم بثبوته في الآخر، كما علم بنفيه في أحدهما، فإن ترتّب على الاستصحابين أثر آخر غير تنجيز الواقع المعلوم مثل نجاسة الملاقي في الإنائين المشتبهين المعلوم نجاسة أحدهما و طهارة الآخر فلا مانع أيضاً، و إن انحصر الفائدة في تنجيز المعلوم بالإجمال فالظاهر عدم الجريان؛ لأنّ الأحكام الظاهريّة ليست بنفسيّة مجعولة لمصلحة في متعلّقاتها، و إنّما روعي حال الواقعيّات في جعلها، و المفروض في المقام العلم بعدم التكليف في أحد الطرفين، و العلم بثبوته في الآخر، فالتكليف الموجود معلوم، وقد مرّ في محلّه أنّ التكليف بعد ما علم لا محلّ لأمر مولويّ آخر بنفس متعلّقه؛ لأنّ شأن الأمر المولوي هو الصالحيّة لإيجاد الداعي في المكلّف، و الأمر الثاني غير صالح لذلك، بل إمّا لغو و إمّا جزء المؤثّر.

فإن قلت: مؤثّرية العلم في التحريك إنّما هو بحكم العقل، و هو 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، و لا يوجب استقلال العقل في موردها بالبراءة لغويّتها و سقوطها عن المولويّة، فكذلك المقام بلا فرق.

قلت: الظاهر الفرق بين المقامين، فإنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان مطلقاً، لا على الوجود و لا على العدم، و البراءة الشرعيّة بيان العدم، و أمّا المقام فبابه باب التكليف، و لابدّ فيه من صلاحيّة العلّة التّامة المفقودة بالفرض.

و بعبارة اخرى: يمكن القناعة في باب البراءة بالتأكيد بأن يكون الغرض من بيان العدم مع كفاية اللابيانيّة هو التأكيد، و لكن لا يمكن في باب الأمر و النهي المولويين، فتدبّر. و الحمد للّه ربّ العالمين.

في قاعدة اليقين

لا إشكال أنّه يعتبر في الاستصحاب ثبوت اليقين بالمستصحب بالنظر إلى زمان السابق، و تمحّض الشكّ فيه بالنظر إلى الزمان اللاحق، فلو سرى الشكّ إلى الزمان السابق فليس هو استصحاباً، نعم يمكن ورود التعبّد فيه أيضاً بعدم الاعتناء بالشكّ، و يسمّى حينئذ في لسانهم بقاعدة اليقين و قاعدة الشكّ الساري.

و ربّما يتوهّم إمكان إرادة الجامع بين الاستصحاب و القاعدة من قولهم صلوات الله عليهم: لا تنقض اليقين بالشكّ، و من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، و تقريب ذلك يكون بأحد وجهين.

الأوّل: أنّ المتكلّم بالكلام المزبور لا يخلو حاله من ثلاثة وجوه لا رابع لها؛ لأنّه إذا قال مثلاً: لا تنقض اليقين بعدالة زيد بالشكّ فيها، فإمّا يريد من قوله: بعدالة زيد، عدالته المقيّدة بالزمان السابق، كعدالة زيد المقيّدة بيوم الجمعة، فحينئذ لا محالة يرجع الضمير في قوله: بالشكّ فيه، او اصابه شكّ فيه إلى ذلك المقيّد، لا إلى غيره، لوضوح اختلاف المتعلّق حينئذ مع وضوح استفادة اتّحاده من القضيّة المذكورة، و حينئذ يتعيّن الكلام في القاعدة.

و إمّا يريد عدالة زيد باعتبار الزمان السابق بحيث يجعل الزمان ظرفاً لا قيداً، و يريد من الشكّ فيها الشكّ باعتبار الزمان اللاحق كذلك، لوضوح عدم اختلاف النظر و اللحاظ في الكلام الواحد، فإذا لا حظ الزمان ظرفاً في جانب اليقين فيكون هكذا الحال في طرف الشكّ، نعم يمكن اعتبار الزمان الأوّل أيضاً ظرفاً في جانب المشكوك حتّى ينطبق أيضاً على القاعدة، لكن لا يمكن الجمع بين لحاظ ظرفيّة الأوّل و لحاظ ظرفيّة الثاني، و قد عرفت أنّ قوام القاعدة بالأوّل، و قوام الاستصحاب بالثاني.

١ـ راجع ص ٣٨١

و إمّا يريد نفس عدالة زيد مجرّدة عن ملاحظة الزمان رأساً، لا بنحو الظرفيّة، و لا بوجه القيديّة، فاليقين بأصل وجود عدالة زيد لابدّ أن لا ينقض بالشكّ في أصل وجود تلك العدالة.

و الكلام على هذا قابل للانطباق على القاعدة و الاستصحاب كليهما، وجه ذلك أنّا نفرض شخصين أحدهما قاطع بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً و شاكّ فيها في يوم السبت، و الآخر كان قاطعاً بعدالته يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه بالشكّ في نفس عدالته يوم الجمعة، فهما معاً في عرض واحد في شمول عموم «لا تنقض» لهما.

فمقتضاه في حقّ الأوّل أن لا يرفع اليد عن يقين عدالة يوم الجمعة بالشكّ في يوم السبت، و معناه البناء على العدالة يوم السبت، و مقتضاه في حقّ الثاني أن لا يرفع اليد عن يقين عدالة يوم الجمعة بالشكّ 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 بالشكّ في أصل الشيء يجب الأخذ باليقين و طرح الشكّ، و هذا حاصل تقريب الوجه الأوّل.

و قد أجاب عنه شيخنا الاستاد العلاّمة أدام الله علينا أيّامه بما حاصله يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الطبيعة المهملة للشيء التي يكون لها أنحاء من الوجود و يعرضها الحياة بعدد مالها من الأفراد لا يمكن أن يطرئها العدم و الحال أنّ أحد أنحاء وجوده ثابت، للزوم اجتماع النقيضين، مثلاً طبيعة الإنسان لا يعرضها العدم إلّا اذا انعدم تمام ماله من الأفراد، فلو انعدم العمرو و كان الزيد موجوداً فلا يصدق عدم الطبيعة؛ إذ المفروض صدق وجودها بواسطة وجود الزيد، وبعد صدق الوجود يستحيل بداهةً صدق العدم.

فإن قلت: ما ثبت لأحد المتحدين ثبت للآخر بالضرورة، و لا ينقض هذا بجزئية الزيد و كليّة النوع؛ لأنّ الجزئية و الكليّة من عوارض المفهوم، و هما متغايران مفهوماً و إن اتّحدا خارجاً، فالعارض على أحدهما في الخارج الذي هو موطن اتّحادهما لا محالة يثبت للآخر، و إلّا كان خلفاً في الاتّحاد، مثلاً لو قام الزيد

صدق أنّه قام الإنسان، و لو قعد العمرو في ذلك الحال صدق أنّه قعد الإنسان، ثمّ لمّا يصدق أنّ زيداً ما قعد بحكم أنّ ضدّ الشيء يلازم نقيضه ، يصدق أيضاً: ما قعد الإنسان، و لكنّ الحصّة المتّحدة مع الزيد غير الحصّة المتّحدة مع العمرو، و لهذا الا يلزم اجتماع النقيضين و لا الضدين في الشيء الواحد.

و الحاصل: كما أنّ عوارض الوجود و نقائضها مضافة إلى الطبيعي بواسطة اتّصاف الأفراد المختلفة بها، كذلك الوجود و العدم أيضاً مضافان إليها بواسطة إضافتها إلى الفردين له، و يرفع غائلة اجتماع الضدّين و النقيضين تعدّد الحصص المتّحدة من الطبيعي مع الأفراد و كونها كالآباء مع الأولاد، لا الأب الواحد مع الأولاد المتعدّدين.

قلت: الحقّ الفرق بين الضدّين و النقيضين في الطبيعي بصدق الأوّلين معاً في زمان واحد فيه بواسطة اتّصاف فردين منه بهما، و عدم صدق الثانيين، أمّا الأوّل فلأنّ محلّ عروض الضدّين هو الوجود، لا نفس الطبيعة المهملة، فالقيام و القعود مثلاً إنّما يعرضان مهملة الإنسان بتبع عروض الوجود عليها، فإنّ العارض على العارض عارض، فإذا فرض تعدّد أنحاء الوجود للمهملة و أمكن تلبّس كلّ وجود منها بضدٍّ غير ما تلبّس الآخر به صحّ إضافة الضّدين إلى المهملة في زمان واحد.

و أمّا الثاني فلأنّه 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 مضافاً إلى الطبيعي أو إلى أحد الأعراض المتأخّرة عن الوجود مضافاً إلى الطبيعي إلّا بعد سلب جميع تلك الأنحاء الوجوديّة عنه؛ إذ مع ثبوت واحد من تلك الأنحاء لا مجال لصدق الانعدام مع ضرورة النقاضة بينه و بين الوجود.

و على هذا فلا ضير في اجتماع الضّدين في الطبيعي في زمان واحد، إذ قد عرفت

أنّهما لا يعرضان عليه بلا واسطة حتّى يمتنع حين اتّصافه بالقعود مثلاً اتّصافه بالقيام، بل هما عارضان أوّلاً على الوجود، و العارض الأوّلي على الطبيعة منحصر في الوجود و العدم، و إذا تعدّد الوجودات العارضة على الطبيعة المهملة بوحدتها و كان واحد من تلك الوجودات قائماً و الآخر قاعداً، فلا مانع من عروضهما الثانوي على الطبيعة في زمان واحد، فالممتنع اجتماعهما في الوجود الواحد من وجوداته في زمان واحد، لا في مطلق وجوده الصحيح إضافته إليه، فإنّه لا محذور في اجتماع الضّدين فيه بحسب هذا الوجود لاتّساعه و سعَتِه للضدّين بدون حدوث مضادّة و مزاحمة بينهما، و هذا واضح.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: كما أنّ الانعدام لا يعرض الطبيعي إلّا إذا ارتفع جميع أنحاء وجوده، و لا يصدق الانعدام مع بقاء واحد منها في دار الوجود، كذلك لا يتلبّس الطبيعي بمشكوكيّة الوجود و العدم إلّا مع تلبّس جميع أنحاء وجوده بالشكّ، و لا يصدق الشكّ فيه مع كون أحد أنحاء وجوده مقطوعاً.

و حينئذ ففي الفرض الثالث من الفروض الثلاثة المتقدّمة التي فرضتم فيه الشكّ في أصل وجود عدالة زيد في العالم بالأعمّ من يوم الجمعة و ويوم السبت لابدّ في تحقّق هذا الشكّ من الشكّ في عدالته الخاصّة في كلّ من اليومين؛ إذ مع القطع بأحد الخاصّين كيف يمكن تعلّق الشكّ بالعام الجامع بينهما؟ والحال أنّك عرفت أنّ الشكّ في المقسم لا يطرء إلّا بطروّ الشكّ في جميع الأقسام، و على هذا فالكلام يكون كالفرض الأوّل ممحّضاً في الشكّ الساري، لا جامعاً بينه و بين الاستصحاب كما ادّعاه المدّعي.

الوجه الثاني: نظير ما ذكره صاحب الفصول في قاعدة «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» من إمكان استفادة الاستصحاب و قاعدة الطهارة منها صدراً و ذيلاً، و قد وافقه المحقّق الخراساني مصرّاً عليه، فقال هنا بنظير ذلك، و حاصل تقريبه أن يقال: إنّا نعتبر المتيقّن مقيّداً بالزمان، و لكن نقول: الشكّ فيه تارة مقرون بالقطع في ما بعده، و اخرى بالشكّ.

مثلاً إذا قطعنا بعدالة زيد المقيّدة بيوم الجمعة، ثمّ شككنا في هذا المقيّد، فتارةً نقطع بعدالته أو فسقه في ما بعد يوم الجمعة، و اخرى نشكّ فيهما بعده أيضاً، فقاعدة لا تنقض اليقين بالشكّ باطلاقه يعمّ كلا الشّكين، ففاده عد م رفع اليد عن عدالته يوم الجمعة بواسطة الشكّ، بل البقاء عليها و المعاملة معه معاملة العدالة ما دام الشكّ، و يؤيّده قوله عليه السلام: بل تنقضه بيقين مثله، فما ام 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 يجري مثله في المقام، و حاصله أنّ القضيّة 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 التامّة في أحدهما غير النسبة التامّة في الآخر، و لا يمكن أن يجتمعا في قضيّة واحدة.

و قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم ...» في قوّة قولك: كلّ شيء مشكوك طاهر، و دوام الحكم بدوام موضوعه و هو الشكّ لا يسمّى استصحاباً؛ إذ يعتبر فيه الدوام المسبوق بالحدوث المفروغ، لا مطلق الدوام.

ففي المقام أيضاً إذا فرضتم أن المتيقّن هو العدالة المقيّدة بيوم الجمعة، و الدليل دالٌّ على عدم نقض هذا اليقين بالشكّ مادام الشكّ باقياً، و عدم رفع اليد عنه إلاّ بيقين آخر، فهذا معناه أنّ أحكام هذه العدالة المقيّدة بيوم الجمعة لابدّ 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 لابدّ من وحدتهما، فإذا فرضتم أخذ الزمان في متعلّق اليقين قيداً فلابدّ من أخذه في متعلّق الشكّ أيضاً كذلك، و إلّا خرجا عن الاتّحاد.

و لو فرض تجريد المتيقّن عن قيد الزمان رأساً حتّى بنحو الظرفيّة ـ كما مرّ في

الوجه الثالث ـ فعدم نقض يقينه حينئذ بالشكّ في أصل الشيء و إن كان يعمّ الشكوك المتأخّرة، فيلزم البناء على آثار العدالة مثلاً في يوم السبت و الأحد و ما بعده في المثال المتقدّم، إلّا أنّه حينئذ تصير قاعدة نظير قاعدة الطهارة، و ليست بقاعدة الاستصحاب و لا قاعدة اليقين، و ذلك لعدم المفروغيّة عن أصل الثبوت فيه المعتبر في الاستصحاب و كونه متعرّضاً للشكوك المتأخّرة المفقودة في قاعدة اليقين.

و قد تحقّق ممّا ذكرنا أنّ المعتبر في قاعدة اليقين أخذ الزمان قيداً في المتيقّن و المشكوك، فمتعلّقهما شيء واحد من جميع الخصوصيّات حتى الزمان، ولا اختلاف بينهما حتى في الزمان و الاختلاف الزماني إنّما هو لوصفي اليقين والشكّ، و إلّا فالمتعلّق واحد لااختلاف فيه، و المعتبر في الاستصحاب تجريد المتعلّق عن الزمان بنحو القيديّة و ملاحظة الوحدة بين ما كان منه في الزمان السابق و ما كان في اللاحق، و لكن ملاحظة الزمان أيضاً لابدّ منه لكي يكون اليقين متعلّقاً بالحدوث و الزمان السابق، و الشكّ بالبقاء و الزمان اللاحق ، و الجمع بين هذين أعني الاتّحاد بين المتعلّقين و مفروغيّة أصل الثبوت إنّما هو بلحاظ الزمان السابق و اللاحق ظرفين للموصوفين لا للوصفين.

و أنت خبير بأنّ ملاحظة الزمان قيداً في الشيء و ظرفاً له ـ فينثلم وحدته في الأوّل و لا ينثلم في الثاني ـ لحاظان متغايران غير مجتمعين في لحاظ واحد، و هذا مع ملاحظة الزمان بنحوميّ في المتعلّق.

و مع تجريده عنه رأساً بنحو من الوجهين أيضاً قد عرفت عدم صيرورة القضيّة جامعة بين المعنيين، و قد عرفت حال الغاية أيضاً آنفاً.

و قد أشار شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى الوجه الثاني لوجهي الجمع الذي هو نظير ما توهّم في قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» وردّه بأنّه مستلزم للاستعمال في معنيين، و مقصوده قدّس سرّه ما ذكرنا، لا ربّما يتوهّم في بادي النظر من أنّ محطّ كلامه إرادة بقاء الحكم ببقاء الشكّ، كيف و قد أوضح هو نفسه في طيّ

الكلام على قوله عليه السلام، كلّ شيء طاهر الخ أنّ هذا المعنى غير منطبق على الاستصحاب المصطلح و أنّ دوام الحكم مادام الموضوع الذي هو الشك في مقامنا ليس استصحاباً، بل هو الحكم بالاستمرار المقرون بالفراغ عن الثبوت، و هذا لا يجتمع في كلام واحد مع التكفّل فيه للحكم بأصل الثبوت، و غرضه قدّس سرّه في هذا الكلام الذي أفاده في هذا المقام أيضاً هذا المعنى، أعني دفع توهّم الجمع بين الاستصحاب و القاعدة بهذا النحو، فلا تغفل.

ثمّ لمّا فرغ قدّس سرّه عن بيان عدم الإمكان بشيء من النحوين في كلامه، أورد بناءاً على المماشاة و تسليم إمكان الجمع بأنّ اللازم حينئذ وقوع المعارضة بين القاعدة و الاستصحاب، فإنّ من تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ فيها، فلهذا الشكّ فردان معارضان من اليقين، أحدهما اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل يوم الجمعة ، و الآخر اليقين بعدالته المقيّدة في يوم الجمعة، و مقتضى عدم نقض اليقين الثاني هو البناء على وجود العدالة يوم الجمعة، و مقتضى عدم نقض الأوّل هو البناء على عدمها، فيسقط الكلام بسبب ذلك عن قابليّة التمسّك.

و اعترض عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في حاشيته بما حاصله أنّ التعارض و إن كان حاصلاً، إلّا أنّ بين القاعدة و الاستصحاب السببيّة و المسببيّة، و ليس المراد هو السببيّة و المسببيّة الواقعيتين بين فردين من الشكّ، كما في الأصل السببي و المسبّبي، لفرض وحدة الشكّ هنا، ولكنّه حيث إنّ له طرفان: احتمال الوجود و احتمال العدم، فلكلّ من طرفيه يقين مناقض، لا أنّ هنا شكّان مستقلّان.

فالمقصود بالسببيّة و المسببيّة نظير ما نقول في دليل حجيّة الأمارة في مورد جريان الأصل حيث إنّ الشكّ هناك أيضاً واحد، ولكن لو قدّم دليل الأمارة يوجب ارتفاع الشكّ وهو الموضوع لدليل الأصل، ولكن لو قدّم الأصل فحيث إنّه حكم في موضوع الشكّ و دليل الأمارة ليس حكماً في موضوع الشكّ، فيكون موضوعه محفوظاً.

نعم لا يمكن الجمع بينه و بين الأصل المخالف لمؤدّاه في المشموليّة لدليلها، فلابدّ

من تخصيص دليل الأمارة على فرض تقديم الأصل، و لكن لا يلزم ذلك في دليل الأصل على تقدير تقديم الأمارة، بل اللازم فيه هو التخصّص، فمراده قدّس سرّه في المقام إثبات مثل هذه السببيّة بين القاعدة و الاستصحاب.

و الذي ذكره الاستاد و دام ظلّه لتوجيه هذا المعنى بينهما أن يقال: إنّ اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل يوم الجمعة قد انتقض حقيقةً بواسطة حصول اليقين بالعدالة المقيّدة يوم الجمعة، بخلاف العكس، فلم يحدث انتقاض لهذا اليقين الثاني باليقين الأوّل، لفرض تأخّره عنه.

و حينئذ فمتى تبدّل هذا اليقين الثاني بالشكّ الساري، فالموضوع للاستصحاب و إن كان يتحقّق، إلّا أنّ القاعدة تنزل الشكّ المزبور منزلة اليقين بالعدالة المقيّدة الذي كان بوجوده مانعاً و رافعاً لليقين بمطلق العدالة، فكأنّه يقول: الآن أيضاً أنت على يقينك الناقض.

وهذا بخلاف الحال لو أجرينا الاستصحاب، فليس له هذا اللسان؛ إذ لم يحدث خارجاً لليقين بعدم العدالة صفة الناقضيّة ليقين الوجود حتى ينزل الاستصحاب الشكّ الطاري بمنزلته في هذه الجهة، فالقاعدة يثبت وجود الناقض التنزيلي للاستصحاب، و لكنّ الاستصحاب لا يفيد وجود الناقض كذلك للقاعدة، نعم لا يمكن مع جريانه جريان القاعدة، فلابدّ من رفع اليد عن حكمه مع بقاء موضوعه، هذا غاية تقريب مرامه.

و لكن استشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنّ صفة الناقضيّة إنّما هي ثابتة لنفس اليقين، سواء كان صفةً أم طريقاً، لا للمتيقّن، و يكون أثراً عقليّاً أيضاً، لا بترتيب من الشارع، و لو فرض ورود الحكم به من الشارع كان محمولاً على الإرشاد، و قد عرفت في ما تقدّم في مبحثه أنّ النقض و عدمه ملحوظان بالنسبة إلى آثار المتيقّن، و بعبارة اخرى إلى الآثار المترتّبة على اليقين من حيث كونه طريقاً، 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.

و على هذا لا يبقي ترجيح لأحدهما على الآخر، بل هما في عرض واحد، فأحدهما يثبت وجوب ترتيب آثار وجود العدالة، و الآخر وجوب ترتيب آثار عدمها، و بين هذين المضمونين تهافت و تناقض بدون سبق لأحدهما على الآخر.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام شيخنا العلّامة قدّس سرّه أنّ وجود هذا التعارض دائميّ.

و استشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنّه إنّما يتمّ لو اريد من اليقين بالعدم الثابت قبل يوم الجمعة اليقين بعدم هذا المقيّد، فإنّه حينئذ دائميّ؛ إذ ما من مقيّد بزمان إلّا و هو مسبوق بعدمه قبل ذلك الزمان.

و أمّا لو اريد به اليقين بعدم العدالة المطلقة كما هو الظاهر، بل الصريح من كلامه، ففيه أنّه لا يلزم أن يكون هذه المعارضة دائميّة؛ إذ ربّما لا يكون هنا حالة سابقة من أوّل وجود الزيد، نعم حينئذ يجري أصالة عدم العدالة بنحو مفاد ليس التامّة، لكن إنّما يفيد هذا لو كان مورد الأثر هو بهذا المعنى، و أمّا إذا كان الأثر لثبوت العدالة لزيد و نفيها عنه فلا يكفي هذا الاستصحاب في إثباته، فلا معارضة حينئذ؛ لعدم الجرى للاستصحاب، فتدبّر.

ثمّ بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادة القاعدتين من هذه الأخبار فنقول: لابدّ من حملها على الاستصحاب بملاحظة تطبيق العبارة عليه في بعض الأخبار بقرينة المورد، حيث إنّ مورد بعضها الشكّ في الطهارة الحدثيّة، و الآخر الشكّ في الطهارة الخبثية بقاءاً مع العلم بالحدوث، فيكون سائر الأخبار التي وردت العبارة فيها بلا سبق سؤال و تطبيق على مورد محمولاً على هذا المعنى حتّى لا يلزم اختلاف السياق و المضمون في العبارة الواحدة المتكرّرة في الموارد العديدة. و على هذا لا يبقي على قاعدة اليقين دليل.

نعم ربّما يتمسّك بقاعدة التجاوز عن المحلّ، و لكنّها غير قاعدة اليقين، لعدم اعتبار اليقين السابق فيها، بل من المحتمل الغفلة في المحلّ عن المشكوك، نعم يعمّ موارد الشكّ الساري أيضاً بناءاً على تعميم تلك القاعدة لجميع الأبواب، فاللازم التكلّم في تلك القاعدة، و ملاحظة مقدار مدلولها.

في قاعدة التجاوز

و لابدّ اوّلاً من التيمّن بذكر الأخبار الواردة في تلك القاعدة فنقول:

منها: صحيحة زرارة «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبّر؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرء؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: شكّ في القراءة و قد ركع؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت شكّ في الركوع و قد سجد؟ قال عليه السلام يمضي على صلاته، ثمّ قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت فليس بشيء» (خ ل) فشكّك ليس بشيء.

و عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

و في الموثّق عن عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله 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».

و في الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

و التكلّم في مدلول هذه الأخبار يكون في مقامات.

المقام الأوّل: إعلم أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّه متى شكّ في وجود الشيء و قد كان مضى محلّه، كما لو شكّ في قراءة «غير المغضوب» و الحال أنّه في قراءة «و لا الضالين» أو في كيفيّة قائمة بالشيء بعد إتيان ذلك الشيء الذي اعتبر فيه الكيفيّة،

١- راجع ص ٣٨٤

كما لو شكّ في الجهر بالقراءة بعد إتمام القراءة، فإنّ محلّ الكيفيّة هو الشيء المكيّف، أو في نفس العمل المأمور به بعد مضيّ محلّه و وقته مثل الشكّ في أصل الصلاة بعد الوقت، فكلّ ذلك بملاك واحد محكوم بعدم الاعتناء، و هو كون الشكّ بعد مضيّ محلّ المشكوك.

و العبارة و إن كانت قابلة للتطبيق على معنى آخر و هو الشكّ في جزء المركّب المأمور به أو شرطه بعد الفراغ منه، بل قد يستظهر هذا المعنى بملاحظة أنّه لا يحتاج إلى تقدير المحلّ للمجاوزة و المضيّ؛ لأنّ المتجاوز عنه على هذا هو المركّب، و قد شككنا فيه، أعني في جزئه أو قيده، و لكن حيث قد طبّقت العبارة في صحيحة زرارة و رواية إسماعيل بن جابر على الشكّ في وجود الشيء بعد مضيّ محلّه كان هذا بقرينة استبعاد إرادة معنيين من عبارة واحدة واردةً في موارد دليلاً على إرادته في المخبرين الأخيرين أيضاً.

فالمعيار في الكلّ شيء واحد و هو الشكّ في الشيء، سواء كان جزءاً، أم شرطاً، أم وصفاً كيفيّةً، أم عملاً مأموراً به بعد مضيّ محلّه، غاية الأمر في بعض المقامات لا يتحقّق المضيّ إلّا بالدخول في الغير كما في الأجزاء، و قد يتحقّق بلا حاجة إلى الدخول في الغير كما مثّلنا من مثال الشكّ في الكيفيّة بعد الفراغ عن الذات و لو لم يدخل في الغير.

و لكن يرد على هذا الذي استظهرناه أنّه لا يتمّ في موثّقة إبن أبي يعفور بملاحظة الإجماع و الأخبار الواردة بالاعتناء في باب الوضوء بالشكّ في أجزائه مادام في أثنائه و لو دخل في الجزء الآخر، و نحن و إن أرجعنا الضمير في غيره إلى الوضوء بقرينة هذا الإجماع و الأخبار، و لكنّ الذيل يفيدنا أنّ الصدر أحد مصاديق هذه القاعدة، فيحصل المحذور و هو مخالفة الإجماع من جهة الذيل؛ إذ بعمومه شامل لما إذا شك في أحد أجزاء الوضوء بعد الدخول في غيره مع كونه في أثناء الوضوء، و لا يقبل التخصيص بهذا الفرد، لأنّه من قبيل تخصيص المورد بخلاف سائر الأخبار.

و إن شئت قلت: قيد الدخول في غير الوضوء في مصداقيّة الشكّ في أحد أجزاء

الوضوء لكبرى الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه قيد مستهجن، فهو نظير قولك: أكرم العالم الذي هو أفقه البلد؛ لأنّه يجب إكرام العلماء.

و من هنا ذهب المحقّق الخراساني طاب ثراه إلى أنّ المستفاد من هذه الأخبار قاعدتان، إحداهما مضروبة للشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ، و هي مستفادة من الصحيحة و رواية إسماعيل بن جابر، و الثانية مضروبة للشكّ في المركّب و المقيّد بعد الفراغ منه في جزئه و قيده، و هي المستفادة من الموثّقين، فلا يلزم المحذور المذكور أعني تخصيص المورد.

و هو قدّس سرّه ارتكب هذا مع كونه مخالفاً لظاهر الأخبار من وحدة المضمون، لأجل التخلّص عن الإشكال المذكور و التمحّل الذي ارتكبه شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مقام دفعه من أنّ المطلوب بالأفعال الوضوئيّة حيث إنّه شيء واحد، فنزّلت هذه الأفعال منزلة الشيء الواحد البسيط، فيكون الشكّ فيه بعد المحلّ لا محالة بعد الفراغ عن مجموعه، و أمّا في أثنائه فالشكّ شكّ قبل مضيّ المحلّ.

و أنت خبير بأنّه قدّس سرّه أيضاً محتاج بعدما ارتكبه من خلاف الظاهر إلى هذا التمحّل أيضاً؛ لأنّا نقول: من أحد مصاديق الكليّة 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 مأموراً به في قوله تعالى: (فاغسلو وجوهكم و أيديكم إلى المرافق) فيكون داخلاً 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 التمحّل المذكور حتّى لايجعل كلّ جزء من الوضوء شيئاً مستقلاً، أو دعوى أنّ كلمة «الشيء» عبارة عن المركّبات المأمور بها، و المركّب لا يشمل مثل غسل اليد، و مثل الفاتحة في الصلاة؛ لأنّها جزءٌ للمركّب لا نفس المركّب، و على هذا فيكون ما ارتكبه من خلاف الظاهر بلا وجه.

بل احتمل 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 أيضاً 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 بالمضيّ بنحو الكليّة و بلا تفصيل.

ثم انّه قدّس سرّه جعل الروايتين الأوليين خاصّتين بباب الصلاة و ما يحسب منها من الأذان و الأقامة، 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 وهو موجود بواسطة سبق السئوال عن غير واحد من الأفعال الصلاتية 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 وضيقه، و المعيار في تعيين حاله من هذه الجهة هو المقدّمات، وهو أيضاً كسابقه محفوف بالسؤال عن الأجزاء الصلاتية، 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 الكليّة به، إذ يستلزم تخصيصهابفرد واحد، و هذا واضح.

و قد استشكل شيخنا الاستاد دام ظلّه على ما ذكره قدّس سرّه مضافاً 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، ونحن قد استشكلنا على هذا الكلام في الباب المذكور، فلا نطيل بالإعادة، فلو

فرض أنّ سبق الأسئلة المذكورة أورث انصرافاً في الكلام المذكور فهو، و إلّا فصرف كونها قدراً متيقّناً لا يفيد بالاختصاص.

و أمّا ما ذكره قدّس سرّه في وجه اختصاص الثانية مع كونه مشتملة على كلمة «كلّ» ففيه أنّا و لو سلّمنا مختاره في باب المطلق من شرطيّة عدم القدر المتيقّن في مقام الخطاب، فلابدّ أن نقول بعدم شرطيّته في ما إذا وقع اللفظ الدالّ على الطبيعة تلو كلمة «كلّ» و شبهها، فإنّ العموم المستفاد من هذه الكلمة إذا انضمّ مع مفاد لفظة «الشيء» أو الرجل مثلاً و هو الطبيعة المهملة يصير المحصّل استيعاب تمام أفراد هذه الطبيعة المهملة، ويكون هذا بياناً لفظيّاً رافعاً لاحتمال دخالة قيد آخر ولو كان متيقّناً في مقام الخطاب؛ إذ المفروض أنّ لفظة «رجل» ليس معرّفاً لشخص خاص، كما في قوله تعالى: «وجاء رجل من أقصى المدينة»، لأنّ هذا خلاف الظاهر، بل استعملت في نفس معناها و هو المهملة الجامعة بين المطلق و المقيّد، و هو غير كون المعنى مردّداً بين المطلق و المقيّد.

و الحاصل: تارةً تكون كلمة «رجل» مجملاً من حيث المعنى إمّا لأجل كونه معرّفاً لشخص خاص و هو مردّد بين الخصوصيّات، و إمّا لأجل كون معناه مردّداً بين المطلق و المقيّد، و حينئذ لا محالة لا يفيد عموم الكلّ شيئاً، وكذا لو أورث قرينة المقام انصرافاً في معناه إلى قيد خاص، فإنّه أيضاً في حكم الذكر اللفظي.

و أمّا إذا فرضنا عدم شيء من هذه الوجوه فإنّ المهملة معنى معيّن لا ترديد فيه أصلاً، نعم الترديد حاصل في وجودها في الذهن، حيث انّها لا ينفكّ عن أحد الأمرين، إمّا المتحقّق في ضمن المطلق، و إمّا في ضمن المقيّد، و أين هذا عن كون اللفظ مردّداً بين المعنيين و مجملاً.

و كذلك كونه معرّفاً عن المتخصّص بخصوصيّة أيضاً خلاف الظاهر، و لا انصراف في لفظه أيضاً، و إنّما المتحقّق صرف أنّ المتيقن بحسب الخطاب خصوص صنف خاص من الرجل كالبغدادي مثلاً.

فحينئذ وإن قلنا: إنّه لولا كلمة «كلّ» لتوقّفنا عن الحكم بالعموم، لأنّ برهان

نقض الغرض غير تامّ مع كون القيد قدراً متيقّناً، إذ لا يلزم نقض غرض على تقدير إرادته المقيّد، فإنّ القيد قدر متيقّن بالفرض، ولكن لا يمكننا هذا الكلام في ما إذا لم نتّكل في الحكم بالعموم إلى ذلك البرهان، بل كان اتّكالنا إلى كلمة «كلّ» فإنّ مفادها الفظي 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 عرفيّة المسألة أغنتها عن زياده شرح و بيان، فراجعهم، فالعرف ببابك و العُرب 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 آئلة 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 مردّداً 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 أيضاً مردّد بين الشكّ في الوجود وبين الشكّ في الصحّة للشيء المفروغ الوجود و الجامع بين الشّكين.

وكما 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 أيضاً يجري مثل هذا الكلام، حيث إنّ الشكّ في الوجود الذي هو موضوع قاعدة التجاوز يكون لا محالة مع عدم

الفراغ، و الشكّ في الصحّة الذي هو موضوع قاعدة الفراغ يكون مع الفراغ عن وجود الشيء، و الجمع بينهما غير ممكن.

و حينئذ يدور الأمر بين خصوص إحدى القاعدتين، و لكن تطبيقهما على الشكّ في الوجود منصوص في روايتين من الأخبار المتقدّمة، فيكون هذا دليلاً على حمل البقيّة على قاعدة التجاوز كما قلنا في أخبار الاستصحاب حرفاً بحرف، هذا ما ربّما يقال في هذا المقام.

و لكنّ الحقّ إمكان إرادة الجامع في مقامنا و إن قلنا باستحالته في المقام المتقدّم؛ لأنّ وجه الاستحالة في هذا المقام أمران، أحدهما: ما تقدّم من عدم إمكان ارادة الشكّ في الشيء مع الفراغ و مع عدمه من قولنا: كلّ شيء شكّ فيه، و الآخر أنّه لابدّ في الشكّ في الوجود من تقدير المحلّ في قولنا: و قد جاوزت منه، أو خرجت منه، أو مضى، بأن يكون المراد مجاوزة محلّ الشيء المشكوك، و أمّا في الشكّ في الصحّة فلا حاجة إلى التقدير؛ لأنّ الخروج و المجاوزة يكون عن نفس الشيء المشكوك في صحّته.

أما الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ الشكّ إذا اضيف إلى الشيء الغير الملحوظة معه وجود و لا عدم و لا شيء من الأعراض، فلا معنى له، فلابدّ من ملاحظة شيء خارج عن ذاته حتّى يصحّ إضافة الشكّ إليه و تعلّقه به.

و ذلك الشيء تارة يكون الوجود و العدم، و اخرى يكون الصحّة و الفساد، و بعبارة اخرى الكيفيّة القائمة بالوجود و الوصف العارض عليه، و ثالثة يلاحظ مطلق التعلّق و التماس للشكّ بذات الشيء، سواء كان من جهة الوجود، أو من جهة كيفيته، فنحن لا نتصوّر حين قولنا في شيء إلّا ذات الشيء بلا أخذ الوجود معه، و نلاحظ تعلّق مّا للشكّ به، فيكون جامعاً بين القسيمن.

و لا غرو في استعمال لفظة «في» في جامع التعلّقين، كما استعملت في موثّقة إبن بكير الواردة في باب لباس المصلّي من قوله: فالصلاة في وبره و شعره و روثه و بوله الخ، في جامع التعلّق بوجه الظرفيّة المتحقّقة في اللباس و بوجه المصاحبة المتحقّقة في المحمول.

لا يقال: مثل هذا يرد في أخبار الاستصحاب؛ لأنّ الملحوظ هناك أيضاً ذات العدالة المعرّاة عن الوجود و العدم، و يراد من الشكّ المتعلّق بهذه الذات هو جامع التعلّق الحاصل بالشكّ في الحدوث و الشكّ في البقاء.

لأنّا نقول: ما ذكرنا سابقاً إنّما كان مبنيّاً على أخذها باعتبار الوجود ـ كما هو الظاهر ـ بمعنى أن يكون المراد الشكّ في وجود العدالة، لا الشكّ الماسّ بماهيّة العدالة مساساً مّا، و إلّا فمع هذا المعنى و الغضّ عن الظاهر المذكور الحقّ في ذاك الباب أيضاً إمكان الجمع بين الاستصحاب والقاعدة.

و أمّا الوجه الثاني فمدفوع أيضاً بإمكان تقدير المحلّ في كلا الشكّين، مثلاً إذا دخل المصلّي في السورة و شكّ في أصل وجود الحمد، أو شكّ في صحّته بعد فراغ وجوده، فكلاهما شكّ يماسّ بالحمد بعد مضيّ محلّه الشرعي، فإنّ محلّه شرعاً قبل السورة.

نعم لو شكّ في صحّته و جهره بعد فراغه قبل السورة لا يكون على هذا محكوماً بالصّحة بقاعدة الفراغ، كما أنّه لو شكّ في الركعات بعد فراغ الصلاة، فلابدّ 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 عليه‌السلام: هو حين العمل أذكر؛ فإنّه يعلم منه أنّ المناط في الحكم بالمضيّ 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، خصوصاً مع تطبيقها في روايتين على الشكّ في وجود الأجزاء الصلاتية.

بل نقول في موثّقة إبن أبي يعفور الواردة في الوضوء أيضاً يكون من ذلك القبيل، و أمّا الاستيحاش السابق في التقييد بقوله: و دخلت في غيره فيمكن رفعه بدون الحاجة إلى تمحّل شيخنا المرتضى قدّس سرّه، بأن يقال: إنّ التقييد تارةً لأجل

أنّ الشيء ناقص في المصداقيّة للكبرى المذكورة في الذيل بدون هذا القيد، و هذا هو المستوحش، و اخرى لا لأجل ذلك، بل لأجل أنّه ورد التخصيص في الصحيحة الاخرىٰ بالنسبة إلى الشكوك الواقعة في أثناء الوضوء، و بعد هذا التخصيص المنفصل يكون الحكم في الأفراد الباقية معلّلاً بتلك الكبرى، فكان الإمام عليه السلام حاله حال المفتي المستدلّ في فتواه بكلام المعصومين صلوات الله عليهم.

فكما أنّه لو بلغه العام و الخاصّ 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 شيء لم تجزه، فكذلك حال الإمام عليه السلام.

و بالجملة، الإمام عليه السلام قد يكون لسان الله في بيان الكبرى عن الله، و قد يكون مفتياً، فيتمسّك بالكبرى التي بيّنها عن الله في مقام آخر، فيكون مقامنا نظير ما إذا قال عليه السلام: الزوجة يرث من غير العقار، لقوله تعالى: و لهن الربع.

و بالجملة، مجرّد هذا التقييد لا يخرج الكلام عن الظهور في وحدة السياق، ألا ترى أنّه لو قال المتكلّم: أكرم علماء هذا البلد لوجوب إكرام العلماء، و هكذا قال بالنسبة إلى علماء بلدان كثيرة في كلمات منفصلة معلّلاً 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 كبرىٰ اخرى وراء ما سبق إليه ذهننا في الكلمات السابقة؟ لا أراك تشكّ في ذلك، و مقامنا من هذا القبيل.

و حينئذ فالروايات المذكورة غير متعرّضة للشكّ بالصّحة بهذا العنوان، نعم يمكن أن يقال: إنّه يعلم منها حكم هذا الشكّ باعتبار أنّ منشأ الشكّ في الصحّة هو الشكّ في تحقّق أمر وجودي معتبر في الصلاة مثلاً، جزاءاً كان أم وصفاً أم كيفيّةً، و على كلّ حال يكون مصداقاً للشيء، و الروايات ناطقة بأنّه متى شككت في الشيء

و قد جاوزت عن محلّه فلا تعتن بالشكّ، و لا وجه لدعوى انصراف الشيء إلى غير الكيفيّة و الوصف أعني ذا الكيفيّة، فإنّ الجهر في القراءة مثلاً شيء، ونفس القراءة أيضاً شيء، فكلاهما مشمولان للقاعدة في عرض واحد.

هذا مضافاً إلى عموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام في بعض أخبار الشكّ في الوضوء بعد الفراغ منه: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ؛ إذ لا فرق في عمومه بين الكيفيّة و ذي الكيفيّة.

وقد يقال في تقريب إدراج الشكّ في الكيفيّات في عموم الشكّ في الشيء بعد تجاوزه: بأنّ المقيّد بما هو مقيّد بالكيفيّة المشكوكة مشكوك التحقّق فبهذا الاعتبار يصحّ إدراجه في العموم، مثلاً القراءة الجهريّة مشكوك الوجود بواسطة الشكّ في كيفيّتها، لا نقول ذلك باعتبار الشكّ في تحقّق عنوان الصحيح حتى يقال: الظاهر من الشيء هو بعنوانه الأوّلي دون مثل هذا العنوان الانتزاعي، بل نقول: إنّ المشكوك منشأ انتزاع هذا العنوان و هو القرائة الجهريّة، فإنّه داخل في عموم الشيء قطعاً و قد شكّ فيها بعد محلّها.

و الفرق بين هذا التقريب و ما قبله يظهر في ما إذا شكّ في الجهر في الحمد بعد الفراغ عنه قبل الدخول في 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 مضي، هذا بناءاً على أنّ الدخول في الغير إنّما اعتبر في الاخبار ، محقّقاً لعنوان التجاوز و ليس له موضوعيّة، و إلّا فلا فرق بينهما.

وهذ التقريب و إن لم نستشكل عليه بانصراف الشكّ في الشيء إلى الشكّ الأوّلي، وهذا أعني الشكّ في المقيّد شكّ ثانوي، و ما يتحقّق الشكّ فيه ابتداءاً إنّما هو الجهر و الكيفيّة، و ذلك لأنّه لو صحّ هذا الانصراف لما صحّ شمول الأصل المسبّبي في شيء من الاصول وهو خلاف بنائهم، يرد عليه أنّه بعد صحّة التقريب الأوّل تكون القاعدة باعتبار الشكّ في نفس الكيفيّة أصلاً في الشكّ السببي، 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 كلّ أصلين، أحدهما سببي و الآخر مسبّبي.

فعلى هذا لو قلنا بأنّ الشيء منصرف إلى الأشياء الوجوديّة فلا يدخل في عمومه الكيفيّات العدميّة المعتبرة في الصلاة مثل عدم التكفير وعدم التكلّم وعدم الحدث، إلى غير ذلك، فلا مجرى للقاعدة باعتبار الشكّ في نفس هذا الأمر العدمي للانصراف، و يكون لها المجرى باعتبار الشكّ في المكيّف به، لأنّه أمر وجودي.

فنقول حينئذ: لو شكّ في تحقّق التكفير في صلاة الظهر مثلاً و عدمه، فإن كان الوقت ماضياً، كان الشكّ باعتبار المكيّف مشمولاً للأخبار، و إن كان باقياً فلا يشمله هذه الأخبار، أمّا باعتبار نفس العدم فلا نصراف الشيء عنه، و أمّا باعتبار الصلاة المقيّدة به فلعدم مضيّ وقته و محلّه، نعم التمسّك بعموم التعليل المتقدّم له وجه.

كما يصحّ التمسّك بقوله في رواية محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه و لا إعادة عليك فيه، و المقصود نفي إمكان التمسّك بالأخبار العامّة المتضمّنة للشكّ في الشيء 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: كلّا؛ فإنّ الترتيب شرط في العصر دون الظهر، ألا ترى أنّه لو صلّى الظهر و لم يصلّ العصر كانت صلاته صحيحة؟ فبعديّة العصر ليست من قبيل الشرط المتأخّر للظهر، بل يكون شرطاً في العصر فقط، هذا.

ولكن يمكن لنا التشبّث بذيل الأخبار العامّة المذكورة في الشكّ في العدميّات أيضاً بتقريب أنّ الشيء و إن كان منصرفاً إلى الوجودي، ولكنّ 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، وفي ما اعتبر عدمه كالموانع، كان معناه البناء على عدمه.

فنقول: إذا فرغنا عن الصلاة و شككنا في شيء من العدميّات المعتبرة فيها فنقول: هنا شيء وجودي و هو الحدث، أو الاستدبار، أو التكلّم، أو التكفير، وقد وقع الشكّ فيه بعد مضيّ محلّه الذي اعتبر فيه عدمه و هو الصلاة، فهذا الشكّ بحكم الأخبار ليس بشيء، و يكون غير معتنىً به.

و بالجملة، لا نسلّم انصراف قولك: إذا شككت في شيء وقد جاوزته فليس شكّك بشيء إلى الوجوديّات المعتبر وجودها، بل المراد من الموضوع هو الشكّ في تحقّق الأمر الوجودى و لا تحقّقه و في المقام هذا الموضوع متحقّق؛ إذ المفروض هو الشكّ في تحقق الأمر الوجودى و لا تحقّقه، و أمّا المحمول فهو قوله: ليس شكّك بشيء، و ما هو إلّا مثل قوله في أخبار كثير الشكّ: لا شكّ لكثير الشكّ. فكما أنّ المراد به هناك هو البناء على الوجود في ما اعتبر فيه وجود المشكوك، وعلى العدم في ما اعتبر فيه عدمه، فكذلك هيهنا بلا فرق، فلا وجه لدعوى الانصراف لا موضوعاً و لا محمولاً.

نعم هذا كلّه بالنسبة إلى ما إذا شكّ في تحقّق المانع أو القاطع بعد الفراغ من الصلاة، و أمّا لو شكّ وهو في الركعة الثانية مثلاً في تحقّق المانع أو القاطع في الركعة الاولى، فإن كان المانع اعتبر عدمه في فعل مخصوص من أفعال الصلاة مثل ما لو اعتبر عدم التكفير في قيام الصلاة، فهذا الشكّ شكّ في الشيء بعد محلّه ؛ لأنّه مضى القيام الأوّل بدخوله في الركوع، و أمّا إن اعتبر في تمام الصلاة من أوّلها إلى آخرها من دون تخصيص بجزء دون جزء فمحلّه مادام في الصلاة باق، وليس هذا مخصوصاً بالموانع، بل يجرى في الشرائط أيضاً.

مثلاً لو شكّ و هو في الركعة الثانية في تحقق الاستقبال في الركعة الاولى كان شكّاً في الشيء مع بقاء محلّه، إذ محلّ الاستقبال هو الصلاة، و هو بعدُ في الصلاة، و ليس حاله حال مالو شكّ و هو في آخر القراءة في الجهر بالنسبة إلى أوّلها؛ فإنّ محلّ الجهر هو الكلمات و الحروف، فكلّما مضت كلمة فقد مضى محلّ الجهر الذي اعتبر فيها.

و هذا بخلاف ما اعتبر وجوده أو عدمه في الصلاة من حيث إنّها صلاة، فعدم التكلّم من حيث إنّه في الركعة، أو في القراءة، أو في الركوع غير معتبر في الصلاة، و إنّما المعتبر عدمه في الصلاة، و هذا لا يمضي محلّه إلّا بعد لخروج عن الصلاة.

و الحاصل أنّه يشكل الحال في عامّة الشرائط و العدميّات المعتبرة في الصلاة لو شكّ فيها في أثناء الصلاة؛ لعدم اندراجها في عموم أخبار الشكّ بعد مضيّ المحلّ، وكذا في عموم التعليل المتقدّم؛ إذ المفروض أنّه لم يمض حين العمل مادام في الصلاة، فهو في هذا الشكّ مثله لو شكّ في أصل وجود الصلاة و الوقت باق، فإنّه لا يشمله الأخبار و لا التعليل قطعاً، و كذا لا يستفاد حكمه من الرواية المتقدّمة: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك الخ، فإنّ كلمة «من» بيانيّة لا تبعيضيّة، لئلّا يلزم خلاف الإجماع بالنسبة إلى أجزاء الوضوء لو شكّ في واحد منها وقد دخل في الآخر، و لا أقلّ من الإجماع المسقط عن الاستدلال.

المقام الثاني: هل المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه هو المحلّ الشرعي أو العادي النوعي، أو العادي الشخصي؟ الظاهر عدم العبرة بالأخير، فإنّه لا ينصرف عنوان المضيّ عن محلّ الشيء بقول مطلق إلى الأخير، فلو اعتاد شخص التوضؤ عقيب الحدث بلا فصل أو إتيان عمل بعد الصلاة كذلك، فشك في الوضوء بعد مضيّ زمان عن الحدث، أو شكّ في الصلاة وقد رأى نفسه في ذلك العمل، لا يصدق أنّه جاوز عن محلّ الصلاة أو الوضوء بقول مطلق.

نعم يصدق مع الإضافة إليه، كأن يقال: [جاوز] عن محلّها بحسب اعتياد هذا الشخص، و ظاهر الخبر صدق ذلك بلا قيد. و الصدق كذلك أعني على وجه الإطلاق إنّما يتحقّق مع مجاوزة المحلّ الشرعي، كما لو شكّ في الحمد بعد الدخول في السورة، أو العادي النوعي، كما في اعتبار نوع الناس على إتيان أجزاء الغسل متوالية في مجلس واحد، و إتيان الظهرين و العشائين كذلك، فشكّ في إتيان العصر أو العشاء مع القطع بإتيان الظهر أو المغرب، و مضى الزمان المعتاد فيه إتيان العصر أو العشاء، أو شكّ في غسل الجانب الأيسر مع تخلّل الفصل المخلّ بالموالاة العاديّة.

أو شكّ في غسل مخرج البول مع تخلّل الفصل المخلّ بالموالاة العاديّة بينه و بين غسل مخرج الغائط.

و بالجملة، فالمعيار صدق هذا العنوان بلا إضافة إلى شخص خاص عادةً خاصّة، و لا شبهة في استواء ذلك بين الموضعين، أعني مورد التجاوز عن المحلّ الشرعي و عن المحلّ العادي النوعي.

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، و صدق الثاني يحتاج إليه، و المعيار هو الصدق المطلق، و ليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى بملاحظة شمول موردي المحلّ الشرعي و النوعي، و ذلك لأنّ منشأ الصدق مختلف و المعنى واحد، فالمجاوزة عن المحلّ أمر واحد تارةً يكون منشأ صدقه جعل الشارع، و اخرى استقرار عادة النوع، و إذا تحقّق الموضوع من أيّ منشأ كان تعلّق عليه حكمه.

و لا يرد أنّ العرف ليس لهم تعيين المحلّ، و إنّما ذلك وظيفة الشارع، فإنّه يجاب: نعم ليس لهم تبديل ما جعله الشارع، و أمّا الموضع الذي جعل إليهم الخيار في إتيان العمل فوراً، أو في وقت متراخ فجعلوا بنائهم على الإتيان متعاقباً، فلا مانع عن ذلك، ثمّ يصير هذا منشئاً لصدق عنوان المضيّ عن المحلّ قهراً، و من المعلوم أنّ هذا العنوان إذا لم يلحظ فيه خصوصيّة، ينصرف إلى مصاديقه العرفيّة، و هي ما ذكرنا من الموردين.

نعم يعتبر في مورد تحقّق العادة النوعيّة عدم استقرار العادة من شخص الشاكّ على خلاف عادة النوع، فإنّ في صدق عنوان المجاوزة عن محلّ العمل حينئذ بالنسبة إليه محلّ إشكال، و لا يبعد دعوى تبادر أن يكون المضيّ عن المحلّ حاصلاً حتى بالنسبة إليه، لا أن يكون هو خارجاً، فلا يفهم الإنسان من العبارة عدم

التفات الشاكّ إلى شكّه بمحض مضيّ المحلّ بحسب استقرار عادة نوع الناس غيره، هذا.

و يظهر من شيخنا المرتضى الاستشكال في الاعتماد على العادة النوعيّة، نظراً إلى أنّ فتح هذا الباب يوجب الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه بها، و مثّل بأمثلة كلّها من قبيل العادة الشخصيّة، و قال: إنّه يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: أمّا استبعاد الالتزام في الفقه بالموارد المذكورة أعني موارد العادة الشخصيّة فمسلّم، و لكنّه لا يضرّ بالمدّعى من العادة النوعيّة، و قد ذكر هو قدّس سرّه ان مسألة معتاد الموالاة في الغسل مذكورة 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 و الصلاة، و لا يخفى أنّ تلك الإطلاقات غير متعرّضة لحال الشكّ في وجود العمل، و إنّما المتكفّل له قاعدة الاشتغال و استصحاب العدم، و من المعلوم ورود قاعدة التجاوز على فرض الشمول على الاولى، و تقدّمها لأجل الحكومة أو لزوم اللغوية على الثانى.

و الحاصل: لم يعرف ما مراده قدّس سرّه بهذه الإطلاقات الكثيرة، فإن كان إطلاقات الصلاة و الوضوء فشأنه أجلّ من حمل كلامه عليه؛ لأنّ تلك الأدلّة غير متعرّضة لحال الشكّ في الوجود، بل هي متعرّضة لأصل التكليف، و هذا واضح، و إن كان إطلاق دليل الاستصحاب فلا وجه له، لما مرّ.

نعم قد يحتمل أن يكون مراده إطلاق مادلّ على اعتبار الشكّ في الصلاة في الوقت، و فيه مضافاً إلى أنّه إطلاق، لا إطلاقات فضلاً عن كونها كثيرة، أنّه يكون بينهما عموم من وجه، فمقتضى ذلك الاعتناء بالشكّ، و مقتضى هذا عند تحقّق العادة المزبورة عدمه، فلا وجه لتقديم ذلك، و الحاصل هو قدّس سرّه أعلم بما أفاد.

المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضيّ، أو يكفي مجرّد التجاوز، و تظهر ثمرة هذا البحث في القيود بناءاً على شمول الكبرى في الأخبار للأعمّ من الأجزاء و القيود لأعميّة الشيء منهما، فإنّ الأجزاء ينحصر الشكّ بعد

التجاوز فيها في الدخول في الغير، فلا يتحقّق التجاوز فيها إلّا بذلك، و أمّا القيود فيمكن تحقّق التجاوز من دون الدخول في شيء آخر، فإذا خرج من الحمد و لو لم يدخل في السورة فهو قد جاوز عن الجهر المعتبر في الحمد و موالاة أجزائه و ترتيبها، و هكذا من سائر قيودها.

و تظهر في الشكّ في بعض أجزاء القراءة و قد حصل الفصل المخلّ بالموالاة على فرض عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، و في الشكّ في السلام بعد حصول السكوت الطويل، فان محل «غير المغضوب» مثلاً قبل حصول هذا البعد عن «أنعمت عليهم» ومحل السلام قبل حصول هذا السكوت الطويل فالشكّ بعد تحقّق ذلك شكّ فيهما بعد مضيّ محلّهما، مع أنّه لم يتحقّق الدخول في غيرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يخفى ندرة الموارد التي فرضناها للشكّ بعد التجاوز المنفكّ عن الدخول في الغير، و الغالب هو الشكّ في الأجزاء على نحو لا يتحقّق التجاوز إلّا بالدخول في الغير.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن تكون النكتة في ذكر قيد الدخول في الغير الواقع في صحيحة زرارة و رواية إبن جابر هذه الغلبة، فلا يضرّ بإطلاق أحد الموثّقين و ذيل الآخر، لما تقرّر في محلّه من أنّه يشترط في التقييد أن لا يكون لذكر القيد نكتة نحتمل وروده لأجلها، فإذا كانت فلا يبقى له ظهور في التقييد، و حينئذ فالمطلق المتّصل به أيضاً لا يصحّ التمسّك بإطلاقه، لا نثلام مقدّماته فيه، و ذلك لاحتفافه بما يصلح للقيديّة، و أمّا المطلق المنفصل فلا مانع من الأخذ به.

فإذا قال: جئني بماء عذب، و احتمل كون القيد وارداً مورد الغالب، لا يبقى له ظهور في التقييد، و لكن يوجب الإجمال في لفظ الماء المتّصل به في هذا الكلام، و أمّا إذا كان هذا القائل قال في كلام منفصل له في مقام آخر جئني بماء و لم يقيّده 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 في هذا المقام ممنوع، فالمقدّمات بناءاً على الحاجة إليها، أو الظهور اللفظي الذي ادّعيناه في محلّه كلاهما تامّ بالنسبة إلى المطلق المنفصل في المقام، أعني ذيل موثّقة إبن أبي يعفور: إنّما

الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه، و كذلك الموثّقة الاخرى: كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

إن قلت: الشكّ في القيود الذي هو أحد موارد ظهور الثمرة كيف يمكن إدراجه في ذيل الموثّقة، فإنّه كيف يمكن الشكّ في جهر الحمد مثلاً في محلّه، فإذا لم يمكن إدارجه في المنطوق فالمفهوم تابع للمنطوق، فهذا دليل اختصاص الذيل بالأجزاء.

قلت: مضافاً إلى كفاية الموثّقة الاخرى أنّه فرق بين عقد المنطوق في شيء خاص، فلابدّ من تحقّق المصداق له في هذا الخاصّ، و بين عقده في عام هذا الخاص أحد مصاديقه، فيكفي وجود المصداق للمنطوق في بعض أفراده في توسعة المفهوم لجميع أفراده.

فإذا قيل: الشيء المربوط بالصلاة إذا شككت فيه في محلّه يجب الاعتناء به، لا في غير هذه الصورة، فالشيء الصلاتي شامل للحمد و لكيفيّته، و الحمد و إن كان مشمولاً لعمومي المنطوق و المفهوم، إلّا أنّ الكيفيّة غير داخلة في المنطوق، لعدم وجود المصداق له فيها، و لكن لا يوجب ذلك عدم اندراجها في المفهوم، و بالجملة، إطلاق كلا الموثّقين لما قبل الدخول و ما بعده محكّم في القيود و غيرها من الموردين المتقدّمين.

لا يقال: ما ذكرت من احتمال ورود القيد لأجل الغلبة غير متمشٍّ في رواية إبن جابر؛ و إذ يعلم منه بملاوة على دخل الدخول في الغير أنّه لا يكفي كلّ غير، بل لابدّ أن يكون من الأشياء المعتبرة في الصلاة و المعدودة من أفعال الصلاتيّة، فلا يكفي كونه من مقدّماتها، و ذلك لأنّه اعتبر فيها في عدم الاعتناءبالشكّ في الركوع الدخول في السجود، وفي السجود الدخول في القيام، و لا يجرى فيه احتمال الورود مورد الغالب، و إلّالكان الأنسب ذكر الهويّ في الأوّل و النهوض للقيام في الثاني؛ لأنّهما أقرب بالركوع و السجود من غيرهما، إلّا أنّهما من مقدّمات الأفعال الصلاتيّة، فيعلم أنّ وجه الإعراض عنهما ذلك، لا أنّ الغرض من ذكر السجود و القيام مجرّد التمثيل للمجاوزة.

لأنّا نقول: يمكن دعوى غلبة اخرى، و هي أنّ الشكّ في الركوع في الغالب لا يتحقّق في حال الهويّ، و كذلك في السجود في حال النهوض، و ذلك لقرب عهدهما بالمشكوك، فالشكّ إمّا لا يحدث فيهما، و إمّا لا يستقرّ، بل يزول و يرتفع، فالشكّ الحادث الغير الزائل يكون أوّل أوقات إمكان حصوله بحسب الغالب ما إذا بَعُدَ عن الركوع بالدخول في السجود، و عن السجود بالدخول في القيام، فذكر الدخول في الغير لأجل محقّقيّته للمجاوزة، و ذكر الغير الخاصّ لأجل غلبة عدم وقوع الشكّ في الركوع و السجود في ماقبل هذا الغير.

كما أنّ هذا هو السّر أيضاً في فرض زرارة الشكّ في الأذان بعد الدخول في الإقامة، مع أنّ بينهما أيضاً بعض الأدعية و الأعمال.

و بالجملة، فلا يبقى لهذه الرواية أيضاً ـ كرواية زرارة ـ ظهور في التقييد، حتّى يزاحم ظهور ذلك الإطلاقين المنفصلين.

هذا مع أنّه قد ورد في رواية اخرى الحكم بعدم الاعتناء، مع أنّ السائل فرض الشكّ في الركوع في حال الهويّ، و هذه عبارتها:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام قد ركع».

و في رواية اخرى: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام استتمّ قائماً، فلا أدري ركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان.

و الشيخ قدّس سرّه و إن حمل هذه على القيام من السجدة إلى الركعة التالية، إلّا أنّه لا داعي و لا شاهد على هذا الحمل، فإنّ استتمام القيام كما يصدق بذاك، كذلك بالقيام من الهويّ للركوع ثمّ شكّ في أنّه بلغ هويّه حدّ الركوع أولا، فالحقّ أنّ الدخول في الغير غير معتبر في جريان القاعدة، نعم الشكّ في السجود خرج عن هذه الكليّة، بواسطة ورود النصّ بعدم اعتبار الشكّ فيه إلّا بعد القيام.

المقام الرابع: قد خرج من هذه الكليّة باب الوضوء بواسطة النصّ بالاعتناء

بالشكّ في بعض أجزائه مادام مشغولاً به، و هذا 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 تجزه، و لا يخفى وحدة مضمونه مع ما ورد في الشكّ بعد تجاوز المحلّ.

و حينئذ يستشكل بأنّه أيّ مدخليّة في صدق التجاوز عن المحلّ للدخول في غير الوضوء بناءاً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء لئلّا يخالف الإجماع، و إن قيل: لا مدخليّة و لكن خرج ما عدى هذا الفرد عن تحت العموم، قيل: إنّه تارةً تكون الكبرى واردة غير منطبقة على باب الوضوء، فحينئذ يقبل هذا التخصيص، و أمّا إذا كان تطبيقها على مورد الوضوء فحينئذ يكون التخصيص بشيعاً.

و لأجل التفصّي عن هذا الإشكال اختار المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه كون الذيل منزّلاً على قاعدة الشكّ بعد الفراغ، ثمّ استشكل عليه بلزوم التهافت حينئذ في ما لو شكّ في غسل جزء من اليد اليمنى بعدما دخل في اليسرى، فإنّه من حيث كونه شكّاً في صحّة غسل اليمنى بعد الفراغ محكوم بالصّحة، و من حيث كونه شكّاً في صحّة الوضوء قبل الفراغ محكوم بالاعتناء بحكم الضابط.

فأجاب عن هذا نقضاً بما إذا شكّ في صحّة الحمد بعده قبل الفراغ من الصلاة؛ فإنّ هذا التهافت موجود بعينه، و حلّاً بأنّ المراد بالشيء الامور التي لها عنوان مستقلّ، وغسل اليمنى ليس له عنوان مستقلّ كالوضوء و الصلاة.

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف في وجه التفصّي عن الإشكال من أنّ الوضوء لبساطة أثره نزّل منزلة الشيء البسيط الذي لا جزء له، و لا أوّل له و لا آخر حتّى نفرض الشكّ الحادث بينه شكّاً بعد المحلّ؛ لأنّه فرع وجود الأجزاء، و هو مناف مع نظر البساطه و الوحدة.

فاستشكل عليه بأنّ بساطة الأثر غير مختصّة بباب الوضوء، بل في كلّ مركّب امر بها بغرض واحد، كالصلاة بغرض الانتهاء عن الفحشاء و المنكر، فإن كان بساطة الأثر مورثة لنظر البساطة إلى المؤثّر فلابدّ منه في كلا المقامين، و إن لم

يوجب ذلك فلابدّ أن لا يوجبه 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 المصحّح لنظر البساطة في السبب وحدة المسبّب الذي وقع بنفسه تحت الأمر، كما هو الحال في باب الوضوء، حيث وقعت الطهارة التي هي مسبّبة منه مأمورة بها، و أين هذا من بساطة مسبّب لم يقع تحت أمر أصلاً. قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: قد مضى التحقيق في رفع الإشكال هنا، و الإنصاف عدم ارتفاعه بشيء ممّا اختاره شيخنا المرتضى، و لا ما اختاره المحقّق الخراساني قدّس سرّهما اللطيف.

أمّا الأوّل: فلأنّ نظر البساطة و الوحدة كيف يجتمع مع الإتيان بـ«من» التبعيضيّة في قوله: شيء من الوضوء، و أمّا حملها على كونها للتبيين فبعيد غايته، بحيث يكون الكلام معه خارجاً عن قانون المحاورة، و بالجملة، بعدما هو ظاهر فيه لولا النصوصيّة من تبعيضيّة «من» لا نعلم كيف يجتمع في نظر المتكلّم لحاظ الوحدة و البساطة.

و بعبارة اخرى: إمّا نفرض هذا البسيط أمراً تدريجي الحصول كالخطّ المستطيل، فإنّه بسيط بناءاً على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى، و إمّا آنيّ الحصول، فعلى الأوّل يكون فيه للشكّ بعد التجاوز مجال، و على الثاني كيف يتصوّر الشكّ في بعض منه، كما هو مفاد قوله عليه السلام: إذا شككت في شيء من الوضوء؟

و أمّا الثاني: ففيه ـ مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من عدم نفعه في التخلّص عن الإشكال مالم يضمّ إليه ـ 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، و قد كان اختيار حمله على قاعدة الفراغ لأجل التخلّص من هذا.

و هذا غير إشكال التهافت الذي أشار إليه في كلامه؛ فإنّه غير وارد بعد كون أحد الشكّين و هو الشكّ في الكلّ مسبّباً عن الآخر و هو الشكّ في الجزء؛ لأنّ

الشيء المذكور في الذيل عبارة عن الشيء المذكور في الصدر، و قدكان هو جزء من أجزاء الوضوء، فتكون المجاوزة أيضاً معتبرة بالنسبة إليه، و هذا عين قاعدة التجاوز.

و أمّا حمل الشيء في الذيل على الوضوء ففي غاية البعد و المخالفة للظاهر، كما عرفت أنّ حمل «من» في الصدر على التبيينيّة كما في الرواية الاخرى: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك، يكون أيضاً في غاية البعد و مخالفة الظاهر.

فالحقّ في المقام أحد الأمرين، إمّا الحمل على قاعدة التجاوز و التزام التخصيص بالنسبة إلى الشكّ في أجزاء الوضوء في أثنائه ـ كما مرّ تقريبه ـ و إمّا القول بمخالفة الرواية مع روايات الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء و مع الإجماع، و لكن مجرّد ذلك لا يوجب إلّا طرح صدره دون ذيله، فيكون كتلك الكبريات الغير المنطبقة على باب الوضوء، و مثله غير عزيز، وعلى هذا فيبقى قاعدة الفراغ غير ممكن الاستفادة من هذه الأخبار.

نعم في خصوص بابي الصلاة و الوضوء ورد أخبار بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، مثل صحيحة زرارة في باب الوضوء، و مثل ما روى محمّد 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 فذكرّته تذكرّاً فامضه و لا إعادة عليك فيه، بناءاً على جعل «من» بيانيّة ـ كما هو الظاهر ـ لا تبعيضيّة، و إلاّ كان دليلاً على قاعدة التجاوز.

ثمّ إنّه قد يستشكل في هذا المقام بأنّ الشكّ المسبّبي أصله محكوم لأصل الشكّ السببي، فإن كان الأصلان مفادي دليل واحد، فلا إشكال ، و أمّا إذا ورد دليل بالخصوص في الشكّ المسبّبي و المفروض ورود الدليل المستقلّ في السببي، كان الدليل الأوّل لغواً دائماً.

لكن ندفع هذا الإشكال بأنّ التسبّب فرع تعدّد الشكّ، فإن جعلنا موضوع إحدى القاعدتين هو الشكّ في الجزء و موضوع الاخرى هو الشكّ في الكلّ لزم ما

ذكر، و أمّا إذا جعلنا الموضوع في كليهما هو الشكّ في الجزء، غاية الأمر في إحداهما بقيد كونه بعد الفراغ عن الكلّ فلا إشكال، و لا يخفى أنّ هذا هو مفاد صحيحة زرارة في باب الوضوء، و كذا رواية محمّد بن مسلم: كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ الخ، و احتمال كون الفراغ محقّقاً لمصداق عنوان التجاوز خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر العناوين هو الموضوعيّة.

نعم موضوع الرواية الثالثة هو الكلّ، فينحصر مورده في الشكّ في الجزء الأخير قبل الفصل الطويل إذا رأى نفسه منصرفاً، فإنّه لا مجرى لقاعدة التجاوز حينئذ لبقاء المحلّ، و كذا في الشروط إن قلنا بعدم شمول قاعدة التجاوز إيّاها، و على كلّ حال لا إشكال في الخبرين الآخرين أصلاً.

فإن قلت: لكن ينقدح المعارضة في الشكّ بعد المحلّ قبل الفراغ بين القاعدتين، لأنّ مقتضى قاعدة التجاوز هو المضيّ، و مقتضى قاعدة الفراغ بمفهومها عدمه.

قلت: أوّلاً لا نسلّم كون كلمة «إذا» و «كلّ ما» مثل كلمة «إن» في إفادة الإناطة و العليّة الانحصاريّة، و إنّما مفادها العموم الزماني، و ثانياً: سلّمنا ذلك لكن في خصوص المقام لم يسق القضيّة لأجل المفهوم، فإنّ التعبّد إنّما هو في المنطوق، و أمّا المفهوم فهو مطابق لقاعدة الاشتغال، و ثالثاً: سلّمنا ذلك، لكنّه حينئذ كقضيتي إذا خفي الأذان، و إذا خفي الجدران.

المقام الخامس: قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ حكم الشكّ في الشرط حكم الجزء في عدم الاعتناء إذا كان بعد المحلّ، لعموم لغويّة الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، و الكلام هنا في أنّه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعدة لمشروط آخر محلّه باق بالنسبة إليه أولا؟ مثلاً إذا شكّ في الطهارة بعد صلاة الظهر، فلا شبهة في صحّة صلاة الظهر، و لكن هل يحكم بصحّة العصر أيضاً، أو لابدّ من تجديد الطهارة؟

قد يقال بالكفاية نظراً إلى أنّ الشرط ليس إلّا حقيقة الطهارة من دون دخل شيء آخر؛ إذ قيد المقارنة أيضاً وارد على تلك الحقيقة، و لا شبهة أنّ الحقيقة الواحدة إذا كان لها محالّ متعدّدة و مضى بعضها و بقي الآخر، فإمّا أن يقال بصدق

القاعدة، فلابدّ من عدم التكليف بين الصلوات في الصحّة، و إمّا أن يقال بعدم الصدق إلّا بعد مضيّ الجميع، فلابدّ من عدم التفكيك في البطلان، فما وجه التفكيك؟

نعم لا يرد هذا الإشكال في قاعدة الفراغ؛ لأنّ الحكم بالصحّة يكون على مجموع العمل المفروغ منه بلحاظ الخلل المحتمل، و لا ربط لهذا بعمل آخر لم يشرع فيه، و أمّا هنا فالمفروض جريان الحكم بالوجود في المحتمل العدم و هو نفس الطهارة، فاللازم الكفاية في كلّ مشروط بالطهارة، هذا.

و لكن يمكن أن يقال بأنّ الحكم و إن كان بوجود الطهارة، و لكن حيث إنّ اعتبار المحلّ لها إنّما هو بالإضافة إلى أشخاص الصلوات فالقدر المتيقّن من الحكم هو الثبوت لهذا المركّب الذي فرض انقضاء المحلّ بالنسبة إليه، و لا يمكن التعدّي إلى غيره، لكن هذا بناءاً على كون القاعدة من قبيل الأصل.

و أمّا بناءاً على الطريقيّة فلا شبهة في الكفاية لفرض القطع بالبقاء على تقدير الحدوث، فاللازم التكلّم في هذا المجال، فنقول و بالله المستعان في كلّ حال: مطلقات الأخبار ظاهرة في كون القاعدة من قبيل الأصل، إلّا أنّ رواية الوضوء الواردة في من يشكّ بعدما يتوضّأ، حيث قال في 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 بالنوعي مع عناية كون الحكم بعنوان الواقع و رفع الشكّ عنه.

و لكن يمكن الخدشة بأنّه مع فرض حفظ الشكّ حكم بعدم الاعتناء بهذه العبارة، فالغلبة الكاشفة علّة لتشريع الحكم على الشكّ، لا محكومة بنفسها بالاعتبار.

و حاصل الكلام في المقام أنّ الاحتمالات هنا ثلاثة، الأوّل: أن يكون المطلقات باقية بإطلاقها، و تكون الرواية المذكورة بمقام الحكمة و التقريب، و الثاني: أن تكون الرواية بمقام التعليل، فيوجب تضييق دائرة الإطلاق بما إذا كان احتمال الخلل محتّضاً في السهو على ما سيأتي من عدم شموله للخلل العمدي، و الثالث: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات و تكون الرواية أيضاً مفيداً لحكم طريقي في موارد احتمال الخلل

السهوي، بأن يقال: إنّ من المسلّم المستمرّ عليه سيرة العقلاء حمل أفعال العاقل و أقواله على الصدور لا عن سهو و عدم تحقّق ترك شطر أو شرط سهواً، و لهذا لو سمعنا القائل يقول: رأيت أسداً، واحتملنا أنّه أراد ذكر «يرمي» و سهى، كان غير معتنىً به، وهكذا في أفعاله.

وعلى هذا فالكلام المذكور إمضاء لهذه الطريقة، فتكون قاعدة الشكّ بعد المحلّ محكوماً في موارد احتمال السهو بهذا الطريق العقلائي الممضى نظير قاعدة الطهارة في موارد وجوب البيّنة على الطهارة، و لعلّ الاحتمال الأخير سالم عن ارتكاب مخالفة ظاهر شيء من الدليلين، هذا حاصل تقريب الطريقيّة.

و لكنّه مع ذلك محلّ الخدشة بملاحظة أنّه ليس من المسلّم استمرار السيرة على عدم السهو عند احتمال ترك شيء في مقام إتيانه، و بعبارة اخرى: عند الشكّ في الوجود، و إنّما المسلّم هو الأخذ به عند مفروغيّة صدور عمل من العاقل، و نشكّ في أنّه بتمامه أو ببعض أجزائه و كيفيّاته اتى به سهواً أو عمداً.

فإذا علمنا صدور عمل مشتمل على تسعة أجزاء مثلاً و احتملنا أنّه أراد عشرة فنقص واحداً سهواً، أو ثمانية فزاد واحداً كذلك، ندفع الاحتمالين بالأصل، و أمّا إذا لم نعلم المأتيّ به ما ذاحدّه، هل العشرة أو التسعة مع العلم بأنّ ما أراده هو العشرة فلا أصل هنا يعول عليه في نفي احتمال التسعة و نقصان الواحد.

فالمقام نظير أصالة الحقيقة حيث إنّه عند تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي مع الشبهة في المراد جارية، و أمّا مع تميّز المراد و الشبهة في المعنى الحقيقي غير جارية، و الدليل على عدم الجريان في المقام عند تردّد المأتي بين الزائد و الناقص، و بعبارة اخرى: في مطلق موارد الشكّ في الوجود أنّه إذا علمنا أنّ زيداً يريد اشتراء دار عمرو، و العمرو أيضاً يريد شرائه منه، و عيّنا لذلك يوماً كذا، و علمنا بعدم حصول البداء و أنّ ترك البيع على فرضه مستنداً إلى سهوهما عن إيقاعه، فنحن في هذا الفرض بعد انقضاء اليوم الكذائي هل نعامل مع تلك الدار معاملة ملك زيد؟ لا نرى من وجداننا المساعدة لذلك.

و إذن فالحقّ 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.

الأوّل: كثرة الإطلاقات الواردة بمقام البيان مع عدم ذكر القيد فيها.

و الثاني: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوّله من مكانه، و قال في الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا امرك أن تعيد الصلاة».

و ربّما يجاب بأنّه إنّما حكم بصحّة الصلاة من باب قاعدة الفراغ، فلا ربط له بقاعدة التجاوز في الوضوء.

و فيه مع عدم جريانه على مانقلناه من قوله: «حتى تقوم في الصلاة» و إنّما يصحّ بناءاً على ما نقل عن الصدوق من نقل «حتى تقوم من الصلاة» بدل «في الصلاة» أنّ التعليل المذكور كما يجرى في قاعدة التجاوز، يجرى بعمومه في قاعدة الفراغ أيضاً، بل يمكن أن تقول بوروده في مورد قاعدة الفراغ في باب الوضوء، كما في بعض روايات قاعدة الفراغ أيضاً.

و الحاصل تظهر ثمرة التقييد و الإطلاق في ثلاث صور، الاولى: صورة تمحّض الترك المحتمل في العمدي، و الثانية: صورة تردّده بين السهوى و العمدي، و الثالثة صورة القطع بالغفلة حال العمل و احتمال حصول الانغسال اتّفاقاً، كما هو مورد الرواية المذكورة.

فبناءاً على الإطلاق يجرى الحكم في الجميع، و على التقييد يختصّ بصورة تمحّض الخلل في السهوي، و ذلك بناءاً على استظهار كون المقدّمة الاخرى المطوية

في كلام الإمام عبارة عن مفروغيّة عدم الترك العمدي عمّن يريد إتيان الصلاة و إطاعة مولاه، فلو وقع الخلل منه فلا محالة كان عن سهوٍ، و في هذا الفرض تمّ قوله عليه السلام: «إنّه حين العمل أذكر» فلم يصدر عنه سهو، فوقع المشكوك في محلّه، فالتعبّد إنّما هو في عدم السهو، لا فيه و في عدم العمد، كما ربّما يدّعي، فإنّه خلاف الظاهر.

و كيف كان فالحقّ في مسألتنا المتقدّمه عدم الاكتفاء بالطهاة المحرزة بالقاعدة لصلاة الظهر مثلاً في صلاة العصر، لما ذكرنا من عدم الطريقيّة، هذا في ما إذا اجري بعد الفراغ من العمل.

و أمّا لو اجريت في اثناء عمل واحد فهل يكتفى به لبقيّة العمل أولا؟ و مجمل الكلام في المقام أنّ كيفيّة اعتبار قيد وجودي أو عدمي في الصلاة مثلاً يتصوّر على نحوين، الأوّل: أن يعتبر ذلك الوجود أو العدم مقارناً لأوّل أجزاء المركّب إلى آخرها، كما في الاستقرار و عدم التكلّم، غاية الأمر أنّ الأوّل في الاحوال المتخلّلة غير معتبر، و الثاني معتبر.

و الثاني: أن يعتبر أمر واحد متّصل من أوّل الأجزاء إلى آخرها في جميع الأجزاء، و يلاحظ ذلك الأمر المستمرّ ملاك ارتباط تلك المتشتتات و اتّصال بعضها ببعض، و ذلك مثل وجود الطهارة الحدثيّة و عدم الحدث، و يسمّي الأوّل في العدمي بالمانع، و الثاني فيه أيضاً بالقاطع.

و لازم النحو الأوّل أنّه لو فقد بعض الأجزاء ذلك الأمر الوجودي أو العدمي لا يوجب ذلك نقصاً في الأجزاء السابقة على تلك الأجزاء التي هي واجدة له، بل هي باقية على صحّتها التأهليّة، يعني هي بحيث لو انضمّ إليها باقي الأجزاء واجدة للشرط المذكور صلحت للانضمام معه و يلتئم المركّب من المجموع، فلو فات الاستقرار في السورة سهواً فاعيدت مع الاستقرار انضمّت مع الحمد السابق.

و لازم النحو الثاني عدم قابليّة السابق أيضاً كاللاحق الفاقد، فلو فاتت الطهارة الحدثيّة في السورة لا يمكن تجديد الطهارة و إتيان سورة اخرى؛ لأنّ الحمد السابق خرج عن القابليّة؛ إذ كما كانت السورة المأتيّ بها أوّلاً مشروطة بالطهارة حالها، كان الحمد أيضاً مشروطاً بتلك الطهارة، و الحاصل أنّ الطهارة في حال التسليمة شرط للتكبيرة، كما أنّ الطهارة في حال التكبيرة شرط للتسليمة، و بعبارة اخرى 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 لابدّ من الإحراز بالنسبة إلى ما يأتي، فيبني عند الشكّ في الاستقرار حال الحمد بعد مضيّة على ثبوته، و نأتي بالاستقرار في بقيّة الأجزاء.

نعم لا يأتي هذا في الطهارة التي يحتاج إحرازها إلى المحصّل و لو في فرض عدم الإخلال في الصلاة بالفعل الكثير لو اتى بالوضوء في الأثناء، و ذلك للقطع باللغويّة، إذ هو إمّا طاهر واقعاً، و إمّا محدث، و على كلّ حال نقطع باللغويّة، أمّا على الأوّل فواضح، و أمّا على الثاني فلفوات الترتيب بين الأجزاء بفساد السابقة.

نعم يمكن إتمام الكلام في الطهارة أيضاً بناءاً على كونها من هذا القسم بتقريب آخر، و هو أن يقال: إنّ المحصّل محلّه الشرعي إنّما هو قبل الصلاة، لقوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا» الخ، و إذا اجريت القاعدة بالنسبة إلى المحصّل ارتفع الشكّ بالنسبة إلى المحصلّ؛ 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 تعبّداً.

لا يقال: فلم لا يكتفى في صلاة العصر بهذه الطهارة المحرزة بالقاعدة في محصّلها.

لأنّا نقول: وجه عدم الاكتفاء أنّ محلّ محصّلها بالنسبة إلى العصر ما مضى، و بعبارة اخرى كلّ فرد من أفراد الصلاة له اقتضاء إيجاد الغسلتين و المسحتين قبله،

فإذا كان إيجادها قبل الصلاة السابقة على هذه الصلاة محرزاً وجداناً كان هذا كافياً عنه، و أمّا إذا لم يحرز وجداناً و التعبّد إنّما أثبته من حيث اضافته إلى الصلاة السابقة، و من المعلوم أنّ الغسلتين بهذه الإضافة لا يكفي للاحقة، و أمّا بالنسبة إلى أجزاء صلاة واحدة، فمحلّ محصّل طهارة الكلّ جعل قبل الصلاة و قد انقضى.

فالذي يحرز بالقاعدة ليس له إضافة بخصوص بعضها دون بعض، و إنّما له إضافة إلى الكّل، فيفيد الطهارة للكلّ حدوثاً و بقاءاً أمّا حدوثاً فواضح، و أمّا بقاءاً، فللقطع بعدم الناقض، و حكم الشرع على موضوع وجود الغسلتين و المسحتين و عدم الناقض بالبقاء، هذا.

و لكن هذا التقريب لا يجري في مثل ما إذا شكّ في أثناء العصر أنّه توضّأ له و للظهر قبل الظهر أولا؛ إذ لا يحتمل الوضوء قبل العصر، و قاعدة التجاوز مثبتة للوضوء بالنسبة إلى الظهر، هذا كلّه في القسم الأوّل.

و أمّا القسم الثاني فلو شككنا في وجوده و عدمه في أثناء الصلاة فقد انقضى المحلّ بالنسبة إليه حتّى بالإضافة إلى الأجزاء الآتية؛ لأنّ قوام هذا المعنى الوحداني بالحدوث من أوّل الصلاة، فلو لم يحدث لما تحقّق هذا المعنى، فبانقضاء محلّ الحدوث يصدق أنّ محلّ هذا المعنى قد انقضى؛ إذ لا يمكن في الأثناء تحصيل هذا المعنى لا بالنسبة إلى الماضية و لا بالنسبة إلى اللاحقة، بحيث يقطع بلغويّة الوضوء في الأثناء على كلّ حال.

و بالجملة 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 الوحداني الملحوظ على نحو البساطة، هذا.

مضافاً إلى إمكان تقريبين آخرين في هذا القسم في خصوص الطهارة أيضاً، الأوّل: ما مرّ من الإجراء في المحصّل، لكن عرفت عدم جريانه في جميع الأمثلة،

الثاني: و هو عامّ لجميع الأمثلة و هو أن يقال: سلّمنا عدم إفادة القاعدة في نفس هذا المعنى الوحداني البسيط إلّا إحراز الحدوث، و أمّا البقاء فمحلّه باق و لم يمض، و إثباته محتاج إلى تعبّد آخر، لكن نقول: يثبت البقاء بتعبّد آخر غير قاعدة التجاوز بعد إثبات أصل الحدوث بالقاعدة بضميمة القطع بعدم طرّو 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 ـ كما إذا شكّ بعد الوضوء في بعض اجزائه أو شروطه حيث تجري القاعدة في 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 أثبته القاعدة هو تماميّة الوضوءالموجبة لحدوث الطهارة، و أمّا بقائها فَبِمَ يثبت؟ فيحتاج إلى ضميمة القطع بعدم طرّو الناقض و تعبّد الشارع ببقاء الطهارة عند حدوثها حتّى يجيء الرفع ـ كذلك لو احرزت الطهارة على وجه التقييد و بالإضافة إلى جميع أجزاء الصلاة المخصوصة أيضاً يحكم بالبقاء لهذا الموضوع الخاص أيضاً؛ إذ التعبّد الشرعي بالملازمة بين الحدوث و البقاء لافرق فيه بين كون الحدوث ثابتاً على نحو الإطلاق أو لموضوع خاص.

مثلاً لوقلنا: إنّ التيمّم سبب للطهارة في موضوع فاقد الماء لكان اللازم الحكم بالبقاء في هذا الموضوع أيضاً مالم يرفعها رافع، كذلك نقول في المقام: إذا ثبت الحدوث لأجزاء الظهر بتمامها يثبت البقاء أيضاً لتلك الأجزاء مالم يحصل الناقض، هذا تمام الكلام في أصالة الصحّة في فعل النفس.

***

أصالة الصحّة في فعل الغير

استدّل عليها بالأدلّة الاربعة، فمن الكتاب

بقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» و «تجارة عن تراض» بناءاً على جواز التمسّك بالعام في الفرد المشتبه أنّه من أفراد المخصّص، ولكنّه قد حقّق في الاصول فساده، مع أخصّيته من المدّعى، فإنّه يعّم المعاملات و العبادات.

و قوله تعالى: «قولوا للناس حسناً»

و «اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثم» بناءاً على إرادة الظنّ و الاعتقاد من القول في الآية للاولى، فيصير المحصّل من الآيتين وجوب حسن الظنّ في حقّ الغير و حرمة ظنّ السوء به، و حيث إنّ نفس الصفة النفسانيّة غير قابلة للتكليف لخروج أسبابه عن حيّز الاختيار ـ بخلاف الاعتقادات الراجعة إلى اصول العقائد، فإنّ أسبابها و براهينها محقّقة في محلّها و يمكن لكلّ أحد المراجعة إليها و تحصيل القطع ـ فاللازم إرجاع التكليف إلى مقام الإظهار بالجوارح و ترتيب الآثار، يعني لاتظهروا آثار سوء الظنّ، و أظهروا آثار حسن الظنّ، فاحتمال فساد المعاملة أو العبادة الصادرة من الغير سوء الظنّ، و احتمال الصحّة حسن الظنّ، فيحرم ترتيب آثار الأوّل، و يجب ترتيب آثار الثاني.

و منه يظهر تقريب الاستدلال بالأخبار الدالّة على وجوب وضع أمر أخيك على أحسنه، و تكذيب السمع و البصر، و تكذيب خمسين قسامة و تصديقه لو شهدوا أنّه قال قولاً و قال: لم أقله، و حرمة اتّهام المؤمن.

و فيه أنّ هذه الآيات و الأخبار في مقام تبرئة الفاعل عن القبيح وانه مجتنب

١ـ راجع ص ٣٩٧

عنه ، و بعبارة اخرى: مفادها أنّه عند احتمال صدور شيء من الأخ ينافي- مقام الاخوّة و يوجب سدّ باب العشرة و طرح المرافقة يجب البناء العملي على أنّه ما فعل شيئاً من ذلك و عدم سدّ باب رفاقته، بل البناء على أنّه طاهر الذيل من هذه النسبة، فالمعاملة معه كما في السابق.

و أين هذا من ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على فعله، و ممّا ينادي بإرادة هذا المعنى خبر تكذيب القسامة، ألا ترى أنّه لو شهد خمسون قسامة عند متولّي الحدود الشرعيّة بشرب المؤمن الفلاني الخمر، فالخبر يحكم بأنّه لا يجرى عليه الحدّ بمحض قول نفسه، لم أشربه؟ و حينئذ فإذا احتملنا صيرورته فاسقاً و غير مبال بالفساد في المعاملة أو العبادة لا نغيّر معه سلوكنا في مقام المعاشرة، و لكن لا دليل على عدم الاعتناء بهذا الشكّ في مقام ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك المعاملة أو العبادة.

و بالجملة، التعدّي عن مقام المعاشرة إلى الآثار المترتّبة شرعاً على الأفعال لا دلالة عليه في الأدلّة المذكورة.

و أمّا الإجماع فالإنصاف وجود القولي منه و العملي، فإنّهم لا يختلفون في تقديم قول مدّعي الصحّة معلّلاً بموافقته للأصل، و كذلك سيرة جميع الناس من المتديّنين 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، ومع 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 عقلائي موضوعه العاقل أعمّ من المسلم و الكافر.

و أمّا العقل، فللزوم اختلال نظام المعاش و المعاد لو بني على المداقّة في كلّ جزئي جزئي من الامور المرتبطة من الإنسان بغيره، فإنّ هذا الاشتغال يشغله عن جميع المهامّ، و إلّا فلابدّ من ترك العشرة، و هو أيضاً موجب للاختلال، فالعقل بعد ملاحظة ذلك يحكم بحقيّة الأصل المذكور، لأنّ ما كان نقيضه مستلزماً لا مور باطلة كان نقيضه باطلاً،لأنّ مستلزم الباطل باطل، فلا محالة يكون ذلك الشيء حقّاً، لأنّ نقيض الباطل حقّ.

ثمّ لا شبهة في أنّ المحمول عليه عند العقلاء هو الصحّة الواقعيّة، فيحكمون بتفكيك الزوجه عقيب طلاق الغير واقعاً، و ملكيّة المال عقيب بيعه كذلك، فيقدمون على تزويج المرئة و شراء المال من المشتري و انتقاله إلى وارثه و هكذا، دون الصّحة الاعتقادية، و هذا واضح جدّاً، إلاّ أنّ تشخيص موارد هذا الأصل من حيث الضيق و السعة و أنّه جار مطلقاً 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 رأساً من حيث كونه عالماً بالصحيح و الفاسدأو جاهلاً معذوراً، أو مقصّراًمبالياً بالصحّة أو غير مبال في اموره، أو علم علمه بالصحيح و لم يعلم عدم مبالاته.

و أمّا إذا احرز أنّه معتقد لخلاف الواقع باجتهاد خطائي أو تقليد كذلك، أو جاهل مقصّر، أو أنّه غير مبال في أفعاله بالصحيح، فلا يعلم وجود البناء في هاتين الصورتين.

***

في تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز

قد تمسّك لتقديم الثانية بلزوم اللغويّة لو قدّم الأوّل؛ إذا ما من مورد من موارد القاعدة إلاّ و يجرى هناك الاستصحاب إمّا على الوفاق أو على الخلاف إلّا المورد النادر، فيلزم جعل القاعدة لهذا المورد النادر، بيان ذلك يحتاج إلى تفصيل الموارد.

فنقول: منها ما إذا كان الشكّ في القيد المعتبر في الفاعل كالطهارة التي هي شرط المصليّ، و منها ما إذا كان الشكّ في قيد العمل، كالجهر في الحمد و العربيّة في الصيغة، و منها ما إذا كان الشكّ في جزء العمل، كالشكّ في نفس الحمد.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في جريان الاستصحاب في إحراز القيد أو نفيه مع وجود الحالة السابقة و مع عدمها، فالأصل عدم تحقّق العمل المقيّد بصدوره من الفاعل الخاصّ، إلّا أنّ شكّه مسبّب عن الشكّ في القيد، و قد قرّرنا في السابق أن كلاًّ من قاعدتي التجاوز و الفراغ لسانهما إثبات القيد المشكوك، لا المقيّد، فيكونان في هذه الصورة مقدّمين على الاستصحاب لأجل الحكومة، و هكذا في جميع موارد القسم الثاني؛ إذ الأصل فيه أيضاً جار في نفي المقيد لعدم الحالة السابقة في القيد، و القاعدتان مثبتان للقيد.

و أمّا القسم الثالث فالاستصحاب جار في نفي الجزء، و ليس ارتباط الأجزاء شيئاً آخر حتّى يقال: ليس له حالة سابقة كما في القيد، فيكون الاستصحاب أبداً مقدّماً على القاعدتين في هذا القسم، و لا يخفى كثرة موارد هذا القسم، لكن لابدّ من صيرورة القسم الثاني بتمام موارده و القسم الأوّل في صورة عدم الحالة السابقة نادرين.

لكن يمكن أن يقال: إنّ حكومة الاستصحاب على الاصول الاخر ليس على حدّ الحكومة الاصطلاحيّة، و لا من التخصيص، أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه ليس بين الاستصحاب مع الاصول الاخر تناف مدلولي، بل كلّ ملائم مع الآخر في موطن نفسه، كيف و ليس حالهما بأعلى من الواقعي و الظاهري، و قد

ثبت عدم التنافي بينهما في مرحلة الثبوت.

نعم العلم بالواقعي موجب لرفع الشكّ الذي هو الموضوع للظاهري، وكذا الحال في الاستصحاب، فهو غير مجامع مع سائر الاصول بحسب الإثبات لا الثبوت.

وإذن فالاستبشاع اللازم في موارد التخصيص بالكثير أو الأكثر، وكذا الحكومة المصطلحة في الكثير أو الأكثر غير لازم في هذا المقام، لأنّه ليس إلّا مثل ما إذا جعل الشارع قانوناً كليّاً لأجل الشكّ وكان مصداقه في جميع الأعصار منحصراً في مسألة واحدة لكثرة الطرق الموصلة إلى الواقع علماً، فإنّ جعل تلك القاعدة ليس فيه استبشاع التخصيص بالأكثر والتخصيص بالكثير واللغوية؛ إذ يكفي في الخروج عن اللغويّة وجود المورد الواحد المتبلى به للعامّة، وعلى هذا فهذا الطريق مخدوش.

نعم هنا طريق آخر سالم عن الخدشة وهو أنّه قد عدّ في غير واحد من أخبار القاعدة الشكّ في غير واحد من الأجزاء الصلاتيّة مورداً لها على وجه يعلم منه المثاليّة، مع أنّك عرفت جريان الاستصحاب النافي فيها، فهذا دليل على تقديمها على الاستصحاب، هذا حال تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز. وأمّا مع أصالة الصحّة في عمل الغير فعلى فرض صحّة الطريق المتقدّم إليه الإشارة أعني لزوم اللغوية في المقام المتقدم يكون غير صحيح في هذا المقام، إذ دليل هذا الأصل ليس لفظيّاً حتّى يقال بلزوم اللغويّة أو التخصيص بالكثير المستبشع، وإنّما المتحقّق بناء العقلاء، فغاية ما يلزم ردع هذا البناء، فالذي هو المهمّ أنّه هل البناء في 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، وأمّا الثاني فلأنّ الأمر الارتكازي الذي صار العقلاء مجبولين عليه، لا يحتملون خلافه حتى يكون إطلاق دليل «لا تنقض» رادعاً لهم، بل يجعلونه منصرفاً عن هذا المورد، وأمّا الأوحدي الذي ينقدح عنده احتمال الخلاف يصير هذا برهاناً عقليّاً عنده على رضى الشارع، أعني أنّه لو لم يرض الشارع لنبّههم بلفظ صريح، لا مثل الإطلاق الذي لا يوجب الاحتمال في حقّهم فضلاً عن الظهور.

في تعارضه مع قاعدة القرعة

إعلم أنّ الأخبار في القرعة وردت على ثلاثة مضامين، الأوّل أنّها لكلّ أمر مشكل، و الثاني أنّها لكلّ أمر مجهول، و الثالث أنّها لكلّ أمر مشتبه.

و لا يخفى أنّ عنوان المشكل أخصّ من الأخيرين، إذا الظاهر منه هو الأمر الذي ليس فيه من العقل و لا من الشرع حيلة و لا خلاص، كالمال المردّد بين إثنين إذا لم يتراضيا على الصلح و كذا تميز الحقوق المشاعة في مقام القسمة، و تعيين بعض مفروز من العين لشريك و بعض آخر لشريك آخر، فإنّه ليس في العقل و لا من النقل من غير دليل القرعة ما يزيل الحيرة.

و لا يخفى أيضاً أنّ إجراء حكم المطلق و المقيّد المثبتين لا يجوز في هذا المقام؛ لأنّه مختصّ بما إذا لم يلزم التقييد بالأكثر أو الكثير كما هو كذلك في المقام، فإنّه غير جائز ، كما أنّا نعلم من هذه الجهة أيضاً بعدم إرادة المعنى الظاهري من العنوانين الأخيرين بهذه الوسعة؛ لأنّا نقطع بجعل الطرق و الأمارات و الاصول الشرعيّة في كثير من الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة بحيث يستلزم خروج تلك الموارد عن هذا العموم بقرينة منفصلة التخصيص المستبشع و لو فرض ورود القرينة قبل زمان العمل، فإنّ قبحه ليس من جهة الإغراء بالجهل، بل من جهة أنّ أداء الكلام بصورة العموم ثمّ تضييقه بحيث يبقى تحته واحدٌ و إثنان خارج عن قانون المحاورة.

و بالجملة، فنعلم إجمالاً بورود القرينة المتّصلة بصورة القيد، لا الاستثناء، فإنّه لا مانع مع القيد عن الإتيان بكلمة «كلّ» و لو كان منحصراً في واحد كما هو واضح،

١ـ راجع ص ٦٤٠

و حيث 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.

و لا يتوهّم أنّ العمل حينئذ إنّما يكون بالقطع أو الاطمئنان، لا بدليل القرعة؛ إذا الفرض كون عمل الجماعة على التّمسّك بحيث أوجب الإطمئنان على انطباق القيد لا بنفس الحكم، لكن لا يخفى عليك أنّه يوجب هذا العلم إجمال ذاك العنوانين.

و أمّا عنوان المشكل فهو سالم عن العلم الإجمالي المذكور، لأنّا لا نعلم بالتخصيص فيه إلّا في مورد الدرهم الودعي ونقتصر على مورده، و لا يلزم منه محذور، و لعلّه كان القرينة المتّصلة بسائر الأخبار المشتملة على العنوانين الآخرين أيضاً منطبقاً مفاداً مع هذا العنوان، فلا نحتاج في العمل بالقرعة في مورد المشكل إلى الجبر بعمل الأصحاب رضوان الله عليهم، نعم في الزائد عليه نحتاج إليه بالبيان المتقدّم.

***

في تعارضه مع اليد

إعلم أنّ الظاهر من معاملة السيرة و بناء العقلاء كون اليد عندهم أمارة، ويحكمون معه بالواقع على نحوما هو شأن الطريق، لا أنّهم يحكمون و يبنون عملاً عند الشكّ.

و أمّا كونه برزخاً كما هو الحال في الاستصحاب فلا يتصوّر؛ لأنّ البرزخيّة من لسان التعبّد و ليس البناء و الارتكاز أمراً لفظيّاً ذا لسان، فالمتصوّر أحد أمرين، إمّا معاملة الطريقيّة، بمعنى أنّهم يحكمون بمفاده في حقّ جميع أهل العالم حتّى المتيقّنين بالخلاف، و إمّا معاملة الأصليّة، بمعنى أنّهم يخصّونه بعنوان الشاك فيحكمون بمؤدّاه في حقّ الشّاكين، و الظاهر من معاملاتهم في اليد الدالّة على الملكيّة هو الأوّل.

و هو الظاهر أيضاً من رواية حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال عليه السلام: نعم، قال الرجل: أشهد أنّه في يده و لا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم فقال أبو عبدالله عليه السلام: فلعلّه لغيره، فمن أين لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثمّ تقول بعد الملك: هو لي، و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

فإنّ الظاهر من السؤال و الجواب هو التسالم على الأماريّة لا التعبّد عند الشكّ، و لكنّ السائل توهّم أنّه في مقام الشهادة لا يكفي غير العلم الوجداني، فردعه الإمام عليه السلام عن هذا.

راجع ص ٦٤١

و الحاصل أنّ هذا الخبر و إن كان ليس بمقام التأسيس، بل بمقام تقرير ما هو عند العقلاء، و لكن يظهر منه أنّ ما هو المرسوم عندهم هو معاملة العلم مع اليد، وقوله عليه السلام: لو لم يجز إلخ حكمة لإمضاء الشرع هذه الطريقة.

و بالجملة، فعلى هذا لا يبقى إشكال في تقديم اليد على الاستصحاب، مع أنّه لو سلّم كونه أصلاً تعبديّاً عند العقلاء كان لنا تقديمه على الاستصحاب أيضاً من قوله عليه السلام: لو لم يجز هذا الخ، إذ ما من مورد من موارد اليد إلّا و نحن نعلم بسبق ملكيّة الغير، فلو كان الاستصحاب مقدّما لما كان للمسلمين سوق، و هذا ممّا لاإشكال فيه.

إنّما الإشكال في ما اسند إلى المشهور من حكمهم بأنّ ذا اليد لو أقرّ بانتقال الملك إليه من المدّعي انتزع العين من يده و صار مدّعياً و المدّعي منكراً، فإنّه مبنيّ على تقديم الاستصحاب على اليد، و إلّا لم يكن وجه لما حكموا به، فإنّ شأن الأمارة إثبات اللوازم و الملازمات و الملزوم، فإذا انحصر السبب حسب إقراره في الانتقال من الخصم إليه فاللازم حجيّة هذه بالنسبة إلى هذا المطلب الملازم لملكيّته.

و الجواب بأنّ بقاء أماريّة يده لا ينافي مع انقلاب كونه منكراً إلى كونه مدّعياً ـ فإنّ معيار تشخيص العنوانين هو العرف، و لا يخفى أنّ العرف حاكمون بعد الإقرار المذكور بالقلب و لو كان معه أمارة ـ مدفوع بأنّه ما وجه حكمهم بالانتزاع قبل إقامة البيّنة منه أو صدور الحلف من خصمه.

و الذي أفاده شيخنا الاستاد لتصحيح كلام المشهور أن يدّعى أنّ بناء العقلاء على حجيّة اليد و اعتباره مقيّد بعدم إقرار صاحبه في مقام المنازعة بالملكيّة السابقة لخصمه، أو لمورّث خصمه، أو لمن هو قائم مقامه، و إلّا سقط يده عن الحجيّة بمحض الاعتراف اللساني المذكور الراجع إلى الاعتراف بأنّه لولا النقل من ناحيته، فيده يد غاصبة عادية.

و لهذا ترى أنّه صار من دأب الخصوم في مجلس المرافعة إذا سألهم خصمهم من أين حصل لك هذا المال؟ يقولون: سقط من السماء و صار ملكي، فإنّه أيضاً فرار من الاعتراف الموجب لبطلان يدهم.

و الحاصل أنّه لو اعترف بالنقل من شخص آخر لا يضرّ، و لو كان معلوماً لنا أنّه لو كان مالكاً لكان مسبّباً من يدخصمه، و لكن لم ينطق هو بهذا لساناً لا يضرّ أيضاً، فالمضرّ هو إقراره اللساني لخصمه في مقام المنازعة، و أمّا سؤال أنّه ما وجه هذا التقييد مع أنّه لا فرق في الكشف و الطريقيّة بين ما قبل الاعتراف و ما بعده فليس علينا الفحص عنه، و هل هو إلّا نظير السؤال في عدم حجيّة بعض الظنون مع عدم قصورها في الطريقيّة عن بعض الظنون المعتبرة.

و بالجملة، فعلى هذا يصير القلب و الانتزاع المذكوران على طبق القاعدة، فإن بطل حسب الفرض و صار كالمعدوم فنرجع إلى الاستصحاب للملكيّة الثابتة بإقراره للخصم، فهو مدّع و خصمه منكر، و ثبوت العين في يده أيضاً على خلاف الاستصحاب.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من بطلان اليد بالإقرار بالتلقّي من الخصم أو مورّثه، أو مورّث من يقوم مقامه إنّما هو مخصوص بما إذا قام المنكر بقباله و أنكر إنكاراً جزميّاً، و أمّا إذا لم ينكر و إنّما أظهر الجهل، فلا يسقط اليد عن الحجيّة أصلاً.

و من هنا يظهر أنّ مطالبة أبي بكر البيّنة من سيّدتنا فاطمة سلام الله عليها كانت على خلاف قوله صلّى الله عليه و آله: البيّنة على المدّعي و اليمين على من أنكر.

و لا يرد الإشكال بأنّها صلوات اللّه عليها ادّعت التلقّي ممّن تَرَكَتُهُ فيء المسلمين على زعمهم الفاسد في مقابل أبي بكر الذي 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 في دعوى النحلة و العطيّة، وقد قلنا: إنّ بطلان اليد مع عدم إظهار الجزم من الطرف غير صحيح.

في حاله مع الطرق الشرعيّة

الأعمّ من الأدلّة الاجتهاديّة المعمولة في الأحكام و الأمارات المعمولة في الموضوعات، و لاشكال عند الكلّ في تقديمها عليه، فضلاً عن سائر الاصول العمليّة، سواء كانت موافقة أم مخالفة.

إنّما الكلام في وجه التقديم، فالجاري على لسان شيخ الأساتيد و بعض الأساتيد ممّن بعده هو أنّ الوجه حكومة تلك على الاستصحاب و سائر الاصول الشرعيّة، و الذي أفاده شيخنا المذكورقدّس سرّه في بيان معنى الحكومة على ما يوجد من كلامه في التعادل و التراجيح هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً و مفسّراً للمراد لمدلول الآخر و بمنزلة «أعني و أي» المفسّرة بالنسبة إليه، حتّى يلزم كونه لغواً و بلا مورد لو فرض عدم وجود الدليل المحكوم، كما هو الحال في «أي و أعني» لو لم يتقدّمهما كلام.

و هذا المعنى و إن كان متى تحقّق يورث التقديم و لا يعامل معاملة التعارض من ملاحظة الأظهريّة و النسبة، بل يقدّم و لو كان الدليل الشارح في لسان الشارحيّة أضعف ظهوراً من المحكوم في معناه، على خلاف بعض الأساتيد حيث اعترض على الشيخ و اعتبر كونه في الشرح أظهر، إلاّ أنّ هذا المعنى ليس بضابط ومنطبق على الموارد التي يقولون فيها بالحكومة، مثل دليل لا ضرر، و دليل لا شكّ لكثير الشكّ، و أدلّة الطرق بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، لوضوح أنّه لا يلزم خلّو المورد و اللغويّة في شيء ممّا عرفت لو لم تكن الأدلّة 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 أيضاً ناظرة إلى نفس الأمر

راجع ص ٤٠٦

بدون نظر إلى علم المكلّف وجهله، و هذا واضح.

فالأحسن في مقام تعيين الضابط اختيار طريق آخر منطبق على هذه الأمثلة، و لابدّ أوّلاً أن يعلم أنّ مرادنا من أنّ دليل كذا حاكم على دليل كذا أنّه مقدّم بدون رعاية الأظهريّة، بل لو كان مقابله، أظهر، و كذا بدون لحاظ النسبة، فيقدّم و لو كان النسبة عموماً من وجه.

و حينئذ نقول: معيار هذا المطلب أن يكون حال الدليلين عند إلقائهما على أذهان العرف بحيث لا يحدث من ملاحظتهما في أذهانهم تناقض و تناف، سواء كان ذلك من جهة أنّ أحدهما شارح و مفسّر للآخر و بمنزلة «أيّ و أعني» بالنسبة إليه، فإنّ المعنى المذكور متحقّق معه، أم كان من جهة أنّ أحد الدليلين متعرّض للحكم على الموضوع الخارجي، و الدليل الآخر للحكم المحمول على تلك القضيّة الاولى من ناحية العقل أو العقلاء.

فالأوّل كما في أدلّة إثبات الجزئيّة و الشرطيّة، حيث إنّ حكم العقل لزوم الاعادة لو أخلّ بالجزء و الشرط سهواً، و ليس هذا مفاد الدليل، فدليل لا تعاد بناءاً على مذاق الشيخ قدّس سرّه من عدم تصرّفه في واقع الجزئيّة و الشرطيّة متعرّض لنفي هذا الحكم العقلي المحمول على قضيّة: «الستر شرط للصلاة» و أمثالها.

و الثاني كما في هذا المثال بناءاً على القول الآخر، فإنّ دليل إثبات الشرطيّة ليس مدلولها إلّا جعل الشرطيّة و الإيجاب، و أمّا أنّ هذا المدلول مراد جدّي، فليس من مدلول هذا الدليل، بل هو من حكم العقلاء في كلّ قضيّة صادرة من كلّ متكلّم شاعر عاقل، و دليل لا تعاد مفاده نفي الشرطيّة الجديّة في حال السهو، فكأنّه قال: أنا متبرّء من الحكم بجزئيّة و شرطيّة هذا الامور في حال السهو، ففي كلتا هاتين الصورتين ليس للفظ لسان الشرح، بل هو ناظر إلى مطلب نفس أمري من غير نظر إلى علم وجهل المكلّف بهذا الحكم أو بغيره أصلاً.

و لكنّ المعيار المذكور من عدم إحداث التنافي و التناقض الابتدائي الصوري

المتحقّق في مورد التعارض متحقّق، و لعلّ السرّ في عدم الإحداث أنّ الأصل العقلائي متّبع مادام لم ينشأ من ناحية المتكلّم خلافه، و إلّا فلا اعتباربه.

و حاصل الفرق بين الحاكم و المحكوم و بين المطلق و المقيّد أنّ المصادمة هناك في موضوع واحد، أعني في إكرام الزيد مثلاً، فأكرم العالم يقتضي بعمومه وجوب إكرام الزيد، و لا تكرم زيداً يقتضي عدمه، فالمصادمة بين نفس ما هو مفاد القضيتين ابتداءاً و هو الحكم على الموضوع الخارجي، و أمّا في الحكومة فالمصادمة ليس بين نفس المفادين، بل المفاد المطابقي للحاكم مصادم مع الأصل العقلائي الجاري في مفاد المحكوم، أو مع الحكم العقلي كذلك.

و لا يخفى عدم انتقاض هذا الضابط بالدليلين الذين أحدهما متعرّض للعنوان الأوّلي، و الآخر للثانوي، مثل دليل حليّة الغنم، و دليل حرمة الغضب، وكذا الأدلّة الواقعيّة مع الأدلّة الظاهريّة، فإنّه لا منافاة بين هذين الدليلين حتّى باللازم أيضاً، و أمّا في الحكومة فعدم التنافي إنّما هو في النظرة الاولى، و أمّا عند التأمّل فالتنافي ثابت.

و على كلّ حال، هذا الميزان الذي ذكرنا منطبق على جميع الموارد، فإنّ منها قاعدة لا ضرر مع الأدلّة الواقعيّة، فنقول: دليل «توضّأ» مثلاً ليس مفاده الأوّلي أنّ الوضوء الشيني مراد للشارع جدّاً و محبوب له واقعاً، بل إنّما مفاده الأوّلي جعل الإيجاب بحسب الإنشاء الشامل حتّى لمورد الضرر، و أصالة الجهة و التطابق بين الجدّ و الصورة حاكمة بأنّه مراد في مورد الضرر، و هذا حكم صادر من العقلاء، و أمّا لا ضرر فهو حكم من ناحية نفس المتكلّم بأنّه لا يصدر منّي حكم ضرري و لا ينقدح في نفسي و قلبي إرادة ضرريّة، و هذا المفاد ليس مقابلاً للمفاد الأوّلي من القضيّة الاولى، بل لأصالة جهته.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما هو المقصود من أنّ وجه تقديم الأدلّة و الأمارات على الاستصحاب وسائر الاصول التعبديّة هل هو الحكومة أو الورود، فاعلم أنّ لازم الحكومة على أيّ معنى فسّرناها تخصيص المحكوم بحسب الواقع بغير مورد

الحاكم، و على هذا فكيف يمكن القول بها في المقام، فيلزم أن لايكون «لاتنقض» و سائر أدلّة الشكوك مجعولة واقعاً في حقّ من قام عنده دليل معتبر أو أمارة معتبرة.

و هذا و إن كان لا تالي فاسداً له عقلاً و لا نقلاً، و لكن من البعيد التزامهم به، كما أنّه لا تظهر له ثمرة في مقام العمل إلّا ما ربّما يتخيّل من الإجزاء بناءاً على القول بإجزاء الأمر الظاهري على الورود و عدمه على الحكومة، لما هو واضح من أنّه على الأوّل يتحقّق امتثال الأمر الظاهري ما لم ينكشف له الطريق المخالف، و على الثاني يتخيّل أنّه امتثله، و بعد انكشاف الطريق يتبيّن أنّه ماكان هناك أمر ظاهري، و هو مدفوع بأنّه على الحكومة نتمسّك في مقام الشكّ في الطريق بأصالة العموم في «لاتنقض» و نحوه، و هو أصل ظاهري ممضى للشارع، و كفى به حكماً شرعياً، فيكون حكماً ظاهراً في ظاهري.

و على كلّ حال لاتظهر في البين ثمرة عمليّة بين القولين، و لايترتّب على عدم جريان «لاتنقض» واقعاً في مورد الدليل و الأمارة الواقعيين خدشة إلاّ استبعاد كون الواقع الثانوي حاله أعلى من الواقع الأوّلي؛ فإنّه بوجوده الواقعي غير مناف مع لا تنقض و شبهه، و الأوّل على هذا مناف و مخصّص.

و بالجملة، فمع الغضّ عن هذا يرد على الحكومة أنّه لايتمّ حكومة دليل اعتبار الطريق إلّا بالنظر التنزيلي فيه إلى الشكّ في مورده و جعله بمنزلة العدم، و هو غير ممكن الاجتماع مع النظر التنزيلي الآخر إلى نفس المؤدّى و المدلول من جعله بمنزلة الواقع، فكيف يمكن تكفّل إنشاء واحد لهذين التنزيلين حتى نحكم بمقتضى أحدهما بلزوم اتّباع الطريق و المعاملة معه معاملة العلم، و بمقتضى الآخر بحكومته على الأصل الموجود في مورده.

و هذا نظير الإشكال الذي اورد على قيام الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ جزءاً للموضوع على نحو الطريقيّة، و قد تخلّصنا منه هناك بأنّ المراد من العلم المأخوذ جزء الموضوع هو مطلق الطريق المعتبر.

و نقول على حسبه في هذا المقام أيضاً بأنّ العلم والشكّ المأخوذين في دليل الاصول هو وجود الطريق المعتبر و عدمه، فمتى ورد دليل معتبر أو أمارة كذلك في مورده ارتفع موضوعه، وهذا معنى الورود، فلاوجه للحكومة.

والعجب من شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّه قدّس سرّه مع فرض جعل العلم والشّكّ بمعنى الطريق و اللاطريق استشكل في تقديم الأمارة والدليل على الاصول بأنّ التحيّر في حدّ ذاته قبل الأخذ بأحدهما محفوظ، فما وجه الأخذ أوّلاً بالأمارة حتّى يتحقّق الورود، ولم لا يعكس الأمر، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلّا بالحكومة.

هذا ماكنّا نورده عليه أعلى اللّه مقامه في سالف الزمان، ولكن الآن نقول: كلامه رفع في الخلد أعلامه في غاية المتانة ونهاية الجودة، ليس فوقه مزيد.

وحاصل تقريبه أنّ كلّ حكم رتّب على عنوان ولو كان عنوان الشّك فهو حكم واقعي لهذا العنوان، فلو اخذ في دليل آخر الشكّ في هذا الحكم موضوعاً للحكم كان الدليل الأول مقدّماً على الثاني بلسان الحكومة، ولهذا نقول: يتقدّم الأصل في الشك السببي ولو كان قاعدة الطهارة على الأصل في المسبّبي و إن كان هو الاستصحاب، والأمارة والأصل كلاهما مشترك في كون جعلهما مخصوصاً بالشاك و غير العالم، و إنّما الفرق باللسان، فالموضوع في كليهما واحد، إمّا هو الشّك بمعنى الصفة، وإمّا هو التحيّر وعدم الطريق، فإنّه كمالاوجه لجعل الطريق للعالم، كذلك لا معنى لجعله لذي الطريق.

فإن جعلنا موضوع الأصل والأمارة كليهما هو الشكّ فنقول: الفرق بينهما أنّ الأصل مجعول في موضوع الشكّ مع حفظه، و أمّا دليل الأمارة فحاله حال الأخبار، فهو مجعول بغرض رفع الشكّ غاية الأمر تعبّداً لا وجداناً، كما أنّ الغرض من الخبر رفعه وجداناً، و هذه فائدة يترتّب عليه طولاً، فكذلك هذا التعبّد في دليل الأمارة يكون طوليّاً بالنسبة إلى التعبّد بأصل المدلول، فيكون هذا وجه حكومة الأمارة و الدليل على الأصل على هذا التقدير.

وأمّا إن جعلنا موضوعها التحيّر و عدم الطريق فنقول حينئذ : و إن كان يتحقّق الورود لو قدّمنا كلاًّ منهما و من الأصل فإنّ الموضوع في كلا الطرفين هو المتحيّر، و الحكم في كليهما بلسان الواقع، و لكنّ الفرق أيضاً باللسان المذكور أعني أنّ الأصل لسانه إعطاء الواقع في موضوع التحيّر، و لكن دليل الأمارة و الدليل لسانه إعطاء الواقع بغرض رفع التحيّر، فهذا اللسان يوجب تقديم هذا الدليل على دليل الأصل و إن كان بعد تقديمه يتحقّق الورود بالنسبة إلى دليل الأصل.

فغرض الشيخ أعلى اللّه مقامه أنّه لا محيص عن القول بالحكومة، سواء فسّرنا الشكّ و العلم المأخوذ شرعاً في موضوع الاصول و المعتبرين عقلاً في أدلّة الأمارات و الأدلّة بمعنى الصفة النفسانيّة، أم فسّرنا هما بمعنى التحيّر و اللاتحيّر، فعلى كلّ تقدير يحتاج إلى إثبات الحكومة و النظر التنزيلي المذكور في دليل الأمارة و الطريق، و ليس اختيار الثاني تفصّياً عن التزام الحكومة، كما يظهر من المتوهّم الذي ذكر الشيخ قدّس سرّه هذا الكلام في دفع توهّمه.

ثمّ إنّه قدبان ممّا ذكرنا وجه دفع للإشكال المتقدّم في مبحث حجيّة القطع على قيام الأمارات و بعض الاصول مقام العلم المأخوذ جزء الموضوع على نحو الطريقيّة بما مرّت الإشارة إليه، و قد أجبنا عنه بأنّ مراد الشيخ قدّس سرّه من القطع الطريقي جامع الطريق المعتبر.

فاستشكل بأنّه حينئذ تكون الأمارة مصداقاً حقيقيّاً، فلا معنى للتعبير بالقيام مقامه الظاهر في كونه تنزيليّاً، إذ بناءاً على ما مرّ هنا نقول في دفع الإشكال المذكور مع تسليم أنّه ليس بالمراد باليقين الطريقي جامع الطريق أنّ الملحوظ في دليل اعتبار الأمارة أوّلاً تنزيل المؤدّى و المفاد منزله الواقع، و ثانياً و في الطول تنزيل الظنّ منزله العلم بالتقريب المتقدّم، فلا مجال للإشكال.

ثمّ إنّه ذهب المحقّق الخراساني قدّس سرّه إلى ورود الأمارات و الطرق على الاستصحاب و سائر الاصول العمليّة، و الذي أفاده في تقريب المدّعى يرجع

حاصله إلى أنّ الشكّ الذي هو موضوع الاصول و إن كان محفوظاً، و ليس الدليل المتعبر و الأمارة كذلك رافعاً بوجوده لهذا الموضوع، لكنّ العنوان الذي وقع تحت النهي، أعني نقض اليقين بالشكّ ينقلب بعد قيام الدليل و الأمارة، فإنّه لا نقض بعده بالشكّ، بل يكون بالدليل.

لا يقال: مقتضى قوله عليه السلام في بعض أخبار الاستصحاب، بل تنقضه بيقين آخر إيجاب نقضه باليقين الآخر و الدليل المعتبر غير اليقين.

لأنّا نقول: و إن كان لا يقين في مورد الدليل بالعنوان الأوّلي، لكنّه بالعنوان الثانوي موجود، فصلاة الجمعة بعنوان ذاتها و إن كان لا نعلم وجوبها، لكن بعنوان ثانوي و هو كونه ممّا قام عليه خبر العادل بالوجوب واجب قطعاً، فقد تحقّق النقض باليقين، هذا ملخّص ما أفاده طاب ثراه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام بقاه بوجوه

الأوّل: أنّ في كلامه طاب ثراه شبة تناقض، فإنّه أوّلاً سلّم وجود المورد للأصل مع قيام الطريق، و مقتضى ذيل كلامه أنّ الغاية هو القطع و لو ببعض الوجوه، و مقتضى المقابلة أن يكون المراد بالشكّ ما يقابله،أعني الشكّ من جميع الوجوه، و حينئذ لا يبقى في مورد الطريق مورد للأصل، إلّا أن يقال بأنّ المورد هو الشكّ من بعض الوجوه، و الغاية هو العلم من بعضها أيضاً، و هو خلاف الظاهر.

الثاني: ليس المقصود من قولهم: «لا تنقض الخ» إلّا نقض اليقين في حال الشكّ، و ليس المنظور «بالباء» السببيّة و الاستناد، و إلّا فيلزم جواز النقض استناداً إلى إجابة مؤمن، و حينئذ فالنقض بالدليل لا يخرج عن كونه نقضاً في حال الشكّ، و إن كان ليس نقضاً بسبب الشكّ بل بسبب الدليل.

إن قلت: الكلام متعرّض للحكم من حيث الشكّ، فلا منافاة له مع العنوان الطاري و قيام الدليل كذلك.

قلت: هذه الدعوى إنّما ينفع في ما إذا قطع بتحقّق عنوان طار، لا في مثل المقام ممّا

يكون التكلّم في وجه التوفيق بين دليلين كلّ منهما رتّب فيه الحكم على موضوع واحد، و هو الشاك من جميع الجهات فإن ادّعي الحيثيّة في أحدهما جرت مثلها في الآخر.

الثالث: أنّ عنوان تصديق العادل ليس بما هو موضوعاً للوجوب مثل الإحسان لليتيم حتّى يقال: إنّ الفعل بعنوانه الأوّلي وإن كان مشكوك الحكم، لكن بعنوانه الثانوي مقطوع، و كفى ذلك في مقطوعيّة الاستصحاب وسائر الاصول، بل سمت ذلك سمت الطريقيّة، و معناه كونه عبرة و واسطة لعبور الحكم منه إلى العنوان الأوّلي للفعل، فالوجوب ثابت لصلاة الجمعة التي أخبر العادل بوجوبها، غاية الأمر في الرتبة الثانية.

و إذن فكما أنّ الدليل يفيد القطع بوجوبها بعنوانها وجوباً ثانويّاً، كذلك الاستصحاب لو قدّم يفيد القطع بحرمتها بعنوانها حرمة ثانويّة، فأيّ مزيّة لأحدهما على الاخرى.

و الحاصل تارة نقول: الموضوع في الأصل عدم الطريق، و في الأمارة القيد الذي يحكم العقل باعتباره صفة الشكّ و الترديد، فلا محيص حينئذ عن الورود، لكنّ الفرض أنّهما معاً متّحدان في أنّ الموضوع فيهما صفة الشكّ من جميع الوجوه مع قطع النظر عن حكم نفسه، و هذا المعنى في حدّ ذاته متحقّق، و بالأخذ بكلّ منهما مرتفع حقيقةً، فما وجه الترجيح لدليل الأمارة و الطريق على دليل الأصل.

الرابع: عدم تماميّته في الشبهة الموضوعيّة، فإنّه لا يثبت بالأمارة حقيقيةً كما كان يثبت الحكم بسببها كذلك، لا أعني أنّ مرجع الأمارة الموضوعيّة جعل الحكم حتّى لا يصحّ الحكومة أيضاً، ضرورة أنّه يصحّ التعبير بجعل الموضوع بمصححيّة جعل حكمه، و فائدته الحكومة على أصل حاكم ابتداءً بجعل الحكم، و لكنّ المقصود أنّه لا يتحقّق حقيقة الموضوع الخارجي بالتعبّد بوجوده، كما هو واضح، بل هو بعدُ باق على مشكوكيّة الوجود، فلا يتحقّق فيها إلّا الحكومة. و قد نقل شيخنا الاستاد دام بقاه أنّه اورد بذلك على المحقّق المذكور في مجلس درسه و بعده، فاعترف بوروده و أنّه لا محيص في هذا الشبهة عن التزام الحكومة.

في حال الاستصحاب مع سائر الاصول

لا إشكال في وروده على العقليّة منها، سواء الموافق أم المخالف، فإن العقاب يكون مقروناً ببيان الوجود أو ببيان العدم من جانب الشارع، فيخرج عن كونه بلا بيان من طرفه، و كذلك قاعدة دفع الضرر المحتمل ما دامت لم يكن ترخيص شرعي، فإنّه معه لا يحتمل الضرر، و كذلك لم يكن أمر شرعي، فإنّه موضوع لوجوب الإطاعة، و كذلك قاعدة التخيير العقلي إنّما يكون إذا لم يرد من الشارع حكم بتخيير أو ترجيح، وإلّا فلا حكومة للعقل؛ إذ لا حيرة مع الاطّلاع على حكم الشرع.

إنّما الكلام في تقديمه على الاصول التعبّديّة الشرعيّة مثل أصالة الحلّ المأخوذة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» و مثل أصالة الطهارة.

و الذي أفاده شيخنا المرتضى قدّس سرّه في هذا المقام أنّ الاستصحاب معمّم للنهي السابق بالنسبة إلى أزمنة الشكّ، مثلاً إذا شككنا في حكم العصير بعد صيرورة العنب زبيباً، فهذا الموضوع مشمول لكلتا القاعدتين؛ لأنّه شيء مشكوك الحليّة و الحرمة، و كذلك الطهارة و النجاسة، و لكنّ الاستصحاب يعمّم ويتنزّل قول الشارع: «اجتنب عن العصير العنبي» منزلة كونه مطلقاً وعامّاً بالنسبة إلى حال طرّو الزبيبيّة، و هذا معنى الحكومة.

و ربّما يستشكل عليه طاب ثراه بأنّه إن جعلنا اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين الخ» بمعناه ولم نفسّره بالمتيقّن كما فعله شيخنا المذكور، و لهذا قوّى قول المحقّق الخوانساري طاب ثراه باختصاص الحجيّة بالشكّ في الرافع، كان لما ذكره وجه؛ لأنّه ناظر إلى آثار اليقين من حيث إنّه طريق، و هو و إن كان مفاده الأوّلي ترتيب آثار المتيقّن بهذا اللسان، و لكنّه بغرض التعبّد بحصول اليقين و إثبات آثاره من حيث الطريقيّة أعني الغائيّة للأصل و رافعيّة حكمه، فهذا التعبّد يكون في طول

١ـ راجع ص ٤١٦

التعبّد الأوّل، و أمّا سائر الاصول فليس مفادها إلّا إثبات نفس الواقع من غير نفي و اثبات في موضوع اليقين.

و أمّا إذا حملناه على المتيقّن فهو و الاصول سواء حينئذ من حيث النظر إلى نفس الواقع، فهذا تعبّد بالحرمة أو النجاسة مثلاً، و هما تعبّد بالحليّة و الطهارة، فأيّ ترجيح لأحدهما على الآخر.

لكن يمكن دفعه بأنّه على الثاني ناظر إلى الشكّ و إلى إصلاح معارضته في مقام التأثير مع المتيقّن، فإنّه فرض اجتماعهما في موضوع واحد؛ إذ المفروض إلغاء خصوصيّة الزمان، وبعد هذا الاجتماع و التعارض في التأثير حكم بترجيح جانب المتيقّن و إلغاء الشكّ، فيكون له لسان الحكومة على سائر الاصول، و يتحقّق له مقام البرزخيّة بين الأصل و الأمارة، فإنّ دليل الأمارة لسانه جعل الحكم بغرض رفع الشكّ، و الأصل لسانه جعل الحكم في موضوع الشكّ و مع حفظه، و أمّا الاستصحاب فالشكّ معه محفوظ، و لكنّه يفيد أنّه بلاحكم، و إن كان هذا حكماً أيضاً، لكن تعبيره هكذا يوجب حكومته على الأصل، فإنّه قد حكم على موضوع الشكّ بلسان أنّه موضوع و له حكم.

و أمّا الاستصحاب فلسانه أنّه لا قابليّة له بإعطاء الحكم في مقابل اليقين، و لا اعتناء بشأنه في جنبه، فليس لسانه رفع الشكّ وجوداً، كما في الأمارة، و لا لسانه إعطاء الحكم للشكّ كما في الأصل، بل لسانه نفي الحكم عن الشكّ، كما في قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، و هذا معنى برزخيّته و تقدّمه على سائر الاصول، و لعلّ هذا مراد شيخنا المرتضى طاب ثراه.

وحاصل المقام أنّ الاستصحاب و أصل الإباحة وإن كانا بحسب اللبّ شيئاً واحداً؛ فإنّ الأوّل جعل الحكم المماثل مثلاً في موضوع الشكّ، و هذا جعل حكم الحليّة في موضوع الشكّ أيضاً، إلّا أنّ الفرق في اللسان و صورة الأداء اللفظي، فالثاني إعطاء الحكم للشكّ و الأوّل عدم الاعتناء بالشكّ الموجود في مقابل اليقين، فهما مفارقان لدليل الأمارة في أنّه بلسان «لا ينبغي الشكّ» كما في قوله عليه السلام:

لا عذر لأحد من موالينا التشكيك الخ، و هذان حكمان في موضوع الشكّ الموجود، أمّا القاعدة فواضح، و أمّا الاستصحاب فلأنّ المفروض فيه اجتماع اليقين مع الشكّ و الحكم بعدم نقض أحد هذين المجتمعين في الوجود و هو اليقين بالآخر، فمن هذا الحيث أعني لحاظ وجود الشكّ يفارق الأمارة، حيث كان الملحوظ فيه رفع الشكّ، و من حيث إنّ الحكم فيه و إن كان لبّاً جعل المماثل، إلّا أنّه بلسان شكّك ليس بشكّ أو ليس له حكم يفارق القاعدة.

فإن قلت: بل الملحوظ في الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، و أمّا تنزيل الشكّ منزلة اليقين فيحتاج إلى لحاظ و إنشاء آخر لا يكفيه اللحاظ الأوّل، و العبارة و إن كان بصورة «لا تعمل بشكّك في مقابل اليقين» لكنّ المقصود منه عدم التوقّف في ترتيب آثار اليقين، و أين هو من التعبّد بعدم ترتيب الآثار المرتّبة على الشكّ شرعاً.

قلت: إن كان مرجع دعواك أنّه لا يستفاد من العبارة إلّا الأمر بالاعتناء باليقين، و أمّا عدم الاعتناء بالشكّ فلا يستفاد منه، فهو خلاف الظاهر من الكلام، فإنّ ذكر الشكّ في مقابل اليقين و النهي عن نقض الثاني بالأوّل مستلزم بالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ لمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ، و طرحه في مقابل اليقين، لا أنّه خصوص مفاد قولنا: إعمل باليقين في مقابل الشكّ.

و إن كان مرجعها إلى أنّه و إن كان يستفاد القضيّتان بطريق المطابقة و الالتزام، إلّا أنّه لا يلزم منه الحكومة على أدلّة الشكوك إلّا بالنظر إلى مفادها اللفظي بنظر الشارحيّة الموجودة في أعني و أمثاله.

ففيه ما مرّ سابقاً من عدم الاحتياج في الحكومة إلى ذلك، فنحن نفرض أنّ القائل من الابتداء تكلّم بمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ في مقابل اليقين، أو لا شكّ لمن اجتمع له شكّ مع اليقين، فهل يتوقّف حينئذ عن الحكومة، و أيّ فرق بينه و بين قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّه أيضاً و إن كان لبّاً بمقام جعل الحكم بالبناء على وجود المشكوك، إلّا أن يضرّ، فالبناء على العدم، و لكنّه لمّا كان بلسان

عدم الاعتناء بهذا الشكّ و عدم الحكم له صار مقدّماً على أدلّة الشكوك.

و إن كان لا نظر له إليها بمثل أعني و نحوه، و كذلك قوله عليه السلام: لا شكّ لمن كان له شكّ مع اليقين و إن كان معناه جعل الحكم المماثل مثلاً، إلّا أنّه لمّا كان بلسان عدم الاعتناء بهذا الشكّ و عدم ترتيب الأثر عليه، صار هذا اللسان موجباً لتقدّمه على أدلّة الشكوك، حيث إنّها بأصالة الإطلاق مقتضيه لإسراء حكمها إلى هذا المورد، و هذا بلسانه اللفظي يقوم بإزاء أصالة الإطلاق المذكورة كما تقدّم بيانه.

و الحاصل: إن كان الإشكال من جهة عدم المعقوليّة للزوم اجتماع اللحاظين الذي أورد نظيره المحقّق الخراساني في أدلّة الأمارات، فجوابه بالطوليّة بينهما، و الممتنع هو الجمع العرضي، و إن كان عدم الاستظهار من الدليل فالمحكّم فيه العرف.

و يكفيه شاهداً بأنّه يستفاد من عبارة «لا تنقض اليقين بالشكّ» قضيّتان، اولیهما مدلول مطابقي، وهو الالتزام باليقين و عدم نقضه، و الاخرى مدلول التزامي و هو عدم الاعتناء بالشكّ و عدم ترتيب الأثر عليه مع وجود اليقين، و بعد إثبات هاتين المقدّمتين يدخل تحت الضابط المتقدّم للحكومة، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» بلافرق.

ثمّ هذا على تقدير أخذ الشكّ في كلا الطرفين بمعنى صفة التردّد النفساني، و إن جعلناه فيهما بمعنى التحيّر و انقطاع اليد عن الحكم الشرعي مع قطع النظر عن حكم نفس القاعدة فيها ونفس الاستصحاب فيه، فحينئذ و إن كان الأخذ بكلّ منهما يوجب رفع موضوع الآخر، و لكنّ الوجه في تقديم الاستصحاب أيضاً هو اللسان المذكور، فإنّه بلسان أنّه إذا اجتمع التحيّر مع وجدان الطريق فلابدّ من الأخذ بالثاني و طرح الأوّل، فالورود على هذا مبنيّ على الحكومة، كما ذكرنا نظيره في توجيه كلام لشيخنا المرتضى قدّس سرّه في تقديم الأمارات على الاصول.

ثمّ إنّه بقي في المقام مطلب و هو أنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه ذكر في الحاشية في وجه تقديم الاستصحاب ماحاصله يرجع إلى ما اختاره في تقديم الأمارات على الاصول من تقريب الورود، و أنّه لايبقي الشكّ الموضوع في سائر الاصول، لأنّه

شكّ من جميع الوجوه، و عنوان نقض اليقين وجه من الوجوه، و قد علمت الحرمة بهذا الوجه وإن لم تعلمها بوجه العنوان الأوّلي، و هذا يكفي في ارتفاع موضوع قاعدة الحلّ، لأنّه شكّ في الحرمة بجميع عناوين الشيء أوّلياً كان أم ثانوياً.

و فيه أنّه إن أراد بالوجه الحيثيّة التقييديّة، تمّ تقريب الورود، حيث إنّه لم يؤخذ في هذا الطرف عنوان غير عنوان الشكّ فحكم الشيء مجهول بجميع العناوين، و أمّا المأخوذة في الطرف الآخر عنوان من العناوين، و لكن فيه أنّ الوجه المذكور ليس حيثيّة تقييديّة، بل تعليلية.

ألا ترى أنّه لو سألك أحد إذا أردت الذهاب إلى المسجد لأن تصلّي الجمعة لحكم الاستصحاب: لِمَ تذهب إلى المسجد؟ فقلت في جوابه: أذهب لأن لا أنقض اليقين بالشكّ، كان مستهجناً بارداً؟ و هذا دليل على أنّ المجعول حكم ظاهريّ في موضوع الشكّ في العنوان الأوّلي، غاية الأمر بعليّة هذا العنوان، فتقول في جواب السائل: أذهب لأن أصلّي الجمعة التي أوجبها الشارع بعلّة عدم لزوم نقض اليقين بالشكّ، فالحاصل عنوان العمل المحكوم بالحكم الاستصحابي ليس إلّا العنوان الأوّلي.

و حينئذ نقول: نحن قد وجّهنا كلامه طاب ثراه في تقريب ورود الأمارات على الاصول بأنّ مراده من الجهة هو التعليلية، و لكنّ الشكّ المأخوذ في الاصول عبارة عن الشكّ المطلق من جميع الوجوه، أعني من حيث الاحكام الظاهريّة و الواقعيّة وأمّا في الأمارة فحيث إنّ أخذه بحكم العقل مع إطلاق اللفظ، فيكفيه مهملة الشكّ و شكّ ما، وهو الشكّ في الواقع، و هذا المعنى لا يرتفع بالأخذ بالاصول، و أمّا الشكّ المطلق فهو يرتفع بالأخذ بالأمارة.

و هذا التوجيه غير متأتٍّ هنا كما لا يخفى، فإنّ الشكّ معتبر في الدليل اللفظي في كلا الطرفين، و لابدّ بناءاً على المبنى المذكور من جعله بمعنى الشكّ المطلق في كليهما، و عنوان الموضوع أيضاً في كلا الطرفين ليس إلّا عنوان الأوّلي، و الفرق ممحّض في أنّ العلّة للحكم معلومة في أحد الطرفين، و غير معلومة في الآخر، و مجرّد هذا لا يجدي شيئاً أصلاً، فينحصر المخلص بما ذكرنا من تقريب الحكومة، و اللّه العالم.

١ـ مربوط به ص ٣٠

التعليقه ١ ـ إعلم أنّ هنا إشكالاً و هو أنّ المراد بالتثليثين أعني المذكور في كلام الإمام و المذكور في كلام النبي صلّى الله عليه و آله إنّما هو العمل الخارجي دون الفتوى و القول، و قوله في تثليث الإمام: «يردّ حكمه إلى الله» محمول بقرينة قوله: فيتّبع و يجتنب، و تثليث النبي صلّى الله عليه و آله على الاحتياط العملي، فيراد من ردّ الحكم إلى الله بطريق الكناية الاحتياط في العمل، و حينئذ فما وجه تطبيق ذلك على أخذ المجمع عليه و ترك الشاذ معلّلاً بأنّ المجمع عليه لاريب فيه الذي هو مقام الأخذ حجّةً و النسبة إلى الشرع.

و الحاصل أنّ هنا موضوعين، أخذ المجمع عليه بعنوان الحجيّة و نسبة مضمونه إلى الشرع، و أخذ النادر كذلك، و الأوّل داخل في بيّن الرشد، و الثاني في بيّن الغيّ، لأنّه تشريع محرّم، و ظاهر الرواية تطبيق بيّن الرشد على الأوّل، و المشكل، و الشبهة على الثاني.

فإن كان من جهة اشتباه المضمون في حدّ ذاته فقد عرفت أنّ التثليثين متعرّضان لمقام العمل، و مقصود الإمام عليه السلام تحريم النسبة و إسناد المضمون.

و إن كان من حيث أنّ نفس الأخذ و النسبة عمل من الأعمال فقد عرفت أنّه ليس ممّا اشتبه حكمه، بل هو من بيّن الغيّ.

و يمكن الدفع بمنع الاختصاص بالعمل، بل المقصود أنّ في الشبهة لابدّ من الانتها إلى الشرع سواء في القول أم العمل، غاية الأمر أنّ أنحاء الانتهاء و الوصول إلى حكم الشرع مختلفة، فتارة بتحصيل حكم الواقعة بعنوانها الأوّلي، و اخرى بتحصيل حكمها بعنوان كونها مشتبهة، و ثالثة باختيار الطرف الذى يخلو عن

المحذور على كلّ حال كاختيار جانب الترك في الشبهة التحريميّة عملاً، و اختيار المجمع عليه إذا دار الأمر بينه و بين النادر أخذاً، فإنّه يعلم أنّه غير واقع في مخالفة الشرع عملاً في الأوّل و قولاً في الثاني.

و على 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 و الوجوبيّة فهو، و إلّا كما في الشبهة الحكميّة التحريميّة فاللازم عدم الانتهاء إلى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان و لزوم الانتهاء إلى حكم الشرع باختيار طريقة الاحتياط، و على هذا يصلح مستنداً للأخباري، فينحصر الجواب في أظهريّة أخبار البراءة.

و يمكن الدفع أيضاً بمنع كون المقصود بأخذ المجمع عليه الأخذ بعنوان الحجيّة، و البناء على أنّ مضمونه حكم الله تعالى، بل المقصود العمل الخارجي بمضمونه، و ذلك لشهادة صدر الرواية، فإنّ مفروض السئوال رجلان تنازعا في دين أو ميراث هل يحلّ لهما الترافع إلى السلطان أو إلى القضاة؟ و أجاب الإمام عليه السلام بمنع ذلك و أنّ التحاكم إليهم بحكم التحاكم إلى الطاغوت، و ما يأخذه بحكمهم سحت و إن كان حقّه ثابتاً، فقال السائل: فكيف يصنعان؟ فأجاب بالرجوع إلى العارف بالحلال و الحرام من الشيعة فقال: إن اختار كلّ منهما رجلاً فاختلف الرجلان في الحكم لأجل اختلافهما في الحديث؟ فأجاب بتعيين الأعدل و الأفقه و الأصدق في الحديث و الأورع، ففرض السائل تساويهما في الصفات المفروضة، فأجاب بتعيين ما كان من الحديثين مجمعاً 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 الحبوة، فيختصّ بالولد الأكبر، و

الآخر أنّه من جزء التركة، فيقسّم بين الأولاد. فما زاد عن سهم الولد الأكبر مردّد بين الاختصاص بالأكبر و الاختصاص بالأصغر، و هذه شبهة لاسبيل للعقل إلى حلّها، لدوران الأمر بين المحذورين، فأجاب عليه السلام بأنّه يعمل على طبق مضمون الخبر المجمع عليه، لأنّه لاريب فيه، يعني أنّه طريق ظاهري متّبع لدى العقلاء و إن كان بحسب الواقع و مرحلة الثبوت يحتمل كون حكم الله على طبق مضمون الخبر الشاذ، و لهذا سمّي الأوّل «لاريب فيه» يعني ظاهرياً و إثباتاً، و الثاني بقرينة المقابلة ممّا فيه الريب، يعني باطناً و ثبوتاً، و من المعلوم أنّ مثل تلك الشبهة التي لاسبيل 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 لاسبيل إليه و انقطع الطريق إلى علاجه.

و ينطبق على هذا أيضاً قوله النبي صلّى الله عليه و آله: «و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لايعلم» فإنّ المراد الشبهات بين الحلال البيّن و الحرام البيّن، فينحصر في الشبهة المحصورة و هي الشبهة التي تكون خطريّة.

فالحاصل من مجموع التعليل و التثليثين هو أنّ كلّ شبهة فيها احتمال الخطر بواسطة تحيّر العقل في حكمها و عدم السبيل إلى علاجها لابدّ من الرجوع إلى طريق ظاهري شرعي إن كان، و إلّا الاحتياط، و على هذا فالرواية غير مرتبطة بمرام الأخباري و الاعتصام في كلّ الأمور بالله الملك الباري.

***

مربوط به ص٢٢٠

التعليقة ٢ ـ الحكم بالبراءة في هذه الصورة مقتضى النظر البدوي، و لكن دقيق النظر يقتضي الاحتياط، و بيانه كما أفاده شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة أنّ المقام من قبيل الشكّ في القدرة، حيث نقطع بمطلوب مطلق للمولى و نشكّ في التكليف الفعلي من جهة الشكّ في القدرة، و العقل لا يرخّص في مثله ترك الاقدام.

لا يقال: كيف نقطع في المقام بمطلوب مطلق للمولى و الاحتمالات بين ثلاث: كون المطلوب المطلق هو التامّ و لازمه عدم التكليف الفعلي، و كونه الناقص و لازمه التكليف الفعلي به، و عدم المطلوب للشارع بالمرّة لا في التّام و لا في الناقص.

لأنّا نقول: الاحتمال الأخير مبنيّ على تقييد مادّة الأمر بالقدرة على الجزء المعجوز عنه، فتكون القدرة شرطاً شرعيّاً، و هذا خلاف إطلاق مادّة الأمر و أنّ المطلوب هو ما وقع تحت الهيئة، و القدرة إنّما هي شرط عقليّ، فالأمر منحصر في الاحتمالين الأوّلين.

و حينئذ فنقول: متى أحرزنا من المولى مطلوباً على الإطلاق أعني رأيناه صار بصدد تحصيل شيء منّا 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 في المأمور لقابليّته، لتوجّه الخطاب، فإنّ الأوامر ليست ناظرة إلى هذه الطواري، و يعبّر عن هذا المعنى بإطلاق المادّة، فحكم العقل هو الاشتغال لو فرض الشكّ من هذه الجهات.

و لافرق بين اتّفاق ذلك في موضوع مفصّل كما لو شكّ في القدرة على إنقاذ الغريق، و بين اتّفاقه في موضوع مردّد بين أمرين و لو متباينين، و ذلك مثل ما

قوّيناه على خلاف شيخنا المرتضى قدّس سرّه من الاحتياط في ما إذا خرج أحد طرفي العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء و كان الآخر داخلاً فيه.

و مقامنا من هذا القبيل؛ إذ لا يخلو الأمر بحسب موطن الثبوت عن أمرين، إمّا يكون للجزئيّة إطلاق و إمّا لا. فعلى الأوّل يحكم بمقتضى إطلاق المادّة و كون القدرة على ذلك الجزء شرطاً عقليّاً لا شرعيّاً بكون المطلوب هو التام، و على الثاني نحكم بمقتضاه أيضاً بكونه هو الناقص، و لا ثالث لهذين، فنعلم إجمالاً بوجود الطلب المطلق، يعني ما لا قيد له أصلاً، أوله قيد ولكنّه حاصل إمّا متعلّقاً بالتامّ أو بالناقص، و لكنّا نشكّ في فعليّة الخطاب من جهة احتمال تعلّقه بالتامّ، و مقتضى ذلك العلم هو الاحتياط بالموافقة الاحتماليّة.

لا يقال: إنّا ندور في متابعة الغرض مدار الأمر، فالمقدار الذي وقع تحت التحميل بالأمر هو اللازم، و غيره غير لازم و إن بقي احتمال بقاء الغرض، كما مرّ ذلك مفصّلاً في بيان الانحلال في الأقلّ و الأكثر، و هنا أيضاً نقول: حيث إنّ المفروض أنّه لا إطلاق في شيء من أمري الناقص و التامّ، فلو كان هنا غرض في الناقص لكان عليه جعل الأمر بالناقص مطلقاً، و المفروض عدمه، فالقصور من قبل الآمر، و لا ربط بالمكلّف.

قلت: مضافاً إلى عدم الفرق بين هذا و بين المثال المسلّم من الشكّ في القدرة إلّا في كون الشكّ هناك موضوعيّاً ليس رفعه وظيفة الشارع، و هنا حكميّاً رفعه من وظيفته، و قد قرّر في محلّه أنّ مجرّد ذلك لا يجدي فرقاً في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أنّ المفروض في المقام أيضاً هو العلم بأحد الأمرين، إمّا بالتامّ و إمّا بالناقص، فالأمر بالناقص طرف للعلم الإجمالي 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 يجري فيه الكلام المتقدّم.

ثمّ هذا الذي ذكرنا في تقريب الاشتغال يجري في الصورتين الاخريين من العجز الطاري في الواقعة الواحدة و في الوقايع المتعدّدة، كما هذا هو الكلام في الأصل العقلي.

و أمّا النقلي و هو قاعدة الاستصحاب و الميسور في صورتي طروّ العجز بناءاً على كون قاعدة الميسور قاعدة تعبّدية ـ كما يظهر من تمسّك العلماء بها ـ لا عقليّة إرشاديّة، فيكون محطّها ما إذا كان المقتضي للمطلوبيّة في الميسور مفروغاً عنه مطلقاً، فلا يخفى عدم تماميّة أحد تقريبيها و هو المسامحة في عدم عدّ الغيريّة و النفسيّة معدّدين لشخص الوجوب، لكون هذا على خلاف الواقع.

فمن كان يطلب شراء الدلو مثلاً طلباً غيريّاً مترشّحاً من طلب استقاء الماء من البئر إذا زال منه هذا الطلب بزوال علّته وحدث فيه طلب نفسي بهذا الموضوع، يعدّ العرف هاتين الحالتين منه فردين متغايرين من الطلب، أحدهما حدث بعد زوال الآخر، و الاستصحاب و القاعدة بملاحظة شخص الوجوب غير جاريين، فلابدّ من ملاحظتهما بالنسبة إلى الجامع حتّى يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث، و هو أيضاً غير جار في خصوص المقام.

و أمّا التقريب الثاني ـ و هو المسامحة في الموضوع و إجراء القاعدتين بالنسبة إلى الحكم النفسي ـ فقد يورد عليه بأنّ لازم هذا التقريب جواز الاكتفاء بالناقص حتّى في حال التمكّن من التامّ.

و بعبارة اخرى: إن رأى العرف للشرط و الجزء المعسورين مدخليّة في الموضوع فلا يعقل أن يرى عين القضيّة السابقة بموضوعها و محمولها باقية بعد التعذّر، و إن لم يفهم المدخليّة فاللازم التوسعة في القضيّة من أوّل الأمر قبل طرّو العجز.

و الجواب أنّ رؤية المدخليّة لاتنافي مع رؤية الموضوع هو الناقص، ألا ترى أنّ الماء ما لم يتغيّر لا يتّصف بالنجاسة، و العرف أيضاً ملتفت من الشرع إلى ذلك، و مع

ذلك عند زوال وصف التغيّر يرى البقاء و الارتفاع بالنسبة إلى النجاسة.

و السرّ أنّ الشرط و إن كان بالدقّة يورث تضييقاً في الموضوع، لكنّ العرف يرى الموضوع هو الذات الجامعة بين الواجد و الفاقد، ويرى الشرط أمراً خارجاً عن كلا الطرفين مع الموضوع و المحمول.

و بالجملة، فكما أنّه في المثال مع ذلك لا يحكم بحدوث النجاسة ما لم يتغيّر، كذلك هنا أيضاً ما دام التمكّن لا يحكم بثبوت الوجوب في الفاقد، فحال الجزء و الشرط الزائدين حال التغيّر، و حال تعذّرهما بعد التمكّن حال زواله بعد الثبوت، و حينئذ فمصداق 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 والنقض عرفاً، و ذلك كما في مثال الماء المتغيّر، حيث إنّ النجاسة اتّصفت بها الماء الخارجي لأجل اشتماله على وصف التغيّر.

و أمّا إذا لم يكن موضوع خارجي في البين و علّق الحكم على عنوان كلّي معتبر فيه وصف كذا، كما إذا علّق الحكم على كلّي الماء المتغيّر ولم يوجد له مصداق في الخارج، فلا يصحّ الحكم في الأفراد الغير المتغيّرة من الماء بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، و ذلك لأنّ كلّي الماء المتغيّر مغاير لكلّي الماء الغير المتغيّر عند العرف أيضاً، فالمسامحة العرفيّة و رؤية الموضوع واحداً مختصّ بحال انطباق الكلّي الواجد 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 تخلّف الوصف، فيثبت الخيار، و لو باع سلماً كلّي

الفرس العربي فسلّم الغير العربي فهو من تسليم غير المصداق كتسليم الحجر، لانّه سلّم المبيع فاقداً لوصفه.

فنقول: المقام من قبيل الثاني، لأنّ المتيقّن السابق هو الوجوب النفسي للعنوان العام الذي هو الصلاة التامّة أو المقيّدة، و المقصود إسراء حكمه إلى عنوان كلّي آخر و هو الصلاة الناقصة، و هذا حال الاستصحاب.

و أمّا القاعدة، فإن قلنا: إنّ السقوط و عدمه بالنسبة إلى حكم الميسور و المعسور، أي لا يسقط حكم الميسور أعني الناقص بواسطة حكم المعسور أعني الكلّ أو المقيّد فالكلام فيه هو الكلام في الاستصحاب حرفاً بحرف؛ فإنّ عدم السقوط كالبقاء بالنسبة إلى الوجوب النفسي كما هو محلّ الكلام يحتاج إلى حالة سابقة مفقودة بالنسبة إلى كلّي الصلاة الفاقدة.

و أمّا إن قلنا بأنّهما ملحوظان بالنسبة إلى نفس الميسور و المعسور أعني نفس الصلاة الفاقدة و الواجدة باعتبار أنّ نفس العمل كالدين، بل هو حقيقة دين الله فيصح فيه اعتبار الثبوت في الذّمة و السقوط عنها، فلا غبار حينئذ على التقريب المذكور؛ إذ نقول: كان الحمد و كذا و كذا في الذمّة حال التمكّن من جزء أو شرط كذا، فهذه الذوات باقية غير ساقطة عن عهدة المكلّف عند عسرهما.

و يمكن أن يقال: إنّه و إن كان لا يمكن استصحاب شخص الوجوب الغيري في موضوع الناقص و المطلق، لكون النفسي و الغيري شخصين من الوجوب، و لا استصحاب شخص الوجوب النفسي فيهما، لكونهما مع التامّ و المقيّد شخصين من الموضوع، و لكن لنا انتزاع الجامع في الطرفين، فنقول: أصل الوجوب النفسي الجامع بين الضمني والاستقلالي متعلّقاً بالمهملة عن حدّي الإطلاق و التقييد و النقص و التمام كان متيقّن الحدوث مشكوك البقاء.

أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّا نحتمل بقاء هذا الجامع بواسطة حدوث الوجوب النفسي الاستقلالي في موضوع المطلق أو الناقص عند زوال الوجوب النفسي الاستقلالي في موضوع المقيّد أو التامّ بناءاً على صدق البقاء بالنسبة إلى الكلّي عند حدوث فرد منه بعد زوال فرده الآخر، كما هو الحق، على خلاف ما اختاره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، كما نرى صدق قولنا: وجود الإنسان باق في الأرض من لدن أدم عليه السلام إلى زماننا، و بالجملة، عموم قضيّة لا تنقض بالنسبة إلى الجامع من حيث صدق البقاء والنقض لا قصور فيه.

نعم قد يستشكل فيه في خصوص ما إذا كان الجامع حكماً من حيث كونه خارجاً عن وظيفة الشارع و لا تناله يد الجعل، بخلاف ما إذا كان موضوعاً لحكم، و الفرق أنّ مفاد الاستصحاب في الثاني جعل الأثر، و المفروض أنّه أثر واحد شخصي، و أمّا في الأوّل فمفاده جعل نفس الحكم و تكوينه، و المفروض أنّه الجامع الملغىٰ عنه الخصوصيّتان، و هو غير قابل للجعل بالاستقلال، و إنّما القابل له هو الخاصّ.

ولكن يمكن دفعه أيضاً بأنّه يكفي قابليّته للجعل بالتبع، أعني بتبع جعل الخاص، و هو في المقام جعل الوجوب النفسي في موضوع المطلق أو الناقص، و هذا المقدار من القابليّة يكفي في شمول لا تنقض، ألا ترى أنّ من المسلّم استصحاب الصحّة، مع أنّ الصحّة بنفسها غير قابلة للجعل مستقلّاً؛ لأنّها أمر قهري الانتزاع عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، لكنّها قابلة له تبعاً لجعل منشأ الانتزاع، هذا.

ولكنّه مع ذلك غير خال عن الخدشة، و بيان الخدشة موقوف على تقديم مقدّمة و هي أنّ معنى لا تنقض ليس «أبقيت السابق» حقيقة، لوضوح أنّه خطاب إلى المكلّف، و ليس مفاده إعطاء وظيفة التشريع و الجعل إيّاه، فبقي أن يكون المراد هو القول و الاعتقاد بوجود السابق أو العمل على طبقة، و حيث إنّ التصديق الجناني

غير مقصود، فبقي أن يكون المراد هو عدم النقض العملي، كما أنّ المراد بقضيّة «صدّق العادل» هو التصديق العملي.

نعم يلزمه غالباً إبقاء السابق حقيقةً بنفسه في ما كان هو الحكم، أو بأثره في ما كان هو الموضوع، فإنّ اللازم من إبقاء وجوب صلاة الجمعة عملاً هو وجوبها، و اللازم من إبقاء حياة الزيد المترتّب عليها وجوب الإنفاق على عياله من ماله عملاً وجوب الإنفاق.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف يمكن إرادة إبقاء السابق بنفسه في بعض الموارد و بأثره في بعض آخر من عبارة «لا تنقض اليقين بالشكّ» مع أنّه مستلزم لاجتماع اللحاظين في لحاظ واحد.

و حاصل وجه الاندفاع أنّ المدلول المطابقي للقضيّة ليس هو إبقاء ما كان تشريعاً و جعلاً الذي هو فعل الشارع، و إنّما هو لازم المدلول المطابقي بحسب الغالب، و المدلول المطابقي هو إبقاء ما كان عملاً، و هو أمر واحد في جميع الموارد، و لكن لازمه مختلف حسب اختلافها.

و إنّما قيّدنا بالغالب على خلاف ما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى و من تأخّر عنه قدّس أسرارهم من كون أحد الأمرين لازماً للاستصحاب دائماً، بل داخلاً في معناه، للاحتراز عن استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة الأزليين، مثل استصحاب عدم جعل الشارع الحرمة في موضوع شرب التتن أزلاً.

فعلى قولهم رضوان الله عليهم من كون المعنى إبقاء الشارع جعله السابق فهو منحصر في موارد وجود الجعل سابقاً، فلا يجري في مثل المثال المتحقّق فيه عدم الجعل، و هو و إن كان اختياريّاً بملاحظة تمكّن الشارع من قلبه بالوجود، ولكن ليس بمجعولاً، لأنّ العدم غير قابل للجعل، و الحاصل أنّ المتحقّق سابقاً عدم القضيّة

رأساً، لا القضيّة التشريعيّة التي محمولها العدم.

وعلى ما قلنا من كون المعنى إبقاء المكلّف عمله السابق، فهو غير منحصر في تلك الموارد، نعم غالباً يكون كذلك ، فيجري في المثال أيضاً لأنّ المكلّف في الزمان السابق المفروض عدم الجعل فيه رأساً كان عمله و لو باستقلال من عقله هو الإطلاق و عدم الالتزام بأحد من الفعل و الترك، فإبقاء ذلك العدم الأزلي عملاً هو الإطلاق المذكور، و لازمه الترخيص الشرعي، مع أنّ المفروض عدم تحقّق حكم مجعول في السابق راساً، لا رخصة و لا غيرها.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة فنقول: إبقاء المهملة الموجودة في ضمن المقيّد سابقاً بإيجاد فردها الآخر أعني المطلق و إن كان إبقاءاً لها، و لكن لا يصدق على العمل على طبق الوجوب المطلق أنّه إبقاء عملي لوجوب المهملة المعلوم في السابق، و ذلك لأنّ عمل المهملة المعلوم قيدها ليس الإتيان بها في ضمن فاقد القيد، بل هو أجنبيّ عنها، و إنّما هو الإتيان بها في ضمن المقيّد لا غير، و المفروض في اللاحق عدم إمكان هذا العمل، و العمل بإتيان المهملة في ضمن الفاقد ليس إبقاء العمل السابق، و لا يخفي أنّ هذا الإشكال خاصّ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسي الضمني و النفسي الاستقلالي في المهملة، كما هو محلّ الكلام، و أمّا استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري الاستقلالي والنفسي كذلك في الناقص فهوسليم عن هذا الإشكال؛ لأنّ عمله لم يكن إلّا إتيان الناقص.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا من أوّل البحث إلى هنا أنّ الأصل العقلي هو الاشتغال، و كذا الشرعي، لا من جهة الاستصحاب، بل من جهة قاعدة الميسور إن تمّ فيها التقريب المتقدّم، أعني كون المراد عدم سقوط نفس الميسور لاحكمه، و إلاّ فالأصل الشرعي على البراءة من جهة استصحاب عدم وجود الناقص، هذا.

مربوط به ص ٢٧٣ جلد أول

التعليقة ٣ـ محصّل ما اختاره المحقّق الخراساني بعد ما اختار في الحاشية الجمع بالشأنيّة و الفعليّة فرأى أنّ ذلک يوجب عدم تنجيز الأمارات للواقعيات، فإنّ الوصول من مرتبة الشأنية إلى الفعليّة على هذا لابدّ و أن يكون بجعل الشارع، ففي العلم قد استرحنا بواسطة قوله: «الناس في سعة مالم يعلموا» الذي مفهومه أنّهم لسيوا في سعة متى علموا، فيستفاد منه أنّ العلم يوصل إلى مرتبة الفعليّة، فالعلم موضوعي في هذا الأثر، و لهذا صرّح بأنّ قول الأخباريّة على هذا يمكن تصحيحه بأن يجعل الشارع لبعض العلوم اختصاصاً، و لكن هذا المعنى غير متمشّ في الأمارة لقصور دليل الحجيّة عن شمول هذا الأثر فيكون الشكّ متعلّقاً بالشأني مع عدم الوصول إلى الفعليّة، و من المعلوم أنّ العلم و الشكّ المتعلّقين بالحكم الشأني لاأثر لهما أصلاً.

فلهذا عدل عن هذا الطريق في الكفاية و فصّل بين الأمارات و الاصول، فاختار في الاولى أنّ الواقع فعلي من جميع الجهات، و جعل الأمارة إنّما هو جعل حجيّتها لاجعل الحكم، و اختار في الثانية حيث لاحجيّة مجعولة في البين أنّ الواقع فعلّي بجميع الحيثيات سوى حيثيّة جهل المكلّف و شكّه و مقتضى الترخيص الذي تحقّق فيه.

و بعبارة اخرى: الحكم في ذاته بالغ مرتبة الفعليّة، و الجهل مانع، لا أن يكون المقتضي في ذاته قاصراً، فإذا ارتفع تحيّر المكلّف في وظيفته في مقام العمل و علم بواسطة الحكم الأصلي أنّه الحليّة يصير الواقع على تقدير كونه الحليّة فعليّاً قهراً، و على تقدير كونه غيرها يرتفع المضادّة، لأجل عدم تماميّة فعليّة الواقع.

و بعبارة ثالثة: للحكم ثلاث مراتب، الاولى: مجرّد الإنشاء المتحقّق بقصد تحقّق المفهوم عند التلفّظ أو الكتابة أو الإشارة، و هذا كالجسد بلاروح، و الثانية: أن يترقّى من هذه المرتبة و ينفخ فيه روح الفعليّة الثابتة بحسب الاقتضاء و السالمة عن المزاحم من جميع الحيثيات غير حيثية الشكّ و الترخيص، فلافعليّة له من هذه

الجهة فقط، و لانقص فيه من هذه الجهة اقتضاءً أيضاً، بل هذه الجهة أعني ورود الترخيص و الإذن في موضوع الشكّ جهة غالبة و يوجب مغلوبيّة الحكم المذكور، فالحكم المذكور يصير مقتضياً تامّاً للبعث و الزجر مغلوباً للجهة العارضة الغالبة أعني الحكم الأصلي بالخلاف.

و مثل هذا لايحتاج 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 شرعي و هو إعطاء الفعليّة، و الآخر عقلي و هو التنجيز.

و لهذا استشكل المحقّق المذكور في قيام الطرق و الاصول مقامه على حسب مذاقه قدّس سرّه، و أمّا في هذه المرتبة فهو طريقي محض لاأثر له إلّا التنجيز، فإنّ إعطاء الفعليّة قد تمّ فيه نفسه، و المزاحم الذي يغلبه و هو الحكم الأصلي المخالف معدوم بالفرض، فلايؤثّر العلم فيه أثراً شرعيّاً، بل يتمحّض تأثيره في العقلي و هو التنجيز. و لهذا لاإشكال في قيام الإمارات و الاصول مقام هذا العلم، هذا.

فتحقّق من هذا أنّ الموضوع للأصل أيضاً متحقّق، فإنّه الشكّ في حكم لو تعلّق به بدون إمداد جعل آخر شرعي إليه العلم لأثّر التنجيز و هو موجود في المقام، بخلاف الحال بناءً على مختار الحاشية.

و المرتبة الثالثة هي الفعليّة التامة من تمام الجهات الملازمة للبعث و الزجر في النفس النبويّة أو الولويّة صلوات الله عليهما، فالذي يتولّد منه المحذور احتمال وجود هذه المرتبة في مورد الأصل المرخّص، فإنّه احتمال التناقض، و أمّا الفعليّة المترقّبة عن محض الإنشاء المنحصر مانعة في الترخيص الناشيء عن المقتضي و الملاك الموجود في الشكّ فاحتمال وجودها في مورد الأصل المرخّص لامحذور فيه، فإنّه إن كان الموجود في الواقع هو الترخيص فليس من اجتماع المثلين لكون الحليّة الأصليّة متّحدة و عيناً مع ذلك الترخيص، لكونها ناظرة إلى الواقع و من سنخ الحكم الطريقي، و إن كان الموجود هو الإيجاب أو التحريم فلاتناقض، لعدم البعث و الزجر و مجرّد الفعليّة المنفكّة عنهما بواسطة المغلوبيّة لاتضادّ الإذن و الترخيص.

مربوط به ص٥٨٣ جلد أوّل

التعليقة ٣ ـ و حاصل الجواب أنّ حجيّة الخبر على وجه الطريقيّة ليست معناها الأخذ بمفاد قوله مطابقةً أو التزاماً حتّى لايتعدّى عن هذا الميزان، كما لايجوز لنا في قوله عليه السلام: «لاتنقض» الخروج من دائرة نقض اليقين بالشكّ، بل يجب الجمود عليه، وجه ذلك أنّا نأخذ بما هوملازم للمخبر به علماً، لالازم و لاملزوم و لاملازم له عادةً أو عقلاً بملاحظة أثره الشرعي، و ليس هذا أخذاً بمدلول قوله، و كذلك ليست معناها التعبّد بالمدلول ثمّ بعده جعل الملازمة بمعنى أن يرد التنزيل أوّلاً على حياة زيد ـ مثلاً ـ المخبر به ثمّ على بياض لحيته، أو على الملازمة بينهما ثمّ على صلاة ركعتين، فإنّه مضافاً إلى عدم قابليّة الوسائط للجعل لاعين و لاأثر لتنزيل اللوازم و الملزومات و الملازمات في الدليل.

و الحاصل: لسنادائرين مدار عنوان الاخبار و الاندراج تحت عنوان المخبر بهيّة، و إلّا لم يشمل ما ليس في الكلام إشعار به و لا في ذهن قائله احتمال له، إذ كيف يصحّ حينئذ إطلاق أنّه قاله، أو أخبر به، أو دلّ عليه لفظه، أو أمثال ذلك؟ و لا أن تكون هنا تنزيلات في كلّ واسطة واسطة طوليّات مترتّبٌ كلّ لاحقٍ على سابقه، إذ ليس في البين إسم لهذه التنزيلات المتعلّقة باللوازم و غيرها، بل من الواضح أنّ هنا تنزيل واحد متعلّق بلاواسطة بما هو الحكم و الأثر الشرعي حتى يلزم على التقدير الأوّل أنّه بواسطة «صدّق» في خبر الشيخ يحرز المقول لقول المفيد ثمّ بـ «صدّق» في هذا المقول التعبّدي يحرز مقول الصدوق وبـ «صدّق» فيه مقول الصفّار و بـ «صدّق» فيه صلاة ركعتين.

و على التقدير الثاني أنّه يجري حكم «صدّق» أوّلاً في قول الشيخ ثم في ملازمته

مع قول المفيد ثمّ فيه ثمّ في ملازمته مع قول الصدوق، ثمّ في ملازمته مع قول الصفّار ثمّ في صلاة ركعتين حتى يقال على التقديرين أنّ الأثر المنتهي إليه بالأخرة لمّا يكون هو وجوب التصديق فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه.

بل الحقّ في استكشاف حقيقة معنى الطريقيّة أن يتبّع الطرق العقلائية، و نحن إذا راجعناهم نراهم أن كل انكشاف يحصل في أنفسهم و يكون مستنده و جهته حسن الظنّ بعدم كذب العادل، و بعد احتمال الكذب في حقّه فهم يرتبّون أثر الصدق عليه.

فلو أخبر ثقة أنّه أخبر ثقة فلاني و هكذا إلى عشر ثقات أنّ العاشر قال كذا فانكشاف هذا المعنى قد حصل من جهة ذلك الخبر الوجداني الأوّل بضميمة إحرازهم موثوقيّة الوسائط، و بعد ذلك فعين ذلك الدرجة من حسن الظن و بُعدُ الكذب الذي يحصل عند الإخبار بلاواسطة يحصل بعينها و بلاتفاوت من هذا القول، إذ لو لم يكن المقول الآخري يلزم الأمر المستعبد و هو كذب أحد الثقات المذكورة في السلسلة.

و بالجملة، معنى الطريقيّة عندهم الأخذ بكلّ انكشاف كان منشاؤه و مبناه حسن الظن بالعادل و بُعدُ احتمال الكذب في حقّه، و هذه الانكشافات و إن كانت في الوجود مترتبّة، لكن في ملاك الأخذ كلّها في عرض واحد.

فيصير هذا المعنى العرفي العقلائي شاهداً على حمل ماورد في الشرع من الأدلة اللفظيّة في باب الطريقيّة على هذا المعنى، يعني كلّ انكشاف حصل و نشأ من الاعتماد بقول العادل ـ و لو كان مطرح قوله شيأ آخر أجنبيّاً بالمرّة عن المنكشف بحيث يلزم على تقدير عدم هذا المنكشف كذب العادل في ذلك الإخبار بذلك الشيء الأجنبي ـ فالشارع حكم من الابتداء بلزوم الأخذ بهذا الانكشاف، فالتنزيل أوّلاً يتعلّق به بدون تعلّق له بما قبله و لو كان ألف واسطة.

فافهم حقّ لا تشتبه في المراد و لا تورد أنّ السيرة العقلائيّة ليست إلّا على العمل، فلعلّه كان لأجل المناط أو القضيّة الطبيعيّة لو كان لفظ في البين، و الكلام هنا مع قطع النظر عنها، فإنّ المقصود هنا استفاده الفرق من هذه السيره بين «لا تنقض» و بين «صدّق العادل» و أنّ مفاد الأوّل هو الدوران مدار هذا العنوان، و أمّا الثاني فمفاده بشهادة هذه القضيّة الارتكازية هو الأخذ بكلّ انكشاف كذلك من دون موضوعيّة لعنوان المخبر بهيّة أو المفاديّة أو المدلوليّة و أمثال ذلك، و لا لعنوان ملازم المخبريّة أو لازمه أو ملزومه، بل العنوان الموضوع في هذا الباب هو الانكشاف المذكور.

فيلزم على هذا في موارد اللوازم العقليّة و العاديّة و الملزومات و الملازمات كذلك تعلّق التنزيل أوّلاً و ابتداءً بذلك الانكشاف الأخير، لأنّه القابل للتعبّد من بين الانكشافات من دون حاجة إلى إجرائه في ما قبله.

و بعد ذلك نقول في المقام: إذا قال الشيخ: قال المفيد: قال الصدوق: قال الصفّار: قال العسكري عليه السلام: صلاة الجمعة واجبة فلا نحتاج بعد إحراز أمرين أحدهما: وجود صدق في ذات كلّ من خبر المفيد و الصدوق و الصفّار و لو بنحو القضيّة التعليقيّة يعني: لو أخبروا فصدّقهم، و الآخر: إحراز عدالة هؤلاء، و في الحقيقة بعد إحراز الأوّل، إذ الثاني موضوع للاوّل إلّا إلى تعبّدٍ واحد بتصديقٍ واحد، إذ بعد ذلك نقول: خبر الشيخ محرز وجداناً و هو كاشف نوعاً عن خبر المفيد، و هكذا 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، و الكشف الناقص كما في كلّ مقام يصير بواسطة «صدّق» تامّاً ـ يعني

كشف خبر الشيخ عن وجوب الصلاة ـ فيصدق على هذا الانكشاف لصلاة الجمعة أنّه انكشاف حاصل من قول العادل، و منشاؤه حسن الظنّ بالعادل و بُعد 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 خارجاً عن تحت «صدّق» لايتمّ ما ذكرنا بأن كان فاسقاً أو مشكوك الحال، فلايرد النقض بما إذاكان في الوسائط أوّلويّة ظنيّة أو غيرها من الظنون الغير المعتبرة، فإنّا نقول: نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطة و لو على نحو التعليق، و لانحتاج إلى إحراز موضوعه قطعاً، إذ يلزم حينئذ عند عدم ترتيب الأثر إمّا كذب الشيخ، و لو صدق هو كذب المفيد، و لو صدق هو كذب الصدوق، و لو صدق هو كذب الصفّار و كلّ منهم ورد الأمر بتصديقهم و عدم تكذيبهم بلاتقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلاً، إذ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة لاللمعاني الواصلة المحرزة عند المكلّف تفصيلاً.

و بالجملة، لانحتاج في إجراء دليل التعبّد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل حتّى يحتاج إلى التعبدّات المترتّبة، و لانحتاج أيضاً إلى تصحيح الملازمات الكائنة قبل هذا المنكشف لنحتاج أيضاً إلى التعبّدات المترتّبة، بل يجري أوّلاً دليل التعبّد في نفس هذا الانكشاف لاتصافه بما هو المعيار و هو كون الانكشاف حاصلاً من قول العادل و أنّه لو لاه لزم كذب العادل و لو في إخباره بشيء آخر.

* * *

مربوط به ص١٨ جلد أول

التعليقة ٥ ـ لايخفى عدم تماميّة الإشكال على الدعوى الأولى، في مثل «بعت» الإخباري و «بعت» الإنشائي، و ذلك أنّ معنى البيع لاإشكال أنّه سهم المادّة و لاربط له بما وضع له الهيئة و إنّما الموضوع له للهيئة هو النسبة بين المسند و المسند إليه باعتبار نفس الامريّة و الخارجيّة لاباعتبار اللحاظ و التصوّر الذهني، فإنّ النسبة لاموطن لها و لانفس الأمر لها سوى في النفس، و لكن كما يتصوّر سائر المفاهيم مثل مفهوم الضرب و غيره كذلك يتصوّر هذا المفهوم أيضاً و هو الموضوع له لمادّة الطلب، و أمّا الموضوع له للهيئة فهو حقيقة الطلب و الصفة الخارجيّة القائمة بالنفس.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عقد القلب و البناء القلبي الذي هو النسبة الحاصلة في الذهن بين الموضوع و المحمول يكون لوجودها في النفس نحوان و كيفيتان، الأوّل أن يحصل على نحو الحكاية عن وقوع أمر في الخارج، و الثاني أن يحصل على نحو لاحكاية له عن شيء و كان له اقتضاء وجود الشيء.

مثلاً القضيّة المعقولة التي نتصوّرها عند التكلّم بقضيّة «أنت حرّ» لاإشكال أنّه مشتمل على عقد قلب فيما بين «أنت» و «حرّ» فتارة توجد هذه العقدة في نفسك على وجه يحكى عن وقوع الحريّة في الخارج، و اخرىٰ توجدها على نحو ليس لها حكاية عن وقوع ذلك و إنّما له اقتضاء أن يقع و يوجد الحريّة بنفس هذا العقد و البناء.

و حينئذ نقول: يتحقّق كمال المشابهة و الاتّحاد بين هذا المقام أعني الإخباريّة و الإنشائيّة و بين الإسميّة و الحرفيّة في معاني الأسماء و الحروف، فلا إشكال هنا زائداً

على ما هناك، فقد يقال: ما الدليل على أنّ الواضع عند وضع هذه القضيّة وضعها للجامع بين الكيفيّتين و لم يضعها للخاصيّن، و هذا مشترك بين هذا المقام و معاني الحروف و الأسماء و قد تقدّم تفصيل الكلام فيه.

و قد يقال: إنّ هنا إشكالاً مختصّاً به و لو سلّمنا القول المذكور في الحروف و الأسماء و هو أنّ كيفيّات الملاحظة و التصور للمعنى لاشكّ أنّها يعدّ من أطوار المعنى و أطوار المستعمل فيه و أطوار الاستعمال كما في معنى من و لفظ الابتداء، فإنّ حيث الاستقلاليّة و الاندكاكيّة كلاهما راجعان إلى كيفيّة اللحاظ و ذات المعنى واحد و إن كان لنا فيه كلام أيضاً.

و ما في القضيّة الخبريّة و الإنشائيّة فليس الخصوصيّتان راجعتين إلى كيفيّة ملاحظة الموضوع له، فإنّ الموضوع له بالفرض هو القدر المشترك بين الحكاية و الايجاد و هو مطلق عقد القلب المهمل من الجهتين، و ليس لحاظ إحدى الخصوصيّتين مع هذا الجامع معدوداً من كيفيّات ملاحظة هذا الجامع.

ألا ترى أنّ لفظ الإنسان الموضوع للجامع بين زيد و عمرو و غيرهما لو اوجد فرد منه في الخارج عند مقام استعماله فليس الراجع إلى استعمال هذا اللفظ سوى الملاحظة و التصوّر المتعلّق بأصل الإنسان، و أمّا التصوّر الحاصل بالخصوصيّة فهو كالحجر في جنب الإنسان بالنسبة إلى هذا الاستعمال.

و الحاصل أنّا نسلّم أن القائل المذكور يقول بوضع الإنشاء و الإخبار لواقع عقد القلب و نفس أمره ـ و إن كان لنا في كونه قائلاً بذلك أيضاً تأمّل ـ لكن نقول: ليس المرتبط بالاستعمال إلّا الملاحظة الحاصلة حين إيجاد عقد القلب حيث تلتفت إلى أنّ فعلك ماذا، فالقدر الراجع إلى الاستعمال ما كان من هذه الملاحظة متعلّقة بالجامع و إن كان لاينفكّ عن ملاحظة إحدى الخصوصيتين، لكن هذا لا يعدّ من

أنحاء ملاحظة الجامع حتّى يعدّ من أطوار استعمال اللفظ الموضوع للجامع، بل هو من باب ملاحظة شيء و شيء آخر، و مجرّد كون الموضوع هو الجامع بواقعه و خارجه و أنّ الجامع لا يوجد في الخارج إلّا في ضمن الفرد لا يوجب كون ملاحظة الفرد من كيفيّات ملاحظة الجامع.

فتحصّل أنّا و إن تصوّرنا رجوع الاستقلاليّة و الاندكاك إلى كيفيّات ملاحظة المعنى الواحد في الحروف و الأسماء، لكن لا يعقل رجوع ملاحظة إحدى الخصوصيتين من الحكاية عن الخارج و عدمها إلى كيفيات ملاحظة القدر الجامع بينهما و هو عقد القلب.

هذا ما قاله الاستاد في مجلس الدرس و لي فيه نظر، و ذلك لأنّ الحال كما ذكره لو كان الموضوع و المعنى هو عقد القلب بوجوده التصوّري كما في لفظ الإنسان، فإنّ ملاحظة الزيديّة خارجة عن كيفيّة ملاحظة أصل الإنسان. و أمّا إذا فرضنا الفرق بين وضع المفردات و وضع هيئة القضايا بأنّ المعنى في الثاني هو الوجود النفس الأمري و كان الموضوع له هو الجامع فليس الاستعمال حينئذ إلّا التلفّظ باللفظ و إيجاد المعنى عنده، و حيث إنّ الايجاد لا يتعلّق بالجامع إلّا في ضمن الخصوصيّة فلامحالة يكون من أطوار إيجاد الجامع إيجاده في ضمن خصوصيّة كذا، و حيث إنّ استعماله أيضاً عبارة عن هذا الإيجاد فتكون هذه الخصوصيّة من أنحاء استعماله أيضاً.

و الحاصل أنّ إيجاد المعنى في هذا المقام يكون بمكان تصوّر المعنى في معاني الأسماء و الحروف، فكما أنّ الاستعمال هناك عبارة عن تصوّر المعنى عند اللفظ فيكون كيفيّات التصوّر من أنحاء الاستعمال فكذا في المقام استعمال اللفظ عبارة عن إيجاد عقد القلب عند التلفّظ، فيكون أنحاء إيجاده من أنحاء الاستعمال، هذا.

و لايخفى أنّ الحكاية عن الخارج في القضيّة الخبريّة على هذا ليست من شأن اللفظ بلاواسطة، بل هو يحكى عن الصفة النفسيّة التي هي عقد القلب و هو يحكى عن الخارج، فيكون اللفظ حاكياً عن الخارج بالواسطة و يصحّ بهذه الملاحظة إسناد الحكاية عن الخارج إلى نفس اللفظ أيضاً، لفنائه في ما هو الحاكي، كما أنّ لفظ زيد مثلاً حاك عن الصورة الذهنية و هي حاكية عن الجثّة الخارجيّة و مع ذلك يصحّ إسناد الحكاية عن الجثة الخارجيّة إلى لفظ زيد.

و لكن لايتمّ كلام القائل أعني كون الإنشائيّة و الإخباريّة راجعين إلى أطوار الاستعمال في صيغ الأمر و النهي و ما يتّحد معها بحسب المادّة من القضايا الإخباريّة مثل إضرب، أو لاتضرب، و ضرب زيد، أو لم يضرب زيد، حيث إنّ ما هو المحكّي في الخبريّة هو نسبة الضرب إلى زيد و ليس هذا موجوداً في إضرب بل هو الطلب المتعلّق بالضرب و ليس هو من مقوله النسبة التامّة بل من الناقصة، مثل نسبه «في الدار» في ما إذا قلت: إضرب في الدار، فلم يتحقّق الجامع إلّا أن يقال: إنّ المفاد هنا أيضاً إيجاد التصاق الضرب بالزيد، فكما أنّه لو اوجد الضرب تكويناً كان يوجد النسبة في الخارج إلى زيد و اتّصاف الزيد به، فكذلك فيما إذا توجد هذه الإرادة تشريعاً فكأنّه يلصق الضرب بالزيد، هذا.

***

فهرست المطالب

المقصد السابع فى الاصول العلمية

المسألة الاولى: الشكّ فى التكليف و حجج الاخباريين لوجوب الاحتياط فيه ٥
هل يكون فى البين بيان ٧
هل نفس احتمال التكليف بيان ١٢
هل يستفاد من الآيات و الاخبار وجوب الاحتياط..... ١٦
الاخبار ثلاث طوائف..... ١٧
الطائفة الثانية ٢٥
الطائفة الثالثة ٣٠
التمسّك بالمعقولات لوجوب الاحتياط ٣٣
التمسّك بالعلم الاجمالى ٣٣
الجواب بوجوه ٣٧
الوجه الاول..... ٣٧
الوجه الثانى..... ٣٧
الوجه الثالث..... ٤٦
فى حجج الاصوليين للبراءة ٤٩
حديث الرفع..... ٤٩
المخدشة فى حديث الرفع من حيث صحّة الاستدلال به وجوابها ٤٩
المخدشة فيه من حيث المعنى و جوابها ٥٩
المخدشة الثانية و جوابها ٦٠

المخدشة النائمة و جوابها ٦٠
تخصيص الناسي بالخطاب ٦٥
صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج ٦٨
حديث كل شيء فيه حلال..... ٧٢
حديث كل شيء مطلق..... ٧٨
التمسّك بالاستصحاب للبراءة ٨٠
الشبهة الموضوعية ٨٣
اصل عدم التذكية ٨٩
الموارد التي يكون الاصل الحاكم على البراءة موجوداً ٩٣
المسألة الثانية: الشكّ في المكلّف به مع العلم الاجمالي بالتكليف ٩٥
مايستفاد من حديث الرفع و غيره فيه..... ٩٦
كيفية شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالي ١٠١
قصور حديث الرفع للشمول..... ١٠٢
الوجه الثاني: التمسّك باطلاق المادّة ١٠٨
الوجه الثالث: التمسك بالاطلاق الحالي و العموم الحالي ١١١

التنبيه على امور:

الامر الاول في بيان شرط تنجيز العلم الاجمالي... ..... ١٢٤
صورة الاضطرار الى واحد لا بعينه..... ١٣٢
صورة خروج احد الطرفين عن محلّ الابتلاء ١٣٥
الامر الثاني لو تعقّب العلم الاجمالي بالتفصيلي و له صور ١٤٢
الامر الثالث في الشبهة الغير المحصورة ١٥٧
فصل في الشك بين الاقلّ و الاكثر..... ١٦٠
بيان القائلين بالاشتغال فيه..... ١٦١

تقريب البراءة العقلية فيه ١٦٤
البراءة النقلية فيه ١٧٦

التنبيه على امور ١٧٩
الامر الاول اذا ادار الامر بين التعيين و التخيير ١٧٩
الامر الثانى الشبهة الموضوعية بين الاقل و الاكثر ١٨١
و هم و دفع ١٨٧
فى بيان الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم ١٨٨
الحكم فى المسألة الماهوتية ١٩٤
الكلام فى الشبهة الماهوتية بحسب الروايات ٢٠٣
الامر الثالث لو شك فى الجزئية من حيث عمومها لحال العمد و غيره ٢٠٥

قاعدة لاتعاد ٢١٠
الامر الرابع لو شك فى ثبوت الجزئية و الشرطية مطلقاً حتى فى حال العجز ٢١٩
الامر الخامس اذا دار الامر بين اعتبار وجود شيء بالجزئية و عدمه بالمانعية ٢٢٦
الامر السادس فى شرط اجراء البراءة و هو الفحص ٢٢٩
وجوب التعلّم و التفقّه و الفحص ٢٣٧
فى الوجوب الطريق ٢٤٠
الشرطان الاخران لاجراء البراءة ٢٤١
فى بيان ضابط المحكومة ٢٥٣
الفرق بين التزاحم و التعارض ٢٥٦

قاعدة الضرر ..... ٢٤٦ و ٤٨٠
فى بيان النسبة بين هذه القاعدة و سائر الادلة ..... ٢٥٢ و ٤٨٣

المسألة الثالثة: فی دوران الامر بین المحذورین ٢٦٣

قاعدة الاستصحاب ٢٦٩
تعریف الاستصحاب ٢٦٩
تعتبر فیه فعلیة الیقین و الشك ٢٧٠
تقسیمات الاستصحاب ٢٧٤
الامور التی تکون محلاً للنقض و الابرام فی مباحث الاستصحاب ٢٧٤
الامر الاول استصحاب حکم العقل ..... ٢٧٥ و ٤٩٤
الامر الثانی فی ادلّة حجیّة الاستصحاب ٢٨١
صحیحة زرارة ٢٨٦
صحیحة ثانیة لزرارة ..... ٢٩٢ و ٥٠١
صحیحة ثالثة له ..... ٢٩٨ و ٥٠٦
موثقة عمّار ..... ٣٠٢ و ٥١٠
روایة الخصال ..... ٣٠٣ و ٥١٠
الکلام فی امکان الجمع بین قاعدة الیقین و الاستصحاب فی عبارة واحدة ٣٠٥
مکاتبة القاسانی ٣٠٨
الروایات المؤیّدة ٣٠٩
الامر الثالث فی الاستصحاب الکلّی ..... ٣١٤ و ٥٢٦
الامر الرابع فی استصحاب الزمان و الزمانی ..... ٣٢٨ و ٥٣٦ و ٦٢٦
الامر الخامس فی الاستصحاب التعلیقی ..... ٣٣٥ و ٥٤٢ و ٦٢١
الامر السادس فی استصحاب احکام الشرائع السابقة ٣٣٨
مناظرة بعض اهل الکتاب ٣٤١
الامر السابع فی الاصل المثبت ..... ٣٤٤ و ٥٤٥
تنبیه نافع ٣٥٠

اتباع نظر العرف فی المفهوم و تطبیقه علی المصداق ۳۵۱
اذا کان العنوان موضوعا للحکم بالوجود الساری ینتشر حکمه فی الوجودات الخاصّة .. ۳۵۳
بعض الموارد التی توهّم کونها من الاصول المثبتة ..... ۳۵۲ و ۵۵۱
الامر الثامن فی اصالة تأخر الحادث ..... ۳۵۷ و ۶۰۷ و ۵۶۰
الامر التاسع فی استصحاب حکم الخاص ..... ۳۶۱ و ۵۷۳ و ۶۰۲
الامر العاشر فی اعتبار بقاء الموضوع لجریان الاستصحاب ..... ۳۷۱ و ۵۸۱
الثانی من شروط تحقّق الاستصحاب..... ۳۸۱

قاعدة التجاوز و الفراغ..... ۳۸۴ و ۶۷۱
روایات القاعدة..... ۳۸۴
لناقاعدتین... ..... ۳۸۵
هل یمکن ارادة الاعم من قاعدة التجاوز و قاعدة الصحّة من الروایات ام لا ۳۸۹
المراد من المحلّ الذی یعتبر التجاوز عنه ..... ۳۹۲ و ۶۸۳
هل الدخول فی غیر المشکوک معتبر فی اجراء هذه القاعدة ..... ۳۹۳ و ۶۸۵
حول روایة ابن ابی یعفور..... ۳۹۵
قاعدة التجاوز تشمل الشروط..... ۳۹۶

قاعدة اصالة الصحة..... ۳۹۷
تقدّم اصالة الصحة علی الاستصحاب ..... ۳۹۹ و ۶۳۷
الامر الحادی عشر فی بیان وجه تقدیم الامارات علی الاستصحاب ... ۴۰۶ و ۶۴۳ و ۷۱۰
تتمّة فی وجه تقدیم الاستصحاب علی سائر الاصول ..... ۴۱۶ و ۶۴۸ و ۷۱۸
الامر الثانی عشر فی تعارض الاستصحابین ..... ۴۱۹ و ۶۵۱

التعادل و الترجيح

البحث فى تعارض الدليلين ٤٢٣
فى انه لا معنى للحكومة فى اللبيّات ٤٢٦
فى تعارض الخبرين ٤٣١
الكلام فى الخبرين المتكافئين على حسب ما تقتضيه القاعدة ٤٣١
الكلام فى الخبرين المتكافئين مع النظر الى الاخبار ٤٣٦
بناءاً على التخيير فهل يختصّ بالمجتهد ام يشمل المقلّد ٤٣٩
هل التخيير ابتدائى او استمرارى ٤٤٠
هل يجب الترجيح بواسطه وجود المزية فى احد الخبرين ٤٤٢
فى المتزاحمين ٤٤٥
ادلة وجوب الترجيح ٤٤٩
هل يقتصر فى الترجيح على المزايا المنصوصة ٤٦٣
بناءاً على التعدّى هل يعتبر الظنّ الشخصى ٤٦٤

التنبيه على امور ٤٦٦
الامر الاوّل هل يشمل التخيير و الترجيح الاظهر و الظاهر و النصّ و الظاهر ٤٦٦
الامر الثانى ما قيل لتشخيص الاظهر ٤٦٩
الامر الثالث فى انقلاب النسبة ٤٧١
الامر الرابع ٤٧٥
الامر الخامس ٤٧٧
تاريخ تأليف الكتاب ٤٧٩

قاعدة لا ضرر و الاستصحاب ..... ٤٨٠ و ٢٤٦
فى احتمالات لاضرر ٤٨١

نسبة قاعدة لا ضرر مع سائر الادلة ..... ٤٨٣ و ٢٥٢
حكومة لا ضرر على قاعدة «الناس مسلطون» ٤٨٦
دوران الضرر بين شخصين ٤٨٨

التنبيه على امور ٤٩١
الامر الاول ٤٩١
الامر الثانى فى اثبات خيار الغبن بقاعدة لا ضرر ٤٩١
الامر الثالث النقص القيمى مصداق لضرر ام لا ٤٩٢
الامر الرابع تخصيص الاكثر فى قاعدة لا ضرر ٤٩٣

الاستصحاب ٤٩٤
فى استصحاب حكم العقل ..... ٤٩٤ و ٢٧٥
فى حجيّة الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى ٤٩٨
صحيحة زرارة الثانية ..... ٥٠١ و ٢٩٢
صحيحة زرارة الثالثة ..... ٥٠٦ و ٢٩٨
موثقة عمّار ..... ٥١٠ و ٣٠٢
رواية الخصال ..... ٥١٠ و ٣٠٣
كلّ شىء طاهر حتى... ..... ٥١٠
الاحكام الوضعية ٥١٩
استصحاب الكلّى ..... ٥٢٦ و ٣١٤
القسم الثانى منه ٥٢٧
القسم الثالث منه ٥٣٢
استصحاب الزمان ..... ٥٣٦ و ٦٢٦ و ٣٢٨
فى اشكال صاحب الدرر على ما فى الدرر فى مجلس الدرس ٥٤٠

الاستصحاب التعليقي ..... ٥٤٢ و ٦٢١ و ٣٣٥
الاصل المثبت ..... ٥٤٥ و ٣٤٤
في الفرق بين الاصول و الامارات ٥٤٥
الموارد التي توهّم كونها من الاصول المثبتة ..... ٥٥١ و ٣٥٢
شأن العقل في ترتيب حكم الكلي على الفرد الادراك فقط ٥٥٧
في الفرق بين ما اذا اعتبر الطهارة قيداً للمصلي او قيداً للصلاة ٥٥٩
في عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ للشبهة المصداقية للانتقض ٥٦٥
استصحاب تأخر الحادث ..... ٥٦٠ و ٦٠٧ و ٣٥٧
استصحاب حكم الخاص ..... ٥٧٣ و ٦٠٢ و ٣٦١
اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب ..... ٥٨١ و ٣٧١
فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحدة ٥٨٧
الخطابات منزلة على المصاديق العرفية ٥٨٨
استصحاب حكم الخاصّ ..... ٣٦١ و ٦٠٢ و ٥٧٣
استصحاب تأخّر الحادث ..... ٦٠٧ و ٥٦٠ و ٣٥٧
كلام صاحب الكفاية ره ٦١٥
الاستصحاب التعليق ..... ٦٢١ و ٥٢٤
في بيان ملاك الحكومة ٦٢٢
استصحاب الزمان و الزماني ..... ٦٢٦ و ٥٣٦
حال الاستصحاب مع اصالة الصحة ..... ٦٣٧ و ٣٩٩
الاستصحاب مع القرعة ..... ٦٤٠ و ٧٠٥
الاستصحاب مع اليد ..... ٦٤١ و ٧٠٧
حال الاستصحاب مع الامارات ..... ٦٤٣ و ٧١٠ و ٤٠٦
حال الاستصحاب مع سائر الاصول ..... ٦٤٨ و ٧١٨ و ٤١٦
في تعارض الاستصحابين ..... ٦٥١ و ٤١٩

في قاعدة اليقين ٦٦٢
في قاعدة التجاوز ..... ٦٧١ و ٣٨٤
المقام الاول..... ٦٧١
المقام الثاني في بيان المراد من المحلّ... ..... ٦٨٣ و ٣٩٢
المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر... ..... ٦٨٥ و ٣٩٣
المقام الرابع: خروج باب الوضوء بالنص ٦٨٨
المقام الخامس... ..... ٦٩٢

اصالة الصحة ٧٠٠
تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز ٧٠٣
تعارضه مع قاعدة القرعة..... ٧٠٥ و ٦٤٠
تعارضه مع اليد ..... ٧٠٧ و ٦٤١
حاله مع الطرق الشرعية ..... ٧١٠ و ٦٤٣
في بيان ضابط المحكومة ٧١١
حاله مع سائر الاصول ..... ٧١٨ و ٦٤٨
تعليقة حول حديث التثليث..... ٧٢٣
تعليقة ص ٢٢٠ من المجلّد الاول ٧٢٦
تعليقة حول الاشكال في شمول آية النبأ للاخبار مع الواسطة ٧٣٦
تعليقه ص١٨ من المجلّد الاول ٧٤٠
فهرست المطالب ..... ٧٥٢ - ٧٤٣