

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

وَسَيِّحُ الْفَرَائِدِ

تأليف

أخيه لأبيه العلامة ميرزا محمد باقر خاينوري

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ م

مطبعة ميرزا محمد باقر خاينوري

مطبعة ميرزا محمد باقر خاينوري / ١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ م

مطبعة ميرزا محمد باقر خاينوري

مطبعة ميرزا محمد باقر خاينوري

مطبعة

مطبعة ميرزا محمد باقر خاينوري

بِحَجْرِ الْقَوَائِدِ

فِي شَرْحِ الْفَرَائِدِ

مَحْرُوفَاتِكَ

ف

شرح الفيل

کتابخانه

کمز تصدیقات کا، پیو ترفی علم

• شماره ثبت: ۷۶۷۹

تاریخ ثبت :

تألیف

آية الله المولى الزكي محمد حسن مستباني في القرن الثاني

٧٣٥١ هـ / ١٣١٩ هـ

رَمَعُ مَبِجٍ لَكَ سَائِلٌ

الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤هـ / ١٢٨١هـ

المِزَّةُ السَّادِسُ

تحقیقی و ترقیاتی

مَحَنَّةُ الرَّحِيَاءِ وَالْمَقْدُوسِ الْعَرَبِيِّ

سہر اف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد محمد مرتضى العالمين

جَوُزُ سِدِّ التَّلَاحِ الْعَرَبِي

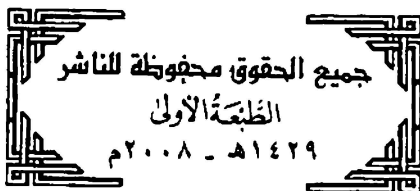
سكرويت. لمبانات

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrou - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و ينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط

الأمر الأول:

إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل الأصل كونه ركناً أو عدم كونه كذلك أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط^(١) في الشك في الجزئية، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها ونفي بعضها الآخر وجوه لا

(١) قد حكى قدس سره الابتاء المذكور في مجلس البحث عن شيخه الشريف قدس سره، ولا بد أن يكون المراد من ابتاء حكم المقام على الخلاف في المسألة على سبيل المهمة ولو بالنسبة إلى الزيادة العمدية، إذ إرادة القضية المطلقة لا معنى لها أصلاً لعدم تصور جريان الأصل بالنسبة إلى النقص السهوي والزيادة السهوية ضرورة عدم تحقق الشك الفعلي المعتر في مجاري الأصول، مع أنه فرع الالتفات كما هو ظاهر.

لا يقال إجراء أصل البراءة بالنسبة إلى الجزء المتروك سهواً وإن لم يكن ممكناً ما دام المكلف غافلاً، إلا أنه يمكن إجراؤها بعد زوال الغفلة وحصول الالتفات بالنسبة إلى وجوب إعادة المشكوك المترتب على احتمال الجزئية حال الغفلة فيستكشف من الحكم بعدم وجوب إعادة بعد الالتفات لأصالة البراءة عن عدم الجزئية حال الغفلة، لأننا نقول الشك في وجوب إعادة وعدمه مسبب عن الشك في قناعة الشارع عن المأمور به بغيره وحكمه بكونه مسقطاً عنه كما ستقف على تفصيل القول فيه ولم يقل أحد ممن قال بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر بأن مقتضاها الحكم بقناعة الشارع بفعل الناقص الغير المأمور به عن التام، بل كلمتهم متفقة على أن مقتضى قاعدة الاشتغال هو البناء على عدم القناعة ووجوب الإنيان بالتام كما هو واضح لمن له أدنى تتبع، كيف والعقل الضروري

يعرف الحق منها، إلا بعد معرفة معنى الركن، فنقول إن الركن في اللغة والعرف معروف^(١) وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان

يحكم بعدم جواز الاختصار بالناقص مع الشك، هذا وانتظر لتمام الكلام في ذلك فيما سيتلى عليك عن قريب.

(١) الركن مصدر ركن يركن بمعنى الاعتماد وقد يطلق على ما به قوام الشيء وليس له في الكتاب والسنة ذكر حتى نتعرض لمعناه في زمان تعلق الحكم به من الشارع، وأن المراد منه المعنى المتبادر منه عرفاً المنطبق على اللغة إذا لم يكن للشارع عرف واصطلاح خاص فيه كما هو الشأن في الألفاظ الواقعة في كلام الشارع، ضرورة أن بحث الفقيه عن معنى اللفظ ووضعه وظاهره وخلافه مع عدم تعلق الحكم به في كلام الشارع مما لا معنى له، وإنما يبحث عنه اللغوي من حيث إنه لغوي.

نعم قد يبحث عنه إذا وقع في معقد الإجماع محققاً أو منقولاً كما في المقام فقهي الأول يرجع إلى العرف العام إذا لم يكن للمجمعين عرف خاص فيه وفي الثاني إلى ما أراده حاكي الإجماع إن علم ما أراده، وإلا فإلى عرف الفقهاء إن كان وإلا فإلى العرف العام، ولما وقع الخلاف بينهم في معنى الركن مع الاتفاق على ثبوته في الجملة وإنه هل يتقوم بثبوت البطلان على ترك الجزء سهواً كما يبطل بتركه عمداً، وإلا لم يكن جزءاً وهو خلف كما اقتصر به جمع وهو الأوفق بمعناه العرفي المطابق للغة كما هو واضح أو للبطلان بزيادته عمداً وسهواً مدخل فيه كما عن آخرين، فإذا أريد فهم مقتضى الأصل الأولي أو الثانوي في الجزء الذي ثبت جزئيه ويشك في ركنيته، فلا بد من تحرير الكلام في مسائل ثلاث لاختلاف مقتضى الأصل كما ستقف عليه بالنظر إلى النقيصة والزيادة.

ثم إن البحث وإن لم يكن له اختصاص بباب الصلاة، إلا أن حال الأجزاء من حيث الأحكام المذكورة ظاهرة عندهم في غيره.

صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء، وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال: «بأنه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً» وبين من عطف على النقص زيادته، والأول أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي، وحينئذ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال في طرف النقيصة، أو فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن.

فالمهم بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً وإلا لم يكن جزء.

فهنا مسائل ثلاث بطلان العبادة بتركه سهواً.

وبطلانها بزيادته عمداً.

وبطلانها بزيادته سهواً.

أما المسألة الأولى: وهي بطلان العبادة بترك الجزء سهواً

فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة^(١)، فإذا انتفى ينتفي المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في تقريب أصالة البطلان بنقص الجزء سهواً يرجع إلى القياس المركب من الصغرى والكبرى، ولما كانت الكبرى واضحة مسلمة حرر الكلام في الصغرى ومقتضى القياس المذكور بظاهره كما ترى وإن كان بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً كيف ما اتفق، إلا أن المراد كما يعلم من كلامه قبل ذلك وبعده الحكم بالبطلان ما لم يقم هناك دليل على الاكتفاء بالنقص عن التام ولا يتنافى بين نتيجة القياس وما ذكره أصلاً، لأن النتيجة

كون المأني به غير مأمور به ومقتضاه كما ترى البطلان ووجوب الإعادة ما لم يتم هناك دليل من الشارع على القناعة بغير المأمور به عن المأمور به، فإذا شك في قيام الدليل فيرجع إلى أصالة الاشتغال فالمراد من الأصل في المقام لا بد أن يكون ما ذكرنا لا ما يقتضيه ظاهر الكتاب من أصالة عدم القناعة والإسقاط، وما يرجع إليهما من الأصول العدمية لعدم ترتب الحكم على مجاريها، بل على مجرد احتمال عدم القناعة كما هو ظاهر، إلا أن الأمر في ذلك سهل وتوضيح ما أفاده في بيان الصغرى هو ما مرّت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة من استحالة تنويع المأمور به في نفس الأمر والواقع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والنسيان بأن يكون المأمور به في حال العلم بوجوب الحمد مثلاً الصلاة المشتملة على الحمد ومع الجهل به الصلاة الخالية عنه، وكذا يكون المأمور به في حال الالتفات إلى السورة الصلاة المشتمل عليها، ومع الغفلة عنها الصلاة الخالية عنها أمّا عدم إمكان التنويع بحسب حالتي العلم والجهل فللزوم الدور الظاهر الذي أسمعناك القول فيه مراراً، وأمّا عدم إمكانه بحسب الغفلة والالتفات، فلأنّ الحالة التي يؤخذ موضوعاً لا بدّ من أن يكون قابلة لأن يخاطب المكلف بالفعل في حال الاتّصاف بها مع الالتفات إليها والغفلة والنسيان والسهو لا يكون قابلة لذلك ضرورة أنه بمجرد التفات المكلف إلى كونه ناسياً عن السورة يزول نسيانه وغفلته، فينتفي موضوع التكليف المتعلّق بالفعل الناقص من حيث كون المكلف غافلاً عن التأم وهو أمر ظاهر كظهور المقدّمة الأولى، لا يقال إنّ الآتي بالصلاة بدون السورة يلتفت إلى ما يأتي به من الأجزاء فلا مانع من أمره بها، غاية الأمر عدم التفاته إلى كونها مقرونة بنسيان السورة وعدم الالتفات إلى هذا العنوان لا تعلق له بما يأتي به من الأجزاء.

فإن شئت قلت: المأمور به في حق ناسي السورة مثلاً غيرها من الأجزاء التي

به وهو معنى فسادَه أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً غاية الأمر عدم توجه الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان به

يأتي بها والمفروض أنه يلتفت إليها وإنما لا يلتفت إلى ما نسيه والمفروض سقوطه عنه، فالذي أمر به لم يتعلق به النسيان والذي تعلق به النسيان لم يؤمر به فلم قلت بعدم إمكان التنوع بحسب الالتفات والغفلة، مع أنه لا محذور فيه أصلاً بعد رجوع الأمر إلى ما ذكر، وإلا يلزم في التكليف بشيء الالتفات إلى غيره ممّا لم يكلف به، لأننا نقول إن لم يكن نسيان السورة في الفرض دخل في التكليف بغيرها من الأجزاء فيتوجه عليه أن لازمه عدم دخل السورة في الصلاة أصلاً، فيلزم أن يكون سائر الأجزاء مكلفاً بها على كل حال وهو خلف مضافاً إلى منافاته لفرض التنوع وإن كان له دخل فيه، فلا بد أن يكون عنواناً للتكليف بغيرها فيلزم ما ذكرنا من المحذور فإن قلت نسيان السورة أوجب التكليف بغيرها من الأجزاء في حالته، لا أن يكون شرطاً للتكليف بغيرها بحيث يلزم الالتفات إليه في زمان الإتيان به فالتكليف إنما هو في حال نسيانها لا بشرطه.

قلت: ما ذكر لا محصل له أصلاً لأنه خلاف فرض التنوع فإن معناه دخل الحالة في موضوع الحكم فإن كان للحالة المذكورة دخل في عروض الحكم وبقائه فيعود المحذور، وإلا فلا معنى للقول بكون التكليف في حال النسيان لا بشرطه، فإنه إذا فرض عدم اشتراطه، فأَي معنى للقول المذكور.

بمقتضى الأمر الأول.

فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان^(١) يتم فيما لو ثبت الجزئية

(١) لما أفاد قدس سره في صغرى القياس الذي أفاده لتأسيس الأصل في المسألة عموم جزئية المنسي لحالتي النسيان والالتفات، فقد توهم أن المراد التمسك بالعموم اللفظي لدليل الجزئية، فيتوجه السؤال بأن ذلك إنما يستقيم فيما لو كان له عموم وأما إذا لم يكن له عموم سواء كان ليّاً أو لفظيّاً بصورة الجملة الخبرية مع إهماله والإنشائية الغير القابلة، لأن يشمل صورة النسيان والغفلة، فلا معنى للحكم بالعموم فيرجع إلى إطلاق دليل العبارة إن كان له إطلاق يشمل صورة النسيان على قول الأعمى في ألفاظ العبارات وإلا فيبني على مسألة البراءة والاشتغال في ماهيات العبادات، فإن ثبوت الجزئية في الجملة كما هو المفروض لا ينافي الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى حالة يشك في عموم الجزئية بالنسبة إليها كما لا يخفى، فإذا بني على عدمها من جهة الأصل اللفظي أو العملي يكون حال الجزء حال الشرط المختص بحال الذكر وأجاب عنه بقوله: (قلت) إلى آخره بما عرفت من أن التنوع بحسب حالتي الغفلة والالتفات يستحيل عقلاً فلا يمكن توجيه التكليف إلى الغافل عن الفعل حقيقة، لأن التام غير مقدور له والتأقص وإن كان مقدوراً له ذاتاً إلا أنه غير مقدور له بعنوانه فهو ما دام غافلاً كالتام في برهة من الوقت لا يكون مكلفاً بشيء، وإذا زالت غفلته توجهت الخطابات الواقعية بالمركب التام إليه.

نعم يمكن أن يكون الناقص مشتملاً على مصلحة ملزمة كافية عن المصلحة الموجودة في المركب التام في حق خصوص الناسي مع قصوره عن توجه التكليف بالنسبة إليه لعجزه، ولكن هذا مجرد إمكان لا ينفع إلا بعد قيام الدليل على كفاية الناقص عن التام فإنه يستكشف منه ذلك رفعا للحكم الجزافي القبيح

عن الشارع المنزّه فيحكم بعد قيام الدليل كما قام في جملة من الموارد بأن غير المأمور به مسقط عن المأمور به في العبادات كما نقول بمثله في مسألتي الجهر والإخفات في الجاهل المركّب والمتّم في السفر جهلاً مركّباً كما ستقف على تفصيل القول فيه بعد ذلك إن شاء الله تعالى فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّ أن النّاسي ما دام ناسياً لا يتوجّه إليه خطاب وأمر لا من الشارع ولا من العقل نعم يحكم العقل بكونه معذوراً ما دام غافلاً، وهذا لا تعلّق له بكونه مأموراً عقلاً كيف والعقل ليس مشرعاً مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان توجيه الخطاب بالنسبة إليه شرعاً وعقلاً لعدم قدرته نعم يأتي بالفعل بداعي امتثال الأمر الواقعي المتعلّق بالمركب غفلة عن بعض أجزائه، وهذا الإقدام لا يحدث في حقه أمراً ومن هنا قال قدس سره ومما ذكرنا ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء إلى آخر ما أفاده، فإن ابتناء حكم المقام على المسألة المذكورة موقوف على فرض أمر فيه وقد عرفت عدم إمكانه، وحيث انجر البحث إلى هذا المقام، فلا بأس بإيراد بعض الكلام في المسألة المذكورة عسى أن ينفع في توضيح المقام فنقول بعون الله وتوفيقه ودلالة أوليائه الكرام عليهم آلاف النجّة والسلام إنهم ذكروا للأمر في تلك المسألة وجوها وأقساماً أربعة لا خامس لها:

أحدها: الأمر الواقعي الاختياري وهو الذي يتعلّق بالموضوعات تعلقاً أوّلياً بمعنى عدم أخذ الظن أو الشكّ في حكم آخر في موضوعه وعدم دخل العذر بالمعنى الأعم من المرض والخوف والتقيّة والاضطرار الشامل لفقدان الماء ونحو ذلك فيه وإن اختلف بحسب سائر حالات المكلفين كالحضر والسفر، وهذا هو الذي ادّعي اتفاق الفريقين على القول بالأجزاء فيه إلا عن أبي هاشم من العامة، وقد ادّعي اتفاق العقلاء في تخطئه ومن غاية افتضاحه وجهه بعض بأن بحثه في إمكان أن يرد من الشارع عقيب امتثاله بإتيان الفعل ثانياً، لا بعنوان المتدارك وجعل

مرجع النزاع في المسألة إلى إمكان ورود الأمر المذكور وعدمه وإن كان في غاية الضعف لأن إمكان ذلك بمعنى إيجاب الشارع للفعل ثانياً بعنوان التكرار مما لا يعقل النزاع فيه، وبالجمله اقتضاء أمثال هذا القسم من الأمر سقوط الفعل ثانياً بالمعنى الأعم من الإعادة والقضاء عقلي مع فرض تعلق الأمر بنفس إيجاد الطبيعة، بل التحقيق أن اقتضاء امتثال كل أمر لعدم إمكان تعلق الأمر بإيجاد الفعل على طبقه ثانياً لا بعنوان طلب التكرار عقلي من غير فرق بين أقسام الأمر كما هو ظاهر، فإن كان البحث في المسألة عن هذا المعنى كما استظهره بعض كان الاقتضاء عقلياً بالنسبة إلى الجميع، وإن كان النزاع في الأعم منه كما يظهر من الشهيد قدس سره وغيره، فيشمل النزاع في اقتضاء امتثال أمر سقوط الفعل بمقتضى أمر آخر افترق هذا القسم عن باقي الأقسام إذ لا يتصور بالنسبة إليه أمر آخر كما هو ظاهر.

ثانيها: الأمر الواقعي الاضطراري المتعلق بالموضوعات الأولية بالمعنى الذي عرفته مع دخل العذر بالمعنى الأعم في موضوعه، فأمر ذوي الأعدار إذا قيل بجواز البدار لهم واقعاً بمجرد طرؤ العذر في بعض أجزاء الوقت وإن علم بزواله في جزء آخر يدخل في هذا القسم، وهذا كالأول في اقتضاء امتثاله عقلاً لسقوط الفعل ثانياً من غير فرق بين الوقت وخارجه وإن زال العذر فيهما، لأن المفروض كونه واقعياً نعم يمكن تعلق الأمر النديبي بعد زوال العذر بإيجاد الفعل على طبق الأمر الأول كما أنه يمكن تعلق الأمر النديبي بإيجاد الأفضل بعد إيجاد غيره لإدراك المصلحة الأولية الفاتئة كالمعاداة جماعة، هذا ولكن ربما يجري في لسان شيخنا قدس سره عند البحث عن هذه المسألة أن مقتضى الأصل وإن كان الإجزاء بالنسبة إلى هذا القسم، إلا أنه يمكن الأمر الإلزامي بإيجاده ثانياً، لتدارك المصلحة الأولية الفاتئة سيما في خارج الوقت وقال قدس سره في تقريب ذلك أنه لا ينبغي الإشكال في أن قضية الأصل والقاعدة في امتثال التكليف الاضطراري حصول

الاجزاء به، فيجري على مقتضى هذا الأصل ما لم يتم دليل على خلافه فإن مقتضى اختلاف التكليف الواقعي في اجزاء الوقت بحسب أحوال المكلف التي منها الاضطراب مع فرض وحدة التكليف كما هو المفروض هو رفع التكليف عن المكلف المضطرّ الآتي بوظيفته كالآتي بالصلاة تقية أو الوضوء كذلك أو الآتي بالصلاة مع الطهارة الترابية إلى غير ذلك، إلا أنه يصح أن يرد دليل من الشارع على وجوب الإتيان بالواقع الاختياري بعد ارتفاع الاضطراب لأجل إدراك مصلحته التي هي الأصل المكثفي عنها بالمصلحة الموجودة في حال الاضطراب من باب البدلية وليس الأمر فيه كأمثال الأمر الواقعي الاختياري الذي لا يتصور عدم الاجزاء فيه، بل ربما يقال إن مقتضى ما دلّ على وجوب تدارك ما فات بعد خروج الوقت هو ثبوت القضاء، إلا أن يقوم دليل على سقوطها لفرض فوت الواجب الاختياري، هذا حاصل ما أفاده في مجلس المذاكرة، ولكنني لم أستصوبه لأن الفعل الناقص في حال الاضطراب إن لم يكن فيه مصلحة يتدارك بها المصلحة الملزمة ولم يبلغ إلى تلك المرتبة كان الأمر به من الشارع واقعاً قبيحاً، وإن كان فيه المصلحة المذكورة لزم من إيجاده على طبق الأمر المتعلق به ارتفاع الأمر عن الواقع.

فإن شئت قلت: إن الواقع الاضطرابي من مراتب الواقع حقيقة فإذا أتى به المكلف فقد أتى بالواقع، فيرتفع أمره الإلزامي ومنه يظهر فساد التمسك في المقام بما دلّ على وجوب القضاء على من فاته الفريضة في الوقت، فإنما نمنع من صدق الفوت بعد ثبوت التدارك، بل نمنع من صدق مجرد عدم الإتيان بالواقع الواقعي أيضاً لو جعل الفوت عبارة عن هذا المعنى لما عرفت من أن الإتيان بالواقع الاضطرابي من مراتب الإتيان بالواقع.

وإن شئت قلت: إن القضاء وإن كان بأمر جديد، إلا أنه بعد ثبوته من مراتب الأمر بالواقع أيضاً وبعد امتثاله لا يبقى موضوع الأمر بالقضاء، ومن هنا قلنا تبعاً

للعامة قدس الله نفسه الزكية إن مرجع أمر الكفار بالقضاء وتكليفهم به حقيقة إلى مؤاخذتهم على تفويت الواقع الذي أمروا به، فلا يتوجه الإشكال المشهور بأن القضاء غير مقدور لهم لا قبل الإسلام ولا بعده لسقوط التكليف بدليل جبه عمّا قبله.

فإن قلت: بعد اشتغال الفعل على مصلحة الواجب الواقعي على ما هو المفروض لا بد أن يكون بدلاً اختياريًا والتكليف به والواجب الاختياري تكليفاً تخييرياً وهو خلف.

قلت: ما ذكر توهم فاسد إذ لا امتناع في أن يكون للفعل مصلحة في حال دون حال كالصلاة مع الطهارة الترابية فإن مصلحتها إنما هي في حق الفاعل للماء. فإن قلت: بعد تسليم ارتفاع الأمر عن الواقع رأساً أي معنى لقولك بإمكان تعلّق الأمر الندي من الشارع بإتيان الواقع الاختياري بعد ارتفاع العذر، فإن الأمر الندي كالأمر الإيجابي يتوقف على المصلحة والمفروض تداركها.

قلت: إنما التزمنا بتدارك المقدار الموجب من مصلحة الواقع لإتمام المصلحة لعدم الدليل عليه أصلاً، فيمكن صدور الأمر الندي عن الشارع لأجل تداركه، وقد التزمنا بمثله في الإتيان بالبدل الاختياري كالصلاة المعادة جماعة في الجملة فكيف البدل الاضطراري.

ثالثها: الأمر الظاهري الشرعي ولو كشف عنه العقل المتعلّق بالموضوعات تعلّقاً ثانوياً من حيث الظن بالواقع الأولي بالمعنى الأعم من الظن النوعي أو عدم العلم به، فينطبق على مجاري الأصول العملية، وهذا على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالمكلف من حيث عجزه عن تحصيل الواقع كالأصول الحكمية وبعض الأصول الموضوعية والأمارات الظنية في الأحكام والموضوعات بشرط الانسداد وعدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع الأولي.

ثانيهما: ما يتعلق به لا من الحيثية المذكورة، بل من حيث ظنه بالواقع أو عدم علمه به ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع كالظنون الخاصة المطلقة وأكثر الأصول الموضوعية.

أما الأول: فلا إشكال في عدم اقتضاء سلوكه القناعة به عن امتثال الأمر الواقعي وسقوط الفعل على طبقه أداء وقضاء، فيحكم بمقتضى الأمر الواقعي بعد تبين خطأ الحكم الظاهري وعدم موافقته للواقع بوجوب الإتيان على طبقه في الوقت وخارجه فيما يثبت له القضاء ولو بالعموم إذ الحكم الظاهري لا يوجب التصرف في الواقع أصلاً غاية الأمر حكم العقل بكون سالكه معذوراً في مخالفة الواقع ما لم ينكشف الخلاف ودعوى أن الحكم الظاهري وإن لم يوجب التصرف في الواقع وإلا لزم التصويب الباطل عند أهل الصواب، إلا أن مقتضاه لما كان ترتيب جميع آثار الواقع التي منها سقوط الفعل ثانياً بعد تحققه الإجزاء شرعاً فاسدة بأن الأمر المذكور على ما عرفت توضيحه من اللوازم العقلية لإتيان الواقع الأولي، فلا يمكن تعلق جعل الشارع به على ما عرفت الكلام فيه وستعرفه في محله وهذا هو الذي يلزم سلوكه في هذا القسم وعليه المحققون وزعم جماعة بالنظر إلى إطلاق كلماتهم خلافه.

وأما القسم الثاني: فلا إشكال في عدم اقتضاء سلوكه الإجزاء عن الواقع أيضاً فيما لو تبين الخطأ والوقت باق لتدارك الواقع بعين ما عرفته في القسم الأول من عدم تصرف الحكم الظاهري في الواقع وإن ترتب عليه تمام آثار الواقع من حيث البناء على كونه واقعاً ما دام الحكم الظاهري موجوداً، بل الإشكال في تصوير الإجزاء بعد قيام الدليل عليه في بعض الموارد على ما أفاده شيخنا قدس سره من أن الأصل في امتثال الأمر الظاهري عدم الإجزاء فيبني على مقتضاه فيما لم يقم هناك دليل من الشارع على الإجزاء، وقد عرفت في الجزء الأول من الكتاب ابتناء

ثاني الشهيدین قدس سرهما القول بالإجزاء على القول بالتصويب وجعل الإجزاء وعدمه ثمرة للقول بالتصويب والتخطئة، وغاية ما يقال في توجيه الإجزاء بعد قيام الدليل عليه إن قيامه يكشف عن أن في أمر الشارع ظاهرا وحكمه بالبناء على ترتيب آثار الواقع مصلحة يتدارك بها تمام المصلحة الملزمة في الواقع فيرتفع الحكم الواقعي، لأن بقاءه بعد الفرض المزبور يوجب ثبوته بلا صفة تقتضيه، وإن أشكل الأمر حينئذ بعدم انفكاك الفرض عن التصويب ولو بعد قيام الدليل على الإجزاء اللهم إلا أن يقال إن ثبوت الواقع في الجملة ولو قبل العمل بالحكم الظاهري يكفي في التفصلي عن لزوم إشكال التصويب فإنه لا إشكال في جواز تحصيل العلم بالواقع في حقه، فيرتفع موضوع الحكم الظاهري فتأمل، وأولى بالإشكال ما لو قام الدليل على الإجزاء في القسم الأول لأنه لا يحكم فيه العقل بلزوم المصلحة في تشريع الحكم الظاهري.

اللهم إلا أن يقال إن عدم حكمه به فيما لم يقم هناك دليل على الإجزاء، وأما بعد قيامه فيحكم به لا محالة، فيتحد القسمان من هذه الجهة، وإن افترقا من حيث إطلاق الاعتبار وتقييده هذا فيما لو تبين الخطأ في أثناء الوقت وأما لو تبين بعد الوقت المضروب للفعل، فقد بنى شيخنا قدس سره لزوم تدارك الواقع وعدمه في الجزء الأول من الكتاب عند الكلام في كيفية جعل الطرق على كون المراد من الفوت في دليل القضاء مجرد ترك الواجب الواقعي في الوقت وإن تداركت مصلحته، حيث إن في ترخيص الشارع لترك الواقع في الجزء الأخير من الوقت مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع في حكم العقل أو فوت الواقع من حيث إن فيه مصلحة، لكن قد عرفت الإشكال في هذا المبنى منّا فيما بينا لك في المقام، ومما ذكرنا لك كله تعرف حكم تبدل رأي المجتهد في المسألة قبل العمل وبعده قبل خروج الوقت، وبعده تبدل رأيه إلى العلم بالخلاف أو الظنّ المعتر به، فإن مقتضى

القاعدة العمل بمقتضى الرأي الثاني إذا كان التبديل قبل العمل بل لم يخالف فيه أحد ووجوب الإعادة والتدارك إذا كان بعده مطلقا ونقض الآثار السابقة ،حتى في المعاملات بالمعنى الأعمّ إلا فيما إذا قام هناك إجماع على عدم النقص أو دليل آخر كدليل نفي الحرج، نعم فيما لو تبدّل ترجيحه إلى الشك والتردد في المسألة بعد العمل بالترجيح السابق يمكن الحكم بصحّته من جهة قاعدة الشك بعد الفراغ وإن كانت الشبهة في الحكم في نفس المسألة، وإن كان فيه ما فيه وتعيّن عليه الرجوع إلى مقتضى الأصل بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وفي المسألة أقوال يطلب من محلّها سيجيء الإشارة إلى بعضها في آخر هذا الجزء من الكتاب إن شاء الله تعالى.

رابعها: الأمر العقلي العذري وفي السنة بعض من عاصرناه أو قارب عصرنا توصيفه بالأمر الظاهري العقلي وإن كان الحق توصيفه بالأمر الخيالي، وقد عرفت توهم وجوده في زعم غير واحد في الجاهل المركب والناسي وأضرابهما وقد بنى الأمر عليه المحقق القمي قدس سره في القوانين في مواضع منه، ولكنك قد عرفت أنّه لا أمر هناك أصلا بالنسبة إلى ما يأتون به لا من الشارع ولا من العقل، وإنّما يأتي الغافل بالفعل بداعي الأمر الغير المتوجّه إليه، فإذا انكشف الخلاف وارتفع العذر يجب عليه تدارك الواقع في الوقت وخارجه ما لم يقم عليه دليل من الشارع على الاجتزاء بما فعله وبعد قيامه يكشف عن وجود مصلحة متداركة في فعله، وإن عوقب على مخالفة الواقع كالجاهل بالجهر والإخفات بناء على شمول كلامهم للجاهل المقصّر كما ستقف على تفصيل القول فيه.

فإن قلت: إذا اعتقد المكلف مطابقة ما يأتي به للواقع وأتى به بهذا العنوان فيحكم العقل بوجوبه من حيث كونه إطاعة للشارع في زعم المكلف وانقيادا له وإن أخطأ في هذا الاعتقاد، لأن الخطأ في اعتقاد الحكم الشرعي لا يوجب الخطأ في حكم العقل كما هو ظاهر، فالمراد من الأمر العقلي في كلماتهم هذا

المعنى وإن كان توصيفه بالظاهري خطأ، إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

قلت: بعد تسليم حكم العقل في الجزئيات إن حكمه بوجوب الإطاعة حكم إرشاديّ صرف لا يوجب تصحيح العمل المخالف للواقع وارتفاع الأمر الشرعي المتعلّق به مع عدم موافقته بالفرض من جهته، وهذا أمر لا ينبغي الارتياح فيه أصلاً، فإن كان مقصود القائل هذا الأمر فلا يجديه في شيء فافهم نعم لو كان المكلف غافلاً لجهله المركب في برهة من الزمان، ثم تطفّن وشكّ في مطابقة أعماله السابقة للواقع أو الطريق الذي يرجع إليه لاحقاً بني على الصحّة نظراً إلى قاعدة البناء على الصحّة بعد الفراغ، ولعلنا نتكلّم في هذا زيادة على هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: بعد قيام الدليل على الاكتفاء بغير الواقع عنه ما المصحّح للعبادة فإن كان الأمر الواقعي، فالمفروض انتفاؤه وإن كان أمر آخر فقد التزمت بعدم حدوث أمر آخر بسبب طرؤ الغفلة والنسيان وإن لم يكن هناك أمر أصلاً، فكيف يقصد التقرب بالفعل قلت المصحّح رجحان الفعل في نفس الأمر واشتماله على جهة الأمر وإن كان هناك مانع في المكلف من تأثيرها في توجيه الأمر إليه، وهذا المقدار يكفي في صحّة العبادة، ومن هنا نقول بصحة الوضوء بعد دخول الوقت في الغايات المستحبة وإن لم يتعلّق به الأمر الاستحبابي لأجلها لوجود المانع وهو الأمر الوجوبي، حيث إن الغايات للوضوء ليست كالغايات في الغسل حتى يوجب اختلاف متعلّق الأمر الإيجابي والتدبي غاية ما في المقام عدم جعل المكلف الداعي رجحان الفعل واقعاً بل جعله الأمر الواقعي الغير المتوجّه إليه، إلا أنه مع هذا القصد قاصد للرجحان ضمناً ولنترّم بكفاية هذا المقدار أيضاً فتدبر.

وقد خرجنا بطول البحث في المسألة عن وضع التعليقة إلا أن رجاء انتفاع المشتغلين ووقوعهم على لبّ المسألة وخالصها سيّما ولدي وقرّة عيني وقرّة الله تعالى لمرضاته حملني على ذلك وإن مضى بعض الكلام فيها في الجزء الأول من التعليقة أيضاً.

بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة، واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة مثل قوله عليه السلام: «نمت صلاته ولا يعيد» وحينئذٍ فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءة والاحتياط على الخلاف، وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفياً مختصاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعني حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية فهو حسن، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه.

ومما ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء في شيء لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة، وليس في المقام أمر بما أتى

به الناس أصلاً.

وقد يتوهم أن في المقام أمراً عقلياً لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي. وهو فاسد جداً، لأن العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفاً بما عداه من الأجزاء وإنما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها كيف والتكليف عقلياً كان أو شرعياً يحتاج إلى الالتفات، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه. ونظير هذا التوهم توهم أن ما أتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلي. وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه.

وأما ما ذكره من أن دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو اختصاصه بغير الغافل لا يقيد إطلاق الأمر بالكل إلا بقدر مورده وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلي المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله.

ففيه أن التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً، فلا يدل على كون متعلقه جزءاً للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكل وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلقه جزءاً، لأن الأمر الغيري إنما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لأن الجزئية غير مسببة عنه، بل هو مسبب ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه ^(١) وبين

(١) قد عرفت شرح القول فيما أفاده من الفرق بين الجزئية المستكشفة من التكليف الغيري التي لا يلزم من انتفاء التكليف انتفاؤها، وإن لم يكن انتفاؤه دليلاً

ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير، فإن الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفي بانقضائه.

والحاصل أن الأمر الغيري بشيء لكونه جزء وإن انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكل في حقه إلا أن الجزئية لا تنتفي بذلك.

وقد يتخيل أن أصالة العدم على الوجه المتقدم وإن اقتضت ما ذكر، إلا أن استصحاب الصحة حاكم عليها.

وفيه ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فإن قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت، إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه وهو قوله

على وجوده أيضاً والشرطية المسببة من التكليف النفسي المعلولة له التي يلزم من انتفاء التكليف انتفاؤه كشرطية إباحة المكان واللباس المسببة عن تحريم الغصب، وممانعية لبس الحرير المسببة عن النهي عن الصلاة في الحزير إلى غير ذلك، لا يقال مقتضى ارتفاع الشرطية بحسب الواقع في صورة الغفلة عن التكليف النفسي ولو كان الفعل المتعلق للخطاب التحريمي النفسي من حيث عدم تعلق الغفلة به اختيارياً متعلقاً للخطاب الواقعي يستلزم سقوط التكليف بالنسبة إلى الشرط والمشروط معاً والمفروض عدم حدوث تكليف آخر بالفعل الفاقد للشرط، فلا مصحح له فيحتاج الحكم بالاجتزاء به إلى دليل كالفقيد للجزء نسياناً أو جهلاً مركباً فيتحد الجزء والشرط حكماً، لأننا نقول ما ذكر إنما يستقيم فيما كان شرطاً للمأمور به ومأخوذاً في مرتبة الجزء لا فيما كان مأخوذاً في الامتثال على ما هو المفروض، فإن الغفلة عنه لا يوجب الغفلة عن المأمور به، فلا يكون هناك مانع من تعلق التكليف به كما هو ظاهر.

صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان». بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لو لا النسيان، فإنه لو ترك الصورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً، وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار^(١) إن جزئية السورة ليست من

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر ما أفاده في الجواب كون المراد من الجزئية في السؤال الحكم الوضعي بالمعنى المعروف الذي وقع الكلام في كونه مجعولاً شرعياً مستقلاً في قبال جعل الحكم التكليفي في موره أوامراً اعتبارياً متزعزعا من جعل الحكم التكليفي في موره، فيكون جزئية الجزء ككلتية الكل ومأمورية الأمور به مثلاً، فيتوجه عليه بأن المراد منها في المقام ليس هذا المعنى قطعاً بل المراد هو مقدميته وتوقف المركب عليه في نفس الأمر، وليس هذا المعنى أمراً اعتبارياً في المقدمات جزماً كيف والدليل على الصحة في موارد نسيان بعض الأجزاء يكشف عن هذا المعنى، وإلا لما أمكن حكم الشارع بصحة عمل الفاقد للجزء مع فرض جزئيته وتوقف العمل عليه وإن لم يمكن تعلق التكليف والأمر بالعمل الفاقد له لما عرفت من استحالة التنوع بحسب الالتفات، والغفلة فمراد السائل كشف النبوي بناء على تعميمه لرفع غير المؤاخذة عن كون الأمر في مقدمية المقدمات على هذا الوجه، فيستدل به على الأصل الثانوي في نسيان الأجزاء، فيحكم بمقتضاه إلا فيما قام هناك دليل خاص على خلافه كما قام عليه في أركان الصلاة ولا يريد بذلك إثبات التكليف بالناقص ولا رفع الجزئية التي هي من أحكام الوضع هذا ولكن يمكن التفصي عنه بأن المراد وإن كان ما ذكر في المناقشة، إلا أن الجزئية بالمعنى المذكور أيضاً ليست أمراً جعلياً للشارع، بل

الأحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل، وإنما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول لا على ترك السورة.

ودعوى أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرفع من أسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لو لا النسيان، لا الآثار الغير الشرعية، ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية، فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الآثار الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

نعم لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني^(١) مرفوع أو أن نسيانه

هو أمر ثابت في نفس الأمر كشف عنه بيان الشارع على القول بتعميم النبوي لا يشمل رفع الجزئية بالمعنى المذكور أيضاً بناء على اختصاصه برفع الآثار الشرعية على ما هو المفروض، فالنبوي لا يجدي في إثبات القاعدة الواردة على أصالة الاشتغال في المسألة، ويمكن تنزيل كلام شيخنا قدس سره على هذا المعنى وإن كان بعيداً عن مساق كلامه.

(١) ما أفاده من الفرق في الحكم برفع الأثر الشرعي المترتب على المنسي بواسطة أمر عقلي أو عادي بين النبوي المقضي بناء على عدم اختصاصه برفع

المؤاخذه لرفع جميع الآثار الشرعية، والدليل الخاص الوارد في نسيان بعض الأجزاء الحاكم بكونه مرفوعاً من حيث إن الأول لا يقتضي بدلالة الاقتضاء رفعه والثاني يقتضيه مما لا ينبغي الارتياح فيه أصلاً، لأن رفع الأثر المذكور من حيث كونه شرعياً أمر ممكن لا غبار فيه أصلاً، ومن هنا لا يفرق بينه وبين الأثر الشرعي بلا واسطة في الأمارات الظنية المعتمدة إذا كان اعتبارها من حيث كشفها بعنوان الإطلاق، وإنما لم يقل بالتعميم وعدم الفرق بينهما بالنسبة إلى النبوي وأخبار الاستصحاب من حيث عدم ظهورها في التعميم لا من حيث عدم قابلية الأثر المذكور لتعلق الجعل الشرعي به.

وأما إذا ورد دليل على تنزيل الموجود منزلة المعدوم أو العكس ولم يكن له إلا الأثر المزبور، فلا بد من رجوع التنزيل إلى جعله من جانب الشارع وإن كان التنزيل ظاهرياً نظراً إلى تعيين إرادته بحكم العقل بل يحكم العرف أيضاً بعد الالتفات إلى ما ذكر فيحكم في المقام بعد ورود دليل على رفع نسيان السورة مثلاً إن الأمر الشرعي المتعلق بالصلاة يرتفع بعد الإتيان بالصلاة الخالية عنها من حيث إن بقاءه كحدوثه بجعل الشارع، فلا يجب الإعادة من حيث كونه من لوازم بقاء الأمر بعد الالتفات وإن كان عقلياً، ويمثل ما حررنا ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما أفاده من حمل الكلام فيما ورد هناك دليل خاص على إرادة رفع الإعادة، فإن المستفاد من بعض كلماته كون وجوب الإعادة أمراً عقلياً، اللهم إلا أن يكون المراد من رفعه رفع الحكم الشرعي الموجب له فتدبر وأما ما أفاده الشيخ قدس سره في الفصول في بيان معنى النبوي ومساعدته على رفع الجزئية بخلاف أصالة عدم الجزئية، فقد عرفت أو ما أفاده في رجوعه عنه وإن كان مبني رجوعه أيضاً على كون الجزئية أمراً انتزاعياً اعتبارياً كظاهر ما أفاده شيخنا قدس سره في تحرير المقام على ما عرفته.

كعدم نسيانه، أو أنه لا حكم لنسيان السورة مثلاً وجب حمله تصحيحاً للكلام على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً فافهم.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بين أصالة عدم الجزئية ومضمون النبوي حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بأن أصالة عدم الجزئية، لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل لأنه لازم غير شرعي أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي، فيثبت به كون المأمور به هو الأقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من إرادة راجعة فيما ذكره في أصالة العدم، وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»* وقوله عليه السلام في مرسله سفيان: «يسجد سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة» وقوله عليه السلام في من نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود»* وغيره.

ثم إن الكلام في حكم نسيان شرط المأمور به كالكلام في حكم نسيان الجزء حتى بالنسبة إلى القاعدة الثانوية المسلمة في باب الصلاة، فإن في بعض أخبارها تصريح بحكم الشرط مثل الصحيحة لمكان استثناء الشرط فيها وبعضها ظاهر في حكم نسيانه كالمرسلة وما بعدها، وأما حكم النسيان شرط الامتثال، فقد عرفت من شيخنا قدس سره التصريح بمخالفة حكمه لحكم نسيان غيره ومنه يظهر أن مراده من الشرط في قوله: (ثم إن الكلام في الشرط) إلى آخره هو شرط المأمور به لا مطلقاً كما هو ظاهر.

* الخصال: ص ٢٨٤.

* الكافي: ج ٤، ص ٣٤٨.

ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء والأصل الأولي والثانوي
المزيف والمقبول وهو غاية المستول

المقالة الثانية: في زيادة الجزء ^(١)معداً

(١) اعتبار فعل في الأمور به بعنوان الجزئية لا يخلو أمره من صور منها
اعتباره بشرط شيء بمعنى كون الجزء الموجودين المنضمين كالسجود للصلاة
في كل ركعة ومنها اعتباره بشرط لا أي بشرط عدم الزيادة ومنها اعتباره بعنوان لا
بشرط بمعنى الطبيعة الصادقة على القليل والكثير عرفاً بحيث يكون كل منهما فرداً
عرفاً للطبيعة كالمشي الصادق على القليل والكثير بنسبة واحدة بمعنى كون الكثير
ما دام المكلف متشغلاً به أمراً مستمراً واحداً في نظر العرف وإن كان مقتضى
المداقة العقلية خلافه فتأمل، ومنها اعتباره وأخذه في الأمور به من دون ملاحظة
شيء من الملاحظات ونظر إليها حتى الملاحظة الأخيرة فلو قام الدليل الشرعي
على بطلان الأمور به بزيادته لم يكن من جهة نقص في الجزء، بل من جهة
كونها مانعة وعدمها معتبراً في الأمور به في قبال وجود الجزء ومحل الكلام في
المقام إنما هو في هذا القسم الأخير لا في غيره من الأقسام السابقة عليه والوجه فيه
ظاهر لا يحتاج إلى البيان، ثم إنه يعتبر في زيادة الجزء أمران:
أحدهما: كون المزيد من جنس المزيد عليه وسنخه.

ثانيهما: كون الإتيان به بعنوان الجزئية وقصدها لا للداع وغرض آخر ديني أو
دنيوي راجح أو مرجوح أو متساوي الطرفين.

وأما تسمية السجود للعزيمة بالزيادة في المكتوبة فيما نهي عن قراءة السورة
المشتملة إليها الموجبة للسجود لقراءة آية السجدة معللاً بأن السجود زيادة في
المكتوبة، فلعل المراد بها الإلحاق الحكمي، فالتسمية من باب المسامحة من حيث

وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه، فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقبة، لأن فاقد الشرط كالمتروك كما أنه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد، فلا إشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلاة لم تعد زيادة في الجزء.

نعم ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»^{*} وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة.

ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزء من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً^(١) أن الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود.

الشبهة الصورية لأجزاء الصلاة، ويحتمل أن يراد بالزيادة في المكتوبة غير ما هو المراد من زيادة الأجزاء وهو الأمر الخارجي المغير للهيئة المخصوصة المعتبرة في نظر الشارع للصلاة، ولا ينافي دخوله في العنوان المذكور كونه من العبادات أيضاً، وما أفاده قدس سره في المقام من الوعد لتعرض معنى الزيادة في المكتوبة بعد ذلك لا يفي به.

(١) المراد من الاعتقاد التشريعي المستند إلى التقصير على ما أفاده قدس سره في مجلس المذاكرة هو الاعتقاد الحاصل لأكثر العوام الذين لا يرتدعون عنه، ولا يزيل عنهم مع نهيمهم عن العمل وتنبههم على فساد سلوك الطريق الذي يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهي فيقلدون سلفهم، أو من يحذو حذوهم بجلبتهم العوامية المنحرفة عن الحق المائلة إلى الباطل كما نشاهد بالوجدان في حق أهل

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزء واحداً كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه إما اقتراحاً كما لو قرأ سورة، ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة أو دنيوي كالاستعجال، وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد يفقد بعض الشروط كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

البوادي، بل البلدان بل بما نشاهد في حق بعض من يدعي كونه من الخواص وأهل الاجتهاد في الأحكام، فإنه كثيراً لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس أهلاً له عصمنا الله وإخواننا من الأهواء الباطلة والنفس الأمارة بالسوء، ثم إن حصر أقسام الزيادة فيما ذكره وصدقها بالنسبة إلى جميعها ممّا لا يعتريه ريب أصلاً، ولا يتوهم كون رفع اليد بعد الفراغ عنها والإتيان بسورة أخرى من القرآن ضرورة اشتراط صدقه بعدم رفع اليد عن السابقة فتدبر.

نعم التمثيل للقسم الثالث بإتيان بعض الأجزاء رياء إنما يستقيم على تقدير عدم إيجاب الرياء في الجزء صدق الرياء عرفاً في الكل وإلا كان خارجاً عن مفروض البحث كما هو ظاهر، وأما ما أفاده في حكم الأقسام، فلا إشكال فيه أيضاً لأن حكمه بالبطلان في القسم الأول بعد الفراغ عن عدم اعتبار كون الجزء بشرط شيء مستندا إلى قصد الإتيان بالعمل على وجه يعلم عدم الأمر به على كل تقدير، لأن واقعة لا يخلو إما أن يكون مأخوذاً بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين، فيكون فاسداً وحكمه بالصحة في الأخيرين مبني على ما أفاده في أصل دوران الأمر في المكلف به بين الأقل والأكثر من اختيار الرجوع إلى البراءة بعد رجوع الشك في حكم الزيادة فيهما إلى الشك في مانعتهما.

أما الزيادة على الوجه الأول، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء، لأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

وأما الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى شرطية عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة.

وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلّة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة.

وفيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا شك فيه فالأصل البراءة وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة، فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلًا.

ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال^(١) للصحة باستصحابها

(١) الاستدلال باستصحاب الصحة في محل البحث لإثبات عدم مانعية الزيادة وصحة العمل الذي وقعت فيه وأمثاله وقع في كلام غير واحد من المتقدمين والمتأخرين من جهة تخيل عروض الشك في بقاء الصحة المحققة اليقينية بعد عروض ما يشك في مانعيته، أو ترك ما يشك في جزئته المطلقة كما عرفت حكاية الاستدلال به عن شيخنا قدس سره في المسألة السابقة وتحكيمة على أصالة عدم المقتضية للفساد، وأنت خبير بعدم جريان استصحاب الصحة في أمثال المقام أصلاً سواء أريد بالمستصحب صحة مجموع العمل الذي وقع الشك في إخلاله به في أثناءه أو ما أتى به من الأجزاء السابقة على وجود ما يشك في

حكمه وهو المراد من عدم الجدوى للاستصحاب في الكتاب في قوله فهي غير مجدية وكونه غير محتاج إليه في قوله فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، ضرورة أنه على تقدير الجريان مست الحاجة إليه لا محالة فعدم الحاجة إليه من جهة القطع ببقاء المستصحب يلزم لعدم جريانه إذ ليس المراد من عدم الحاجة الاستغناء عنه في المسألة فعلاً من جهة وجود الدليل على طبقه، حتى لا يمنع من جريانه في نفسه كما هو ظاهر بل المراد ما ذكرنا، فيلزم عدم الجريان كما يشهد له تفريع قوله المذكور على القطع ببقاء الصحة وتعليله أيضاً بالقطع ببقائها وكيف كان لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب المذكور بكلا وجهيه واحتماليه لأنه إن أريد بالمستصحب صحة المجموع، فليس هناك متيقن سابق لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف والعرض بدون المعروض كما هو ظاهر، بل لو أريد بهذا المعنى الاستصحاب التعليقي والتقديري أيضاً لم يكن له معنى إذ القطع بترتب الصحة على تقدير وجود جميع الأجزاء بدون تخلل ما يشك في مانعيته وقادحيته لا يلزم الصحة مع وجوده.

فإن شئت قلت: الصحة بالمعنى المذكور لا يشك في بقائها أصلاً، لأن مرجعها إلى التلازم بين وجود ما له دخل في تحقق المركب وترتب الأثر وسقوط الأمر وهو مما لا يعرضه شك أصلاً ولو قطع بعدم وجود بعض ما له دخل، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط كما هو ظاهر وستعرف توضيحه على الوجه الكامل في الشق الثاني من التريد وإن أريد به صحة الأجزاء المأتي بها على وجهها كما هو المفروض فليس هناك مشكوك لاحق للقطع ببقائها على كل تقدير سواء أريد بالصحة موافقة الأمر أو الامتثال أو ترتيب الأثر المقصود من الشيء على اختلاف مراتبها بحسب الأشياء الراجعين إلى حقيقة واحدة حقيقة وإن اختلفا بحسب الاعتبار والأنظار على ما تبين في محله، وسبقت الإشارة إليه

في مطاوي كلماتنا من أن الصَّحَّة التي يعبر عنها بالفارسيَّة بدرستی ودرست بودن معنى محفوظ عند المتكلمين والفقهاء في العبادات والمعاملات، وإن وقع الاختلاف في التعبير عنها بحسب الأنظار والأغراض أما إذا أريد بها المعنى الأول، فلا أن المفروض وقوع الأجزاء السابقة على وجهها وعلى طبق الأمر المتعلق بها وإلا لم يكن هناك متيقن سابق يجري الاستصحاب فيه وانقلابها عمّا وقع عليه مستحيل عقلا ولو مع القطع بإيجاد ما يكون مانعاً، أو إعدام ما يكون وجوده معتبراً في تحقق المأمور به فلا يعرضه شك حتى يجري الاستصحاب فيه وإن أريد بها المعنى الثاني، فلا يعرضه شك أيضاً فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه أيضاً، لأن صحة كل جزء من أجزاء المركب في مرتبته ليست على وجه يوجب تحققه وجوده، وإلا خرج عن كونه جزءاً كما يخرج المركب عن كونه مركباً بل يكون علّة تامّة ومعلوله أمراً بسيطاً وهو خلف، بل وجوده على صفة ووجه اعتبر في تمامية جزئيته يؤثر في تحقق الكل على تقدير انضمام تمام ما له دخل في تحققه في عرض الجزء المفروض في مقابل فساد بالمعنى المقابل للمعنى المذكور من جهة خلل فيه في مرتبة جزئيته فصحته يرجع حقيقة إلى أهليته وشأنه وصلاحيته للانضمام إلى غيره ممّا يعتبر في تحقق الكل وبعد تحققه على الصفة المذكورة لا يفرق في قيامها به وبقيائها له بين انضمام غيره إليه وعدمه، فمع القطع بعدم الانضمام يكون صحته باقية لأن مرجع الصحة المزبورة حقيقة إلى الشرطيّة الصادقة مع كذب الشرط ومن هنا يظهر أن الأمر في الجزء الأخير من العلل المركبة والأجزاء السابقة على نهج سواء في الدخول في تحقق المركب، وأنّ للكل وجوداً إعدادياً وتأثيراً ناقصاً بالنسبة إلى المعلول وإن لم ينفك وجود المعلول عن الجزء الأخير، إلا أن التأثير التام مستند إلى المجموع من حيث المجموع، فلكل جزء أثر ناقص في مرتبته بالنسبة إلى المعلول، ولذا يعبر عنه بالعلّة الناقصة وعن

بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدبة، لأن صحة الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته، إلا حصول الكل به منضما إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

ولا يخفى أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل، فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام

المجموع بالعلة التامة وليس هذا المعنى مختصاً بأجزاء العبادات، بل نسبه إليها وإلى أجزاء المعاملات، بل المركبات الخارجية على نهج سواء فصحة الإيجاب يراد بها تحققه على وجه لو انضم إليه تمام ما يعتبر في ترتيب أثر العقد من القبول ويره تعقب الأثر المذكور من قصد الإنشاء والعريية الصحيحة والماضوية والتقدم على القبول والصراحة إلى غير ذلك مما يعتبر في تمامية الإيجاب مادة وهيئة في مقابل فساد الذي يراد به عدم وجوده على الوجه المزبور، فإذا لم ينضم إليه القبول بعد وجوده على الوجه المعتبر في صحته في مرتبته لم يتحقق العقد ولم يترتب لكته لا يوجب عروض الفساد على الإيجاد بعد تحققه صحيحاً، وهكذا الأمر بالنسبة إلى صحة أجزاء المركبات الخارجية كصحة الخل الذي يكون جزءاً للسكنجيين على ما مثل به في الكتاب فقد اتضح من هذا البيان الوجه فيما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في المقام من جهة عدم المشكوك اللاحق.

ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها.

ألا ترى أن صحة الخل من حيث كونه جزءاً للسكنجيين لا يراد بها، إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجيين لحصل الكل فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته، فإذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه، فإن الشك في حصة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل.

ومن المعلوم أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط.

فإن قلت: فعلى ما ذكرته فلا يفرض البطالان للأجزاء السابقة أبداً بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع من أن من الشائع في النصوص والفتاوي إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر.

نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً^(١) للصلاة أو ناقضاً

(١) لا يخفى عليك الأمر أن القاطع قسم من الرافع كما أنه قسم من المانع حقيقة فإن المانع إن أضيف إلى الوجود الأولي للشيء يسمى دافعاً وإن أضيف إلى الوجود الثانوي له الذي يعبر عنه بالبقاء يسمى رافعاً، ضرورة امتناع تعلّق الرّفْع بالموجودات بالنسبة إلى أزمنة وجودها وإلا لزم اجتماع النقيضين كما هو ظاهر، والمراد بالقاطع هو الرافع للهيئة الاتصالية والوضع المخصوص المعتبر للأجزاء والمركبات الشرعية الاعتبارية فيما تام هناك دليل على اعتبارها، فإن لم يعتبر في أجزاء المركّب في مربّيها وجودها على وضع خاص اعتبر في تركيب المركّب منه في نظر الشارع، وليس ممّا يعرفه العرف ولا أطّراد في رفعه في الشرعيّات بمعنى لزوم رفعه ببعض الأشياء مع رفعه بغيره وإنما استكشف من اعتباره في الصلّاة من جهة يعتبر الشارع عن بعض المبطلات بالقاطع، فإنه يستكشف منه أن لأجزائها مضافاً إلى ما يعتبر في جزئيتها في مراتبها وذواتها وضعاً مخصوصاً لا يعرف حقيقته، إلا الشارع الذي اخترع التركيب للمركبات الاعتبارية التي لا يجتمع أجزاؤها في الوجود الخارجي أصلاً فعدمه معتبر في بقاء الأجزاء على الوضع المخصوص، فإذا وجد ارتفع ذلك الوضع فيفسد الجزء بعد وجوده على صفة الأهلية، فلا يتحقّق الكل من جهة عروض الفساد للجزء بدل وجوده على الوجه الصحيح القابل ونظيره في عروض الفساد لبعض الأجزاء في المركبات الخارجية خل تام في مرتبة جزئيته وقع فيه بعد وجوده على الوجه الصحيح القابل ما أفسده وأخرجه عن القابلية والشأنية الثابتة له بالفرض فالقانع في المقام أيضاً يخرج الجزء عمّا كان عليه من القابلية المفروضة الثابتة فيه إذا تخلّل بين الأجزاء، فيخرج كلا من السابق واللاحق من قابلية الانضمام فعدمه وإن كان معتبراً في تحقق المركب المأمور به، إلا أن اعتباره ليس من جهة قدحه ابتداء ومنعه عن

وجود المركب بالذات حتى يكون اعتباره في عرض اعتبار الأجزاء وشرائط الأمور به وفي مرتبته كما هو الشأن في المانع عن وجود المركب، بل من جهة قدحه في وضع الأجزاء ابتداء فيوجب فساد الأمور به من جهة تأثيره في فساد الجزء، ففساد المركب مستند إلى فساد جزئه، وفساده مستند إلى القاطع وهذا هو الفرق بين القاطع والمانع كما تبين عليه في الكتاب أيضاً على وجه واف بأداء الفرق بينهما كما لا يخفى على من تأمل فيه هذا هو الفرق المفهومي بين القاطع والمانع في المقام، وقد عرفت أن تحقق القاطع بالنسبة إلى أجزاء المركب وتعيين مصداقه موكل إلى حكم الشارع الجاعل للمركبات الشرعية بالمعنى الذي عرفته في مطاوي كلماتنا السابقة، وأما حكمه من حيث جريان الاستصحاب عند الشك في وجوده أو صفته من جهة الشبهة الحكمية والموضوعية فقد بني الأمر في هذا الجزء من الكتاب والجزء الثالث المتعلق بالاستصحاب على جريانه وإن منع منه في مطلق الشك في المانع على ما عرفت توضيحه وتقريب جريانه على ما في الكتاب بوجهين:

أحدهما: أن تجعل المستصحب صحة الأجزاء بمعنى قابليتها وشأنيتها، لأن تصوير أجزاء فعلية للمركب ويترتب وجوده على وجودها بعد حقيقتها في الخارج حيث إن وجودها على الصفة المذكورة كان متيقناً يشك في بقاءه من جهة الشك في وجود الرافع فيحكم بالبقاء من جهة الاستصحاب.

ثانيهما: أن يجعل المستصحب الاتصال القائم بالأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء اللاحقة والجزء الصوري الملحوظ للمركب الذي يعرض مواد الأجزاء ويتقوّم بها، وقد يعبر عنه بالهيئة الاتصالية بين الأجزاء بعضها مع بعض، وهذا المعنى وإن لم يتحقق فعلاً بين الجزئين اللذين تخلّل ما يحتمل قاطعته بينهما ضرورة استحالة قيامه بالموجود والمعدوم، إلا أنه لما كان في معرض الوجود

باعتبار ركنه اللاحق، فألحق بالموجود عرفاً في باب الاستصحاب وليس مثل استصحابه، إلا مثل استصحاب الأمور التدريجية من الزمان والزمانيات كالتكلم والمشي والحيض بمعنى سيلان الدم والنبع والجريان ونحو ذلك هذا وقد ناقش شيخنا في الكتاب في كل من التقريرين للاستصحاب أمّا في التقرير الأول فبأنه من الأصول المثبتة، حيث إن الحكم الشرعي مترتب على فعلية الاتصال وتحقق الجزء الصوري لأجزاء المركّب ووجوده لا على مجرد القابلية وشأنية الأجزاء، لأنّ تصير جزءاً فعلياً للمركّب، فلا بدّ من أن يثبت بقاء القابلية تحقّق الفعلية المترتبة عليه الحكم.

وهذا معنى كونه مثبتاً وتفصّل عن المناقشة المذكورة فيه بأن الحكم الشرعي في مفروض البحث وإن ترتب على المستصحب بواسطة، إلا أنه لمكان خفائها يمكن القول باعتبار الاستصحاب فيه على ما ستقف عليه في باب الاستصحاب من اعتبار الأصل المثبت فيما كانت الوساطة خفية في نظر العرف بحيث يجعلون الحكم الشرعي من محمولات نفس المستصحب بلا واسطة أمر آخر، وأمّا في الثاني، فلأنّ المستصحب لمكان قيامه بالفرض المتصلين الذين لم يتحقق أحدهما لم يوجد يقيناً فكيف يحكم ببقائه بالاستصحاب المتوقف على العلم بوجود المستصحب في السابق وتفصّل عن المناقشة فيه أيضاً بأن مبنى الاستصحاب وإحراز موضوع المستصحب إن كان على المدافعة العقلية في باب الاستصحاب لم يكن للسؤال المذكور والإيراد المزبور جواب ودافع أصلاً، وإن كان على المسامحة العرفية كما هو مبناه في كثير من الاستصحابات المسلّمة بينهم كاستصحاب كرية الماء وقتله ونحوهما على ما هو المختار في باب الاستصحاب لم يتوجّه على الاستصحاب المذكور شيء، فإنه كما يقال في استصحاب الكرية مثلاً في الجواب عن الإشكال في جريانه بأنه إن كان الموضوع هو الماء الموجود فلا يتيقّن الكرية في السابق، فكيف يشكّ في بقاءه على الكرية وإن كان الماء الموجود في السابق

الذي أخذ منه مقدار فلا معنى لاستصحاب كرتيه لعدم الشك في كرتيه أصلاً، فعدم الكرتية في اللاحق مستند إلى عدم موضوعه، لأن الموجود من الماء بلغ ما بلغ موضوع وموجود واحد قامت صفة الكرتية بمجموعه، فإذا نقص بعض أجزائه، فقد انعدم موضوع الكرتية بأن الموضوع هذا الماء الموجود فعلاً مسامحة في كونه غير الماء الموجود سابقاً الذي قام به صفة الكرتية تنزيلاً للجزء المأخوذ منزلة الموجود كذلك يقال في الجواب عن إشكال جريان الاستصحاب في المقام بأن المراد من المستصحب وهو الاتصال إن كان هو الاتصال بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو متيقن البقاء وإن كان بين الجزء السابق على وجود ما يشك في قاطعته واللاحق عليه، فإن لم يفرض وجود الجزء بعد وجوده فهو مقطوع العدم من أول الأمر وإن فرض وجوده فهو مشكوك الحدوث فكيف يحكم ببقائه بأن موضوع الاتصال والمستصحب في المقام أيضاً هو الأجزاء السابقة بقول مطلق من غير نظر إلى كون موضوعه هو خصوص الأجزاء السابقة بقول مطلق من غير نظر إلى كون موضوعه هو خصوص الأجزاء السابقة، أو ما تخلل ما يشك في قاطعته بينهما من السابق واللاحق هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام، وستقف على تمام القول فيه في الجزء الثالث من التعليق إن شاء الله تعالى وأما ما أورده على استصحاب الصحة في الفصول كما حكاه عنه في الكتاب بقوله: (ولربما يرد استصحاب) إلخ فلما كان مبناه على وقوع الشك وطروءه في صحة الأجزاء مطلقاً من غير فرق بين الشك في المقاطع والمانع وعدم الجدوى في استصحابها على تقدير وإبائه على اعتبار الأصول المثبتة على تقدير آخر غير مجد في حكم المقام فردّه في الكتاب بأنه إن كان المفروض في كلامه الشك في المانع، فلا يعرض شك في بقاء الصحة من جهته حتى يبنى اعتبار الاستصحاب فيه على الأصل المثبت وإن كان الشك في القاطع فلا مانع من الاستصحاب فيه بعد دفع المناقشة عنه على ما عرفت.

يكشف عن أن لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضم الآخر إليه.

ومن المعلوم أن الأجزاء السابقة كانت قابلة للضم إليها وصيرورتها أجزاء فعلية للمركب والأصل بقاء تلك القابلية، وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود. ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه شكاً في القاطعية.

وحاصل الفرق بينهما أن عدم الشيء في جميع آئات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الأجزاء.

وربما يرد استصحاب الصحة بأنه إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طرو المانع الإجمالي فغير مجد، لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض وإن أريد إثبات عدم مانعية الطاري أو صحة بقية الأجزاء فساقت لعدم التعويل على الأصول المثبتة انتهى.

وفيه نظر يظهر ممّا ذكرنا وحاصله أن الشك إن كان في مانعية شيء

وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهراً، ولا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة وإن كان في قاطعية الشيء ورفع له للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف، إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك إنما هو فيه لا في ثبوت شرط، أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه، ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقائها وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة.

اللهم إلا أن يقال إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسألة السابقة من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان.

وقد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*، فإن حرمة الإبطال إيجاب^(١) للمضي فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المركب أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج.

وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ قدس سره.

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني فنقول إن حقيقة الإبطال بمقتضى وضع باب الإفعال إحداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك أقمت زيدا، أو أجلسه أو أغنيته والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾* بناء على أن النهي عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُلْبِغُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾* الثاني أن يراد به

(١) الاستدلال مبني على إرادة الحرمة الإبطال نفساً الكاشفة عن كون الشروع في العمل ملزماً ومعيناً لاختيار الفرد في مقام امتثال الأمر بالطبيعة والآية على تقدير إرادة حرمة الإبطال بالحرمة الشرعية منها ظاهرة في هذا المعنى من غير حاجة إلى ضم الإجماع المركب كما بصرح بذلك فيما بعد في ردّ الجواب عن الآية بقوله: (وفيه نظر فإن البراءة اليقينية) إلى آخره فتأمل، مع أن الواجب على الصائم إذا أفسد صومه هو الإمساك لا إتمام الصوم وفي الحج أيضاً كلام مذكور في محله في أن الفرض هو الأول والثاني عقوبة أو العكس فراجع.

* سورة الفتح: الآية ٣٣.

* سورة البقرة: الآية ٢٦٤.

* سورة البقرة: الآية ٢٦٣.

إيجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركبة يعني أحدثه ضيقاً لا أحدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهى عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها، أو فاقدة للأمر المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد^(١)، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في

(١) لا إشكال فيما أفاده من كون النهي على الوجهين الأولين يعني إحداث البطلان في العمل الذي وقع صحيحاً بعجب ونحوه على القول بكون العجب مبطلا للعمل أو إيجاداً على وجه باطل ظاهراً في الإرشاد إلى عدم جعل العمل لغوا وعدم إيجاداً على الوجه الباطل اللغو وإن كان الثاني حراماً تشريعياً أيضاً إذا تحقق معه التشريع والفعل الموجب للإبطال حراماً ذاتياً كالعجب على الأول، إذ الكلام في حرمة الإبطال لا ما يحصل به أو ما يقارن معه فلو جعل العمل أعم من الجزء والكل يكون المراد من إحداث البطلان في الجزء الذي وقع صحيحاً إيجاد ما يرفع قابليته للانضمام، أو إيجاد ما يمنع من تحقق سائر ما يعتبر في وجود المركب مسامحة في إطلاق البطلان على الجزء، فلا ينافي ما ذكره في الجواب عن السؤال المتقدم بقوله: (نعم ولا ضير في التزام ذلك) إلى آخره.

ثم إنه لا إشكال فيما أفاده أيضاً من كون المعنى الأول أظهر بقوله: (وكيف كان فالمعنى الأول أظهر) إلى آخره لموافقة لوضع باب الأفعال وموافقة لآية النهي عن إبطال الصدقات باليمن والأذى وظهور سياق نفس الآية بملاحظة الآية السابقة عليها من حيث إن تعقيب إطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله بالنهي عن الإبطال ظاهر في إرادة عدم إبطالها بعد وجودها، هذا مضافاً إلى ظهور النهي المتعلق بالأعمال بصيغة الجمع في إرادة جميعها فينزل على الإبطال بالكفر والشرك بعد الإيمان والإتيان بالأعمال فإن الإبطال به اتفاقي وإن سمي إحباطاً، فإن الإحباط بمعنى الموازنة موافق للعقل والشرع بالنسبة إلى جميع الطاعات

العمل، أو إيجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلاة والصوم والحج، وقد اشتهر التمسك بحرمة قطع العمل بها ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لأنه أيضاً عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصيرورته جزء فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلا ساقطاً عن قابلية كونه جزء فعلياً، فجعل هذا

والمعاصي ولما كان الكفر لا يوازن به شيئاً من الطاعات من حيث إن أثره الخلود في النار اتفقوا على الإحباط به، وأما غيره من المعاصي، فلا يعلم بغلبته على الطاعة إلا علام الغيوب ومن أفاضه علم ذلك من رسله وأوليائه صلواته عليهم فلا يحكم بكونه موجبا للحبط بالمعنى المذكور والموافق للعقل، فإذا كان المراد من الإبطال والإحباط هذا المعنى فلا يخالف حكم العقل بامتناع عروض الفساد على العمل الصحيح المؤثر واستحقاق الأجر والثواب من حيث استلزامه لاجتماع التقيضين على ما عرفت الإشارة إليه.

هذا وقد تقدّم بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة مضافاً إلى ظهور بعض الأخبار الواردة في الاستشهاد بالآية الشريفة في المعنى الأول وهو المروي في الكتاب عن الأمالي وثواب الأعمال، والغرض من الاستدلال به إثبات كون الظاهر من الآية المعنى الأول مع قطع النظر عن ظهورها في إبطال الجميع، فلا تنافي بين الاستدلاليين فتدبر هذا كله مضافاً إلى أن المعنى الثالث الذي هو مبني الاستدلال كما هو ظاهر موجب لتخصيص الأكثر المستهجن، إلا أن يكون المراد منه العهد أي خصوص العبادات الواجبة، فإنه سالم عن تخصيص الأكثر وإن لم يسلم عن التخصيص في الجملة كما هو ظاهر ولا شاهد لهذا المعنى أصلاً.

المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

وكيف كان فالمعنى الأول أظهر لكونه المعنى الحقيقي ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة ومناسبه لما قبله من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*، فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط لا إتيان العمل على الوجه الباطل، لأنها مخالفة لله والرسول هذا كله مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

ويشهد لما ذكرنا مضافاً إلى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول فمن الأمالي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ غَرَسَ لَهُ اللَّهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِنْ شَجَرَتُنَا فِي الْجَنَّةِ لَكَثِيرٌ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: نَعَمْ، وَلَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تَرْسُلُوا إِلَيْهَا نَاراً فَتَحْرِقُوهَا إِنْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾*».

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي وإن لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة كان المراد في الآية الإبطال

* سورة محمد: الآية ٣٣.

* سورة محمد: الآية ٣٣.

* ثواب الأعمال: ص ١٦.

بالكفر، لأن الإحباط به اتفاقي وبالي أني وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا أعمالكم بالشرك.

هذا كله مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر، فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول^(١)، فإن كان المراد بالأعمال ما يعم

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن استظهار الإرشاد على تقدير إرادة المعنى الأول على ما ذكره سابقاً ينافي الاستدلال بها على حرمة القطع في الأثناء على تقدير إرادة المعنى الأعم من الأعمال، إذ لا يجوز الجمع بين إرادة المعنيين منها قطعاً فتدبر.

ثم إنه لا إشكال فيما أفاده من عدم جواز الاستدلال بالآية الشريفة على حكم المقام حتى على إرادة المعنى الثالث منها نظراً إلى رجوع الشك في المقام إلى الشك في موضوع الإبطال وإن كانت الشبهة حكمية فإنه لا يعلم بعد عروض ما يشك في مانعته إن رفع اليد عن العمل قطع له أو انقطاع، ومن المعلوم ضرورة عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية لعدم رجوع الشك فيها إلى الشك في المراد من اللفظ كما هو ظاهر، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من عدم جريان استصحابي حرمة القطع ووجوب الإتمام وظهور أمر عدم جريانهما مما أفاده في عدم جواز التمسك بالآية في المقام على تقدير إرادة المعنى الثالث من رجوع الشك إلى الشك في الموضوع، فإنه مع الشك المفروض يشك في صدق موضوع النقض المنهي بأخبار الاستصحاب، فيرجع الشك بالنسبة إليها إلى الشك في الموضوع أيضاً، ومن هنا اعتبر في جريان الاستصحاب إحراز الموضوع نعم قد يناقش فيما أفاده من أضعفية الاستصحاب الثاني من الاستصحاب الأول، مع أنه علله بما جعله وجها لمنع جريان الاستصحاب الأول من رجوع الشك إلى الشك

بعض العمل المتقدم كان دليلاً أيضاً على حرمة قطع العمل في الأثناء، إلا أنه لا ينفع فيما نحن فيه لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، ورفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً، فلا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة.

وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعل عدم الزيادة من الشروط والإتيان بما عداها من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لإتمامه، حتى يصدق إتمام العمل، ألا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل.

وربما يجاب عن حرمة الإبطال^(١) وجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنهما

في الموضوع، اللهم إلا أن يجعل الوجه كون وجوب الإتمام مانعاً لحرمة القطع ومتولداً منها إذ ليس هنا تكليمان قطعاً: أحدهما: حرمة القطع، ثانيهما: وجوب الإتمام فإذا لم يحكم بالحرمة فكيف يحكم بالوجوب فتدبر.

(١) مبنى الجواب المذكور على أن حرمة الإبطال بالحرمة النفسية لا يلزم صحة العمل، فيجمع بين مقتضى الاستصحابين وأصالة الاشتغال المقتضية لإعادة العمل من حيث عدم العلم بأن المكلف به إتمام العمل أو إعادته، فيكون الأمر

دائراً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بالجمع بينهما، لكنك قد عرفت عدم جريان الاستصحاب في المقام وإن كان الحكم وجوب الإتمام على القول بدلالة الآية أو قيام الإجماع عليه من حيث إن الشك في الموضوع كان مسبباً عن مانعية الزيادة في الشرع، فإذا حكم بعدمها ولو من جهة أصالة البراءة تعين الحكم بوجوب إتمام العمل في مرحلة الظاهر، فيلزمه جواز الاقتصار عليه وعدم وجوب إعادته فيرتفع موضوع أصالة الاشتغال لانتفاء احتمال الضرر بناء على ما عرفت ونبه عليه شيخنا قدس سره من أن حرمة الإبطال مستلزمة لصحة العمل.

ونوهم عدم جواز إثبات موضوع الحرمة بأصالة البراءة في مانعية الزيادة نظراً إلى أن الإبطال ليس حكماً شرعياً وإن كان ملازماً لمجرى البراءة، فالحرمة مترتبة عليه بواسطة إثبات الإبطال، فيكون من الأصول المثبتة فيبقى أصالة البراءة عن حرمة القطع والإبطال سليمة عن الأصل الحاكم عليها، ومن هنا ذكر في الكتاب في ردّ الجواب بأنه على تقدير عدم العمل بالاستصحاب وتحصيل البراءة اليقينية بالقطع والاستئناف ويدفع احتمال حرمة بأصالة البراءة فاسد، فإنه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال المانعية، إلا أنه يجب البناء على صحة العمل وحرمة قطعه نظير حكمه بالبراءة عن احتمال الدين المانع عن تحقق الاستطاعة أو احتمال سائر حقوق الناس من الخمس والزكاة وغيرهما مع كون المال في نفسه بقدر الاستطاعة وحكمه بالبراءة عن الدين المانع عن الخمس في فاضل المئونة وغير ذلك فتأمل، وأما ما أفاده في الإيراد عن الجواب فهو مبني على الإغماض عما ذكرنا، وإلا فلا معنى لما أفاده من أن الفقيه إذا كان متردداً إلى آخره فإنه لا معنى لتردد الفقيه في التكليف مع جريان الأصل في حقه وإن كان الحكم في مورد الدوران أولوية القطع للفقيه وإيراده على الجواب مستقيماً سواء قلنا بجريان الاستصحاب أو عدمه مع قطع النظر عما ذكرنا.

لا يدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته للشك في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.

وفيه نظر فإن البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام وإن

هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي، بل لا احتياط مستحبا في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم وإن أتمه، ثم أعاد فانت منه نية الوجوب في ما هو الواجب عليه ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم، لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف وهذا شك في المكلف به.

والحاصل أن الفقيه إذا كان مترددا بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له الحكم بالقطع والأمر بالإعادة بنية الوجوب.

ثم إن ما ذكره في حكم التردد إنما هو بالنسبة إلى الفقيه، وأما العامي فحكمه إذا تردد في صحة عمله في الأثناء مغاير لحكمه، بل يجب عليه البناء على ما يظنه مع البناء على الفحص عن الحكم بعد العمل والعمل بما يقتضيه الفحص فهذا نوع من الاحتياط في حقّه، ولعلنا نتكلم في هذه المسألة بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكرناه من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

مثل قوله صلى الله عليه وآله: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^{*} وقوله عليه السلام: «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» وقوله صلى الله عليه وآله فيما حكى عن تفسير العياشي: «في من أتم في السفر إنه يعيده قال: لأنه زاد في فرض الله عز وجل»^{*} دل بعموم التعليل على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عز وجل.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود زيادة في المكتوبة»^{*} وما ورد في الطواف: «لأنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة مبطله له»^{*}.

ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

* وسائل الشيعه: ج ٥، ص ٣٣٢.

* تفسير العياشي: ص ٥٠.

* الكافي: ج ٣، ص ٣١٨.

* وسائل الشيعه: ج ٩، ص ٥٢٧.

المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً، وإلا فما لا يقدر عمداً سهواً أولى بعدم القدر:

والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأن مرجعه إلى الاختلال بالشرط نسياناً وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة.

ثبت من جميع المسائل الثلاث أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه مخلاً ومفسداً دون زيادته.

نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» بناءً على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة.

وقوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك».

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته الركنية إن فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمداً وسهواً لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كل ما تبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس^(١) بالزيادة

(١) لا يخفى عليك أن حق التحرير أن يحكم بالتعارض الصوري بين الأصلين على تقدير القول بعدم جواز الفصل الظاهري بمقتضى الأصول بين المسألتين اللتين لا فصل بينهما واقعاً لانتفاء التعارض رأساً على القول بجواز الفصل

معارضة بضميمة عدم الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً، فإن جوزنا القول بالفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي، فيعمل بكل من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى.

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول^(١)، وأما

والتفكيك الظاهري كما اختاره بعض أفاضل مقاربي عصرنا ومال إليه شيخنا قدس سره بعض الميل على خلاف ظاهر الأكثر في مسألة الإجماع على ما هو بيالي عند قراءتي المسألة عليه والوجه في كون التعارض صورياً على القول بعدم الجواز ظاهر لعدم التعارض الحقيقي بين الحاكم والمحكوم على ما أفاده من تحكيم القاعدة على أصالة البراءة.

ثم إن الوجه في تحكيم القاعدة على البراءة الشرعية وورودها على البراءة العقلية على القول بعدم جواز الفصل المبني على عدم جواز المخالفة القطعية والعملية ولو في المسألتين ولو كان هناك حكم ظاهري في كل مسألة، أو المخالفة الالتزامية مطلقاً هو أن مرجع الشك في مسألة النقيصة السهوية لما كان إلى الشك في الأمر الوضعي حقيقة وبدلية الناقص عن التام وقناعة الشارع به عنه، فلا يصلح أصالة البراءة لإثباته، وهذا بخلاف الشك في مانعية الزيادة وحكم العقل بوجوب الاحتياط يصلح بياناً لحكم الشارع بالبناء على شرطية عدمها في مرحلة الظاهر، فيرتفع موضوع البراءة العقلية حقيقة والشرعية حكماً.

فإن شئت قلت: بعد البناء على عدم جواز التفصيل يلحق مسألة الزيادة بمسألة النقيصة فيكون الشك فيها أيضاً شكاً يجب الاحتياط فيه كالشك في النقيصة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن ما ورد في بيان حكم المسائل الثلاث من الأخبار التي

يستفاد منها حكمها على سبيل الضابطة على أربعة وجوه:

منها: ما يكون مفاده بطلان الصلاة بزيادة شيء من الأجزاء من غير فرق بين العمد والنسيان والسهو مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة» والتعليل في الحكم بوجوب الإعادة على من أتم في السفر بقوله عليه السلام: «لأنه زاد في فرض الله عز وجل» ومثله تعليل المنع من قراءة العزائم في الصلاة بأن: «السجود زيادة في المكتوبة» إلى غير ذلك.

ومنها: ما يقتضي بطلان الصلاة بزيادة شيء من أجزائها نسياناً من غير أن يكون دالاً على حكم العمد مطابقة مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة» فإن الظاهر من الاستقبال بالزيادة عدم الالتفات إليها في زمان الفعل كما لا يخفى.

ومنها: ما يقتضي عدم بطلان الصلاة بزيادة شيء من أجزائها ونقصانها سهواً ويشمل نقص الشرائط سهواً أيضاً على تأمل مثل قوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدة السهو لكل زيادة ونقص تدخل عليك».

ومنها: ما يقتضي التفصيل في الحكم بالبطلان بالنقص السهوي والزيادة السهوية كقوله عليه السلام في الصحيحة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة أشياء الركوع والسجود والطهور والقبلة والوقت» بناء على شمولها للزيادة السهوية نظراً إلى كونها في مقام بيان عدم وجوب الصلاة بكل إخلال فيها زيادة ونقص، إلا إذا كان الإخلال من جانب الخمسة، فإن ظاهرها بل صريحها عند التأمل بيان حكم الإخلال بما ثبت أخذه واعتباره في الصلاة فيختص بصورة السهو لا بيان ماهية الصلاة، وأنها ليست إلا خمسة أشياء من غير أن يكون له دخل بمسألة السهو كما زعمه بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع ضرورة استهجان التعبير عن ماهية الصلاة بالعبارة المذكورة، بل لا بد من التعبير بما يناسب بيان الماهية كما

في الأخبار، فإن الظاهر منها بيان حكم ما فرغ عن بيانها من حيث الأجزاء والشرائط من جهة الإخلال بشيء منها وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً ومثلها في الدلالة على التفصيل في خصوص النقص السهوي قوله عليه السلام فيمن نسي الفاتحة أليس قد أتممت الركوع والسجود، فإن استظهار حكم الزيادة السهوية منه في غاية الغموض فلو جعل الحصر فيه إضافياً وبالنسبة إلى نقص الأجزاء، فلا ينافي الصحيحة، وإلا فلا يكون منافياً لها، فلا بد من الجمع بينهما بما ستعرفه هذه جملة ما ورد من الأخبار في هذا الباب ولا يخفى تعارضها بظواهرها، حيث إن مقتضى الطائفة الأولى بطلان الصلاة بزيادة كل جزء عمداً كانت أو سهواً ومقتضى الثانية بطلانها بها، فبدل على البطلان عمداً من باب الأولوية ومقتضى الثالثة عدم البطلان بكل من الزيادة السهوية والنقص السهوي على وجه التصريح والنصوصية لا الظهور والعموم ومقتضى الرابعة التفصيل في الحكم بالبطلان في المقتضية السهوية والزيادة السهوية بناء على عموم الصحيحة لهما، فيدخل في تعارض الزائد من الدليلين، فلا بد من أن يسلك في المقام ما يسلك فيه من تقديم الأخص والأظهر وإن انقلبت النسبة بعده بين الباقي كما برهن عليه في باب التعارض، فيقع الكلام في علاج تعارضها في مواضع الأول في علاج تعارض الطائفة الأولى المقتضية لبطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً من حيث أنها زيادة من غير فرق بين العمد والسهو مع غيرها مما دلّ على عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية مطلقاً أو في الجملة.

فنقول: لا إشكال في كون تعارضهما في الزيادة السهوية في بادي النظر فإن ما دلّ على عدم البطلان لا يشمل العمد قطعاً، فلا بدّ من العمل بالطائفة الأولى في الزيادة العمدية لسلامتها عن المتعارض فيكون الحكم في المسألة الثانية بالنظر إلى القاعدة بطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقاً وبالنسبة إلى جميع الأجزاء، وأما

الزيادة السهوية التي وقع التعارض فيها فيحكم بعدم بطلان الصلاة بها مطلقاً إذا لوحظت الطائفة الأولى مع المرسله من حيث كونها أخص منها وإن عمت النقيصة أيضاً نظراً إلى ما عرفت من حيث كون عمومها لهما على وجه التصريح والتنصيص، فلا يقبل التخصيص بأحدهما.

فإن شئت قلت: إنهما مشتملة على قضيتين أحدهما عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية والأخرى عدم بطلانها بالنقص السهوي ويحتمل كون تقديمها عليها من باب الحكومة لا التخصيص، وأما إذا لوحظت مع الصحيحة، فيحكم بتقديمها عليها أيضاً بناء على شمولها للزيادة السهوية وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه حيث إن الطائفة الأولى تفارقها في الزيادة العمدية مطلقاً وتفارقها في النقص السهوي نظراً إلى حكومة الصحيحة عليها من حيث إن الظاهر منها على ما عرفت بيان حكم ما ثبت إخلال الصلاة من جهته في الجملة وإن المقصود منه صورة العمد لا مطلقاً فهي شارحة للطائفة الأولى، كما أنها شارحة لمطلق ما يقتضي بطلان الصلاة من جهة الإخلال بما يعتبر فيه إذا لم يكن من الخمسة كقوله لا صلاة، إلا بفاتحة الكتاب، ونحوه هذا الثاني في علاج تعارض الطائفة الثانية المقتضية لبطلان الصلاة بالزيادة السهوية مطلقاً مع كل من المرسله والصحيحة أما مع المرسله، فلا إشكال في كون تعارضهما على وجه التباين حيث إن مقتضى الطائفة الثانية بطلان الصلاة بكل زيادة سهوية ومقتضى المرسله عدم بطلان الصلاة بها لكن يحتمل قريباً كون المرسله أظهر منها، حيث إن المرسله نص في الزيادة السهوية وهي ظاهرة فيها لاحتمال كون التعبير بالاستيقان من جهة الاهتمام في عدم قدح احتمال الزيادة وإن القادح الزيادة اليقينية، فلا ينافي اعتبار التعمد في القدح بها.

وهذا الاحتمال لا يتطرق في المرسله، فيحكم بكون المراد منها الزيادة

العمدية فينطبق على الطائفة الأولى وأما مع الصحيحة فلا إشكال في كون تعارضهما بالعموم من وجه، فإن التعارض بينهما إنما هو بالنسبة إلى العقد السلبي من الصحيحة، وبعبارة أخرى المستثنى منه فيها ضرورة عدم التعارض بينهما من حيث العقد الإيجابي والمستثنى فيها والصحيحة بناء على عمومها للزيادة السهوية يشمل النقيصة السهوية قطعاً وهي يشمل زيادة الخمسة، فيفترقان في النقيصة وزيادة الخمسة ويجتمعان في زيادة غير الخمسة وهي أظهر من الصحيحة، حيث إنها نصّ في الزيادة والصحيحة ظاهرة على تقدير العموم في الزيادة ونصّ في النقيصة وإلا فقد يمنع من شمولها للزيادة من حيث عدم تصوّر الزيادة بالنسبة إلى ثلاثة منها وإن كان لا يمنع العموم عند التحقيق.

هذا ولكن يمكن أن يقال بكونها وإن كانت نصّاً في الزيادة، إلا أنها ليست نصّاً في غير الخمسة لاحتمال إرادة خصوص الخمسة منها فكلاهما ظاهران في غير الخمسة الثالث في علاج الصحيحة مع المرسلة، ولا إشكال في كونها أخصّ من المرسلة بالنسبة إلى النقيصة فإن التعارض بينهما إنما هو بالنسبة إلى العقد الإيجابي من الصحيحة وهو أخصّ منها قطعاً كما هو ظاهر، وأما بالنسبة إلى الزيادة، فكذلك بناء على شمولها لها، إذ الأخذ بالعقد الإيجابي منها بالنسبة إلى النقيصة دون الزيادة فيعمل فيها بالمرسلة كما ترى.

فإن شئت قلت: إنّها وإن كانت ظاهرة في الزيادة والمرسلة نصّاً فيها، إلا أنها أظهر منها بالنسبة إلى زيادة ما يتصوّر الزيادة فيه من الخمسة الرابع في علاج الصحيحة مع قوله عليه السلام: «أليس قد أتممت الركوع والسجود» ولا إشكال في كونها أظهر حيث إنه بعمومه يقتضي عدم قدح الإخلال بغير الركوع والسجود وهي نصّ في قدح الإخلال بالثلاثة أيضاً، فلا بدّ من العمل بالصحيحة هذا فيما لوحظت الأخبار بعضها مع بعض، وإن شئت سلكت ما أشرنا إليه من المسلك عند

الدخول في المسألة من تقديم الأظهر من بين المجموع مع ملاحظتها بهذه الملاحظة وإن انقلبت النسبة بين الباقي.

وقلت: إن الصحيحة أخص من المرسلة بما عرفت من البيان وبعد تخصيص المرسلة بغير الخمسة تصبح أخص مما دلّ على إعادة الصلاة بالزيادة السهوية مطلقاً، فيخصّص بها، كما أنها خصّصت بالصحيحة، فيكون المرجع الصحيحة بالنسبة إلى العقد السلبي والإيجابي، فيكون مقتضى القاعدة الثابتة من الأخبار عدم قدح نقص غير الخمسة سهواً وزيادتها كذلك فيظهر حكم المسألتين بالنظر إلى القاعدة، فيحتاج في إلحاق غير الخمسة بها إلى دليل خاصّ وارد في عنوان زيادة بعض الأجزاء والشرائط ونقصها سهواً.

هذا كله مع قطع النظر عن ثبوت التلازم بين النقص السهوي والزيادة بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل.

وأما بملاحظته فلا إشكال في كون الصحيحة أخص من جميع أخبار الباب حتى على القول باختصاصها بالنقص السهوي، فإنها كما يكون نصّاً في حكم نقص الخمسة وزيادتها بالملاحظة المذكورة كذلك يكون نصّاً في حكم نقص غير الخمسة وزيادته سهواً، وأنها لا توجب الإعادة فيكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على الإعادة بالزيادة السهوية مطلقاً، فإن احتمال اختصاصها بالنقص السهوي مدفوع بالملازمة المذكورة وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر المراد ممّا أفاده قدس سره بقوله: (ثم لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخص من الصحيحة) إلى آخر ما أفاده وإن كان مما لا مناص عنه، فإن حكومة الصحيحة على عمومات أخبار الزيادة والنقصان لا ينافي تخصيصها بما هو أخص منها كالوارد في تكبيرة الإحرام والقيام المتصل بالركوع وغيرهما من الأجزاء والشرائط، إلا أن ما أفاده من أخصيّة ما دلّ على بطلان

الصَّلَاةَ بمطلق الزيادة السهوية بقوله: (والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصَّلَاة») قد يناقش فيه بما عرفته في بيان نسبته الصحيحة معه، إلا أنه قد تقدّم ثمة ما يوجّه به كلامه فراجع لكنّه لا بدّ من أن يحمل على ما ذكرنا أخيراً من بيان النسبة مع قطع النظر عن الملازمة الخارجيّة، وإلا فلا يستقيم بحال كما لا يخفى فالأولى التمثيل بما مثلاً ممّا ورد في الموارد الخاصّة في حكم الإخلال بالأجزاء والشرائط المخصوصة لا بما دلّ على حكم الزيادة سهواً مطلقاً، فافهم.

هذا مع أن ما دلّ على بطلان الصلاة بالزيادة السهوية مطلقاً يدلّ على بطلانها بالزيادة العمديّة ولو بالفحوى فتأمل.

هذا كلّه فيما لو حملنا الصحيحة على بيان حكم الإخلال السهوي.

وأما لو حملناها على بيان حكم الماهيّة كما زعمه بعض مشايخنا، فلا تعلق لها بالمقام أصلاً، فإنها على هذا التقدير في بيان مقام أصل الماهيّة، فيعارض ما دلّ على ثبوت الأجزاء والشرائط والموانع المغايرة للخمسة، حتى ما دلّ على بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً وكونها من موانع الصَّلَاة وإن تعيّن تخصيصها بها نظراً إلى كونها أخصّ منها كما لا يخفى.

وأين هذا من الإخلال السهوي بما ثبت اعتباره في الصَّلَاة فيرجع في حكم المسائل الثلاث إلى غير الصحيحة من الأخبار المتقدّمة.

وقد عرفت مفادها بعد الجمع والعلاج ممّا قدّمنا لك، فلا نظيل بالإعادة، كما أنّك قد عرفت من مطاوي ما قدّمنا لك سابقاً في تأسيس الأصل معنى حكم الشارع في طي الأخبار بعدم وجود الإعادة عند السهو عن بعض ما يعتبر في العبادة وأن مرجعه إلى قناعة الشارع عن التام بالناقص لاشتماله على المصلحة، لا إلى الأمر بالناقص فراجع إليها.

بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلاة إلا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح الزيادة والنقص سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً وسهواً وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله: لا تعاد على أخبار الزيادة لأنها كأدلة سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاة كالحديث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبها. والحاصل أن هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخص من الصحيحة إن اختصت بالنسيان وعممت بالزيادة والنقصان والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»^{*}. الأمر الثاني: إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة^(١) فهل يقتضي

(١) الكلام في المقام حسبما أفاده قد يقع في مقتضى الأصول العملية، وقد يقع في مقتضى الأصول اللفظية، وقد يقع في مقتضى القاعدة العامة المستفادة من الأخبار الخاصة الواردة في مقام إعطاء القاعدة، وأما التكلم فيما يقتضيه الأخبار الخاصة في الموارد الشخصية فيقع في الفقه ولا تعلق له بالمقام، فالكلام يقع في ثلاثة مواضع أما الموضع الأول، فقد يقال: بل قيل بل ينسب إلى غير واحد أن مقتضى الأصل العملي عند الشك ودوران الأمر بين الجزئية المطلقة والخاصة المقيّدة بحال التمكن من الجزء، وكذا عند الشك في الشرطية المطلقة والمقيّدة

بعد الثبوت في الجملة في الموضعين هو البناء على الجزئية والشرطية المطلقتين من غير فرق بين القول الصحيح والأعني كعدم الفرق بين كون المذهب الرجوع إلى البراءة في مهيئات العبادات المرددة، أو الرجوع إلى أصالة الاشتغال لرجوع الشك في الدوران المذكور إلى الشك في أصل التكليف على كل تقدير ضرورة استلزام تعذر المقدمة مع كونها مقدمة ارتفاع التكليف عن ذي المقدمة لوضوح اشتراطه بالقدرة على المقدمة حسب ما بين في بحث وجوب المقدمة من أن كل واجب مطلق مشروط بالنسبة إلى القدرة على المقدمات الوجودية من حيث إن امتناعها يوجب امتناع ذيلها والمفروض احتمال المقدمة المطلقة في المقام، وهذا ما ذكرنا من رجوع الشك إلى الشك في أصل التكليف الوجوبي والمرجع فيه البراءة اتفاقاً ولا يجري الاستصحاب حتى يكون وارداً أو حاكماً عليها بالنسبة إلى العقلية والشرعية منها لأن الوجوب النفسي للباقي المقدور مفروض الانتفاء في السابق فكيف يحكم ببقائه ووجوده الثانوي بمقتضى الاستصحاب والوجوب الغيري الثابت له سابقاً مقطوع الارتفاع لاحقاً لكونه تابعا لوجوب الكل والمشروط المرتفع جزئاً والقدر المشترك بين الخصوصيتين تابع لهما في الوجود فكيف يحكم به مع عدم الحكم بهما فضلاً عما حكم بعدمهما.

هذا وقد يقال: بل قيل إن مقتضى الأصل في مفروض البحث البناء على التقييد والاختصاص والحكم بوجوب الباقي المقدور للمكلف، لأن مقتضى الدوران المذكور وإن كان الرجوع إلى البراءة كما ذكر، إلا أن الاستصحاب وارد أو حاكم عليها وتقرير جريانه بوجهين:

أحدهما: أن يجعل المستصحب الوجوب القدر المشترك المتحقق سابقاً في ضمن الوجوب الغيري المتعلق بالباقي الذي يحتمل بقاؤه باحتمال قيام الوجوب النفسي بعد زوال الوجوب الغيري مقامه غاية ما هناك عدم إمكان إثبات الوجوب

النفسي به لعدم جواز التعويل على الأصول المثبتة، كما أنه لا يمكن نفي القدر الجامع بنفي الوجوب النفسي في الزمان اللاحق بالأصل للوجه المذكور فيجمع بين ترتيب الآثار المترتبة على الوجوب بقول مطلق ونفي أثر خصوص الوجوب النفسي كما هو الشأن في أمثال المقام.

ثانيهما: أن يجعل المستصحب الوجوب النفسي المتعلق بالمقدور مسامحة في مدخلية الجزء المتعذر في معروض المستصحب نظير استصحاب الكرية والقلة للماء المسبوق بالكرية مع المقدار الذي أخذ منه في الزمان اللاحق أو الماء المسبوق بالقلة مع عدم خلط ما زيد عليه، لاحقاً لا الوجوب النفسي المتعلق بالمركب سابقاً، حتى يكون من قبيل استصحاب الكر في الماء الذي لا يفيد في إثبات الكرية إلا على القول بالأصل المثبت، فيقال: في تقريب الاستصحاب إن هذه الأجزاء المقدورة كانت واجبة بالوجوب النفسي ويشك في بقائها على ما كان ولو كان عروض الوجوب النفسي عليها في السابق من حيث اشتغالها على المفقود، فيجعل اشتغالها عليه في السابق مع انتفائه في اللاحق من قبيل الحالات المتبدلة كما يقال في تقريب استصحاب الكرية للماء الموجود الذي نقص عن المقدار الذي يحتمل قوام الكرية به إن هذا الماء كان كراً ويشك في بقاء كرتيه مع أن عروض الكرية عليه كان مع اشتغاله على الجزء الذي فقد لاحقاً ولو لا هذه المسامحة العرقية في موضوع المستصحب الموجبة للحكم باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة لاختل أمر الاستصحاب في كثير من موارد سيما في استصحاب العوارض الزمانية المتجددة، وكذا استصحاب الزمان، بل بطريق أولى مع أن استصحاب الليل والنهار من الاستصحابات المسلمة عندهم، وكذا استصحاب الكرية والقلة في المثاليين ودعوى الفرق بين الاستصحاب في المقام واستصحابهما حيث إن دخل المتعذر في موضوع الوجوب النفسي في السابق معلوم بخلاف

المقدار المأخوذ في استصحاب الكرية، فلعلّ معروضه في السابق هذا الماء الموجود لاحقاً فاسدة مضافاً إلى انتفاء الاحتمال المزبور في استصحاب القلة فتدبر بما عرفت توضيحه في طي كلماتنا السابقة من أن الموجود المقداري بلغ ما بلغ أمر واحد فالكرية قائمة بمجموع أجزائه ولو كان زائداً على الكرية لا بالمقدار المعين كما هو الشأن في جميع مصاديق المقادير المنقسمة إلى الزائد والناقص فتأمل.

نعم يعبر في هذا التقرير الثاني مساعدة العرف على الحكم باتحاد القضيتين وعدم كون المفقود من معظم الأجزاء فتدبر هذه غاية ما يقال في تقريب الاستصحاب وسيجيء تفصيل الكلام فيهما وعليهما في باب الاستصحاب في الجزء الثالث إن شاء الله تعالى، وأمّا جعل المستصحب الوجوب المردّد بين النفسي والغيري المتعلّق بالمركب فلم يعلم له محصل غير استصحاب الكلّي إذ المردّد بعنوانه التريدي لا وجود له في الخارج وإنما الموجود في الأعيان الأمور المتعيّنة المشخّصة، كما أن جعله الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع الأعم عن الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها يرجع إلى التقريب الثاني لا محالة.

ثمّ إن الوجوب المستصحب في التقريبين قد يفرض منجزاً فعلياً، فلا بد أن يفرض قدرة المكلف على تمام الأجزاء والشرائط بعد دخول الوقت بقدر زمان الفعل وعروض العجز عن بعضهما في الأثناء، وقد يفرض معلقاً شأنيّاً بدخول الوقت، وبعبارة أخرى الوجوب الثابت للموقّت في أصل الشرع هذا بعض الكلام في الموضع الأوّل.

وأما الموضع الثاني: فملخص القول فيه أن فرض الأصل اللفظي في المقام من العموم أو الإطلاق الذي يرجع إليه عند الدوران في أمر الجزء أو الشرط مبنيّ على القول بالأعمّ في ألفاظ العبادات إذا فرض الدوران فيها بشرط أن يوجد هناك أمور:

أحدها: كون الجزء المرذد من الأجزاء الغير المقومة للصدق والحقيقة ضرورة اعتبار الصدق في الإطلاق والعموم.

ثانيها: فرض العموم والإطلاق للمأمور به بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط وإلا لم ينفع كما هو ظاهر.

ثالثها: اجتماع تمام ما يعتبر في التمسك بالإطلاق من الأمور التي عرفت الإشارة إليها في مطاوي كلماتنا السابقة.

رابعها: عدم العموم والإطلاق لما دلّ على التخصّص والتقيّد من دليل الجزء والشرط وإلا تعيّن الرجوع إليه مثل قوله لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحوهما، فإن ظاهرهما على القول الأعمّي نفى الصحة بدونهما مطلقاً من غير فرق بين حالتي الاختيار والتعذّر فيقيد إطلاق الصلاة بهما في الحالتين ضرورة حكومة إطلاق المقيّد على إطلاق المطلق المقيّد بحسب الحالات المشمولة لدليل التقيّد.

خامسها: عدم ثبوت الجزئية والشرطية من نفس دليل العبادة ضرورة عدم إمكان فرض إطلاق له بنفي الجزئية والشرطية في صورة التعذّر كما هو ظاهر، فإذا اجتمع هذه الأمور تعيّن الرجوع إلى إطلاق المأمور به والحكم بعدم الجزئية والشرطية في حال تعذّرهما، فيرفع اليد به عن أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبه عند دوران الأمر في الجزئية والشرطية بين الإطلاق والاختصاص بحالة الاختيار.

ثمّ إن فرض عدم الإطلاق في دليل الجزء والشرط قد يكون من جهة عدم قابليّته للإطلاق والعموم من جهة كونه دليلاً لثبوت الجزئية للجزء المرذد حاله بالإجماع، وقد يكون من جهة إهماله مع كونه لفظياً قابلاً للإطلاق، وقد يكون من جهة امتناع شموله عقلاً لحالة التعذّر وإن كان من مقولة اللفظ وإن احتملنا ثبوت مفاده والجزئية المطلقة في نفس الأمر كما إذا كان من

مقولة التكليف ضرورة امتناع تعلّق التكليف غير ما كان أو نفسياً بغير المقدور، فيقيّد إطلاق ذي المقدمة بمقدار مساعدة التكليف.

فإن شئت قلت: الوجوب الغيري وإن كان متفرّعاً على المقدّمة ومعلولاً لها في صورة إمكان وجوده ولا يكون المقدّمة معلولة لها، فلا يكشف اختصاصه عن اختصاصها، إلا أن كشفه عنه بمقدار وجوده والمفروض اختصاصه بحالة الاختيار نعم لا يكون دليلاً على عدمها أيضاً لعدم تفرّعها عليه فيرجع إلى أصالة الإطلاق.

نعم فيما كانت الشرطية مسببة عن التكليف النفسي كشرط الامتثال كان اختصاصه دليلاً على اختصاصها على ما عرفت الكلام فيه مفصلاً لكنّه خارج عن مفروض البحث لعدم تصوّر الدوران في حاله كما هو واضح، فلا يقال: إن التكليف المستفاد منه باعتبار متعلّقه في الأمور به في مفروض البحث غيريّ فاخصّصه بحالة الاختيار ملازم لاختصاص التكليف بذّي المقدمة بتلك الحالة لامتناع التكليف بينهما عقلاً، فكما أن التكليف بذّي المقدمة يكشف عن طلب المقدّمات كذلك رفع التكليف عن المقدّمة يكشف عن ارتفاع التكليف بذّيها لأنه مقتضى التلازم من الجانبين كما هو ظاهر، لأن ذلك كلّهُ إنما يصحّ فيما كانت المقدّمة باقية على مقدميته في حالة التعذّر، وأما إذا حكم بعدمها فلا يكشف انتفاء الوجوب الغيري عن انتفاء الوجوب النفسي المتعلّق بذّيها كما هو ظاهر، وبما ذكرنا تحرير المقام لا بما أفاده قدس سره بقوله: (وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدّدة، فإن كلّاً منها أمر غيري إذا ارتفع عنه الأمر بسبب العجز ارتفع الأمر بذّي المقدّمة أعني الكل) إلى آخره فإنه مع منافاته لبعض إفاداته السابقة غير مستقيم بظاهره كما لا يخفى.

اللهم إلا أن ينزّل على مورد لم يتعلّق فيه أمر بالكلّ وذّي المقدّمة أصلاً، وإنّما

استفيد وجوبه من أوامر غيرية متعلقة بأجزائها من حيث كونها مع فرض غيريتها تابعة لها وإذا حكم باختصاصها بصورة التمكن منها، فلا كاشف عنه لكنه كما ترى ثم إنه بقي هنا قسم آخر من دليل الجزئية لم نقف عليه في الشرعيات، وإنما هو مجرد فرض وهو أن يكون بدلالته اللفظية مقيداً بحال التمكن من الجزء على وجه يكون له دلالة بحسب المفهوم على نفي جزئيته ومقدمته في حال التعذر فيدل على ثبوت الأمر بالكل في صورة العجز عنه، ثم إنه لا يتوهم لزوم استعمال المطلق في معنيين فيما حكمنا باختصاص التقييد فيه بصورة التمكن من الجزء والشرط أما على ما اخترناه تبعاً لشيخنا قدس سره وفاقاً لجمع من المحققين أولهم فيما أعلم سلطانهم في تعليقاته على المعالم من كون المطلق موضوعاً للمهملة ونفس الطبيعة اللابشرط المقسمي، فيستعمل في جميع موارد إطلاقه ويراد الخصوصيات من الخارج فواضح.

وأما على ما اختاره الأكترون بالنظر إلى ظاهر كلماتهم من كونه موضوعاً للطبيعة المنتشرة أي الطبيعة اللابشرط القسمي أو الحصة المنتشرة، فيكون وصف الإطلاق والانتشار مأخوذاً في وضعه، فلائنه لا بد من تجريده من الوصف المذكور واستعماله مجازاً في نفس الطبيعة حتى لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين هذا على القول بوضع الألفاظ للأعم.

وأما على القول بوضع ألفاظ العبادات للماهية الصحيحة التامة الأجزاء والشرائط إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في حالة خصوص التمكن منه بحيث فرغنا في ثبوت الأمر بالعبادة في صورة العجز عنه فهل يلتزم عليه بتعدد الأوضاع بحسب الحالات المختلفة فيها الأجزاء والشرائط والوضع الواحد والاستعمالات المجازية في الكلمة أو الإسناد ففيه كلام ويبحث واسع في مسألة الصحيح والأعم ليس المقام محل ذكره.

وقد تعرضنا لشرح القول فيه فيما حررناه في تلك المسألة من إرادة راجعة هذا بعض الكلام في الموضوع الثاني.

وأما الموضوع الثالث فمحصل القول فيه أن المشهور بين الأصحاب كون مقتضى جملة من الأخبار اختصاص جميع الأجزاء والشرائط بحالة الاختيار بحيث يستفاد منها ثبوت التكليف في حالة سقوطها وإن كان بعضها مختصاً ببيان حال الجزء، إلا أن بعضها الآخر يدل على العموم بالنسبة إلى الجزء والشرط، وربما خالف فيه بعض المتأخرين نظراً إلى عدم تماميتها سنداً ودلالة منها النبوي المروي في عوالي اللثالي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، فإن كلمة من حقيقة في التبعيض أو ظاهرة فيه وكلمة ما ظاهرة في الموصولة، فيدل على وجوب الإتيان بالمقدور من المركب وكلمة شيء وإن كانت نكرة، إلا أن المراد منها العموم يعني أي شيء كان وهو ظاهر لا ستره فيه أصلاً واختصاصه بأوامر النبي صلى الله عليه وآله لا يقدر بعد ثبوت عدم الفرق والفصل بالإجماع مضافاً إلى أن أوامر الأئمة عليهم السلام أمر النبي صلى الله عليه وآله في المعنى والحقيقة كما هو ظاهر، ومنها العلوي المروي فيه أيضاً: «الميسور لا يسقط بالمعسور» والمراد من المعسور في الرواية ما يشمل محل البحث ولو بالأولوية والفحوى، أو عدم القول بالفصل وهو يشمل تعذر الجزء والشرط لعدم الفرق في صدق مفاده كما هو ظاهر واللام إما للاستفراق أو للجنس والطبيعة، فيفيد العموم ولو بقرينة المقام ولزوم اللغوية والتقريب أن الحديث إما إخبار عن عدم سقوط حكم الميسور بواسطة سقوط حكم المعسور كما هو ظاهر القضية.

وإما إنشاء فيدل على طلب الميسور وأنه مطلوب للشارع بنفس القضية، ويدل عليه حمل عدم السقوط على نفس الميسور وبعد حمله على الإنشاء يكون ظاهراً في الوجوب على ما تبين في محله، فلا يشمل غير الواجبات، وهذا بخلاف ما لو

حمل على الإخبار عن بقاء الحكم الثابت للميسور فإنه يشمل المستحبات أيضاً كما هو ظاهر والقول بعدم شموله للمقام نظراً إلى أن الثابت للميسور قبل تعسر بعض الأجزاء والشرائط هو الوجوب الغيري وهو غير قابل للبقاء عقلاً، فلا معنى لإخبار الشارع عن بقاءه فاسد، لأن وجوبه في الجملة سابقاً كاف في صدق البقاء على ما عرفت في تقريب الاستصحاب فتدبر، ومنها العلوي المروي فيه أيضاً ما لا يدرك كله لا يترك كله التقريب كما في العلوي السابق، بل هو أظهر من حيث إن حمله على الإنشاء لا يقبل الإنكار، وقد جعلوا الموصول من ألفاظ العموم في بابه بخلاف المفرد المحلى فإن فيه كلام عند المشهور، بل منع نعم هذه يختص بتعذر بعض الأجزاء، ولا يدل على حكم تعذر الشرط وحمله على الإخبار عن طريقة الناس مضافاً إلى لزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم منافع لوقوعه في كلام الشارع، فدل على لزوم الإتيان بالمقدور المدرك من المركب الذي لا يدرك تمام أجزائه، ولا يقدر على الإتيان بجميعها وهو المدعى، ومنها ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء، قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه» والتقريب أن الإمام عليه السلام أحال الجواب عن حكم المسألة وبيانه إلى الآية الشريفة وأنه يعرف منها.

ومعلوم أن معرفته منها مبنية على عدم كون تعسر الشرط موجباً لسقوط المشروط بأن يكون المنفي بسبب الحرج خصوص مباشرة اليد الماسحة لبشرة الرجل، فلا يتنفي بانتفائه أصل المسح المستفاد من آية الوضوء فيمسح على المرارة، إذ لولاه لم يكن معرفة حكم المسح على المرارة من آية نفي الحرج لأنها في ظاهر النظر يدل على سقوط المعسور وهو المسح على البشرة، ولا يدل

على ثبوت المسح، فيحتاج إثبات المسح على المرارة إلى دليل آخر غير آية نفي الحرج والقول بأن الإمام عليه السلام إنما أحال سقوط المسح على البشرة إلى الآية وأنه يستفاد منها ولا يحتاج إلى السؤال.

وأما وجوب المسح على المرارة فإنما هو منه عليه السلام وليس مما يدل عليه الآية الشريفة فاسد، لأن السؤال إنما هو عن تمام كيفية الوضوء لا عن خصوص ثبوت المسح على البشرة وسقوطه فتدبر، فإذا دلّ على ثبوت المشروط مع سقوط شرطه بالتعسر دلّ على حكم المقام أيضاً نظراً إلى ما عرفت في تقريب دلالة الرواية الثانية، هذا وقد نوقش فيها تارة من حيث السند سيما ما في العوالي وقد طعن صاحب الحقائق فيه وفي صاحبه وإن كان طعنه مطعوناً بأنه من وجوه أصحابنا وكونه متكلماً لا ينافي وثاقته، مع أن ضعف أساندها على تقدير تسليمه مجبور بعمل الأصحاب من غير تكبر بينهم بل بلغ من الاشتهار أمرها حتى يعرفها العوام والنسوان، وكيف كان لا ينبغي الإشكال فيها من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة أما في النبوي فيما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب وأن الردّ إلى المشية لا يدلّ على الوجوب قال في الفصول في بحث التكلم عن حقيقة الأمر من حيث كونها الوجوب أو الندب أو القدر المشترك بينهما في ردّ من استدلّ بالنبوي على كونها حقيقة في الندب بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «أقول: ولو سلم أن الاستطاعة حقيقة في المشية أيضاً فكلمة ما في الرواية إما أن يكون وقية أو موصولة أو موصوفة وعلى التقديرين الأخيرين إما أن يراد بها الفرد أو الجزء وعلى التقادير إما أن يكون المراد بالاستطاعة القدرة أو المشية فلاحتمالات عشرة وإن كان صدر الرواية كما سنذكره في مبحث التكرار لا يلائم البعض» وساق الكلام إلى أن قال: «مع أن سند الرواية غير معتبر، فلا يصح الاعتماد عليه» انتهى كلامه في هذا المقام.

وقال في مبحث التكرار من مباحث الأمر في الاستدلال على أن الأمر للتكرار بعد ذكر الدليل الأول والجواب عنه ما هذا لفظه: «الثاني: قوله عليه السلام إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فإن المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم أو شيئاً استطعتم منه سواء فسر بالفرد أو بالقدر بمعنى الأجزاء وذلك لشهادة ما قبله على ما روي من أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إن الله كتب عليكم الحجّ فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال أفي كلّ عام يا رسول الله صلى الله عليه وآله، فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ربحك وما يؤمنك أن أقول: نعم لو قلت: لقضيت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ولا يقال إذا من أداة الإهمال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه» إلى آخر ما ذكره.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أن الظاهر من الشيء بقرينة قوله منه الظاهر في التبعض خصوص المركّب ولو حمل على الأعمّ مما له أفراد أو أجزاء لم يناف المدعى جدّاً وكلمة ما ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة وجعله ظرفاً بعيداً جدّاً والردّ إلى الاستطاعة ظاهر في القدرة لا المشيئة، نعم صدر الرواية على ما رواه في الفصول ربّما يوهن الاستدلال، اللهم إلا أن يجعل كلّ جزء مورداً للأمر فيجعل إذا من بمعنى الباء أو زائدة وعلى كلّ تقدير يتم الاستدلال، لأن المقدور من الأجزاء كان مورداً لأمر النبيّ فيجب الإتيان به فتأمل.

ثم إن الالتزام بالتخصيص في الرواية بإخراج ما لا يجري فيه القاعدة إجماعاً كما في كثير من الموارد لا ينافي الاستدلال بظاهرها بالنسبة إلى محل الشكّ كما هو ظاهر لا ستره فيه.

ثم إن ظاهر الأمر حسبما حققناه في محله الوجوب مع أن رجحان الإتيان يكفي في المقام قطعاً إذ لم يقل أحد بكونه مندوباً.

ومن هنا يعلم أنه على تقدير حمل الأمر الواقع في حيز الشرط على الأعم من الوجوب والندب لكي يستفاد منه حكم المستحبات وإن كان خارجاً عن محل البحث يمكن استفادة حكم المقام منه بملاحظة الخارج، لا من نفس الرواية ضرورة عدم دلالة العام على الخاص بعنوانه كما هو ظاهر هذا وأما في العلوي الأول فيما حكاه شيخنا قدس سره ملخصاً عن الفصول والأولى نقل كلامه بالفاظه قال قدس سره في مسألة اقتضاء الموقت إيجاب الفعل في خارجه بعد جملة كلام له والاستدلال للقول بالاقتضاء للنبوي والعلوي والجواب عن النبوي بما عرفت حاصله ما هذا لفظه: «وأما عن الثانية: فبأن الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق، فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور أو فردة وكذا المعسور دون جزئه، أو ما يحكمه إذا لم يجب مستقلاً فيكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور، فلا أقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما يحكمه فلا اختصاص له بالواجب فيتعين حمل عدم سقوطه على الأعم من الوجوب والندب أعني مطلق المطلوبة ليستقيم في المندوب، فلا يدل على الوجوب في الواجب ومع ذلك يتأفيه لفظ السقوط فإن مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه غالباً ولا سبيل إلى حمله على عدم سقوط حكمه السابق من مطلوبيته مقيداً، أو في ضمن الكل أو للكل لأن ذلك مقطوع السقوط أما الأولان: فواضح وأما الثالث فلما تبهنا عليه في مبحث المقدمة من أن وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع أنه لا يفيد مقصود المستدل، ومن هنا تبين وجه التفريع على الظهور الذي ادعيناها أولاً نعم للخصم أن يتفصى عن الإشكال الأول بعدم القول بالفصل فإن من قال برجحان قضاء الواجب قال

بوجوبه وعن الثاني بجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق، لأنه أقرب المجازات إلى نفي السقوط أو يمنع سقوط أصل الحكم السابق وإن سقط كقيته ولو على حسب متفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغني عنه انتهى كلامه رفع مقامه

وفيه أولاً: أن الظاهر من الرواية على ما عرفت الإنشاء وحمل عدم السقوط على نفس الميسور كما هو ظاهر مضافاً إلى أن الحمل على الإنشاء لا يجمع الحمل على الحكم عقلاً كما هو ظاهر ومن هنا يظهر عدم إمكان حمل الرواية على المعنى الأعمّ الشامل للأفعال المستقلة، إلا بجعل فائدته التأكيد بالنسبة إليها لدفع توهم السقوط والظاهر من الإنشاء الوجوب على ما بين في محله من أن القضايا الجزئية المحمولة على الإنشاء ظاهرة في الطلب الإلزامي مع أنه على تقدير الحمل على مطلق الرجحان يكفي في إثبات المدعى بضميمة عدم القول بالفصل.

ومما ذكرنا يظهر توجه كلام على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بعد حمل الرواية على ما ذكرنا بقوله: ويمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذيلها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد ضرورة أن التلازم إنما هو بين الحكمين وليس المدعى بعد حمل الرواية على الإنشاء كون المقدور من المركب واجباً بالوجوب الغيري أو واجباً بالوجوب النفسي من حيث كونه مقدّمة، فكل من الإيراد، والدفع ساقط لا تعلق له على هذا المعنى، كما أنه يظهر فساد ما سبق إلى بعض الأوهام من طلبه عصرنا من أن حمل عدم السقوط على الميسور لما كان كذباً فلا بد أن يحمل على حكمه

بدلالة الاقتضاء كما في حديث الرفع فإنه بعد الحمل على الإنشاء لا وقع للتوهم المذكور أصلاً كما لا يخفى.

نعم التعبير بعدم السقوط فيه إشعار بثبوت ما حكم بعدم سقوطه في السابق ويكفي فيه كونه مطلوباً في السابق وعند التمكن من الجميع في الجملة، ولا يلزم أن يكون محكوماً في السابق بما هو من جنس الحكم اللاحق ومن سنخه كما هو ظاهر.

وثانياً: أنه على تقدير الحمل على الإخبار عن بقاء الحكم السابق يمكن جعل المخبر به الوجوب الجامع القدر المشترك وإن كان تحققه في اللاحق في ضمن الوجوب النفسي على ما عرفت في توجيه الاستصحاب، ولا يحتاج على هذا إلى ارتكاب تكلف المسامحة العرقية حتى يطالب بدليل كفايته أو نمنع منها كما ارتكبه شيخنا قدس سره في الكتاب فتأمل.

ثم إن الإخبار عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه لما كان في معنى الإخبار عن وجوده الإنشائي في مرحلة الواقع والنفس الأمر، فلا محالة يستلزم الإخبار عن تحققه في ضمن الوجوب النفسي، فيكشف عن إنشائه وليس مثله مثل الاستصحاب حتى يقال: بأن إنشاء الكلّي في مرحلة الظاهر لا يثبت إنشاء الجزئي فيجمع بين الحكم بثبوت الكلّي والحكم بعدم فردة ظاهراً فتدبر.

ومما ذكرنا كله يظهر أن حمل الرواية على الإخبار موجب لشمول الواجب والمستحبّ ففي الواجب إخبار عن بقاء وجوبه وفي المستحبّ إخبار عن بقاء استحبابه وليس فيه محذور أصلاً، فما ذكره في الفصول من أنه على تقدير شمول الرواية للجزء لا تدلّ على بقاء الوجوب في الواجب مع حملها على الإخبار كما ترى.

وأما في العلوي الثاني فيأمور أحدها أنه جملة خبريّة لا صارف لها عن معنى

الإخبار في المقام فيحمل على الحكاية عمّا عليه بناء الناس وفيه ما فيه من كمال بعده عن طريقة الشارع سيّما في المقام خصوصاً مع لزوم الكذب فإن المقامات مختلفة عندهم، فلا بدّ أن يحمل القضية على المهملة ثانيها أنه بعد الحمل على الإنشاء لا دليل على ظهوره في خصوص الإلزام سلّمنا ظهوره في نفسه فيه، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهره، لأن الموصول أعمّ من المستحبات فلا بدّ أن يحمل على إرادة مطلق الطلب، فلا يثبت المدعى وإخراج المستحبات لا دليل عليه وهذا هو المراد بقوله في الكتاب مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفته الظاهر فيها، فإن المراد منه هو الظهور في إرادة الحرمة نوعاً لا الإرادة فعلاً، وإلا لم يجمع قوله بعده كما هو ظاهر، وفيه أن القرينة على إرادة الواجبات قوله لا يترك بعد تسليم ظهوره في الحرمة ضرورة حكومة ظهور المحمول على ظهور الموضوع.

ومن هنا يلتزم بأن الموصول متخصص بما يكون مطلوباً للشارع، ولا يكون خروج المباحات والمكروهات والمحرمات على وجه التخصيص فيكون الأمر بالنسبة إلى المستحب كذلك.

هذا مع أن ثبوت الرجحان كاف بعد ملاحظة عدم الفصل.

ثالثها: أنه لا دليل على إرادة الفعل المركب من الموصول، فلعل المراد الأفعال المستقلة المطلوبة بخطاب واحد، بل هو المتعين نظراً إلى ظهور لفظ الكلّ في العموم الأفرادي لا المجموعي، فيكون المراد أن الأفعال المستقلة التي لا يدرك كل واحد منها بل يدرك بعضها دون بعض لا يترك كلّها أي جميعها بل يجب الإتيان بما يمكن إدراكه فلا تعلّق للحديث بالمقام أصلاً، وفيه أنه لا شاهد لرفع اليد عن عموم الموصول ولا صارف له أصلاً، إذ السلب متعلّق بالمقام بالعموم على كلّ تقدير، إذ لا يمكن إرادة عموم السلب فالمسلوب سواء كان الموضوع هو الفعل المركّب أو خصوص الأفعال أو الأعم هو المجموع لا محالة، فالمراد أن

الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل، أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمكن، فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان.

لأول أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي، لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفى بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها اسماً للأعم كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى

ما لا يدرك مجموعه على وجه العموم لا يترك رأساً، بل يجب الإتيان بما أمكن منه فتدبر.

وأما في الرابع أي رواية عبد الأعلى، فإن المستفاد بحكم متفاهم العرف من الآية الشريفة وغيرها مما دل على نفي الحكم الحرجي هو مجرد النفي لا الإثبات، وليس المستفاد من آية الوضوء كون المسح مطلوباً ووقوعه على البشرة مطلوباً آخر فكيف يمكن استفادة الحكم الإثباتي من الآية الشريفة حتى يرجع الإمام عليه السلام إليها فيها، فلا بد أن يكون المراد عرفان سقوط المسح على البشرة، وأما عرفان ثبوت المسح على المرارة، فلا بد أن يكون بإنشاء الإمام عليه السلام وإن كان خلاف ظاهره في بادي النظر، فلا تدل الرواية على الضابطة والكلية المدعاة من إثبات المشروط بعد تعذر شرطه أو المركب بعد تعذر بعض أجزائه وفيه أن المستفاد من الرواية المفروغية والتسالم سؤالاً وجواباً عن عدم سقوط الوضوء بتعذر المسح، وهذا المقدار كافٍ في إثبات المدعى لأن الوضوء مركب فتأمل.

القادر أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن القيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود، وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، فإن كلا منها أمر غيري إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذوي المقدمة أعني الكل فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول كما ذكرنا ولا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين أعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر، لأن المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهمة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك، فإن الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلاة من الواجبات. وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره أو الوجوب النفسي المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها ودعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة، فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل

استصحاب كثرة الماء وقلته، فإن الماء المعين الذي أخذ بعضه أو زيد عليه يقال إنه كان كثيراً أو قليلاً والأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلة وإلا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مسامحة في مدخلة الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقصه.

ويدل على المطلب أيضاً النبوي والعلويان المرويان في عوالي اللثالي.
 فعن النبي صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^{*}
 وعن علي عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^{*} و: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^{*} وضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتبع.
 نعم قد يناقش في دلالتها أما الأولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء أو بيانها وما مصدرية زمانية.

وفيه أن كون من بمعنى الباء مطلقاً وبيانها في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام، والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما أستطيع منه، ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً كما في كثير من المواضع، إذ لا يخفى أن التقيدين الأولين استفادان من قوله: (فأتوا

* عوالي اللثالي: ج ٤، ص ٥٨.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق.

منه) إلخ، وظهوره حاكم عليهما نعم إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد، والحاصل أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات، وأما الثانية فلما قيل من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور.

ولا كلام في ذلك لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر، فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء.

وفيه أولاً: أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء، فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة أخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر، فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً سابقاً من دليله كما في الأمر بالكل أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفراد.

وثانياً: أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في إثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أن أهل العرف يتسامحون، فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت ثابتاً غيرياً، وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي، فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق

الأفراد في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى.

وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذيلها، فالحكم بعدم الملازمة في الخير لا بد أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها ب خطاب واحد. وأما في الثالثة: فبما قيل من أن جملة لا يترك خبرية لا تفيد إلا الرجحان مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها إما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص، مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشاء لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدل على أن الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأول ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي كما ثبت في محله مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية.

وأما دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجاوز في الجملة فممنوع، لأن المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله للأفعال المباحة، بل المحرمة فكما يتعين حمله على الأفعال الراجعة بقربة قوله لا يترك

كذلك يتعين حملة على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب.
وأما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب، أو إخراج أكثر وقائعهم.

وأما احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادي فلا وجه له لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه.

نعم لو قام قرينة على إرادة المتعدد من الموصول بأن أريد أن الأفعال التي لا يدرك كلها كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ أيضاً مجموعي لا أفرادى، إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها، ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادى مما لا ينبغي له لم ينفعه في شيء فثبت مما ذكرنا أن مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى إنه يعرفه العوام بل النسوان والأطفال.

ثم إن الرواية الأولى والثالثة^(١) وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

(١) قد يناقش فيما أفاده بمطالبة وجه المناط مضافاً إلى عدم عموم في تحرير المسألة والتزام باتحاد الحكم فتدبر.

وأما الرواية الثانية فهي متكفلة لبيان حكم العبادات المستحبة عند تعذر بعض أجزائها، أو شرائطها على تقدير حملها على الأخبار، وأما على تقدير حملها على الإنشاء كما استظهره قدس سره فسيبيلها سبيل الروايتين كما هو ظاهر.

وأما الكلام في الشروط

ف نقول إن الأصل فيها ما مر في الأجزاء^(١) من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام بصورة التعذر، وكان لدليل المشروط إطلاق فاللازم الاختصار في التقييد على حصول التمكن من الشرط.

وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها. أما الأولى والثالثة: فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح، وأما الثانية: فلاختصاصها كما عرفت سابقاً^(٢) بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى

(١) لا يخفى عليك أن حق التحرير في المقام أن يقول إن الأصل فيها ما مر من الرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب على الوجهين، فيرجع إليه إذا لم يكن لدليل المشروط إطلاق يرجع إليه أو كان له إطلاق لا يرجع إليه من جهة إطلاق دليل الشرط، فإنه لا يرجع إلى الأصل في صورتين فإن ما أفاده بقوله: (من كون دليل الشرط) إلى آخره لا يمكن أن يجعل بيانا للأصل، إلا أن يجعل المراد من الأصل الأصل الثانوي المستفاد من دليل المشروط، فلا بد أن يعتد بالأصل الثانوي.

(٢) قد عرفت أن الثبوت في الجملة كاف في صدق الرواية بناء على حملها على الإنشاء والمشروط كان واجباً عند التمكن من شرطه بالوجوب الغيري أو القدر المشترك وإن كان واجباً بالوجوب النفسي من حيث كونه مشروطاً، وهذا المقدار كاف، مع أنه لم يعلم المراد من الاختصاص الذي أفاده، فإن كان المراد من المقتضي للثبوت هو الدليل عليه، فلا بد من أن يحمل الرواية على ما إذا كان لدليل المشروط ظهور من عموم أو إطلاق يقتضي ثبوته مع تعذر الشرط بشرط عدم لدليل الشرط يقتضي شرطيته مع التعذر أيضاً، وإن كان المراد منه المصلحة المقتضية لإيجابه مع تعذر الشرط، فلا يعلم به مع قطع النظر عن إعلام الشارع

ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه.

ومن المعلوم أن العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلاً لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً، حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الإيمان هذا. ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها، ألا ترى أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولو لا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم.

نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان لم تجر القاعدة المذكورة.

حتى في تعذر الجزء كما هو ظاهر.

وإن كان المراد منه ما أرادوا منه في باب الاستصحاب من اختصاصه عند جمع من المحققين منهم شيخنا قدس سره بما إذا كان المقتضي موجوداً في الزمان اللاحق ووقع الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في رافعه ففيه أن المقتضي بهذا المعنى غير متحقق حتى في تعذر الجزء، وإن كان المراد اتحاد ما حكم بثبوت سابقاً ولاحقاً.

فإن أريد الاتحاد بحسب الدقة العقلية فهو غير متحقق في المقامين مع ملاحظة اعتبار المتعذر في السابق وإن أريد بالاتحاد بحسب العرف ولو مسامحة فهو غير مطرد في الموضعين.

وهذا هو المراد ظاهراً، كما يكشف عنه قوله: (ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط) إلى آخر ما أفاده.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض^(١) حيث بنى وجوب غسل

(١) لا بد من نقل كلام السيد قدس سره في الرياض حتى يبين مراده ويظهر توجه ما أفاده شيخنا قدس سره عليه وعدمه قال فيه ما هذا لفظه: «ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه وهو كذلك إذا دلت الأخبار على الأمر بالمركب، وليس كذلك لدلالة أكثرها وفيها الصحيح وغيره على الأمر بتفسيله بماء وسدر فالمأمور به شيان متميزان وإن امتزجاً في الخارج وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتفسيله بماء السدر خاصة، حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات جزئه بعد قيام المعبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسورة انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأن ظاهره كون التكليف بجعل السدر في الماء أو الكافور فيه تكليفاً مستقلاً لا أن يكون تكليفاً غيرياً متعلقاً بجزء المركب المأمور به، فإذا تعذر امتثال أحد التكليفين لم يسقط التكليف الآخر وهو كما ترى لا تعلق له بما حكاه شيخنا قدس سره عنه واستفاده من كلامه، فإنه في مقام الرد على المصنف وجماعة القائلين بأن الغسل بماء السدر من التكليف بالمركب فقد تعذر جزؤه، فينتفي أصل التكليف وهو كما عرفت صريح في ذلك سيما بملاحظة قوله: (وبعد تسليمه) إلى آخره والالتزام في المقام بالتكليفين المستقلين وإن كان بعيداً، بل خلاف إجماعهم ظاهراً مضافاً إلى عدم إمكان الأمر بالغسل بالسدر مستقلاً لعدم إمكان تحقق مفهوم الغسل بدون الماء، إلا أن كلامه قدس سره كالصريح في ذلك إن أغضنا عن صراحته فيه، وليس في كلامه كما ترى احتمال التقيد في قبال الجزئية على تقدير تسليمه، بل هو صريح في الجزئية كما يستفاد من قوله: (وبعد تسليمه) إلى آخره فهو يسلم عدم الدليل على الغسل بماء القراح بدل السدر لو لا المعبرة والأمر كذلك لعدم ثبوت الجزئية من

الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر على أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد وإنما الموجود: «وليكن في الماء شيء من الصدر».*

الدليل الخارج، حتى تفرض هناك مطلق ومقيّد يعتبر تقييده بحال التمكن، ويرجع إلى المطلق عند تعذره، بل التقييد استفيد من نفس الأمر الوارد بالغسل بالماء فلا يفرض هناك إطلاق حتى يتوجّه عليه أن الأمر بالمقيّد لما كان غيرتاً فاختصاصه بحال التمكن يكشف عن اختصاص الأمر بذّي المقدّمة بحال التمكن أيضاً وإن كان أمره مطلقاً، وفرض الأمر بالمقدّمة مفاد الدليل الخارجي، فلا يبقى مطلق حتى يرجع إليه من غير فرق بين كون المقدّمة جزءاً أو شرطاً فما أفاده شيخنا قدس سره بقوله: (ودعوى أنه من المقيّد لا تعلق له بكلامه)، لأنه صريح في تسليم حصر الدليل على تقدير التركيب أو التقييد في المعبرة، مع أن ما أفاده قدس سره محلّ مناقشة لما عرفت سابقاً من تعيين الرجوع إلى الأمر بالمركّب والمشروط إذا فرض لهما إطلاق معتبر وكان دليل الجزء والشرط المتعذّرين من مقولة التكليف الغيري، فإنه إن أريد من الأمر بذّي المقدّمة المختص بحال التمكن بعد اختصاص الأمر بالمقدّمة هو الأمر بالمشروط مع الشرط المتعذّر أو الأمر بالمركّب من الجزء المتعذّر، فلا كلام فيه أصلاً وإن أريد منه الأمر النفسي بقول مطلق ولو كان متعلّقه المركّب الخالي عن الجزء المتعذّر أو ذات المشروط بدون شرطه المتعذّر، فلا يكشف الأمر الغيري المختص بحال التمكن عن انتفاء الأمر المذكور أصلاً لعدم ارتباط بينهما وهو مع كمال وضوحه قد تقدّم شرح القول فيه، فراجع إليه، فظهر ممّا ذكرنا كله أن كلاماً ممّا أفاده السيّد وشيخنا قدس سرهما محلّ مناقشة ونظر إلا أن النظر في كلام السيّد ليس ما ناقشه شيخنا في الكتاب والله الموفق للصواب.

توضيح ما فيه أنه لا فرق بين العبارتين فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من الصدر كذلك وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما واحداً.

ودعوى أنه من المقيد لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلاً فيختص بحال التمكن، ويسقط حال الضرورة، ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد مدفوعة بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقاً لبيان التكليف إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي، لأن جعل الصدر في الماء مقدمة للغسل بماء الصدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي لا جزء خارجي له، حتى يسقط عند التعذر وتقيد به حال التمكن ناش من تقيد وجوب ذبيهاً، فلا معنى لإطلاق أحدهما وتقيد الآخر كما لا يخفى على المتأمل.

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه*».

فإن معرفة حكم المسألة أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بأن يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، إذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط أصل المسح لم يمكن معرفة وجوب

المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج، لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل.

فردان:

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط^(١) كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها، فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس، لأن فوات الوصف أولى من فوت الموصوف ويحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتييمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أن الناقص حال الاضطرار تام لانتهاء جزئية المفقود فيقدم على البديل كالتام، ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة^(٢).

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره من وجه تقديم ترك الشرط بأن ملاحظة الوصف في مقام الأمر والحكم وإن كانت متأخرة عن ملاحظة الموصوف، إلا أن ترك الجزء لا يوجب خلوة الوصف، فلا بد في الحكم بالتقديم من التماس دليل على الأهمية في نظر الشارع قرب شرط يكون أهم في نظره الشريف المقدس الأعلى من الجزء كما وقع في الشرعيات في الجملة عن الموصوف، وفيما لم يقدّم دليل على الأهمية وكان احتمالها في كل منهما متطرقاً على وجه التسوية يحكم بالتخيير فافهم.

(٢) لا يخفى عليك أن جميع ما دل على مشروعية الناقص والأمر به حاكم على دليل البديل من غير فرق بين إطلاق دليل العبارة فيما كان له إطلاق ولم يكن لدليل المتعذر إطلاق والأخبار الأربعة المتقدمة وهو أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

الأمر الثالث:

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية^(١)، فليس في المقام أصل كلي يتعين به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما وأنه موافق للأصل أو مخالف.

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم وجود أصل كلي يقتضي الجزئية أو الشرطية عند الدوران حتى يكون مرجعاً عند الشك، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من تعيين الرجوع إلى الأصل في الآثار المترتبة على كل واحد فيما كان على خلاف الأصل ولم يلزم من الرجوع إليه مخالفة قطعياً عملية، فلو قلنا بأن الرياء في الجزء مبطل للعمل دون الشرط لم يحكم بإبطالها في الفرض، وكذا إذا تحقق مجامعا لمحرم كالنصب مثلاً لم يحكم بالبطلان بناء على ما عرفت من توصلية الشرط، اللهم إلا أن يقال إنه يجب على المكلف بعد العلم بالاعتبار والشك في الاعتبار تحصيل العلم بإحراز ما كلف به، فلا بدّ أن يعامل معاملة الجزء حتى يحصل البراءة اليقينية فتأمل إنما الكلام في المقام في تصوّر الدوران مع أن الجزء من مقولة الفعل والكم والشرط من مقولة الكيف والوصف، ولا بدّ في تصويره من أن يكون للأمر المعتبر في الأمور به جهتان جهة فعل وجهة حالة حاصلة من الفعل المفروض، فلا يعلم أن المعتبر الفعل المبدأ للحالة أو نفس الحالة المحصلة منه ألا ترى أن الشرط في مسألة القبلة مثلاً هو مواجهة المصلي وإن كانت حاصلة من التوجيه والاستقبال، وكذا في الساتر يكون الستر هو تستر العورة وإن كان حاصلًا من الستر الذي هو من مقولة الفعل، وهكذا الأمر في سائر الشروط كالطهارة الحاصلة من الغسل في الطهارة الخبيثة والحاصلة من الوضوء والغسل في الطهارة الحديثة.

الأمر الرابع:

لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً^(١) أو بين كونه جزء أو كونه

(١) لا يخفى عليك أن في دوران الأمر بين الشرطية والمانعية كما في المثالين الأولين المذكورين في الكتاب أو الجزئية والمانعية وجوها والمثال الثالث في الكتاب للدوران الثاني، حيث إنه بعد الالتفات بالشك وتدارك المشكوك كما يحتمل كونه جزءاً يحتمل كونه زيادة مبطلّة بناء على تردّد الفقيه في جريان قاعدة حكم الشك بعد التجاوز في المثال من حيث تردّده بين كون القراءة الشاملة للحمد والسورة فعلاً واحداً، فيكون الشك في الحمد بعد الدخول في السورة من الشك قبل التجاوز وقبل الدخول في الغير أو كون كلّ منهما فعلاً، فيكون الشك المزبور من الشك بعد التجاوز والشك في الشيء بعد الدخول في غيره وأولى منه في التمثيل ما إذا شك في آية من آيات الحمد أو السورة بعد الدخول في آية أخرى، كما أن الأظهر منهما ما إذا شك في كلمة من آية بعد الدخول في كلمة أخرى، فإنّه بناء على الاعتبار باستقلال العقل وإناطة حكم التجاوز يكون الغير المعتمد دخوله من الأفعال المستقلة للصلاة لا بدّ من الالتفات بالشك.

وهذا بخلاف الشك في الحمد بعد الدخول في السورة، فإنّه يمكن جعل السورة فعلاً للصلاة في قبال الحمد وإن وقع التعبير عنهما بالقراءة كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثالث من التعليق وإن كان الأولى، بل المتعين التمثيل بالجزء الذي لا يجوز الإتيان به بغير عنوان الجزئية في الصلاة، كما إذا شك في السجود أو السجدة بعد النهوض للقيام بناء على عدم الجزم بأحد القولين في المسألة.

وأما المثال المذكور فليس أمره دائراً بين الجزئية والزيادة المبطلّة، لأن الإتيان

زيادة مبطله ففي التخيير هنا، لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة، وفعلها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين وكندارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة.

فقد يرجح الأول أما بناء على ما اخترناه من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة، لأنها لا تتعلق بالعمل، لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة.

ويتقرر آخر إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذه من دون بيان، فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب، وأما هذا المردد بين الفعل والترك، فلا يصح استناد العقاب إليه لعدم العلم به وتركها جميعاً غير ممكن حتى يقال إن العقاب على تركها معا ثابت، فلا وجه لنتفیه عن كل منهما.

وأما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية، فلأن وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل والترك،

بالحمد بقصد الجزئية والأمر المتعلق بالجزء لا يمكن مع الشك والتردد بعنوان الاحتياط والقربة المطلقة لا يحتمل المانعية ولو على القول بعدم الالتفات بالشك، فإن الحكم عنده ترخيص لا عزيمة في مقابل الاحتياط فتأمل.

وإيجابه مع الجهل مستلزم لإلقاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية.

وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام يكون لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به.

وقد يرجح الثاني وإن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية، لأن مرجع الشك هنا إلى المتباينين لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل.

وما ذكر من أن إيجاب الأمر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه، ولذا وجب تكرار الصلاة في التوئين المشتبهين وإلى الجهات الأربع وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتميم إذا فقد أحدهما مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والممانعة بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية كما لا يخفى.

والتحقيق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية، وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا.

المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام^(١)

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه أحدهما بالآخر. وأما لو علم أن واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب، لأنه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف.

(١) افتراق المسألة من دوران الأمر في فعل واحد بين الوجوب والتحريم أمر ظاهر لا ستره فيه كظهور الفرق بين التخيير فيهما، ثم إن الحكم في جميع صور الدوران من حيث الشبهة الحكمية بأقسامها والشبهة الموضوعية لما كان واحداً من حيث الأصل الأولي كما هو المقصود بالبحث لم يجعل في المقام مواضع للكلام وإن افتراقاً من حيث إمكان الرجوع إلى القرعة في بعض صور الشبهة الموضوعية وتقديم الموافقة القطعية في الأهم من الواجب والحرام المرذدين على غير الأهم منهما كما هو الشأن في المعلومين منهما تفصيلاً عند التراجع وإن لم نقف على مثال للشبهة الحكمية لمفروض البحث. ثم إن ما أفاده قدس سره في حكم المقام من حيث الأصل الأولي وأن مقتضاه تعيين الحكم بالتخيير بمعنى البناء على فعل أحدهما وترك الآخر مختيراً فيه من جهة أن الممكن من مراتب الإطاعة هي الإطاعة الاحتمالية بالنسبة إلى الحكمين لمزاحمة الإطاعة القطعية بالنسبة إلى كل منهما بالمخالفة القطعية في الآخر فتعين الموافقة الاحتمالية بالنسبة إليهما، فلا معنى للحكم بالتخيير بين الإطاعة الاحتمالية بالنسبة إلى كل منهما والإطاعة القطعية بالنسبة إلى أحدهما وإن ترتب عليه المخالفة القطعية، فإن مبنى حكم العقل بتحصيل الموافقة القطعية على دفع الضرر المحتمل المترتب على تركه، ولا معنى لحكمه به بعد فرض إيجابه الوقوع في الضرر المقطوع من جهة أخرى فتدبر.

والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك.

لأن الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر.

ومنشأ ذلك أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله أعلم.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

والكلام تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة^(١)

(١) وإنما أهمل قدس سره التخيير في المقام مع أنه من الأصول أيضاً من جهة اتحاد حكمه مع البراءة مضافاً إلى تصريحه بعد ذلك بعدم الفرق بينهما بقوله: (ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط وإن أمكن حمله على الاستصحاب النافي للتكليف) فلو أبدل قوله خالف الاحتياط بقول غير الاحتياط كان أولى حتى يشمل التخيير والاستصحاب مطلقاً فتدبر، كما أنه عمم الاحتياط وجعل موضوع البحث الأعم من الاحتياط اللازم الشامل للاحتياط مع تحصيل الطريق الشرعي على حكم الواقعة لمزيد الفائدة وإن كان الاحتياط الذي يبحث عنه في قبال الأصول الثلاثة هو اللازم منه فتدبر، مع أن الاحتياط مع وجود ما يشخص حكم الواقعة لا إشكال، بل لا خلاف في حسنه ورجحانه وتحقق موضوعه وإن ذهب الوهم إلى عدم مشروعيته في العبادات الصحيحة ظاهراً من حيث توقف مشروعية العبادة على العلم بالأمر الشرعي ولا يكفي حسن الاحتياط والأمر المتعلق به من حيث توقف الاحتياط موضوعاً على الأمر في العبادات، فلا

يمكن إثباته بأمر الاحتياط مضافاً إلى كونه إرشادياً كما تقدم شرح القول فيه وفي فسادِه في مطاوي كلماتنا السابقة، ثم إن ما أفاده في حكم الاحتياط من أنه ليس له شرط أصلاً، حيث إن حسنه العقلي والشرعي ورجحانه الذاتي لا ينفك عن موضوعه وهو إحراز الواقع على تقدير ثبوته أو التحرّز عن مخالفة الواقع الذي يرجع إلى الأول باعتبار، وأنه قبل بتقديم تحصيل الطريق الشرعي عليه أو تحصيل العلم عليه مطلقاً أو في الجملة في العبادات فإنما هو من جهة أخذ ما يوجب إعماله إلقاء في العبادة، فليس هنا احتياط وإحراز للواقع حقيقة ممّا لا يعتريه شك وريب أصلاً.

ومن هنا وقع الاتفاق عليه بالنسبة إلى التوصلات حتى مع التمكن من العلم التفصيلي فضلاً عن الطريق الشرعي ولو بالنسبة إلى التعديلات من غير الحلي فيما لا يتمكن من الطريق أصلاً، وإن توقف على التكرار وهذا بخلاف سائر الأصول، فإنها مشروطة بالفحص عن الطريق في الشبهات الحكمية على ما ستقف عليه وإن كان مفاد بعض ما أقاموا عليه عدم جريانها من دون فحص على ما يشير إليه وإن كان ربّما يتوهم المتوهم أن الدليل على وجوب تحصيل العلم في الأحكام الإلهية وعلى وجوب العمل بالطرق الشرعية يمنع من الأخذ بالاحتياط مع التمكن من تحصيلهما، لكنه فاسد من حيث إن مفاد لزوم تحصيل العلم بالفروع وكذا لزوم العمل بالطريق إنما هو من حيث التوصل بهما إلى الحكم الفرعي والأخذ به والعمل عليه، فلا يمنع من الأخذ بما يوجب تحصيل الواقع والعمل عليه نعم وجوب تحصيل العلم بالحكم الإلهي من حيث حفظه وصيانته عن الاندراَس على تقدير ثبوته ربّما يمنع من الرجوع إلى الاحتياط في الأحكام الشرعية مع التمكن من العلم التفصيلي من جهة صيرورته بهذه الملاحظة واجباً نفسياً لكن يمكن أن يقال: إنه على تقدير ثبوته لا يوجب بطلان العمل المأتي به بعنوان الاحتياط وإن

أما الاحتياط

فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الاحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق، إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها، لأن نية الوجه حينئذ ساقطة قطعاً. فإذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه أو في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.

فإذا تفحص فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه وإن لم يعثر عليه، فله أن يعمل بالاحتياط لأن المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص

عصى المكلف بترك تحصيل العلم فالاختياط من حيث ترتب الأثر عليه غير مشروط بالفجر عن تحصيل العلم والطريق الشرعي، فنصح المقالة المذكورة على هذا التقدير أيضاً فتدبر.

عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص، ومن هنا اشتهر بين أصحابنا أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

ثم إن هذه المسألة أعني بطلان عبادة تارك الطريقتين^(١) يقع الكلام فيها في

(١) من المحتمل قريباً إرادة أكثر القائلين ببطلان عبادة تارك الطريقتين لبيان حكم القسم الثاني لا ما يعمه والقسم الأول أي الجاهل بالواقع الباني على إحراز الواقع بالاحتياط، فما ذكروه لا محيص عنه بالنسبة إلى الملتفت من حيث عدم إمكان قصد التقرب والامثال مع التردد كما ستقف على تفصيل القول فيه، نعم في كلام بعض السادة المتأخرين ممن قارب عصرنا التصريح بالتعميم كما هو صريح الكتاب والكلام في تحقيق ما يتعلق بالمقام وإن تقدّم في الجزء الأول من التعليقة في فروع العلم، إلا أنا نعيد الكلام فيه تبعاً لشيخنا قدس سره لمزيد الاهتمام بشأن المسألة وكثرة الحاجة إليها.

ونحن نحرر الكلام في المقام في جواز الاكتفاء بالاحتياط مع توقّفه على التكرار فيما تمكّن من تحصيل العلم بالواقع في الشبهات الحكمية والموضوعية ويعلم جواز الاكتفاء به في سائر الصور بالأولوية وإن كان موضوع البحث في الكتاب التكلم في جواز الاحتياط مع التمكن من سلوك الطريق الشرعي بالاجتهاد أو التقليد، فنقول إنه كما يحكم العقل والعقلاء بحصول الامثال والإطاعة إذا كان داعي الفاعل من إيجاد الفعلين التقرب إلى المولى بفعل أحدهما من حيث العلم بكونه مطلوباً له في العريقات والشرعيات مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالمطلوب تفصيلاً كما هو المتفق عليه بينهم، وإلا لم يكن الاحتياط فيه مشروعاً وحسناً وهو خلاف العقل والنقل كذلك يحكمان بحصولهما في الفرض مع التمكن والقدرة على تحصيل العلم بالمطلوب تفصيلاً كما نشاهد ذلك بالرجوع

إلى عقولنا ودعوى الفرق بينهما في حكمهما مجازفة صرفة لا شاهد لها أصلاً، بل الشاهد على خلافها من غير فرق في ذلك بين التوصيلات والتعدييات، لأن الفرق بينهما إنما هو في اشتراط صحة الواجب بحصول الامتثال في الثاني دون الأول وإن توقف ترتب الثواب فيه على حصول الامتثال، لا في حصول الامتثال بالإطاعة الإجمالية مع التمكن من الإطاعة التفصيلية نعم لو شك في حكمهما بحصول الامتثال بالإطاعة الإجمالية مع التمكن من الإطاعة التفصيلية لم يكن إشكال في عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر في المكلف به بين الأقل والأكثر ضرورة ثبوت الفرق بينه وبين المقام الذي لا تعلق له ببيان الشرع على ما صرح به قدس سره في الكتاب.

وأما ما ذكر مانعاً وفارقاً فوجوه لا يصلح للمنع والفرق بين الموضعين استدلل بأكثرها للمنع من الاكتفاء بالاحتياط عند التمكن من سلوك الطريق الشرعي، حتى فيما لا يتوقف الاحتياط فيه على التكرار وإن كان بعضها مختصاً بخصوص محل البحث كلزوم مقارنة فعل الواجب بقصد الوجه المتحقق بنية الوجوب أو وجهه وعنوانه الذي أوجب انطباقه على الواجب وعروضه عليه تعلق الطلب الإلزامي به من الشارع ككونه لطفاً مثلاً، ومن هنا قالوا إن الواجبات السميعة إنما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية، إذ لم يلتزم أحد من العدلية القائلين بالتحسين والتقيح وكون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد بلزوم وجود المصلحة في الواجبات الشرعية مثلاً في ذواتها من غير أن يعرضها من جهة العنوانات المنطبقة عليها، لأنه إذا لم يقصد الواجب بالوجه المذكور لم يكن تحقق الفعل المعنوي اختياريًا وإن كان ذات الفعل المقصود اختياريًا، ضرورة توقف اختيارية عنوان الفعل على قصده عند الفعل ولو على وجه الإجمال وقصد ما يكون مسبباً عنه ومن عوارضه وإذا لم يكن ترتب العنوان اختياريًا لم يعقل حصول الامتثال

والإطاعة فيكون العبادة فاسدة من حيث توقفها على حصول الإطاعة والامثال، ومن هنا اتفق المتكلمون على لزوم مقارنة فعل الواجب لقصد الوجوب أو وجه الوجوب أو لزوم معرفة الوجه وتميز الواجب من حيث ذاته وأجزائه وشرائطه عن غيره وإن لم يقصد الوجه حين الإتيان كما يظهر الاكتفاء به عن بعضهم وكون الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من تحصيل العلم خلاف الإجماع المنقول في كلام أهل المعقول، وبعض أهل المنقول كالسيد الرضي قدس سره، فإنه ادعى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها في قبال أخيه الأجل علم الهدى بعد قوله بصحة صلاة الجاهل بالحكم في موضعين على ما سيأتي ذكره، وقد قرّر الدعوى المذكورة، ولكن أجاب عن أصل الشبهة بما لا يخلو عن مناقشة سنشير إليها ومنع حصول الإطاعة عند العقلاء بالتكرار فيما يتمكن من تحصيل الأمور به سيما بالعلم التفصيلي وعدم المحتاط لأعباء أمر المولى لا مطيعاً كما يظهر من المثال المذكور في الكتاب، فإن الأول مندفع:

أولاً: بأن الاكتفاء بالإشارة الإجمالية إلى عنوان الأمور به وقصده الإجمالي بقصد ما ينطبق عليه كما هو قضية صريح كلماتهم يوجب بطلان ما اقتصروا عليه والاكتفاء بقصد كل عنوان ينطبق عليه المذكور ولو لم يكن خصوص الوجوب والاستحباب كعنوان الظهر والعصر مثلاً.

وثانياً: بأن قصد العنوان المذكور يتأتى من المحتاط المتكرر للعمل كما يتأتى قصد التقرب منه، فلا يوجب اعتباره بطلان الاحتياط بالتكرار، فإن المدعى اعتبار القصد التفصيلي بحيث يقصد إتيان الواجب الواقعي حين الإتيان به كونه لوجوبه أو وجه وجوبه، فلا بد من تميز الواجب والدليل المذكور لا يفي بإثبات هذا المدعى.

وثالثاً: أنه لا فرق في مفاد هذا الوجه بين ما يتوقف على التكرار وغيره، فإن

الآتي بالأكثر احتياطاً لا يتمكّن من القصد التفصيلي بالمعنى المذكور وإلا لم يكن الواجب مردّداً والقصد إلى وجوب الواجب في الجملة على تقدير كفايته يوجب هدم ما بناه عليه الأمر، ومن هنا لم نجد في كلمات الأكثر الفرق بين ما يتوقف على التكرار وغيره، بل ظاهرهم الاستدلال على لزوم قصد الوجه وبطلان الاحتياط عند التمكن من تحصيل ماهية الأمور به بالطريق الشرعي أيضاً، حتى فيما لا يتوقف على التكرار وإن كان الإطلاق المذكور وتسرية الدليل بالنسبة إلى صورة التمكن من تحصيل الأمور به بالطرق الشرعية لا يخلو عن نظر، بل منع حيث إن قصد الوجه الظاهري المعلوم تفصيلاً الذي يقتضيه حجية الطرق الشرعية لا يجدي بالنسبة إلى وجه العبادة الواقعية أصلاً ضرورة كونه حكماً ظاهرياً غير الحكم المعلوم إجمالاً بعنوان التبعيد للواقعة في نفس الأمر المعتبر قصده في صحة العمل، وقصد الوجه الواقعي بعنوان الاحتمال يتأتى من المحتاط أيضاً، فلا فرق بينه وبين العامل بالطريق الشرعي وقصد الوجه الواقعي بعنوان الإجمال لو كان كافياً يتأتى منهما أيضاً، فلا فرق بين المحتاط والعامل بالطريق الشرعي والثاني مندفع بعدم الشاهد عليه أصلاً بعد عدم جعله مقدّمة لقصد الوجه.

والثالث: مندفع بأن إجماع المتكلّمين إذا كان محققاً لا يكشف عن شيء فضلاً عمّا إذا كان منقولاً، ومن هنا ذكر المحقق قدس سره بأن ما ذكره المتكلّمون من وجوب إيقاع الواجب لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري ونقل الإجماع من أهل المنقول، لا يفيد شيئاً في المقام من حيث قوة احتمال استناده إلى ما زعموا من حكم العقل بذلك على ما ذهب إليه المتكلّمون مضافاً إلى احتمال إرادة البطلان فيما كان العمل الصادر عن الجاهل مخالفاً للواقع كما هو الشأن في محل كلام المدّعي، فلا تعلق له بمحلّ الكلام وعمل المحتاط المطابق للواقع.

والرابع: مندفع بما نشاهد من حكم العقلاء بحصول الامتثال والإطاعة ودعوى حكمهم بكون المحتاط لاعباً بأمر المولى لا مطيعاً له ممنوعة غاية ما هناك كونه لاعباً في ضمن الإطاعة لو لم يكن له غرض في ترك تحصيل الواقع تفصيلاً ولو كان سهولة الأمر ويسره، بل ربما يحكم بكون الاحتياط أولى من تحصيل الواقع تفصيلاً إذا كان ميناء الظن المعبر نظراً إلى تحصيل المصلحة الواقعية بفعل الاحتياط وإن كنت في ريب من ذلك فقس المقام بحال العبد الذي أمره المولى بإيجاد شيء له طريقان أو المشي إلى موضع لشغل له طريقان إحداهما: أبعد من الأخرى فاختار العبد من غير غرض عقلائي سلوك إلا بعد وأتى بالمأمور به، فإنه لا إشكال في حكم العقلاء بكونه مطيعاً وإن لغى باختيار إلا بعد، ودعوى الفرق بين المقام والأوامر الصادرة من الموالي العرقية من حيث كونها توصلية صرفة بخلاف المقام فاسدة جدّاً، إذ لا فرق في التوصل والتعبدي من حيث الإطاعة والامتثال وإن لم يكن حصول الإطاعة معتبراً في الصحة في التوصل وإن كان معتبراً في استحقاق الأجر من الموالي والمدح من العقلاء على ما عرفت الإشارة إليه فخروج التوصل عن محل البحث إنما هو من جهة أن الكلام في صحة العمل من المحتاط فقد تبين مما ذكرنا كلاً عدم قادح لترك الطريقين والأخذ بالاحتياط مطلقاً وإن تعين في حق العامي الغير القاطع بما ذكرنا إذا أراد الاحتياط الرجوع إلى الفقيه المفتي بذلك، وإلا فلا يجوز له الأخذ به من حيث استقلاله بوجوب الأخذ بما يعلم اعتباره وحرمة الأخذ بما يشك في اعتباره كما هو ظاهر، كما أنه قد ظهر منه جواز العمل بانياً على الفحص بعد الفراغ فإن طابق الواقع اقتصر عليه وإلا أعاده كما أن الأولى بالجواز ما لو أتم العمل بهذا العنوان إذا حصل ما يوجب التردد في الصحة والفساد في الأثناء.

ومن هنا يمكن الحكم بجواز الاكتفاء على القول بعدم جواز الاحتياط إذا

مقامين، لأن العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإما أن لا يكون كذلك فالمتعلق بما نحن فيه هو الأول، وأما الثاني: فسيجيء الكلام فيه في شروط

توقف على التكرار أيضاً كما ذكره في الكتاب، وإن قيل بعدم الجواز في الصورة السابقة كما يلزم على القول بالمنع في أصل المسألة وإن أمكن التفصيل أيضاً على القول بالمنع في الفرض كما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب وإلى وجهه وإن كان ضعيفاً عند التأمل كضعف القول بتعين العمل فيما إذا حصل التردد في الأثناء بما يظن صحته مع البناء على تبين الحال بعد الفراغ محافظة على عدم قطع العمل بقدر الإمكان لعدم دليل على حجية الظن في المقام بعد عدم قيام الدليل على بطلان الرجوع إلى الأصل المقتضي لجواز القطع، فقد تحصل مما ذكرنا كله أن الأمر في التعديلات من حيث جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً حال الأمر في التوصلات التي وقع الاتفاق فيها على جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً ومما يرشدك إلى ذلك مضافاً إلى ما أسمعناك اتفاقهم على ما عرفت كما قضى به النص في الجملة أيضاً على حصول الامتثال والإطاعة بالاحتياط فيما لا يتمكن من تحصيل الطريق أصلاً، فإن اعتبار ثبوت الوجه أو غيرها في حصول الإطاعة لا معنى للفرق فيه بين صورتني العجز والإمكان، ألا ترى أنه لا يمكن الفرق في اعتبار قصد القرية بين صورتين فتدبر.

فالأقوى جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً وإن كان الأولى ترك الاحتياط في جميع موارد إمكان إحراز الواقع تفصيلاً ولو بالطريق الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خروجاً على القول به خروجاً عن الخلاف في المسألة من غير فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، نعم لو احتاط على وجه لا ينافي العمل بالطريق كان محموداً مشكوراً منه على ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة.

البراءة، فنقول إن الجاهل التارك للطريقين الباقي على الاحتياط على قسمين، لأن إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية، وأخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والإتمام في مسيرة أربع فرائض والجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه.

أما الأول: فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء.

نعم لو شك في اعتبارها ولم يقدّم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقيق الإطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللزوم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من إجراء البراءة في الشك في الشرطية، لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن، وبالعجالة فحكم الشك في تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط، أو به بشرط كذا والمختار في الثاني البراءة والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدمه الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القرينة

المشتركة بين الوجوب والتدب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً وتفصيلاً ذلك في الفقه.

إلا أن الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الأصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو تدبه

أو لوجههما ونقل السيد الرضي قدس سره: «إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها» وتقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر، بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشيعة العظيمة دليلاً في المسألة فضلاً عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

وأما الثاني: وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتمالية وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه.

ولذا يعد تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنباً عن سيرة المشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها طاهر ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى.

والفرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل، نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وبإلحاح أن صاحب الحقائق قدس سره قد يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

ولقد بالغ الحلبي في السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوز التكرار المحرز له.

فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشبهان، ولم يجوز تكرار الصلاة فيها مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد مستندا في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده.

ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب ترده في الصحة ووجوب الإتمام وفي البطلان ووجوب الاستئناف ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوز هذا من أول الأمر.

وبعبارة أخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن أن المضي في العمل ولو متردداً بانياً على استكشاف حالة بعد الفراغ محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة.

وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل متردداً من السيرة العرفية والشرعية غير جارٍ في المقام.

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة ممّا وجب

على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوى كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد في الأثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الإطاعة كالدخول في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق، إلا نادراً ولأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالباً فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط.

وأما البراءة

فإن كان الشك الموجب^(١) للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من عدم اشتراط الفحص في الرجوع إلى البراءة، بل غيرها من الأصول في الشبهات الموضوعية لدلالة النقل بل العقل عند التأمل على عدم اعتباره فيه، بل كلماتهم ظاهرة في الاتفاق عليه في الجملة، إلا أن في كلماتهم سيما المتأخرين ما ربما يوهم خلاف ذلك في الشبهات الموضوعية الوجوبية في بعض الموارد كما إذا شك في وصول ما له بقدر الاستطاعة أو نصاب الزكاة ونحوهما وإن كان الظاهر منهم الاتفاق على عدمه في غيره، ولعل نظرم كما صرح به بعضهم إلى لزوم المخالفة القطعية الكثيرة من العمل بالأصل فيه على تقدير عدم الفحص كما في الشبهات الحكمية فيخرج عن محل البحث حقيقة وإن كان محل مناقشة عندنا كما سيأتي الكلام فيه عند بحث شيخنا قدس سره عنه، فإنه يعيد الكلام فيه بعد ذلك وعلى ما ذكر لو علم المكلف بأنه يحصل له العلم بحال الموضوع المراد ويرتفع ترديده على تقدير الفحص أو يطلع على الطبر والشرعي المبين لحال الموضوع على ذلك التقدير يجوز له الرجوع إلى

الأصل من دون فحص، لأنه لازم إطلاق اعتبار الأصل في الموضوع وعدم اشتراطه بالفحص كما هو ظاهر، كما أن لازم اشتراط الفحص في العمل بالأصل كما في الشبهة الحكمية على ما ستقف عليه عدم جواز الرجوع إليه قبل الفحص، وقد احتمل الوقوف على الواقع أو الطريق إليه على تقدير الفحص وإن كان في علم الله تعالى عاجزا عنهما فهو غير معذور في مخالفة الواقع عند ترك الفحص وإن لم يطلع عليه أو على طريقه في علم الله تعالى على تقدير الفحص، وهذا مما لا ستره فيه أصلاً.

وأما اشتراط أصل الفحص في العمل بأصل البراءة في الشبهات الحكمية من غير فرق بين الشبهة التحريمية والوجوبية فمما لا إشكال، بل لا خلاف فيه أيضاً واستدل عليه شيخنا قدس سره في الكتاب بعد الإجماع المحقق الذي لا ريب فيه كما يظهر أمره بأدنى فحص في كلماتهم بل الحق إجماع علماء الإسلام عليه بوجوه:

الأول: ما دلّ من الكتاب والسنة على وجوب تحصيل العلم بأحكام الله تعالى وهو لا يحصى كثرة كتاباً وسنة ودلالته على الاشتراط إنما هي من جهة أن جواز الرجوع إلى أصالة البراءة مع القدرة على تحصيل العلم لا يجمع إيجاب الشارع لتحصيل العلم في حق المتمكّن منه أو المحتمل لحصوله له وإن لم يعلم بالحصول، ومنه يظهر أنه يجوز الاستدلال عليه بإطلاق أدلة اعتبار الطرق الشرعية، فإن اعتبارها بقول مطلق لا يجمع تجويز الرجوع إلى البراءة فتأمل.

الثاني: ما دلّ على مؤاخذه الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة وهو أيضاً لا يحصى كثرة منها ما في الكتاب ودلالته على المدعى في كمال الوضوح، فإن العقاب على الواقع المجهول يلزم عدم جواز الرجوع إلى الأصل عند الشك ومعذورية الجاهل عند الشارع وإلا قبح عقابه وهو بتمامه وإن لم يكن مختصاً

بالجاهل البسيط إلا أنه يشمل قطعاً هذا وإن كان ملازماً لحكم العقل بوجوب
تحصيل العلم على الجاهل الغير المرید للاحتياط من جهة استقلاله في الحكم
بوجوب دفع الضرر المحتمل، إلا أن الاستدلال به ليس مبنياً عليه كما ربما يتوهمه
المتوهم من ظاهر عبارة الكتاب بل على ما ذكرنا من التقريب وليس المقصود مما
أفاده قدس سره بقوله: المستلزم لوجوب تحصيل العلم بحكم العقل بوجوب
التحرز عن مضرة العقاب ابتناء الدليل عليه، بل بيان اللازم الواقعي له كما عرفت
وهذا أمر ظاهر عند من له أدنى تأمل.

الثالث: حكم العقل بعدم معذورية الجاهل في مخالفة الحكم الواقعي
المجهول قبل الفحص عنه، ولا إشكال في استقلال العقل في ذلك بعد العلم بأن
بناء الشارع على تبليغ الأحكام وبيانها للمكلفين على الوجه المتعارف المقتضي
لاختفافها لو لا الفحص وعدم جريان عادة الله تبارك وتعالى على إفاضة العلم
بالأحكام على قلب كل مكلف قهراً بالإلهام ونحوه، وإلا لما جهل أحد بالحكم
الشرعي وهو باطل بالضرورة والوجدان وعدم أمره الوسائط من الأنبياء والأوصياء
والحجج بتبليغ الأحكام إليهم بمقتضى قدرة النبوة والولاية، بل أمرهم ببيانها لهم
على النحو المعتاد حسبما يقتضيه المصلحة بحسب الأزمنة وإيجابهم تبليغ
الحاضرين الغائبين، ومن وصلت إليهم بالوسائط غيرهم وهكذا بحيث لو لم يقصر
أحد في تكليفه بالتعليم والتعلم لم يبق جاهل بحكم الله تعالى وإن اختلف كيفية
الفحص قبل إكمال الدين وبعده، فإنها قبل إكمال الدين يكون بحضور مجلس
النبي صلى الله عليه وآله المعتمد لبيان الأحكام، فإن بين حكم الواقعة على خلاف
البراءة فهو وإلا ف يرجع إلى البراءة، حيث إنه صلى الله عليه وآله كان مأموراً ببيان
الأحكام تدريجاً حسب اقتضاء المصلحة على ما عرفت في مطاوي كلماتنا فما لم
يبين الحكم الإلزامي، فالتناس في سعة منه ولو كان الحكم الثابت في اللوح أو

المنزل على قلبه الشريف هو الإلزام وبعد الإكمال يكون بحضور مجلس الحكم والسؤال عن الولي أو من أمر الناس بالسؤال عنه ولا يكفي مجرد الحضور كما هو قضية ما دل على وجوب السؤال عن أهل الذكر، بل قد يقال بعدم كفاية مجرد الحضور في مجلس النبي صلى الله عليه وآله أيضاً وهذا الحكم العقلي كما ترى ليس مبنياً على العلم الإجمالي يصدر الأحكام الإلزامية أصلاً، بل هو ثابت على تقدير عدمه.

ومن هنا اتفقت كلمتهم على وجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة لاحتمال صدقه من حيث حكم العقل الضروري بوجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم علم هناك أصلاً وإن لم يكن في المسألة مورد للرجوع إلى البراءة أصلاً لا قبل النظر ولا بعده لحصول العلم بعد النظر بصدق المدعي بإظهاره المعجزة وكذبه بمعجزه عنه، وهذا بخلاف المقام، فإنه كثيراً ما لا يحصل من الفحص علم بالحكم ولا يقدر معه على طريق معتبر حاك عنه في جميع الموارد، فيرجع إلى البراءة وإنما الغرض من تشبيه المقام بالمسألة انحصار طريق العلم عادة فيهما بالفحص والنظر، حيث إنه لم يجز عادة الله على إفاضة العلم قهراً بصدق مدعي النبوة وكذبه من دون أن يكون لإظهار المعجزة مدخل أصلاً كما في المقام.

وبالجملة الفرق بين المقام والمسألة المذكورة من الجهة التي عرفتها ليس محلاً للإنتكار أصلاً كالفرق بينهما في عدم إمكان الوجوب الشرعي للنظر بخلاف الفحص في الأحكام الفرعية، ومن هنا استدل له بالأدلة السمعية ولعله الوجه في أمره قدس سره بالتأمل بعد تنظير المقام بقوله: (الذي نظيره في العرقيات) إلى آخره أو الوجه الأول وإن كان من الجهتين لا يمنع من التشبيه من الجهة المقصودة، وهنا وجه آخر له غير ما عرفت من الوجهين وهو أنه كثيراً ما يحصل العلم بالفروع من الضرورة ونحوها من الأسباب القهرية دون أعمال قوة نظرية أو

الفحص عن الحكم، وهذا بخلاف مسألة النبوة، فإن طريقها منحصر في الإعجاز ولا يحصل العلم به إلا بعد النظر، فلا يمنع العقل من الترخيص والرجوع إلى البراءة في حق الجاهل في المقام بخلاف مسألة الجهل بالنبوة، فإن ترخيص الرجوع إلى البراءة فيها موجب لسد باب إثبات النبوات وهذا الوجه من الفرق وإن كان جيداً كالفرقين السابقين، إلا أنه يمكن القول بعدم منعه عن تشبيه المقام بالمسألة المذكورة أيضاً، فإن الغرض كون مبنى حكم العقل في المقامين على وجوب دفع الضرر المحتمل لا الحكم باتحادهما من جميع الجهات فتأمل.

لا يقال: ادعاء عدم جريان عادة الله على خلق العلم القهري في نفوس الخلائق بصدق مدعي النبوة وانحصار الطريق في الإعجاز إنما يتم بالنسبة إلى من تأخر من الأنبياء لا بالنسبة إلى النبي السابق وأول الأنبياء، ضرورة أنه لا يتصور هنا تكرّر حتى يدعى بالنسبة إليه عادة فكيف تصح الدعوى المذكورة بإطلاقها، لأننا نقول المراد من العادة في المقام ليس ما سبق إلى بعض الأوهام من معناها المعروف الحاصل من التكرّر، بل المراد منها عدم تعلق إرادة الله تعالى على خلق العلم القهري في النفوس بصدق مدعي النبوة أو كذبه، وإلا لم يجهل أحد بخلافه وهو خلاف المعلوم بالضرورة والوجدان لا يقال إن معاصري النبي السابق لا طريق لهم في الحكم بالانحصار أصلاً لاحتمال كون الطريق لهم خلق العلم القهري، إذ لم يثبت لهم نبوة أحد حتى يستدلّ بجهلهم بحال مدعي النبوة على نفي الطريق المذكور وكونه منحصراً في الإعجاز لأننا نقول بعد استقلال العقل في الحكم بعدم جواز خلوّ الزمان من حجة نبيّ أو وليّ شاهد أو غائب بمقتضى اللطف الواجب على الحكيم تعالى، ومن هنا جعل أول خلقه نبياً وخليفة في الأرض على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام لا سبيل إلى السؤال المذكور أصلاً كما لا يخفى فتأمل.

ثم إن مبنى الوجه المذكور وهو حكم العقل بعدم معذورية الجاهل في المقام

كما عرفت لما كان على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل، وكان حكم الشارع بالترخيص الظاهري عند اشتباه الحكم الشرعي على تقدير شموله لما قبل الفحص رافعا لموضوع الحكم العقلي المزبور لم يكن بدّ من إثبات عدم شمول الدليل النقلي على البراءة للمقام.

ومن هنا قال شيخنا قدس سره: (في الكتاب والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض) إلى آخره وما أفاده قدس سره من حمل الدليل النقلي على البراءة على صورة العجز عن تعلّم حكم الواقعة، فلا يدل على البراءة قبل الفحص بقريته ما دل على وجوب الاحتياط عند التمكن من سؤال حكم الواقعة وإزالة الشبهة مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة ونحوها بناء على بعض الاحتمالات التي عرفت سابقاً، وما دلّ على وجوب التوقّف بظااهره بناء على ما أفاده من الجمع وإن كان في كمال الجودة، إلا أنه لما كان مبنياً على وجه غير نقي عن المناقشة كان الأولى منه منع شموله لما قبل الفحص بعد ملاحظة كون بناء الشارع على تبليغ الأحكام على الوجه المتعارف على ما عرفت، ومن هنا وقع التصريح في غير واحد من الأخبار بالطلب والبحث فتأمل.

الرابع: حصول العلم الإجمالي لكل مكلف بالواجبات والمحرمات في الوقائع المحتملة للتكاليف الإلزامية التي هي موارد الرجوع إلى البراءة على وجه شبهة الكثير في الكثير الملحقة بالشبهة المحصورة حكماً وإن خرجت عنها موضوعاً، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عن حال الواقعة.

لا يقال: مقتضى ما ذكر من الوجه وجعل كل شبهة ابتدائية من الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بالملاحظة المذكورة، فيدخل في الشك في المكلف به حقيقة مع دوران الأمر بين المتباينين ومن المعلوم ضرورة عدم الجدوى للفحص فيه، إذ حكمه قبل الفحص وبعده لزوم الاحتياط من غير فرق بينهما فيخرج عن

موضوع البراءة بهذه الملاحظة، ولذا يحكم بالاحتياط في دوران الأمر بين القصر والإتمام ونظائره من غير فرق بين قبل الفحص وبعده.

فإن شئت قلت: إن مجرى البراءة الشك في التكليف لا المكلف به فالعلم الإجمالي المذكور يوجب خروج الوقائع المشبهة عن مجرى البراءة لحصول الغاية وهي العلم بالتكليف لا الفحص عن الإلزام حتى يرجع بعد اليأس عنه إلى البراءة فهذا الوجه أجنبي عن المقام أصلاً ورأساً، بل هو قاذح ومضر بالمدعى كما لا يخفى، لأننا نقول المعلوم بالإجمال وجود الواجبات والمحرمات فيما بأيدينا من الأدلة بحيث يعلم بالوقوف عليها بعد الفحص عنها فيها لا وجودهما في الواقع كيف ما اتفق، لأن العلم به إنما حصل من ملاحظة الأدلة فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عن الحكم الإلزامي في مضامين الأدلة لاحتمال الاطلاع عليه بعد الفحص فيها، وأما بعد الفحص، فلا مانع من الرجوع إليها كما هو واضح لا يقال بعد تخصيص المعلوم بالإجمال بما ذكر إن حصل من الفحص العلم بعدم تعلّق الحكم الإلزامي بالواقعة التي تفحص عن حكمها، فلا معنى للرجوع إلى البراءة فيها وإن لم يحصل العلم منه بعدم تعلّقه، بل كان المكلف شاكاً في حكم الواقعة المذكورة فلا معنى للرجوع إلى البراءة أيضاً بعد كون الواقعة من أطراف العلم الإجمالي، وإلا جاز الرجوع إليها قبل الفحص أيضاً وهو خلف، فيرجع الأمر إلى ما ذكرنا من عدم كون الوجه المذكور من وجوه المدعى، بل هو قاذح فيه لأننا نقول الرجوع إلى البراءة بعد الفحص فيما بقي بعده شك إنما هو من جهة الاحتمال الخارج عن أطراف العلم الإجمالي، فالفحص إنما يوجب خروج الواقعة عن أطراف العلم الإجمالي لا العلم بعدم تعلّق الحكم الإلزامي بها في نفس الأمر حتى يخرج عن مورد البراءة، هذه غاية ما يقال في تقريب الاستناد إلى الوجه المذكور في المقام ولكنه كما ترى غير نقي عن المناقشة جداً.

أما أولاً: فلأن العلم بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة كيف يقيد بالقيد المذكور على تقدير تسليمه بعد استثناء المعلومات التفصيلية، إذ لا شاهد للتقيد المذكور أصلاً على تقدير تسليم استناد العلم إلى الأدلة، مع أنه لا معنى له أصلاً إذ ليس مفاد كل ما دل على وجوب شيء أو حرمة إلا تعلق الحكم الإلزامي به بالخصوص، فكيف يحصل العلم الإجمالي من ملاحظة الأدلة الحاكية عن الأحكام التفصيلية فيها علم إجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع من غير مدخل للتمكن من الوصول إليها بعد الفحص، ومن هنا يدعى العلم الإجمالي بوجودهما مع القطع بانسداد باب العلم والظن الخاص إليهما على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليق، فهذا العلم حاصل لكل أحد من غير فرق بين الحالات والأزمنة والأمكنة.

وأما ثانياً: فلأن الوجه المذكور على تقدير الإغماض عن المناقشة السابقة أخص من المدعى جلاً، لأنه إنما يقتضي وجوب الفحص قبل الوقوف على ما يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه من الواجبات والمحرمات التفصيلية لرجوع الشك بعد الاطلاع عليه إلى الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالي، فإن المعلوم بالإجمال إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر لم يؤثر العلم بالنسبة إلى الزائد على الأقل حسبما عرفت في محله فلا مقتضى للفحص بعده على تقدير الاستناد إلى الوجه المذكور، ومن هنا أوردنا على القائل بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية استناداً إلى العلم الإجمالي بوجود المحرمات الكثيرة بين الوقائع المحتملة للتحريم بعد النقص بالشبهة الوجوبية إن هذا الوجه إنما يقتضي وجوب الاحتياط على تقدير تماميته قبل الاطلاع على ما يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه من المحرمات التفصيلية لا بعده فهو أخص من المدعى، فلا يجوز الاستناد إليه في الموضوعين.

قدم أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق أن ليس لها إلا شرط واحد وهو الفحص عن الأدلة الشرعية.

والكلام يقع تارة في أصل الفحص وأخرى في مقداره.

أما وجوب أصل الفحص

وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه:
الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

الثاني: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل

نعم هنا كلام آخر قد أشرنا إليه عند الكلام في حكم الشبهة التحريمية، وحاصله أن عدم جواز الاستناد إلى الوجه المذكور في الموضعين لما عرفت من الوجه ولغيره مما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السابقة وإن كان ممّا لا غبار فيه أصلاً ولا ينبغي الارتباب فيه جزماً، إلا أنه لا بدّ من معالجة العلم الإجمالي لمن يريد الرجوع إلى الأصول في مجاريها المنطبقة على موارد العلم الإجمالي عند من يجعله مانعاً من الرجوع إليها في أطرافه إذا فرض عدم حصول العلم التفصيلي بالمقدار المتيقن من المعلومات الإجمالية بعد الرجوع إلى الأدلة العلمية وقد ذكرنا العلاج على طريقة كلّ من القائلين بالظنّ الخاص والظنّ المطلق، وآته بعد قيامهما على تعيين المقدار المتيقن منها يكون في حكم العلم التفصيلي به فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في موارد فقدهما، وذكرنا أيضاً، وما يتوجّه عليه من المناقشة فيما قدّمناه في الجزء الأول من التعليق وفي هذا الجزء فليراجع إليه.

التفقه والذم على ترك السؤال.

الثالث: ما دل على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب.
مثل قوله صلى الله عليه وآله: «فيمن غسل مجدورا أصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمموه»* وقوله صلى الله عليه وآله: «لمن أطل الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان أسوأ حالك لو مت على هذه الحالة ثم أمره بالتوبة وغسلها»*.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾* من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل*، وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾* نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض أي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها أي دين الله وكتابه واضحاً متسماً فتنبهوا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق*.

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وأتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها فتأمل، والنقل الدال

* الكافي: ج ٣، ص ٦٨.

* مستدرک الوسائل: ج ٢، ص ٤٥٩.

* سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

* الأمالي: ص ٩.

* سورة النحل: الآية ٢٨.

* تفسير الصافي: ص ٣٨٧.

على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط، حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

فإن قلت: إذا علم المكلف تفصيلاً بعده أمور من الواجبات والمحرمات يحتمل انحصار التكاليف فيها كان الشك بالنسبة إلى مجهولاته شكاً في أصل التكليف، وبتقرير آخر إن كان استعمال جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً موجباً لكون الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف فلا مقتضي لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلى البراءة، وإلا لم يجز الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص، إذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي.

فإن قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر ولو بعد الفحص، لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي.

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع إلى البراءة، هذا ولكن لا يخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية تمكن المكلف من الوصول إلى مدارك

التكليف وعجزه عن ذلك.

فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالقائع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها فتأمل، وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي وكيف كان، فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر، ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شك في المكلف به.

هذا كله مع أن في الوجه الأول وهو الإجماع القطعي كفاية.
ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط^(١).

(١) لا ينبغي الارتياح في قيام الإجماع على اشتراط الفحص في الرجوع إلى غير الاحتياط من الأصول في الشبهات الحكمية سواء خالفت الاحتياط بأن كان مفادها نفي الحكم الإلزامي أو وافقته بأن كان مفادها إثباته تعيناً أو تخيراً، بل هو مقتضى أكثر الوجوه المتقدمة إن لم يكن مقتضى جميعها، فالأولى في تحرير المقام أن يذكر بدل قوله خالف الاحتياط غير الاحتياط وإن أمكن إرجاعه إلى ما يطابقه بتمحل بعيد.

حتى في التجريّ على المعصية مع العلم فضلاً عن الاحتمال الذي لا يعذر فيه الفاعل، وأمّا ما ذكره الشيخ وأبو المكارم وغيرهما قدّس الله أسرارهم من أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة في حكم العقل كالإقدام على ما يعلم فيه المضرّة فهو صحيح لا ريب فيه أصلاً في الجملة، إلا أن حكم العقل بعدم جواز الإقدام على محتمل الضرر الأخروي ووجوب دفعه حكم إرشاديّ صرف لا يترتب على مخالفته وموافقته غير الضرر المحتمل على تقدير ثبوته وعدمه على هذا التقدير، بل الأمر كذلك في الضرر الأخروي المقطوع، بل حكم الشارع فيهما أيضاً، لا يمكن إلا أن يكون إرشادياً وليس مراد الشيخ ومن وافقه من القضية المذكورة إلا ما ذكرنا من إثبات أصل حكم العقل بعدم جواز الإقدام فينفع في الحكم بعدم المعذوريّة على تقدير ثبوت الضرر في نفس الأمر، وأين هذا من الحكم باستحقاق المؤاخذه على مجرّد مخالفة الحكم المذكور نعم يثمر في تحقق التجريّ، فإن الجاهل لو كان معذوراً في مخالفة الواقع لم يتحقّق في حقه التجريّ بخلاف ما لو لم يكن معذوراً.

هذا إذا أريد من الضرر ما يتعلّق بالآخرة كما هو الظاهر، وإن أريد منه الضرر الدنيوي وإن لم يكن له تعلّق بالمقام على هذا التقدير فيتوجّه عليه بعد تسليم الصغرى والكبرى مع تطرق المنع إليهما في الجملة إن حكم العقل في المحتمل منه أيضاً إرشاديّ لا يترتب على مخالفته عقاب.

وهذا بخلاف حكمه في المقطوع، فإنه وإن كان إرشادياً أيضاً كما هو الشأن في جميع أحكامه إلا أنه مستتب لحكم شرعيّ مولويّ والفرق بينهما ظاهر فتأمل، فلا بدّ أن يكون مراد الشيخ قدس سره وتابعيه أيضاً من المقايسة إثبات أصل الحكم لا كيفيته، هذا مع إمكان أن يقال إن الإقدام على الضرر المعلوم إذا فرض خطأ العلم لا يكون حراماً شرعياً، إلا على القول بحرمة التجريّ.

الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي.

وهو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى، أو ما يتخيل من قبح التجري بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وأبو المكارم في الغنية.

لكنه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل.

وأما الثاني: فوجود المقتضي^(١) وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب

هذا وقد مضى شرح الكلام فيما يتعلّق بتحرير المقام في مطاوي كلماتنا السابقة سيّما في الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في الاستدلال على حجية مطلق الظنّ بقاعدة دفع الضرر المظنون، فليراجع إليه، ومما ذكرنا كله يظهر لك أن ما أفاده شيخنا قدس سره غير وافٍ بالمراد، فليت حرّر المقام بمثل ما حرّراه.

(١) بعد إثبات شرطية الفحص في الرجوع إلى البراءة وعدم جواز الاستناد إليها قبل الفحص لا يبقى هنا محلّ للتكلّم في معذوريّة الجاهل التارك للفحص العامل بالبراءة مع مخالفة عمله للواقع، ضرورة منافاة معذوريته في مخالفة الواقع مع فرض تركه الفحص الواجب عليه بالمعنى المتقدم، فلا ينبغي تحرير الكلام في إثبات عدم المعذوريّة والفرض، هذا كما لا يخفى بل التحقيق الحكم باستحقاقه للمؤاخذه على مخالفة الواقع المجهول على القول بوجوب تحصيل العلم نفساً أيضاً، لأنه لا ينكر شرطية الفحص في العمل بالأصل في الشبهة الحكميّة وإن قال بوجوب تحصيل العلم نفساً أيضاً لعدم التنافي بين وجوب الشيء لنفسه وشرطيّته لشيء آخر كفصل الجنابة على مذهب بعض الأصحاب.

نعم لا بدّ من قيام الدليل على الشرطيّة على مذهبه غير ما دل على وجوب تحصيل العلم المحمول عنده على الأمر النفسي وإن لم يجامع عندنا مع جواز

الشيء أو تحريره، ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً.

أما العقل فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه.

وأما النقل فقد تقدم عدم دلالة على ذلك، وأن الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من أدلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافاً إلى ما تقدم في بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله إياه بقوله: «أفلا صنعت هكذا».*

وقد يستدل أيضاً بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع، مع أنهم جاهلون بها.

وفيه أن معقد الإجماع تساوي الكفار^(١) والمسلمين في التكليف بالفروع

الرجوع إلى الأصل قبل الفحص على ما أسمعناك سابقاً، فيستحق على مذهبه عقابان أحدهما على مخالفة الواقع ثانيهما على ترك التعلم، اللهم إلا أن يقول باختصاص وجوب تحصیل العلم نفساً بصورة العلم بالتمكّن من تحصیل العلم بحكم الواقعة فيفترق مع اشتراط الفحص في العمل بالأصل فيقول هنا بمقالة المشهور فتأمل.

(١) قد عرفت أن عدم معذورية الجاهل في مخالفة الواقع بعد البناء على اشتراط الفحص من القضايا التي قياساتها معها فلا يحتاج إلى الاستدلال بالإجماع

كالأصول ومواخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر.

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي^(١)

المذكور وبغيره، إلا أن الاستدلال به أيضاً لا غبار عليه بعد تعميم كلامهم لما يشمل الجاهل البسيط ولو بفحوى حكمهم بالمؤاخذه في الجاهل المركب من الكفار، والوجه في ذلك أن الإجماع المذكور ليس كالإجماع على مشاركة المعدومين مع الموجودين في التكليف أو مشاركة الغائبين مع الحاضرين فيه حتى يقال بأن مرجعه إلى إثبات الكبرى، فإذا شك في مورد فيما كان حكماً في أصل الشرع وتكليفاً للمخاطبين من جهة الشك في شرطية شيء للتكليف والحكم الكلّي الإلهي لم ينفع الإجماع المذكور ولا غيره من أدلة الاشتراك في رفع الشك المزبور أصلاً، بل لا بد من التماس دليل آخر، فإنه إجماع على المؤاخذه مع فرض جهلهم فينافي شرطية العلم في استحقاق المؤاخذه، نعم لا ينافي شرطية أمور آخر في التكليف الإلهي على المسلم والكافر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً.

(١) وقد مال إلى القول بكون العلم واجباً نفسياً بعض الميل المحقق المحشي في بحث مقدمة الواجب ولكن لم يعلم من كلامهم معذورية الجاهل البسيط في مخالفة الواقع على ما هو المقصود بالبحث في المقام فإن الجاهل المركب والغافل لا يتصور في حقه الرجوع إلى البراءة، فالبحث معهم في مسألة أخرى كما أن بحثهم في وجوب تحصيل العلم بحكم الله تعالى، وأما تحصيل العلم بإتيان المأمور به في الخارج بعد العلم به فهو خارج عن محل كلامهم فإن كون وجوبه إرشادياً صرفاً وعقلياً محضاً، وكذا حال مقدّمته ليس محلاً للإنكار أحد فهنا مسائل، فالتكلم في المسألة الثانية إنما هو من جهة جر الكلام إليها.

هذا ولكن يمكن تعميم البحث بالنسبة إليها بأن يقال: إن الجاهل البسيط غير معذور في مخالفة الواقع قبل الفحص وإن عرض له الغفلة بعد الشك ودعوى تعميم كلامهم للشاك من جهة إطلاق السهو والغفلة في جملة من الأخبار وكلماتهم في باب الشك في الصلاة على الشك كما في قوله ألا أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن علي الأكثر بعيدة جداً، بل فاسدة جزماً لإبائه التعليل المذكور في كلماتهم عن الحمل المذكور، لأن تكليف الشاك بالواقع ليس تكليفاً بما لا يطاق، فالأولى نقل كلامهم حتى يتضح حقيقة مرامهم قال في المدارك في مسألة الإخلال بإزالة النجاسة في الصلاة ذكراً لها ما هذا لفظه: «إن إطلاق كلام الأصحاب يقتضي أنه لا فرق في العالم بالنجاسة بين أن يكون عالماً بالحكم الشرعي أو جاهلاً بل صرح العلامة وغيره بأن جاهل الحكم عامد، لأن العلم ليس شرطاً في التكليف وهو مشكل لقيح تكليف الغافل، والحق أنهم إن أرادوا بكون الجاهل كالعالم أنه مثله في وجوب الإعادة في الوقت مع الإخلال بالإعادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة، وإن أرادوا أنه كالعالم في وجوب القضاء فهو على إطلاقه مشكل، لأن القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل، فإن ثبت مطلقاً أو في بعض الموارد ثبت الوجوب، وإلا فلا، وإن أرادوا أنه كالعالم في استحقاق العقاب فمشكل لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى وعرفت آية عن الحمل على المعنى الشامل للجهل البسيط، لأن تكليف الجاهل البسيط بما هو جاهل به ليس تكليفاً بما لا يطاق حتى لو أريد منه التكليف بامثاله، فإن الأمر بعنوان الاحتياط ولو ندباً متعلق بالشاك إجماعاً، مع أنه لا فرق في امتناع التكليف بما لا

يطاق بين التكليف الوجوبي والندبي بل التحقيق كما برهن عليه في محله مع وضوحه امتناع تعلّق الإباحة بغير المقدور نعم امتثال التكليف من الغافل به محال كان ذات الفعل مقدوراً وإن لم يكن الاستحالة المذكورة مفيدة في المقام.

نعم يمكن القول بشمول كلامه للمقام مع الالتزام بخطئه في الاستدلال وإن هو إلا نظير استدلال السيد أبو المكارم على البراءة في الشبهة الحكمية بأن التكليف مع الجهل تكليف بما لا يطاق وقد تقدّم مع توجيهه وتضعيفه في كلماتنا السابقة.

وأما كلام المحقق الورع الأردبيلي قدس سره في تلك المسألة، فليس له صراحة فيما نسبته شيخنا قدس سره إليه فلعلّه أخذه من موضع آخر قال في شرح الإرشاد مسألة الصلاة مع النجاسة: «وإن كان جاهلاً بالمسألة فقليل حكمه حكم العائد وفيه تأمل إذ الإجماع فيه غير ظاهر والأخبار ليست بصريحة في ذلك والنهي الوارد بعدم الصلاة مع النجاسة أو الأمر الوارد بالصلاة مع الطهارة المستلزم له غير واصل إليه، فلا يمكن الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم علمه به ولما هو المشهور من الخير الناس في سعة ما لم يعلموا وما علم شرطية الطهارة في الثوب والبدن مطلقاً حتى ينعدم بانعدامه، مع أن الإعادة يحتاج إلى دليل جديد، إلا أن يقال إن وصل إليه وجوب الصلاة واشترائها بأمر فهو لغفته مكلف بالتفحص والتحقيق والصلاة مع الطهارة وقالوا شرط التكليف إمكان العلم فهو مقصّر ومسقط عن نفسه بأنه لم يعلم فلو كان معذوراً للزم فساد عظيم في الدين فتأمل، فإن هذه من المبطلات ولا يبعد الإعادة في الوقت من غير كلام فتأمل» انتهى كلامه رفع مقامه وتمسكه برواية السعة وإن كان كما ترى إلا أنه يكشف عن كون محلّ كلامه هو الجاهل المتردد ولا معنى للحكم بصحة عمله كما هو ظاهر.

وربما يستظهر من هذا الاستدلال كون مراده تقييد دليل الشرائط والأجزاء بالعلم وهو أيضاً كما ترى، ثم إنه أوضح الفريد البهبهاني عدم قبح تكليف الجاهل في المقام في هامش المدارك بـ «أنه ليس حال هذا المكلف إلا حال عبد أعطاه سيده طوماراً وقال أمرتك فيه بأوامر لو تركتها عاقبتك على كل واحد واحد وكذلك نهيتك عن أمور ولا يفتح العبد الطومار ولا يعتني بشأنه استناداً إلى أنني جاهل بما في الطومار وتكليف الجاهل قبيح» انتهى كلامه رفع مقامه وقال في الرد على ما ذكره في المدارك: «من التكليف بما لا يطاق بعد ذكر وجوه على أنه لو تم ما ذكره لزم أن لا يكون الكفار مكلفين بالفروع على ما ذهب إليه بعض العامة وشنع عليه باقي العامة وجميع الخاصة والخاصة مطبقون على تكليفهم بها» انتهى كلامه رفع مقامه وجزاه الله وجميع المشايخ وعلمائنا عن الإسلام خير الجزاء.

ثم إن تنقيح القول في المقام وتوضيحه بحيث يرفع غواشي الأوهام عن تمام ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الحكومة بين قول المشهور وقول صاحب المدارك وشيخه قدس سرهما، أو توجيه أحدهما بحيث يرجع إلى الآخر، فيرفع الخلاف من البين يتوقف على رسم أمور وإن كان الناظر الراجع إلى مجامع ما قدمنا في هذا الجزء والجزء السابق من التعليقة يقف عليها ولو على سبيل الإجمال الأول أن ما أنشأه الشارع من الأحكام التكليفية الخمسة ثبوته في نفس الأمر لا يمكن أن يكون منوطاً بالعلم به وإلا لزم الدور الظاهر، وكذا تنجزه وفعليته الذي هو من شئونه ومراتبه بحسب حكم العقل ليس مشروطاً بالعلم به بل نفس الالتفات إليه موجب لتنجزه، ومن هنا حكمنا وحكموا بوجوب الفحص على الجاهل بالحكم الملتفت إليه وعدم كونه معذوراً في مخالفة الواقع من غير فرق في ذلك بين القول بكون وجوب تحصيل العلم وطلبه نفسياً كما سبق إلى بعض

الأوهام أو للوصول إلى الواقع وحفظه عن القوت أحياناً على تقدير عدم الأخذ به على ما عرفت تحقيقه، فيصرف ما دل بظاهره على خلافه أو يحمل على العقائد على تقدير إيقانه على ظاهره، فإن قوله عليه السلام في بعض الأخبار طلب العلم فريضة على كل مؤمن ومؤمنة لا يجمع بظاهره أكثر الأخبار الدالة على كونه مطلوباً للعمل في الفروع، وما دل من الأدلة القاطعة على مشروعية التقليد والعمل بالطرق الغير العلمية في الأحكام الفرعية لما عرفت من أن القول بكون العلم واجباً نفسياً لا يستلزم معذورية الجاهل قبل الفحص في مخالفة الواقع، فما أفاده العلامة وغيره قدس سرهما من عدم اشتراط التكليف بالعلم ممّا لا محيص عنه، كما أنه لا فرق في ذلك بين الشاك والجاهل المركّب والغافل إذا فرض عروض الجهل والغفلة بعد الالتفات والتقصير، وأما إذا فرض عروضهما قبل الالتفات أو بعده وقبل التقصير فالتكليف لا يتجزّز معه وإن كان موجوداً في نفس الأمر فيهما كالشكّ بعد الفحص والياس، نعم يفترقان عنه في عدم إمكان تحقق الامتثال معهما مطلقاً وإمكانه معه كذلك هذا بالنسبة إلى نفس الأحكام الشرعية التكليفية.

وأما موضوعاتها الاختراعية فربّما يكون وجودها الخارجي في العبادة من المكلف موقوفاً على تعلّمها كالقراءة الصحيحة مثلاً، فإنها متوقّفة على تعلّمها فتحصيل العلم مقدّمة وجودية لها في العادة لكنّه لا تعلق له بالمقام أصلاً كما لا يخفى.

فقد تبين ممّا ذكرنا كلّهُ أن العلم ليس شرطاً في التكليف أصلاً لا في تحقّقه في نفس الأمر، ولا في تنجزه على المكلف ولا في امتثاله، لأن نفس الالتفات كافٍ في التنجز وإمكان الامتثال ما دام موجوداً وإن لم يمكن الامتثال مع عروض الغفلة لكن تنجزه لا يرتفع إذا كان عروضها من سوء اختيار المكلف، هذا بالنسبة إلى نفس التكليف.

وأما ما يعتبر في عبادة جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، فلا معنى لارتباط اعتباره بالعلم بالحكم واعتباره وفساد العبادة الخالية عنه أيضاً سواء كان دليلاً من قبيل الجملة الخبرية كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو الجملة الطليّة الإنشائية ولو قيل بعدم توجه الخطاب بالصلاة المشتملة على الجزء مثلاً بالجاهل به أو الغافل عنه، فإنه لا يثبت الأمر بالخالية عنه، ومن هنا التزم صاحب المدارك واعترف بوجوب الإعادة على من صلى في النجاسة جاهلاً بحكم الإزالة، وأما الحكم بصحة صلاة الجاهل بحكم الجهر والإخفات أو المتمم في السفر جهلاً بالحكم فليس من جهة كون العلم بالحكم مأخوذاً في الموضوع كما قال به علم الهدى فيما سيجيء من كلامه، بل من جهة ما ستقف عليه مما لا ينافية وكذا الحكم بصحة صلاة الجاهل بحكم الغصب في الجملة ليس من جهة كون حرمة الغصب تابعة للعلم، بل من جهة ما سيجيء الإشارة إليه أيضاً وهذا كله مما لا يعتريه ريب إن شاء الله تعالى ومنه يظهر النظر في مواضع من كلام صاحب المدارك.

الثاني: أنا قد ذكرنا لك سابقاً في طي الكلام فيما يتعلق بالأقل والأكثر أنه قد يحكم بمانعية شيء للعبادة أو شرطية عدمه لها من جهة تعلق النهي النفسي بعنوانه المتحد مع العبادة في الخارج أحياناً كالغصب، فإنه قد يتحد مع العبادات من الصلاة والغسل والوضوء وغيرها، فيحكم من جهة تحريمه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي بشرطية إباحة المكان واللباس والماء ونحو ذلك فيحكم بفسادها لكن لا مطلقاً، بل في الجملة، وتوضيح ذلك أن الغاصب في ضمن العبادة المتحدة معه في الخارج، إما أن يكون عالماً بالموضوع والحكم معا ذاكرهما حال العبادة أو يكون جاهلاً بالموضوع وإن كان عالماً بالحكم أو يكون جاهلاً بالحكم مع العلم بالموضوع أو يكون ناسياً للموضوع مع الالتفات إلى الحكم أو

يكون ناسياً للحكم مع الالتفات إلى الموضوع، ثم الجاهل بالحكم إما أن يكون بسيطاً ومقتصراً فهذه صور المسألة لا تزيد عليها بحيث توجب اختلاف الحكم وإن زادت أصل الصّور على ما ذكر أما الصورة الأولى، فلا ينبغي التكلم في حكمها بعد القول بامتناع الاجتماع وتقديم النهي واقتضائه الفساد على ما فصل في محلّه، وأما الجاهل بالموضوع، فقد اتفقوا على القول بصحة عبادته مطلقاً، وأما ناسي الموضوع، فالمشهور على صحة صلاته وخالف فيه العلامة قدس سره وبعض من تأخّر عنه، وأما جاهل الحكم، فالذي يظهر من كلماتهم التفصيل في الحكم بالصحة والفساد فيه بين القاصر والمقتصر سواء كان جاهلاً بسيطاً أو مركباً وإن كان في كلام بعضهم إطلاق القول بالفساد ولو مع القصور.

وأما ناسي الحكم، فحكمه عندهم حكم الجاهل بالحكم بقسميه والوجه في هذا التفصيل هو بناؤهم في مسألة امتناع الاجتماع على كون المزاحم للأمر الغير المجامع معه للتضادّ هو النهي الواقعي المنجز على المكلف فلو لم يكن هناك نهى واقعاً وإن كان الفعل مما يعاقب عليه ويكون مبغوضاً، ويوجد فيه جهة النهي لا يحكم بفساد العبادة.

ومن هنا حكموا بصحة صلاة المتوسط في المغصوب في حال الخروج وبصحة غسل المرمس في الماء المغصوب إذا قصده حال إخراج البدن عن الماء إلى غير ذلك فيما إذا فرض كونه عاصياً بالغصب لانتفاء النهي واقعاً من جهة امتناع الجمع بين فعل الشيء وتركه، فيمتنع تعلّق الخطاب بهما وإن كان السبب سوء اختيار المكلف على ما برهن عليه في محلّه فيعاقب على تفويت التكليف الذي تمكن من امتثاله وإن خالف فيما ذكر فقيه عصره قدس سره في كشفه قال قدس سره في بحث مقدمة الواجب في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه: «ثم المقدمة من شرط أو رفع مانع يتعلّق بهما الوجوب قبل دخول وقت الغاية موسماً حتى

تضييق وقتها، لأن خطاب المعلق كخطاب المنجز ما لم يتم دليل على الخلاف كما في الطهارة، وأما المشي إلى الحجّ وغسل الصوم الواجب، فيتعلق الوجوب بهما على وفق القاعدة قبل دخول الوقت وخصّ نسبة الاستطاعة وتأهب القافلة وتخصيص الليل في شهر رمضان للدليل ولا يلزم تكليف بالمتنع بعد إهمال المقدّمة حتى يقصر الوقت لاستناده إلى الاختيار، وإلا لكان التكليف يحفظ النفس المحترمة مثلاً بعد انفصال السهم والرمح والحجر مثلاً من التكليف بالمحال والفرق بين صريح الخطاب وحكمه واضح فاجتماع الوجوب والحرمة في خروج الغاصب المختار وفي عمل المرتد الفطري، لا مانع منه بخلاف الداخل في مكان الغير جهلاً بالموضوع أو نسياناً أو جبراً، فإنه لا إثم عليه ويصحّ صلاته دون القسم الأول فإن الظاهر عدم قبول تويته عند الخروج كما لا يقبل توبة الزاني حال التزاع فيعاقب على الإذحال والاستقرار والتزاع في وجه قويّ انتهى كلامه رفع مقامه، ولا يخفى مخالفته لما ذكرنا في حكم المتوسط في الأرض المغصوبة وأولى منه في الصحة ما لم يكن هناك نهْي ولا عقاب كالمأذون عن المالك في الصلاة في مكانه الذي غصبه الغير خلافاً لبعض من توهّم بطلان صلاته، بل بطلان صلاة المالك في الفرض أيضاً من جهة توهّم كون الغصب بما هو غصب من موانع الصلّاة، كما أنه لو كان هناك نهْي واقعاً ولكن لم ينتج على المكلف من جهة جهله بالموضوع أو نسيانه له أو جهله بالحكم أو نسيانه له مع كونه معذوراً فيها لم يحكم بفساد العبادة أيضاً لانقضاء النهي الفعلي وإن لم يكن هناك إباحة وترخيص عن الشارع بالنسبة إلى الفعل كناسي الموضوع، فإن المانع هو النهي الفعلي فإذا انتفى يحكم بالصحة ولا يكون الإباحة شرطاً حتى لا يحكم بالصحة في ناسي الموضوع خلافاً لمن جعل الإذن والترخيص شرطاً على ما يحكى عن العلامة وإن كان النهي موجوداً واقعاً مع

تنجزه على المكلف يحكم بفساد العبادة كالجاهل بالحكم مع التقصير بقسميه والناسي للحكم مع التقصير، فإن النهي موجود فيهما مع تنجزه على المكلف فإن الجهل بالحكم أو نسيانه لا يوجب سلب القدرة عن الفعل على ما عرفت.

وهذا المعنى وإن كان محلّ مناقشة عندنا على ما فصلنا القول فيه في المسألة المذكورة وأشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السابقة من أن التضاد بين الحكّمين إنما هو بينهما بأنفسهما من غير فرق بين تنجزهما وعدمه، إلاّ أنّه لا إشكال في صحة الابتاء بعد الإغماض عما في المبنى كما هو ظاهر ومن هنا قد يؤخذ شيخنا قدس سره بقوله: (نعم يبقى الإشكال في ناسي الحكم) إلى آخر ما ذكره فإن الظاهر منه ذهاب المشهور إلى القول بالصحة في الناسي مطلقاً وليس الأمر كذلك، مع أنه قد يناقش فيما أفاده من الإشكال فإن الناسي إذا كان قاصراً لم يكن إشكال في صحة عبادته وإن كان مقصراً تاركاً لحفظ الحكم الذي تعلّمه بحسب تكليفه لم يكن إشكال في بطلان عبادته والإشكال في الصحة في ناسي الموضوع من جهة توهم كون الترخيص والإباحة شرطاً في صحة الصلاة على ما عرفت الإشارة إليه والمفروض وجود الترخيص في ناسي الحكم مع عدم التقصير بخلاف ناسي الموضوع، ممّا ذكرنا كله يعلم أن حكم المشهور بالصحة فيما حكموا بصحة العبادة المتحدة مع الغصب ليس من جهة كون حرمة الغصب تابعة للعلم بها شرعاً، بل من جهة ما عرفت من انتفاء النهي الفعلي في بعض أقسام الجهل والنسيان وإن كان حكم العقل بالقبح تابعا للعلم بعنوان الغصب كما هو الشأن في سائر أحكامه في مواضع التحسين والتقيح.

الثالث: أنك قد علمت من مطاوي كلماتنا السابقة أن العلم بالحكم الشرعي كما لا يكون مقدّمة للوجوب وشرطا له كذلك لا يكون مقدّمة لوجود الواجب وشرطا له بالمعنى المعروف للمقدّمة وإن كان وجوب تحصيله إرشادياً وللتوصّل

إلى فعل الواجب وعدم فوته عن المكلف ويشارك مع الأمر المتعلق بالمقدمة والواجب الغيري في كونه تبعاً للأمر النفسي المتعلق بالواجب ومعلولاً لأمره، وهذا بخلاف ما لو قيل بوجوبه النفسي، فإنه من جهة ذاته وإن كانت الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً لتوجه التكليف بالمعلومات إليه وعدم فوت مصالحها عنه، فإن هذا المعنى لا ينافي الوجوب النفسي كما هو الشأن في كثير من الواجبات النفسانية كالأمر بالمعروف ووجوب التبليغ والإرشاد وغير ذلك بل تمام الواجبات السمعانية على ما تسالموا عليه من كون وجوبها من حيث كونها أطافاً في الواجبات العقلية فملاحظة الغير لا ينافي النفسانية.

ثم على القول بوجوبه النفسي لا إشكال في ترتب استحقاق العقاب على تركه من حيث هو وإن كان هناك استحقاق آخر على ترك المعلومات فيما لو فرض عدم معذورية المكلف في تركها، وأما على القول بوجوبه الغيري بالمعنى الذي عرفته فيمكن أن يلتزم باستحقاق العقاب على تركه على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمة زائداً على الاستحقاق المترتب على مخالفة الأمر المتعلق بذوي المقدمة المترتبة على تركها، ويمكن القول بعدم استحقاق عقاب على تركه على هذا القول نظراً إلى كون وجوبه إرشادياً محضاً.

ثم إن لهم كلاماً في بحث وجوب المقدمة على القول بعدم تحقق العقاب فيما أفضى تركها إلى ترك ذبيها بحيث لا يقدر على فعله بإتيانها وهو أن العصيان للمولى متقوم حقيقة بترك المقدمة وإن كان العقاب على مخالفة الأمر بذبيها الحاصلة بتركها ثم على القول بأن المعاقب عليه هو ترك ذي المقدمة اختلفوا في زمان الاستحقاق وأنه هل زمان ترك المقدمة أو ينتظر زمان ترك ذي المقدمة فيما كان متأخراً عن زمان ترك المقدمة والذي عليه المحققون كون العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وإن تأخر زمان ترك الواجب كما إذا ترك السفر

مع الرفقة الأخيرة إلى الحج من البلد الثاني مع العلم بعدم التمكن من إدراك الحج في زمانه لحكم العقلاء بالاستحقاق، وحصول المعصية عند ترك المقدمة وإن تأخر زمان فعل ذي المقدمة من زمان المقدمة، فكلما ينقطع الخطاب عن الواجب بسوء اختيار المكلف يحكم فيه بالاستحقاق من غير ترقيب لزمان الفعل وحمل كلام صاحب المدارك على هذا المعنى أي على القول باستحقاق العقاب على ترك الواجبات التي غفل عنها حين ترك التعلم مع كمال بعد إرادته عن كلامه مبني على ما ذكرنا سابقاً من التزامه بتنجز الخطاب بالواجبات عند الالتفات وانقطاع الخطاب عنها بسوء اختيار المكلف بترك التعلم وأبعد منه ما حكى شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عن بعض المحققين من حمل كلامه على إرادة استحقاق العقاب دائماً على ترك المقدمة من حيث استناد العصيان إليه وإن كان مبنيًا أيضاً على التزامه بما ذكرنا من تنجز الخطاب بالواجبات بمجرد الالتفات وإلا لم يكن معنى للعصيان فتدبر.

الرابع: أنه قد برهن في بحث وجوب المقدمة أن الوجوب التبعية الغيري الثابت لها عند المحققين لا يعقل انفكاكه عن الخطاب المتعلق بذاتها بعد الحكم بثبوت التلازم بينهما فهو تابع لثبوته على النحو الذي ثبت بمقتضى دليله، فإن كان ثبوته على كل تقدير حكماً بثبوته كذلك وإن كان ثبوته على بعض التقادير حكماً بثبوته على ذلك التقدير أيضاً، فكما أن المقدمات الوجودية للواجب المطلق واجبة على وجه الإطلاق، فكذلك المقدمات الوجودية للواجب المشروط واجبة على وجه الاشتراط على النحو الذي يحكم بوجوب الواجب ضرورة أن الطلب على تقدير نحو من الطلب متحقق من الطالب في مرتبته في مقابل عدمه رأساً وإن لم يتحقق التقدير والشرط، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط ولا يتفاوت حالها بين صدقه وكذبه، ومن هنا حكمنا بكون استعمال الواجب فيه

حقيقة وإن كان لفظة كل من الأمر وصيغته ظاهراً عند الإطلاق في الواجب المطلق لعدم التنافي بين الأمرين أصلاً كما فصل في محله وقلنا ببقائه على الاشتراط بعد وجود شرط الواجب كقبله ضرورة استحالة الانقلاب في قبال من زعم صيرورته واجباً مطلقاً بعد الوجود، ولذا أوردنا على من حكم في المسألة بخروج مقدمات الواجب المشروط عن حريم البحث بأنه تخصيص في غير محله بعد حكم العقل بالتلازم بين الأمرين لأنه قضية عدم انفكاك وجوبها عن وجوبه وعلى من استدلّ على بطلان التعليق في العقود بكونه منافياً للإتشاء زعماً منه أن الإتشاء لا يحصل إلا بعد وجود الشرط والمعلق عليه بعدم التنافي بينهما لفساد الزعم المذكور.

نعم لا إشكال في كون شرط الوجوب خارجاً عن حريم البحث، ضرورة عدم إمكان اقتضاء الوجوب على تقدير إيجاب التقدير، ومن هنا حكمنا بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة ومقدار النصاب، وذكرنا وذكرنا أن قبول هبة مقدار الاستطاعة غير لازم وفرقوا بينها وبين البذل وإن كان الفرق غير نقي عن الإشكال كما فصل في محله، وهذا كله لا إشكال فيما التزم به غير واحد من إيجاب فعل المقدمة الوجودية للواجب المشروط قبل وجود شرط وجوبه بعنوان التنجز بحيث يترتب على ترك الواجب المترتب على تركها بعد وجود شرط الوجوب عقاب فيما علم بعدم التمكن من فعل المقدمة بعد وجود شرط الوجوب مع العلم بأنه يوجد قهراً من غير اختيار المكلف كالوقت.

ومن هنا حكموا بحرمة إتلاف الماء على المحدث بحدث الأكبر أو الأصغر قبل الوقت فيما علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت إلا فيما توقف عليه حفظ النفس المحترمة بل التزم بعض بأن الموقت مطلقاً يقتضي إيجاب مقدماته الوجودية قبل الوقت من حيث إن تنجز الوجوب في الآن الأول من الوقت

يقتضي ذلك، بل رُبما يقال بالتزام الكلّ به فيما كان الوقت بقدر الواجب كالصّوم الواجب في أول جزء من النهار إلى الليل، ومن هنا اتفقوا على وجوب الغسل على المحدث بحدث الجنابة قبل الصبح وبوجوب نيّة الصّوم في الليل وبوجوب تعلّم القراءة قبل الوقت على من لم يحسنها إذا علم بعدم التمكن منه بعد الوقت وهكذا، وقد ضاق الأمر عليهم في هذه المواضع ووقعوا في حبص ويص من جهة أن قضية تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيلها على ما عرفت كون ثبوت وجوبها على نحو ثبوته، فلا معنى لتجزّئه مع عدم تنجزه.

ومن هنا التجأ بعض أفاضل مقاربي عصرنا وزاد في بحث المقدّمة تقسيماً غير ما هو المعروف من الأقسام وجعل الواجب قسمين منجز أو معلق أو جعل الجميع الواجبات المشروطة بالأوقات من الواجب المعلق والتزم بإطلاق وجوبها بالنسبة إلى الوقت وجعله مقدّمة وجوديّة محضة للواجب لا وجوبية ووجوديّة، وتفصّل بعض بأن الشرط هو الأمر الانتزاعي الاعتباري وهو حاصل قبل تحقق الوقت كما التزم به بعض في مسألة الإجازة على القول بالكشف الحقيقي وزعم بعض بأن المتأخّر شرط في هذه الموارد وهو متحقّق فعلا في مرتبة، فلم يتأخّر الشرط حتى يتوجّه الإشكال، وقد مال إليه بعض الميل شيخنا قدس سره في بحث وجوب المقدّمة وأطال القول فيه وإن لم يحصل من إفاداته شكر الله سعيه ما يطمئنّ به نفسي والمستفاد ممّا أفاده في الكتاب بقوله: (ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب) إلخ وفصّل الكلام فيه في بحث المقدّمة الالتزام بتنجز الوجوب بالنسبة إلى المقدّمة في حكم العقل مع عدم تحقّق شرط الوجوب في الصورة المذكورة بشهادة العقلاء على الذم بترك المقدّمة فيما فرض كما فيما ذكره من مثال الطومار وكلامه في الكتاب إن كان مطلقاً لا بدّ من حمله على ما ذكرنا من الصورة.

ثمّ إن هذا لما كان نظرياً قابلاً للنقض والإبرام مناقياً لقضيّة التبعيّة الثابتة بحكم

حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل، وفهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة.

ويمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان لغفلته، وإنما يعاقب على النهي الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف، لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكاليف

العقل لوجوب المقدمة وإن كان لا يخلو عن الوجه بعد كون الحاكم في المسألة العقل وكشف بناء العقلاء عنه على ما فصلنا القول فيه في بحث المقدمة أمر قدس سره بالتأمل فيه.

نعم هنا كلام في ابتناء حكم الجاهل المقصر على ما ذكر على تقدير صحته على ما يستفاد من الكتاب، حيث إنك قد عرفت أن الجهل بالحكم لا يوجب سلب القدرة عن الفعل مطلقاً وإنما يوجب سلب القدرة عن الامتثال فيما إذا فرض عروض الغفلة عن الحكم ففي هذه الصورة الخاصة إذا كان الواجبات المشروطة من العبادات وعرض للجاهل الغفلة عن الحكم أو اعتقد عدمه قبل وجود شرط الوجوب كان حكمه مبنياً على ما ذكر لا مطلقاً ولكن يمكن أن يقال علي القول بوجوب تحصيل العلم نفساً على المكلف إنه يجب عليه تعلم ما كان محلاً لابتلائه وحاجته لا مطلقاً فلا يجب على غير المستطيع تعلم أحكام الحج على هذا القول أيضاً، فلا مدفع للإشكال على هذا القول أيضاً فتأمل إذا عرفت ما ذكرنا لك من الأمور لم يبق لك إشكال في فهم المراد مما أفاده شيخنا قدس سره في هذا المقام، فلا يحتاج إلى ذكر كل جزء منه والإشارة إلى المراد منه إن شاء الله تعالى.

حين ترك المقدمة وهي المعرفة.

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنا الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه لإفضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان أيام الحج وأفعاله.

وحينئذ فإن أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبحه وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهى وقت المخالفة، فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته، ففيه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه من رمى سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا.

ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول وهو توجه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته فإنهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم، لأن الجاهل كالعماد وأن التحريم لا يتوقف على العلم به ولو لا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان، بل كان كناسي الغصية.

والاعتذار عن ذلك بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهياً عنه بالفعل مدفوع مضافاً إلى عدم صحته في نفسه بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج.

إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المفصولة وبين الغافل بتحقيق المبغوضية في الغافل وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب.

ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية. نعم يبقى الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم ترخيص الشرعي من جهة الغفلة فافهم.

ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض أن لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً أما حين الالتفات إلى امثال تكليف الحج، فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة وأما بعد الاستطاعة، فللفقد الالتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

ومن هنا قد يلجأ إلى ما لا ياباه كلام صاحب المدارك، ومن تبعه من أن العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً.

وما دل بظااهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من

باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات، حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها، فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ليست، إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجبا غيريا مضافا إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذه على نفس المخالفة.

ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبة مقدمة وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فتأمل.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

وأما الكلام في الحكم الوضعي

وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات.

أما المعاملات

فالمشهور فيها^(١) أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن أحد

(١) مراده قدس سره من العبادة المعنى الظاهر منها عند الإطلاق وهو ما يتوقف وجوده على مذهب الصحيح أو صحته على مذهب الأعمى على قصد التقرب والامتثال، وهذا هو المعنى الأخصّ عندهم، كما أن المراد من المعاملة ما يقابل فيشمل الأقسام الثلاثة أي العقود والإيقاعات والأحكام، فالمعاملة التي نتكلم في حكمها إذا صدرت من الشاك من حيث الحكم الوضعي أعني الصحة والفساد هي ما يقابل العبادة بالمعنى الأخصّ، ولما كانت المعاملة بهذا المعنى مما لا تصرف للشارع فيه أصلاً، وإنما هو موضوع خارجي وفعل إنشائي للمكلف أو غير إنشائي تعلق به الحكم الشرعي فهو موضوع حقيقة للحكم الشرعي غاية ما هناك أن الشارع اعتبر في ترتيب حكمه عليه شروطاً، فإن كانت موجودة يحكم بترتب الآثار الشرعية عليه، وهذا معنى صحته وإن لم يكن موجودة، بل كانت المعاملة لها يحكم بعدم ترتب الآثار الشرعية عليها وهو معنى فسادها، وهذا هو المراد بما اشتهر في الألسنة من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لألفاظ المعاملات وإنما اعتبر الشارع في ترتيب الآثار عليها شروطاً وإن الحكم الشرعي في العقود والإيقاعات يرجع إلى الإمضاء أي يتعلق بالموضوع الإنشائي العرفي، فإنه لا يعقل معنى للإمضاء إلا ذلك بل منه يعلم أن ما ذكره المحققون من عدم جريان البحث في الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات وإن لم يكن النزاع مبتئاً على ثبوت

الحقيقة الشرعية، لأن ابتناؤه على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي ممّا ليس محلّاً للإبتكار والمفروض عدم المعنى الشرعي لألفاظ المعاملات، فعلى هذا لو كانت المعاملة الصادرة من المكلف واجدة للشرائط الشرعية وموضوعاً للحكم الشرعي لزمها تعلّق الحكم الشرعي به من غير فرق بين كون الفاعل في زمان إيجاده معتقداً بوجود الشرط أو معتقداً بعدمه أو شاكاً فيه وإن لم يكن واجدة لها لم يكن معنى لتعلّق الحكم الشرعي به في نفس الأمر وإن اعتقد الفاعل وجودها فضلاً عما إذا كان شاكاً فيه، وهذا معنى كونها من قبيل الأسباب للأمر الشرعية لأن ترتّب المسبّب على السبب لا يعقل الفرق فيه بين كون المكلف معتقداً بسببته وبين كونه معتقداً بعدمها، ألا ترى أن وجود النار يؤثر في الإحراق وإن لم يعتقد المكلف تأثيرها أو اعتقد عدم تأثيرها أو اعتقد عدم وجودها، وهكذا الأمر في المعاملات بالنسبة إلى ما يترتب عليها من الأحكام والآثار الشرعية، فلا معنى لاعتبار قيام الطريق على كونها واجدة للشرائط في تأثيرها في نفس الأمر ومن هنا ذكرنا سابقاً أنّ الاكتفاء بالاحتياط فيها اتفاقي مع الخلاف الشائع في الاكتفاء به في العبادات، ويترتب على ما ذكرنا ما أفاده من أن العبرة في الصحة والفساد في المعاملات على مطابقة الواقع ومخالفته فلو تبيّن بعد صدور المعاملة من الشاك أنها كانت واجدة للشرائط لزم الحكم بصحتها من حين وجودها من أول الأمر بل قد عرفت أنه لو اعتقد عدم وجودها ثم تبيّن وجودها لزم ترتّب الآثار عليها من أول الأمر فإذا لا معنى لدخول الاجتهاد والتقليد فيها أصلاً.

نعم ما دام المكلف باقياً على شكّه في وجود الشرائط المعتبرة لا بدّ من أن يبنى في مرحلة الظاهر على عدم وجود ما هو الموضوع للآثار الشرعية وعدم وجود الشرائط المعتبرة ويترتب ما كان يترتب قبل إيجاب هذه المعاملة وهذا معنى البناء على الفساد عند الشك في المعاملات، فالشاك وإن كان مكلفاً في الظاهر ما

دام شاكاً على البناء على الفساد من حيث عدم طريق له للحكم بصحة المعاملة، إلا أن الحكم بالفساد في مرحلة الواقع مراعى بعدم عثوره على ما هو طريق بنفسه أو بجعل الشارع من الطريق الاجتهادي أو التقليد يقتضي الصحة أو عثوره على ما يقتضي الفساد فإذا عثر عليه يبنى على مقتضاه من حين الوقوع ضرورة كونه مفاد الطريق وإن كان ظناً كما ستقف على شرح القول فيه من غير فرق في ذلك بين أقسام المعاملات فلو ترتب معاملات على فعله مثل أن باع ما اقتصر في ذبحه على قطع الحلقوم مع الشك في كفاية ذلك في التذكية في حكم الشارع حكم بفساد بيعه في مرحلة الظاهر وكان حكمه الواقعي مراعى، وهكذا لا يقال كيف يحكم في حق الشاك قبل الفحص بأصالة الفساد ولزوم الرجوع إليها مع أنها أصل في الشبهة الحكمية ومن شرطه الفحص مطلقاً من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها من الأصول الحكمية سوى أصالة الاحتياط على ما اعترفت به سابقاً، لأننا نقول عدم جواز الرجوع إلى الأصل قبل الفحص إنما هو من جهة رعاية الواقع المحتمل، ولذا جاز الرجوع إلى الاحتياط مطلقاً ومعنى أصالة الفساد الحكم بعدم ترتب الآثار لرعاية احتمال عدم وجود السبب ففيه رعاية للواقع فتأمل ولعله لم يتعرض شيخنا قدس سره لحكم الأصل المذكور من حيث توجه السؤال المزبور، ويمكن أن يكون الوجه في عدم تعرضه له عدم كونه مقصوداً بالبحث فإن كلامه إنما هو في إثبات كون الصحة الواقعية تابعة للواقع.

وأما بيان حكمه الظاهري من حيث التكليف، فليس مقصوداً بالكلام، وتوهم أن المعاملة إذا كانت من قبيل الإنشاء كما في العقود والإيقاعات لا يمكن أن يتحقق من الشاك في الصحة كما يوهمه كلام بعض من تأخر فاسد جداً، ضرورة أن الإنشاء من فعل المنشي وهو إنما يوجد بإنشائه المطلب الإنشائي الذي لا تعلق له بالشرع ولا يريد بإنشائه إيجاد الحكم الشرعي حتى يوجب الشك فيه منع تحقق

الإنشاء منه كما أوضحناه لك سابقاً، بل قد عرفت أنه قد يتحقق الإنشاء من الفاعل مع القطع بالفساد في حكم الشارع، نعم لو شك في تحقق ما هو المعتبر في تحقق الإنشاء عرفاً حكم بمنعه عن الإنشاء فضلاً عما إذا قطع بعدم تحققه، فلو قيل بأن ملكية المنشي معتبرة في إنشاء التمليك عرفاً كما أن أصل الملكية معتبرة فيه جزماً لم يتحقق إنشاء التمليك مع عدم ملكية المنشي إلا إذا بنى في نفسه على ملكيته، ومن هنا قيل بفساد بيع الغاصب بحيث لا يفيد إجازة المالك كما بنى عليه الأمر في الرِّياض وقلنا في دفعه بأن البناء والتزويل يكفي في تحقق الإنشاء والتمليك وتفصيل ذلك يطلب من البيع الفضولي.

ثم إن للمعاملة المشكوكة جهة حرمة تشريعية غير حرمة ترتيب الآثار عليها في مرحلة الظاهر من جهة أصالة الفساد، إذ هي حرمة واقعية مترتبة على عنوان التشريع لكن البحث عن حجيتها ليس مقصوداً بالكلام كالبحث من جهة الحرمة الظاهرية، وهذا الذي ذكرنا وذكره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره هو الذي اختاره المشهور قد خالف فيه فيما أعلم جماعة فيما كان مبنى المعاملة على الدوام كالزوجة والملكية فيما إذا وقعت عن الطريق على ما سيأتي الإشارة إليه وبعض مشيخة شيخنا قدس سره في مناهجه في كلام حكاه في الكتاب ملخصاً في بعضه وبعبارة في بعض آخر ونحن نتعرض أولاً لبيان مراده مما ذكره، ثم نقبّه ببيان ما يتوجّه عليه.

فقول أما مراده من كون العقود والإيقاعات، بل كلما جعله الشارع سبباً لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية وكذا الشرط والمانع ليس التقسيم بحسب مورد الأحكام الوضعية على ما يترأى من ظاهر العبارة يعني نفس فعل المكلف المحمول عليه عنوان السببية مثلاً أو غير فعل المكلف مما حمل عليه العنوان المذكور، بل هو باعتبار وصفه العنواني أي السببية والشرطية والمانعية، ضرورة

عدم جريان التقسيم المذكور بالنسبة إلى مواردنا وعدم تصوّر الجعل بالنسبة إليها وعلى القول بكون الأحكام الوضعيّة مجعولة لا إشكال في كونها كالأحكام التكليفيّة ينقسم إلى القسمين أي الواقعي والظاهري، كما أنه لا إشكال في عدم سبيل لنا إلى القسم الأول في المسائل الاجتهاديّة التي يعمل فيها بالظنّ على القول بالظنّ المطلق المبني على انسداد باب العلم بل على القول بالظنّ الخاصّ كما هو مذهبه في الأمارات، حيث إنّ أهل الظنون الخاصّة لا ينكرون انسداد باب العلم في الأحكام وإنما يمنعون عن العمل بالظنّ المطلق من جهة وجود الأمارات الخاصّة كوضوح ما ذكره من التصويب في الأحكام الظاهريّة، فإنّا وإن لم نقل بعدم تصوّر الخطأ في الأحكام الظاهريّة إلا أن التصويب فيها في الجملة في مورد الاختلاف مما لا مجال لإنكاره أصلاً كما لا يخفى ومن هنا جعله واضحاً وإجماعياً وضرورياً عند الفقهاء فإنه المراد من كلامه لا الضرورة عند أهل الدين حتى يكون منكراً منكرًا للضروري الديني كما لا يخفى والمراد من تعيين القسم الثاني في حقنا فيما لا سبيل فيه إلى الأول أي المسائل الاجتهاديّة ليس هو تعيينه بحسب الواقع ضرورة منافاته لفرض كونه ظاهرياً بل تعيينه بحسب الظاهر مع بقاء الواقع على ما هو عليه والمراد من الأول أي الغافل هو الجاهل المركب كما هو صريح تعليقه بعد ذلك فهو غافل عن كون اعتقاده مخالفاً للواقع، كما أن المراد من إلحاقه بالمجتهد والمقلّد، لأنه يتعبّد باعتقاده هو الإلحاق بحسب أصل وجوب العمل لا كونه مجعولاً من الشارع كما يستظهر من لفظ التعبّد فتأمل.

اللّهم إلا أن يكون بناؤه على جعل العلم شرعاً كالظنّ كما هو ظاهر جملة من كلماته بل الظاهر من قياسه عند زوال الاعتقاد بالمجتهد المتبدّل رأيه كونه حجة من جانب الشارع فتدبر، بل هو الظاهر من قوله بعده: (وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبّد بخلافه) والمراد من قوله: (وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبّد بخلافه) بيان

الفرق بين المعتقد والشك عند تبين حال المعاملة بعدها على وجه الجزم، ومن قوله: (ولا دليل على التبعّد بمثله بعلم واعتقاد) الفرق بين المعاملة والعبادة حيث إنه يحكم بفسادها مع التردّد وإن طابقت الواقع بخلاف المعاملة فإن التردّد في ترتّب الأثر عليها شرعا لا يمنع من إيجادها، ومن قوله: (ولا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا به) لأنه مأمور بالفحص والسؤال أن الحكم بتأثير الواقع وتبعيّة الآثار له لا ينافي كون الفاعل شاكّا أو ظانّا بالظن الغير المعتبر في حال المعاملة بعد فرض الحكم بعدم معذوريّة الشاكّ والظانّ من حيث كونه مأمورا بالفحص والسؤال معهما، كما أن من ظنّ حليّة الخمر مع عدم اعتبار ظنّه يتنجّز عليه الواقع ويحرم عليه من حيث كونه غير معذور ومأمورا بالفحص والسؤال.

والحاصل أن الشكّ إنما يمنع من ترتيب آثار الواقع بعد تبين الخلاف إذا كان في مورد الشكّ حكم ظاهريّ للشارع على خلاف الواقع وكذا الظنّ إنما يمنع منه إذا كان معتبرا شرعا، والمفروض خلاف ذلك كما يكشف عنه وجوب الفحص معهما، فإنه تلازم بين إلقائهما شرعا وكون الآثار مترتبة على الواقع كما هو ظاهر ومراده من قوله: (وأما الثاني) فالحق عدم ترتّب الأثر في حقّه ما دام باقيا على عدم التقليد الإشارة إلى ما عرفت سابقاً من لزوم الرجوع إلى أصالة الفساد ما دام شاكّا وإن طابقت المعاملة في الخارج أحد الأقوال في المسألة من حيث إن طريقة قول المفتي إنما هي في حق مقلّده ومن استند في العمل إلى رأيه والمفروض عدم استناده إليه، وليس الحكم الظاهري كالحكم الواقعي في ثبوته في حق كلّ أحد حتّى يؤثر موافقته الواقعيّة كما في الفرض الأوّل، ومراده ممّا لم يختصّ أثره بمعين أو معيّنين في قبال ما اختصّ أثره بأحدهما هو ما كان أثره قائما بعين خارجي من غير إضافة إلى مكلف خاصّ وإن كان الفعل المؤثر فيه مؤثرا من حيث صدوره من أيّ مكلف كقطع الحلقوم المؤثر في حليّة الحيوان والغسل مرّة

المؤثر في طهارة المفسول، وهذا بخلاف العقد المؤثر في ملكية العين أو زوجية المرأة مثلاً فإن الملكية إضافة بين الملك والمالك، وكذا الزوجية علاقة بين الزوجين وإن ترتب عليهما آثار في حق غير المالك والزوج، ومراده من عدم ترتب الأثر المستصحب الثابت قبل التقليد هو الذي حكم به في مرحلة الظاهر بأصالة الفساد لا عدمه الثابت في نفس الأمر قبل المعاملة، فإنه بهذا المعنى عين أصالة الفساد كما لا يخفى، هذا بعض الكلام في شرح مراده مما لخصه شيخنا قدس سره في المقام.

وقال في باب تبدل رأي المجتهد الذي أحال حكم بعض شقوق المسألة وصورها إليه ما يطول المقام بذكره بتمامه بألفاظه وعباراته، ونحن نعرض له بتلخيص في بعضه قال قدس سره بعد جملة كلام له في المسألة: «إن نقض فتوى المجتهد التي عمل نفسه أو مقلده بها في الزمان الأول بالفتوى الثانية في الزمان الثاني بمعنى إبطالها من رأس والحكم بعدم كونها حكم الله تعالى فيما مضى، وجعلها لاغية بالمرة لا خلاف في عدم جوازه والإجماع بل الضرورة ولزوم الجرح واستصحاب عدم شغل ذمته وعدم البطلان يدل عليه ونقضها بمعنى إبطال المتقدمة في الزمان الثاني بأن لا يعمل بالأولى فيه ويبنى أعماله المستحدثة على الثانية لا خلاف في جوازه، بل وجوبه، فإنه لازم تغيير الرأي وحجية الاجتهاد وهو ضروري مطلقاً ونقضها بمعنى إبطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الأول بفتواه الأولى التي لو لا تغيير الرأي لقطع بترتب تلك الآثار على ذلك العمل مثل أن ينكح بالفتوى الأولى باكرة بغير إذن المولى، فإنه يقطع بترتب آثاره عليه لو لا تغيير الرأي يظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الأول لأن العمل الصادر في الزمان الأول كان صحيحاً مستتباً للآثار وبعد تجدد الرأي لا يجوز الحكم ببطلانه في الزمان الأول وليس موجوداً

في الزمان الثاني حتى يصير مورداً للفتوى الثانية، فما وقع لا يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه أثره والحاصل أن المفروض كون العمل مستتباً لأثره ما لم يطرأ عليه الفساد، ولم يطرأ عليه أما في السابق فظاهر، وأما في اللاحق فلمدم وجوده وأيضاً لم يحدث في اللاحق إلا استقرار الرأي بأن هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الأثر ولا تأثير لذلك في ارتفاع أثر العمل السابق، بل بدل على بقاءه استصحاب الاستتباع أيضاً، فإننا نقطع بترتيب هذه الآثار على ذلك العمل في السابق كحلية البضع ووجوب الإنفاق والتمكين وغير ذلك مما يترتب سابقاً على النكاح بدون إذن الولي بمقتضى الاجتهاد الأول، ويشك في أن تجدد الرأي تزيل الاستتباع المذكور أم لا والأصل عدمه، بل يدل عليه استصحاب نفس الأثر أيضاً كالزوجة في المثال.

فإن قلت: إن أثر عقد الباكرة بدون إذن الولي حال اعتقاد جوازه الآثار المذكورة ما دام باقياً على الاعتقاد، فكيف يحكم بثبوتها مع زوال الاعتقاد الذي هو بمنزلة الموضوع لها.

قلت: إن هنا أمرين أحدهما كون العقد المذكور كلما وقع سبباً للزوجة الدائمة ثانيهما سببية العقد الواقع حال ظن جوازه للزوجة الدائمة والأول مقيد بحال بقاء الظن بكونه سبباً دون الثاني، لأن مظهره حين إيقاعه كونه سبباً للزوجة المستمرة وظنه حينئذ حجة عليه في حقه ولازمه ترتيب الزوجة المستمرة وإلا لزم أن لا يكون ظنه حجة عليه وهو خلف باطل فبعد الشك يستصحب، هذا كله في الأفعال الجزئية المتحققة حال الرأي الأول من الأسباب والشروط والموانع مما كان تأثيره وعدم تأثيره بالنسبة إلى شخص خاص أو أشخاص معينين من غير تجاوز عنه أصلاً كالعمود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة وأمثالها، فإن العقد الواقع على امرأته إنما يصير سبباً لحليتها على الزوج

المعین من غير مدخلية غيره أصلاً، وأما ما ليس كذلك كفصل الثوب المعين من البول مرة فإنه بصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء به مرة وغير مؤثر في حق من لا يراه كذلك وكذا قطع الحلقوم في التذكية، فالحكم فيه ليس كذلك، فيقال إن من يرى غسل المرة غير كاف إذا غسل الثوب مرة فيكون نجسا ما دام على ذلك الرأي وأما إذا تبدل رأيه ورأى كفاية المرة، فيظهر له هذا الثوب، لأن هذا الفصل الجزئي لذلك الثوب المعين حال ظن عدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لأجل أن هذا الشخص مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته، ولذا كان نجسا في حق كل من يظن كذلك وهذا الغسل بعينه لها بالثوب في هذا الحال سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالإجماع والضرورة، لأنه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون الثوب ملكا له وإذا تعين الرأي الأول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد وأن يكون الثوب طاهرا في حقه ولا يشترط صدور الغسل في حال تغير الرأي أيضاً، لأن ظنه حيثئذ حجة في حقه ومظنونه الحاصل من سبب الأدلة الشرعية أن الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بكون الغسل متحققا حال هذا الظن إذ لا تقييد في شيء من الأدلة الظنية بذلك أصلاً، ولذا ترى المجتهدين إذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستفتى منهم يتأملون في حكم المسألة بعد حدوثها ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقرت عليه آراؤهم بعد الاجتهاد، وليس المراد أن الغسل السابق صار سببا حيثئذ، بل سببته تحققت أولاً ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه حيثئذ كما أن من وقف شيئا على ضيفه فصار شخص ضيفا له بعد مدة فإن الوقفية عليه لا يتحقق حيثئذ، بل الدخول في العنوان يتحقق في هذه الحالة وعلى هذا لا أثر للاستصحاب في هذا الفرض لثبوت السببية في حق

من دخل في هذا العنوان، لأن عدم السببية أولاً كان لمن كان داخلاً في عنوان آخر فقد تغير.

وأما الإجماع فاختصاصه بالأول ظاهر بل يمكن دعوى الإجماع على النقص في الثاني وربما يتوهم عدم النقص في الثاني أيضاً، فيقال إن الطين مثلاً قد طهر بالطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهراً وطهارته أثر لذلك الطبخ، وهذا الطبخ الواقع لم يصير مورداً لفتوى عدم كونه مطهراً، فقد طهر ذلك الآخر فما وجه تنجسه بعد وظن أن الطبخ لا يظهر إنما هو في الزمان اللاحق ولازمه أن الواقع فيه غير مطهر وهذا لا يرفع طهارة شيء، وأما توهم أن هذا الطبخ لم يصير مورداً لفتوى عدم كونه مطهراً ففيه منع ذلك، بل كان في الأصل مورداً للمطهرة في حق من يرى مطهرته وغير مطهر في حق من لا يراها فهو في الأول مورد للحكمين بالإجماع، ولا نقول إنه صار نجساً حيثئذ حتى يقال ما وجه تنجسه بل نقول إنه كان نجساً في الأول في حق كل من يندرج تحت ذلك العنوان انتهى كلامه رفع مقامه ملخصاً في بعضه وبعبارة في بعض آخر.

وأنت خير بأن ما ذكره قدس سره لا يخلو عن مناقشات منها أن اعتبار الجعل الواقعي والظاهري بالنسبة إلى الأحكام الوضعية لا بد وأن يمتنع على القول بالجعل التشريعي بالنسبة إليها على خلاف ما هو الحق عند المحققين بل المشهور من كونها أموراً اعتبارية انتزاعية من الأحكام التكليفية إذا قيست بالنسبة إليها وإذا قيست بالنسبة إلى غيرها كنسبة البيع إلى الملكية والنكاح للزوجية وهكذا فإن قلنا بكونها أموراً واقعية تعلق بها الأحكام الشرعية كما هو الظاهر، فيكون حالها حال مسبباتها، فلا يكون من الأمور الجعلية وإن قلنا بكونها أموراً اعتبارية كسببية الغسل للطهارة والملاقاة للنجاسة بناء على كون الطهارة والنجاسة من الأمور الاعتبارية على ما ذكره الشهيد قدس سره فيكون حالها حال مسبباتها أيضاً، فعلى كل تقدير

لا جعل فيها، ثم بعد الابتناء على القول المذكور مع فساد عندنا على ما ستقف على شرح الكلام فيه في الجزء الثالث من التعليقة تبعاً لشيخنا قدس سره نقول إنه على القول بتعلق الجعل الشرعي بالأحكام الوضعية يكون حالها كحال الأحكام التكليفية التي لا خلاف في كونها مجعولة للشارع في قبال الأمور الخارجية الغير المجعولة بالاتفاق كحياة زيد وموته ونحوهما في أن وجودها الجعلي في نفس الأمر والواقع تابع لجعل الشارع لها في نفس الأمر من غير فرق بين حالات المكلف من حيث العلم والشك والظن في وجودها بحسب نفس الأمر كما لا دخل لها في الأمور الخارجية بحسب وجودها الواقعي غاية الأمر كون وجود الأحكام بحسب التشريع ووجودها بحسب التكوين وهو لا يؤثر فرقا فيما نحن بصدده، لأن التشريع أيضاً نوع من التكوين كما هو واضح ولا يمكن توقّف وجوده التشريعي على تعلق بعض الحالات المزبورة به من غير فرق بين الحكم التكليفي والوضعي فوجودها الواقعي تابع لنفس الجعل بحسب الواقع.

ثم إن مفاد الطريق القائم على الحكم للموضوعات الكلية سواء فرض الحكم تكليفاً أو وضعياً حكايته وكشفه عن كون الحكم ثابتاً لنفس فعل المكلف والموضوع الكلي بحيث لا يتخلف عن وجوده من غير فرق بين وجود بعض أشخاصه في زمان قيام الطريق على ثبوت الحكم الكذائي له وعدمه، ضرورة أن قيام الطريق على الحكم في الموضوعات الكلية يرجع إلى الطريق إلى الكبرى الكلية، فلا يتوقّف على وجود بعض الصغريات، نعم لا بدّ من وجوده عند إرادة التطبيق وأخذ النتيجة مثلاً إذا قام طريق على سببية العقد الفارسي للملكية أو الزوجية كان مفادها كون العقد المزبور مؤثراً فيهما بحيث لا ينفك وجوده عنهما في الخارج من غير توقّف له على وجود عقد فارسي في الخارج قبله أو معه أو بعده، نعم عند إرادة الحكم بملكية عين في الخارج لشخص بموجب العقد الفارسي

أو زوجية امرأة له لا بد من إثبات تحقق العقد المذكور في حقه ولو كان تحققه قبل قيام الطريق على حكم العقد الفارسي بمدة مديدة ولو كان العاقد في زمان العقد شاكاً في كونه مؤثراً وظاناً بعدم التأثير أو قاطعاً بعدمه لا يقال ما ذكر إنما يستقيم ويسلم بالنسبة إلى العلم الحاصل بالحكم الشرعي الكلّي دون الظنّ المعبر القائم عليه، فإن تأثيره إنما هو بالنسبة إلى الحكم الظاهري وهو تابع لزمان وجود الظن، فإذا فرض المكلف شاكاً في التأثير فضلاً عما إذا كان ظاناً بعدمه أو قاطعاً بعدمه فأوقع البيع الفارسي مثلاً في هذه الحالة، ثم حصل في المستقبل ظن معتبر بتأثيره، فلا يثبت هذا الظنّ اللاحق إلا التأثير في حق العاقد الظان بالتأثير لا مطلقاً والمفروض عدم دخوله في هذا العنوان في زمان العقد ودخوله بعده في العنوان المذكور لا يجدي في تصحيح العقد الموجود منه قبل صدق العنوان عليه، لأننا نقول ما ذكر من تبعية الحكم الظاهري لموضوعه وهو الظن بالواقع أمر مسلم لا شبهة فيه أصلاً، إلا أنه تابع لمفاده بعد الوجود، وقد عرفت أن مفاده كون التأثير لا ينفك عن العقد الفارسي أينما وجد فالمكلف العاقد في الفرض وإن دخل في موضوع الحكم الظاهري بعد العقد، إلا أن مفاد ظنه وطريقه عدم الفرق في تأثير العقد الفارسي بحسب الأزمنة فهو مكلف بترتيب آثار الصحة بعد وجود الظنّ على ما أوجده سابقاً إذا عرفت ذلك نقول إن الملكية والزوجية وإن كانتا من الإضافات الخاصة، إلا أن مفاد قيام الطريق القائم على حصولهما بالعقد الفارسي كونهما مترتبتين على العقد الموجود من الشاك في التأثير في زمان إيجاده عقيه من دون فصل بينهما ولا نقول بالسببية المنفصلة وإن كان زمان الحكم بالتأثير منفصلاً عن العقد، بل نحكم ببطالته في زمان صدوره بالنظر إلى الأصل ويحكم بصحته بعد قيام الطريق على الصحة من غير أن يكون هناك تناف بينهما أصلاً على ما عرفت سابقاً.

ومما ذكرنا كله يظهر أن ما أفاده قدس سره من الفرق بين ما اختصَّ بشخص أو أشخاص، وما لا يختصَّ بأحد لا محصل له أصلاً لا يقال على ما ذكرت يلزم نقض الآثار السابقة على ما رتبته من المعاملات والعبادات التي وقعت حال قيام الطريق على صحتها مع تبين الخلاف لاحقاً بحسب قيام الطريق عليه في الزمان المتأخر، مع أنه خلاف الإجماع ظاهراً على ما عرفت من مطاوي كلمات الفاضل النراقي بل الضرورة على ما حكاه ويلزم الجرح بل الهرج والمرج، لأننا نقول ما ذكر من اللازم لا شبهة فيه، إلا أن الخروج عن مقتضى الأصول والقواعد في مورد لقيام الدليل عليه لا يقتضي الخروج عنه في جميع الموارد، مع أن في الدعاوي المذكورة بإطلاقها ما لا يخفى وتفصيل البحث في ذلك يطلب من مسألة تبدل الرأي في بحث الاجتهاد وفي مسألة الإجزاء، وقد أسمعناك في مطاوي الجزء الأول من التعليقة عند البحث في كيفية جعل الطريق كلام ثاني الشهيد قدس سره في تمهيده، وأنه جعل من فروع التخطئة عدم الإجزاء ومن هنا يعرف الوجه فيما اختاره جماعة في تلك المسألة من أن ما كان مبناه على الدوام لا ينتقض بالرأي الثاني على البطلان كالملكية والزوجية بخلاف ما لا يكون مبناه عليه والجواب عنه، مع أن الابتاء على الدوام لم يعلم له معنى محصل إذ كثيراً ما يكون مبني تحصيل الملكية على التبديل كما في أمر التجار، وكذا الزوجية في حق بعض الأشخاص ولو كان المراد الدوام ما لم يوجد الراجع لم يكن هناك فرق بين الطهارة والملكية فتدبر.

لا يقال: على ما ذكرت يلزم هناك محذور أشد وأكدر مما ذكر فإنه يلزم عليه عند اختلاف المجتهدين في الرأي أو المقلدين في التقليد جواز نكاح امرأة معينة لشخصين إذا رأى أحدهما فساد العقد الآخر وهكذا، مع أنه يلزم عليه من المفساد ما لا يحتاج إلى البيان لأننا نقول الجواب هو الجواب مضافاً إلى ما قيل من أن

موضوع الأحكام المضافة إلى الغير كالزوجية والملكية ونحوهما واقعا تحقّقها في تكليف الغير واعتقاده ومقتضى طريقه ولو في مرحلة الظاهر، فإذا كان هناك طريق يقضي بتحقيق الزوجية من الشخصين ولو في مرحلة الظاهر يلزم على غيرهما ترتيب أحكام الزوجية بينهما في مرحلة الواقع، لأن الموضوع في تحريم نكاح زوجة الغير واقعا من كانت زوجة له ولو بحسب تكليفه الظاهري فهي زوجة له ظاهرا وهذه الزوجية الظاهرية موضوعة لأحكام الغير في مرحلة الواقع وهذا نظير ما قيل في باب الجماعة في صحة الاهتمام بواجدي المني في الثوب المشترك من أن الموضوع في صحة الاهتمام واقعا كون الإمام متطهراً في تكليفه ولو في مرحلة الظاهر، فيجوز الاهتمام بهما في صلاة فضلا عن صلاتين.

وهذا وإن كان محلّ نظر بل منع عندنا على ما فصلنا القول فيه في باب التقليد، إلا أن احتماله يمنع من قياس المقام به مضافا إلى ما قيل من لزوم اختلال النظام من الالتزام بما ذكر فيه، ومنها أن ما ذكره في طي كلامه من إلحاق الجاهل المعتقد بمن سلك من الطريق الشرعي من حيث كونه متعبدا باعتقاده كتعبّد المجتهد باجتهاده والمقلّد بتقليده مما لا محصّل له أيضا على ما عرفت استظهاره من كلامه من إرادة تعلّق الجعل من الشارع بالاعتقاد الجزمي، فإنك عرفت مراراً أنه لا معنى له أصلاً، فإن المعتقد وإن كان معذورا عند العقل على تقدير الخطاء في الاعتقاد إذا كان قاصرا إلا أنه لا يتعلّق به أمر من الشارع والعقل في حقّه أصلاً والمختار عندنا على ما عرفت وإن كان عدم اقتضاء سلوك الأمر الظاهري الشرعي للإجزاء بالنسبة إلى الواقع، إلا أن احتمال ما زعمه بعض الأصحاب من البدئية نظراً إلى كونه مجعولاً من الشارع متطرق بالنسبة إليه فلا يقاس الاعتقاد به، ومنها أن الجمع بين أصالة الفساد والاستصحاب في ذيل كلامه لا محصّل له أيضا حيث إن مرجع أصالة الفساد إلى الاستصحاب ولا فرق في جريانها بين زمان الشك قبل

الطريقين أعني الاجتهاد والتقليد أم لا عنهما فاتفقت مطابقتها للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعية.

فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها.
فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساد رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه*، فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً ولو رتب عليه أثراً قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما إذا وطئها، فإن العقاب عليه مراعى وأما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال.

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي: «أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سبباً لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع أولاً وحقائق

الاطلاع على الطريق بعد الإغماض عما ذكرنا في اقتضاء الطريق وفرض الشك في الصحة لأن الحكم الظاهري ثابت لموضوعه ما دام موجوداً ما لم ينسخ في الشريعة، وليس الشك في اللاحق في نسخ الحكم حتى يثبت باستصحابه، فاستصحاب عدم الأثر عين أصالة الفساد فافهم، إلى غير ذلك مما يتوجه عليه مما طوينا ذكره كما طوينا ذكر ما يتوجه على ما ذكره في مسألة تبدل الرأي خوفاً من الإطالة.

ظاهرية هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع، وهي قد تطابق الواقعة وقد تخالفها، ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعة فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي انعمد عليها الإجماع، بل الضرورة أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإن ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتملك أو الزوجية.

وحاصل ما ذكره من التفصيل أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفا للواقع وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة.

فالأول في حكم المجتهد أو المقلد، لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فإذا تنبه، فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأما الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع فإما أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية.

فالأول يترتب عليه الأثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة إذ المفروض أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعاملة الفلانية سبب لكذا، وليس معتقدا لخلافه حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا به، لأنه مأمور بالفحص

والسؤال، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل لأنه مأمور بالسؤال.

وأما الثاني فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد فترتب الأثر إنما هو في حقه.

ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه وإن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال: من أن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وأمثالها يترتب عليه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية ترتب الأثر على فعله السابق إذ المفسول يصير طاهرا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح.

وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة وأمثالها فلا يترتب عليه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً، فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدم، وأما بعده وإن دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر ولم يصر هذا سببا كذلك، وأما

السببية المتفصلة، فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظهر المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك والأصل في المعاملات الفساد، مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب* انتهى كلامه ملخصاً.

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية فنقول: بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين من أن التسيببات الشرعية راجعة إلى تكاليف إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع نظير الأمور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو ولكن الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظن الاجتهادي أو التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده ولا فرق بينهما في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبياً للزوجية فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم أو جعلي بالظن الاجتهادي أو التقليد يترتب في حقه أحكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما، فإن أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كأحكام المصاهرة وتوريثها منه والإنفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حياته، ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد سببته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في

الواقع نعم لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه.

وبالجملة فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية كحياة زيد وموت عمرو، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور، فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع فأى فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم فلا تطيل بتفصيلها.

ومحصل ما ذكرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً أو جعلياً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضاً باق على حكمه الواقعي، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافاً لجماعة حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتتمام الكلام في محله.

وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الأثر

على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.
وفيه أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التملك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.
ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم، هذا كله حال المعاملات.

وأما العبادات

فملخص الكلام فيها^(١) أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه

(١) الكلام في المسألة قد يقع في عبادة المتردد الشاك الذي هو المقصود بالبحث ومحل الكلام، وقد يقع في عبادة الغافل عن صورة المعتقد بها من غير طريق كقول أبيه أو معلمه أو نحوهما أما الكلام في الموضع الأول، فملخصه أنه لا إشكال بل لا خلاف في بطلان عبادته فيما كان بانياً على الاقتصار عليه على ما هو محل البحث وإن انكشف بعد العمل كونها مطابقة للواقع على وجه القطع واليقين لعدم إمكان حصول الامتثال الذي هو شرط في صحة العبادة مع التردد، فعمله دائماً مخالف للواقع من هذه الجهة.

وهذا هو الفارق بين العبادة والمعاملة على ما عرفت من تحقق الإنشاء من الشاك في تأثيره عند الشارع بالوجدان والوجه في عدم تأتّي قصد التقرب من الشاك المتردد في الأمور به مع وضوح كون الامتثال عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى بداعي موافقته وإطاعته، فلا بدّ أولاً من إحراز الأمور به ثم القصد إلى

إتيانه بداعي التقرب ومع التردد في المأمور به لا يمكن قصد التقرب، وهذا أمر لا ستره فيه أصلاً، ومما ذكرنا يظهر فساد استظهار حكم المقام مما يؤدي به احتياطاً باحتمال تعلق الأمر به في الشريعة مع كونه غير واجب في مرحلة الظاهر في الشبهات الحكمية من غير فرق بين ما يجري فيه دليل التسامح، وما لا يجري فيه أو الموضوعية كإعادة الصلاة لاحتمال خلل فيها حكم في الشرع بعدم الالتفات إليه لكونه بعد العمل، فإن ما ذكر من المناط موجود فيه غاية الأمر عدم الجزم بالأمر وامتناله ليس إلا بإتيان الفعل بداعي احتمال تعلق الأمر به، ولا نقول بتوقف الامتنال على العلم بالأمر أو قيام طريق شرعي عليه مطلقاً كيف وهو خلاف ما نجد في وجداننا من كون الاحتمال محرّكاً وداعياً على الفعل أو الترك كثيراً ما.

هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا قدس سره من أن اللازم عليه القول بعدم مشروعية الاحتياط في موارد احتمال الأمر ولا يظن أن يلتزم به أحد.

لا يقال: كيف ينوي الشاك المتردد في المأمور به إذا كان دائراً بين الأقل والأكثر بعد الفحص التقرب على العمل بجريان البراءة في ماهيات العبادات مع أن مقتضاها مجرد المعذورية لا تشخيص المأمور به وتعيينه في ضمن الأقل على ما اعترفت به، ومضى تفصيل القول فيه فهو ينوي التقرب مع الشك والتردد في المأمور به، فإذا التزمت بإمكانه في حق المتردد بعد الفحص مع بقاء تردده فلتلزم بإمكانه في حقه قبل الفحص أيضاً، إذ لا فارق هناك بينهما مع بقاء التردد بالفرض لأننا نقول الفرق بين المقامين ظاهر لأن مقتضى البراءة بعد الفحص بحكم الشارع والعقل عدم الالتفات والاعتناء باحتمال اعتبار الزائد في المأمور به، فيتبين المأمور به في مرحلة الظاهر بالمعنى الذي عرفت.

وهذا بخلاف المقام فإن مقتضى العقل والنقل فيه وجوب الالتفات إلى الاحتمال المزبور، فحاله حال الشاك في المأمور به على القول بوجوب الاحتياط

في ماهيات العبادات لا يقال على ما ذكرت من المناط لا يمكن تحقق قصد التقرب ممن يجب عليه الاحتياط عند دوران الأمر في المكلف به بين المتباينين ضرورة عدم علمه عند إتيانه بكل منهما كونه مأمورا به وإلا لم يكن متردداً، لأننا نقول تحقق قصد التقرب من المحتاط في الفرض المزبور إنما هو من جهة قصده الإتيان بهما معا الذي هو مشتمل على الإتيان بالمأمور به قطعاً.

ومن هنا نقول بعدم إمكان تحقق قصد التقرب منه لو كان بانياً من أول الأمر على الاقتصار بأحدهما، هذا ولكن المختار عند شيخنا في الرسالة المعمولة في التقليد صحة عبادة المتردد فراجع إليها هذا بعض الكلام في الموضع الأول.

وأما الكلام في الموضع الثاني فحاصله أنه لا إشكال في تحقق قصد التقرب منه ولو كان مقصراً في ترك الفحص عن الواقع فأمره لا يخلو إما أن يعلم أو يظن بالطريق المعبر بعد التبين والرجوع كون ما أتى به مخالفاً للواقع أو كون ما أتى به موافقاً للواقع أو يجهل الأمران من جهة عروض الغفلة عن صورة العمل السابق فهذه صور ثلاث لا رابع لها:

أما الصورة الأولى: فمقتضى القواعد أن يحكم فيها بالفساد مطلقاً نعم من زعم كون اعتقاد الأمر مؤثراً في الإجزاء وعبر عنه بالأمر العقلي كالمحقق القمي قدس سره في القوانين يلزمه الحكم بالصحة في هذه الصورة، لكن رأينا منه في الفقه في مواضع من أجوبة مسائله عدم التزامه بهذا وحكمه بالفساد ووجوب الإعادة عند تبين الخلاف في بعض جزئيات هذه الصورة.

وأما الصورة الثانية: فلا إشكال في الحكم بالصحة فيها لكون العمل مطابقاً للواقع بالفرض، وقد قصد التقرب أيضاً فيلزمه سقوط الأمر بحكم العقل واعتبار استناد العمل إلى الطريق المعبر عند وجوده في صحته مما لم يقم عليه دليل بل الدليل على خلافه بعد حمل أوامر الطرق على الإرشاد إلى تحصيل الواقع وهذا

البراءة كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصاد عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهراً لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك في كون المأثم به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه، لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقته له وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد إطاعة عرفاً.

وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً نصاً وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.

وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقق احتياط في

أمر لا ستره فيه أصلاً، ثم إن تبين المطابقة قد يكون بالعلم، وقد يكون بالطريق الشرعي من الاجتهاد والتقليد وتوهم عدم تأثير الطريق الشرعي بالنسبة إلى الوقائع الماضية قد عرفت وضوح فساده وأن مفاده الكشف عن الواقع من غير فرق فيه بين الوقائع أصلاً كعدم الفرق في مفاد دليل اعتباره فراجع.

وأما الصورة الثالثة: فلا إشكال أيضاً في كون الحكم فيها البناء على الصحة من جهة قاعدة الشك بعد التجاوز والفراغ وخروج الوقت كما فصل القول فيه في محله.

كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً، وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

أما لو غفل عن ذلك أو سكن إلى قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.

وعلى أي حال فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان الأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها، ثم إن مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

وتوهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبل.

وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات.

وانختتم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمور:

الأول: هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة، فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الأمر لم يعاقب أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في صورة العكس دون الأصل أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب في الصورتين وجوه.

من أن التكليف الأولي إنما هو بالواقع^(١)، وليس التكليف بالطرق الظاهرية

(١) لا يخفى عليك أن هنا وجهاً خامساً قد سبق إلى بعض الأوهام وهو التفصيل في إناطة المؤاخذة بمخالفة الطريق بين كونه ممّا اعتبره الشارع من حيث ملاحظة المصلحة في الجملة وكونه معتبراً من حيث الكشف والطريقة المحضة كالظن المطلق على القول به من جهة دليل الاتسداد ونحوه مما تقدم تفصيل الكلام فيه فيناط بمخالفته في الأول دون الثاني، وستقف على وجهه في طي بيان الوجه للوجه الأربعة.

ثم إن ما أفاده قدس سره في بيان الوجه الأول المختار عندنا وعند المحققين ظاهر وإن كانت العبارة لا يخلو عن قصور في بيانه وتوضيحه أنا قد أسمعناك مراراً كثيرة أن تنجز الخطابات الإلزامية الواقعية في حق القادر على موافقتها ولو بالاحتياط إنما هو بمجرد الالتفات والاحتمال، وليس المعذور في مخالفتها إلا الصنفين:

أحدهما: المتفحص عنها بقدر وسعه بحيث يحصل شرط الرجوع إلى البراءة.

ثانيهما: من استند في مخالفتها إلى العمل بالطريق المعتبر من جميع الجهات فمجرد وجود الطريق المخالف للحكم الواقعي في الواقع لا يجدي في المعضورية وإن كان حكماً ظاهرياً ثابتاً في حقّه مع جهله به بل الطريق المعثور عليه المخالف له لا يجدي في المعضورية أيضاً وإن كان حكماً له، بل الطريق المخالف له المعثور عليه إذا كان العمل مطابقاً له من دون استناد إليه لا يجدي أيضاً، لأن الموجب للمعضورية في حكم العقل هو العمل بالطريق بمعنى الاستناد إليه على ما عرفته مراراً فيما حكم بحجّيته من الظنون، وما حكم بحرمة، فإنك قد عرفت ثمة أن مجرد الموافقة الاتفاقية لا يعدّ عملاً بالظن أصلاً.

هذا وأمّا وجه الثاني: فهو مبنيّ على منع تنجّز التكليف بالواقع الذي ليس هناك طريق في علم الله لمعرفته، وإنما المنجّز في حقّه مفاد الطريق الذي يعثر عليه بعد الفحص في علم الله حيث إن مفاده حكم شرعي إلهي وإن كان ظاهرياً لعدم الفرق في وجوب إطاعة الله بين أحكامه الإلزامية ومنه يظهر الوجه لخامس الوجوه، حيث إن ما كان من الطريق مبناه على الطريقيّة المحضة يكون الأمر بالعمل به ممحّضاً في الإرشاد، فلا أثر لمخالفته إلا من حيث مخالفة الواقع المتحققة بسببها بخلاف ما كان مبناه على ملاحظة المصلحة فإن له مطلوبيّة حسب اقتضاء المصلحة، فيكون سلوكه مطلوباً في نفسه، فلا محالة يكون لمخالفته تأثير مع قطع النظر عن مخالفة الواقع

وأما وجه الثالث: فهو كون كل من التكليف الفرعي المتعلّق بنفس الواقع والتكليف الأصولي المتعلّق بالطريق الذي يعبر عنه بالحكم الظاهري حكماً إلزامياً إلهياً منجّزاً على المكلف بمجرد الالتفات والقدرة على الفعل ولو بالاحتياط أو الاطلاع عليه بالفحص عنه والعمل بمقتضاه فإذا خالف أحدهما، فيلزمه استحقاق العقاب عليه كما أنه لو فرض مخالفتها استحقّ عقابين ولو فرض عدم مخالفة

شيء منهما لم يستحق عقاباً أصلاً، وهذا معنى كفاية مخالفة أحدهما في استحقاق المؤاخذة ولا ينافي الحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الأصولي كونه ظاهرياً ومجمولاً في موضوع الجهل بالواقع، فإنه وإن كان ظاهرياً بهذه الملاحظة إلا أنه واقعي ومتحقق في موضوعه في نفس الأمر أيضاً كالواقع الأولي

وأما وجه الرابع: فهو المنع من تنجز الواقع الذي لم يقم عليه طريق فإذا كان هنا حرمة للفعل بحسب نفس الأمر ولم يكن هناك طريق على حرمة أو كان هناك طريق على نفيها لم يكن ثمة عقاب والمنع من كون الخطاب المتعلق بالطريق مؤثراً في نفسه في استحقاق العقاب على مخالفته، فإذا كان مفاده الإلزام ولم يكن هناك إلزام في الواقع لم يكن هناك مقتض لاستحقاق العقوبة أصلاً نعم لو كان الفعل في الواقع حراماً مثلاً وكان مفاد الطريق الذي يطلع عليه بعد الفحص الحرمة أيضاً حكم بتنجز الحرمة، وهذا معنى كفاية موافقة أحدهما في عدم الاستحقاق نعم لو قيل باستحقاق العقوبة على التحريم لزم الحكم باستحقاق العقاب من جهة في جميع صور عدم العذر سواء أطلع على الطريق مخالفاً أم لا غاية ما هناك تعدد العقاب عند تنجز الواقع، وبمثل ما ذكرنا لا بد أن يحرر الوجه الرابع لا بما أفاده فإنه مضافاً إلى ما فيه من تخصيص التكليف المتعلق بالطريق بمن علم به كما ذكره في وجه الوجه الأول أيضاً، مع أنه غير معقول بظاهره يقتضي انتفاء العقاب رأساً ولو خالفهما جميعاً كما يشعر به قوله من باب حرمة التجري فإنه ظاهر في كون عقابه عند مخالفة الطريق بعد الاطلاع مبنياً على حرمة التجري وإن كانت العبارة لا يخلو عن شيء مع وضوح المراد.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من ثبوت حرمة التجري على القول بها مطلقاً من غير فرق بعد الحكم بعدم معذورية الجاهل في محل البحث كما هو المفروض، فالتجري حقيقة إنما هو بالإقدام على محتمل المخالفة للواقع لا على مخالفة الواقع

من حيث إنه واقع ولا على مخالفة الطريق من حيث هو هو كذلك فما أفاده محلّ مناقشة من وجوه، فقد تبين مما ذكرنا أن الأوجه هو الوجه الأول وحاصله تنجز التكليف بالواجب والحرام الواقعيين في حق الجاهل في مفروض البحث وعدم المانع من تنجزه أصلاً، إذ ليس إلا عدم الاطلاع عليه بعد الفحص وقد عرفت أنه لا يصلح للمانعة بعد فرض قدرة المكلف على الامتثال ولو بالاحتياط، والمفروض أيضاً عدم فحصه عن الواقع وسلوكه لطريق معتبر بنفسه حتى يكون معذوراً في حكم العقل هذا إذا كان التكليف الإلزامي ثابتاً في الواقع، وأما إذا لم يكن ثابتاً في الواقع وكان هناك طريق يقتضيه فلا مقتضى للعقاب أصلاً أما على الواقع، فلأنه ليس هناك إلزام على ما يقتضيه الفرض.

وأما على الطريق، فلأن مفاده وإن كان هو الحكم الإلزامي، إلا أنه لا يؤثر في العقاب من حيث كون الأمر المتعلق به إرشادياً وإن فرض ملاحظة المصلحة في الأمر حيث إنها تعتبر في فعل الشارع من حيث امتناع صدور القبيح منه فيما كان الأمر بسلوكه مع التمكن من تحصيل الواقع المفقود في الفرض، مع أن فرض المصلحة في الأمر إنما هو في فرض تفويت الواقع والمفروض عدمه من حيث إن الواقع ليس فيه إلزام ومصلحة توجه هذا مع أنه على تقدير التمكن لا يؤثر في حكم العقل شيئاً حتى يلزم التصويب، نعم قد عرفت أنه على القول بحرمة التجري يحكم باستحقاق العقاب عليه من حيث عدم معذورية الجاهل في الفرض لا من حيث مخالفة الطريق سواء اطلع عليه وخالفه أم لم يطلع عليه أصلاً وإن كان صريح شيخنا تخصيص التجري بالصورة الثانية، فكأنه مبني على ملاحظة التجري بالنسبة إلى الأمر بالطريق مع تخصيص الأمر بصورة الاطلاع، مع أنك قد عرفت استحالة، وكيف ما كان لا مناص عن المصير إلى ما عرفت ومن هنا بنا على كون مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في سلوك الطرق الظاهرية عند تبين مخالفتها للواقع.

إلا من عشر عليها.

ومن أن الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة.

ومن أن كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي أما إذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلائنه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالاته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئا منهما، فلا مانع من مؤاخذته، وأما إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي، فلائنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري، فالمكلف به فعلاً المؤاخذ على مخالفته الواجب والحرام الواقعيان المنسوب عليهما طريق فإذا لم يكن وجوب أو تحريم، فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب، أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر وإذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجري أيضا وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافيا، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

والأقوى هو الأول ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

وحاصله أن التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلاً، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له قادراً عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجداً لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على يراءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه وإن احتمل التكليف وتردد فيه.

أما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء، ولذا لو أدى عبادة بهذا الطريق، فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

نعم إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقاً شرعياً إلى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري، وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعية، فإذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهراً مشروطة بعدم انكشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب على الترك، فإنه يثبت واقعا من باب التجري، ومن هنا يظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف.

نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق وكان أوجه الاحتمالات حينئذٍ

الثاني منها.

الثاني: قد عرفت أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص^(١) واستبانة الحال غير معذور، لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر

(١) لا يخفى عليك أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص في زمان مع مخالفة عمله للواقع قد يكون شاكاً متردداً وهو الجاهل البسيط، وقد يكون معتقداً غافلاً عن مخالفة اعتقاده للواقع، والمقصود بالبحث في هذا الأمر الثاني باعتبار الاستثناء لا المستثنى منه الثاني لا الأول وإن كان المقصود بالبحث أولاً وبالذات هو الأول في أصل عنوان المسألة واشتراط الفحص ضرورة أن استثناء الموضعين إنما هو من الثاني لا الأول فإن الشاك المتردد لو أتى بالتمام في السفر حكم بطلانه اتفاقاً، كما أنه لو أتى بالقصر مع التردد حكم ببطلانه أيضاً اتفاقاً، وكذا بالنسبة إلى الجهر في موضع الإخفاء أو العكس فيقال إن الجاهل العامل بخلاف الواقع غير معذور مطلقاً مع التقصير، لا من حيث التكليف، ولا من حيث الوضع إلا في موضعين فإن الجاهل بقول مطلقاً ولو كان هو خصوص الجاهل المركب معذور فيهما من حيث الوضع، فلا يحتاج إلى جعل العنوان خصوص الجاهل المركب نظراً إلى فساد عمل الشاك مطلقاً ولو وافق الواقع على ما عرفت، وكيف كان لا إشكال في أن استثناء الإتمام في موضع القصر، وكذا استثناء كل من الجهر والإخفاء في موضع الآخر في كلماتهم وكلمات شيخنا قدس سره إنما هو بالنسبة إلى الجاهل المركب كما يفصح عنه تصريحاتهم وتصريحه قدس سره في التعليل للوجوه المذكورة في رفع التنافي والإشكال.

ثم إن ظاهر ما أفاده بل صريحه ابتناء الإشكال على عدم معذورية الجاهل في الموضعين من حيث التكليف والمواخذة على ما استظهره من كلماتهم مع عدم منافاته لدليل المعذورية في الموضعين، فإنه ساكت عن بيان المعذورية من الحيثية

المذكورة لا أنه ناطق بعدم معذوريته من الحيثة المزبورة كما ربما يتوهم من ظاهر كلام شيخنا قدس سره، ولكن ستقف في مطاوي كلماتنا على عدم ابتناء توجه الإشكال على عدم معذورية الجاهل في محل الاستثناء من حيث المؤاخذه كما هو ظاهر كلامه قدس سره في بيان بعض وجوه الدفع أيضاً، نعم الجاهل في الموضعين من حيث المؤاخذه كالجاهل بسائر الأحكام الشرعية، فإن كان قاصراً لم يستحق العقاب بمخالفة الواقع فيهما وإن كان مقصراً استحق العقاب على مخالفة الواقع فيهما كسائر المواضع، ولا يبعد أن يكون مرادهم من معذورية الجاهل فيهما هو ما ذكرنا، كيف ولا معنى للحكم بعدم معذوريته وإن كان قاصراً ضرورة مخالفته لقضية حكم العقل كما أنه لا معنى لمعذوريته وإن كان مقصراً ودعوى كون كل جاهل فيهما لا بد وأن يكون مقصراً سيما بالنسبة إلى التمام في موضع القصر لوضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل كما ترى.

ثم إن مدرك المعذورية من حيث الحكم الوضعي في الموضعين مضافاً إلى الإجماع الأخبار الصحيحة، ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالاً قلنا لأبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً أ يعيد أم لا قال عليه السلام: «إن قرئت عليه آية التقصير وصلى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» وفي بعض صحاح زرارة زيادة قوله: «وفسرت له عقيب قوله إن كانت قرئت عليه» آية التقصير وفي صحيحة أخرى لزراعة أيضاً قال قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال عليه السلام: «أي ذلك فعل متمعداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلاته».

ثم إن مبنى الإشكال في المقام حقيقة على توقف سقوط الأمر في العبادات

على تعلّق الأمر بما يحكم بكونه مسقطاً، وليس أمرها كأمر الواجبات التوصلية حتى يحكم بكون الحرام مسقطاً فضلاً عن غير الحرام الذي لم يتعلّق به الأمر وفرض العلم بكون الواجب في الشريعة على كل مكلف صلاة واحدة تماماً أو قصرًا على التعيين إلا فيما استثنى وإلا لم يكن معنى لكون التمام مسقطاً للقصر كما هو ظاهر، فلا يجمع الأمر بالقصر مع الأمر بالتمام، فلا بد من الالتزام بأحدهما فحينئذ يقال إن لم يكن التمام مأموراً به فكيف يسقط الواجب التعبدى وإن كان مأموراً به، فكيف يجتمع الأمر به مع الأمر بالقصر مع العلم ببقاء التكليف بالقصر ولذا لا يعذر الجاهل فيه في الجملة ولو مع التقصير ومع العلم بأنه ليس هنا إلا تكليف واحد إما بالقصر أو بالتمام، فقد تبين ممّا ذكرنا في تقرير الإشكال أن مجرد رفع الأمر عن القصر فعلاً، بل شأنًا لا يكفي في دفع الإشكال، بل لا بد من إثبات أحد الأمرين إمّا الأمر بالتمام أو إثبات إمكان إسقاط المأمور به بغيره في العبادات أيضاً في الجملة فما يتخصّى به عن الإشكال إذا لم يرجع إلى إثبات أحد الأمرين لا فائدة فيه أصلاً وهكذا الكلام بالنسبة إلى الجهر والإخفاء، وليكن هذا في ذكر منك لينفعك بعد ذلك إذا عرفت ذلك فنقول قد يدفع الإشكال كما في الكتاب بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالمتروك سواء يمنع من تعلّقه شأنًا أيضاً أم لا، وتقرير هذا بوجوه:

أحدها: ما عن السيّد علم الهدى قدس سره في الجواب عن أخيه السيّد الرضوي قدس سره حيث اعترض عليه بعد الجواب عن سؤال من صلّى في السفر تماماً جهلاً بصحّة صلاته بأنه لا يجمع مع ما أجمعنا عليه من بطلان صلاة من لا يعرف أحكامها والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها، فلا يكون الصلاة صحيحة مجزية بعد تسليم الإجماع وتقريره من جواز تغيير الحكم بسبب الجهل فوجوب القصر على المسافر إنما هو إذا كان عالماً بحكم السفر، وأما إذا كان جاهلاً فلا

يجب عليه القصر، فلا يكون جاهلاً بحكم الصلاة، وهذا كما ترى يرجع إلى أخذ اشتراط العلم بالحكم في موضوع التكليف في الموضعين فعلى هذا يشكل الاعتراف بعدم معذورية الجاهل من حيث الحكم التكليفي فتأمل، ولما كان مرجع الوجه المزبور إلى ما عرفت من أخذ العلم بالحكم في موضوعه فلا محالة يتوجه عليه ما سمعته مرارا من عدم إمكانه من حيث لزوم الدور عليه، فلا يصح الاعتماد عليه.

ثانيهما: كون الجاهل بهذه المسألة نظير الجاهل بالموضوع معذورا في مخالفة الواقع وإن كان الخطاب الواقعي موجوداً، إلا أنه يرتفع فعليته نظير الشاك في تحقق السفر من جهة الشبهة الموضوعية، فإنه يعلم بوجوب التمام عليه في مرحلة الظاهر وإن كان الواجب عليه في الواقع القصر وإن كان بينهما فرق من حيث إن الجاهل بالموضوع مخاطب بالخطاب الظاهري، وهذا الجاهل لا يمكن أن يجعل في حقه الحكم الظاهري لكنه لا يقدح في المقام من حيث إن الحاجة إلى الحكم الظاهري إنما هو لأجل التوصل إلى قصد الامتثال، وهذا الجاهل مستغن عنه من جهة اعتقاده بالوجوب والحكم بالمعذورية بهذا المعنى لا ينافي الحكم بعدم المعذورية من حيث العقاب من حيث تنجز الخطاب في حقه قبل عروض الغفلة فتأمل.

ثم إن الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق لا يكاد أن يخفى وفيه أن مجرد الالتزام بارتفاع فعلية خطاب القصر لا يوجب الحكم بصحة التمام مع عدم تعلق الأمر به من الشارع واعتقاد الوجوب لا يؤثر فيه وستعرف عدم إمكان تعلق الأمر والقول بصحته مع عدم الأمر يرجع إلى ثاني الوجوه عن دفع الإشكال.

ثالثها: الالتزام بانقطاع الخطاب الواقعي عنه للغفلة مع كونه معاقباً على عدم إزالة الغفلة وترك التعلم كما تقدم استظهاره من صاحبك في مطلق الجاهل

المركب، والفرق بينه وبين الوجهين لا يكاد أن يخفى ويتوجه عليه مضافاً إلى ما عرفت في رد صاحب المدارك إن رفع الخطاب بالقصر واقعاً من جهة الغفلة لا يصحح توجه الخطاب بالتمام وصحته على ما عرفت مبنية عليه لا على مجرد رفع الخطاب بالقصر، اللهم إلا أن يقال إن مبنى وجوه دفع الإشكال بالوجه الأول على عدم المانع من توجه الأمر بالتمام إلا الأمر بالقصر وإن كان الابتاء في محل المنع فتأمل.

رابعها: الالتزام بانقطاع الخطاب واقعاً بالقصر من جهة عدم القدرة عليه مع كونه معاقباً على مخالفته من حيث إن الامتناع منه، فلا يتأفي العقاب عليه وإن امتنع تعلق الخطاب به والفرق بينه وبين الوجوه السابقة ظاهر لا ستره فيه وفيه ما عرفت من أن ارتفاع الأمر بالمتروك لا يفيد في تصحيح المأني به، هذا وفي الكتاب بعد ذكر هذا الوجه لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إن الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول إلى آخر ما أفاده والمراد من البقاء كما هو ظاهر هو المعنى المقابل للوجوه أعني بقاء فعلية التكليف بالمتروك كما هو المراد من حكمهم بكون الجاهل بحكم الغصب كالعامد فحكموا ببطلان صلاته لا بقاء الشائئة وإلا لحكموا ببطلان صلاة الجاهل بالموضوع ولا بقاء مجرد أثر التكليف أعني العقاب، وإلا لم يحكموا بصحة صلاة المتوسط في الأرض المغصوبة على ما عرفت شرح القول فيه ولكن ستقف على الفرق بين المقام والجاهل بالغصب وعدم إمكان بقاء التكليف في المقام بالمتروك وإمكانه في الجاهل بحكم الغصب.

هذا وقد يدفع الإشكال بمنع تعلق التكليف والأمر من الشارع بالمأني به مع إمكان كونه مسقطاً للأمر بالقصر مثلاً من حيث اشتماله على جهة الأمر والمصلحة والرجحان النفس الأمري من غير أن يتعلق به أمر من الشارع أصلاً، وهذا الاشتمال

يكفي في كونه مسقطاً من حيث كونه موجباً لحصول الغرض من الأمر بالعبادة على ما عرفت في تصحيح عبادة ناسي بعض الأجزاء إذا لم يكن ركناً، بل ربما يقال بكون المقام أولى منه من حيث إن الآتي بالتمام يقصد وجوبه والناسي إنما يأتي بداعي الأمر المتعلق بالمركب التام وبعد قيام الدليل في العبادات على إسقاط غير المأمور به للمأمور به لا مناص عن الالتزام بما ذكر، لأنه الوجه في إمكانه لا يقال أي مانع من الالتزام بتوجه الأمر بالمأتي به بعد فرض اشتماله على المصلحة الملزمة للمقتضية للأمر، لأننا نقول المانع عدم تصور عنوان للمأتي به يصحح تعلق الأمر به وللمكلف كذلك بحيث يرجع إلى التنويع كما في سائر حالات المكلف الموجبة له من الحضر والسفر والاختيار والاضطرار والصحة والمرض والعلم والجهل بالنسبة إلى الموضوعات ونحو ذلك، فإنه لا يخلو الأمر من أن يتعلق التكليف بالتمام في السفر على المكلف البالغ العاقل القادر أو أن يتعلق بالغافل عن حكم القصر في السفر أو يتعلق بالغافل عنه المعتقد بوجوب التمام عليه وعلى الأول يلزم عدم وجوب القصر على المسافر في الشرع أصلاً ورأساً كما هو ظاهر وعلى الثاني يلزم رفع وجوب التمام وما يستلزم وجوده عدمه محال مضافاً إلى أنه لم يقل أحد بأن كل من غفل عن وجوب القصر في السفر يجب عليه التمام وعلى الثالث يلزم الدور على ما أسمعناك مراراً وهو محال أيضاً.

فإن قلت: المعتقد بوجوب التمام غافل عن حكم القصر في السفر دائماً ولا يشترط الالتفات إلى الموضوع بل يكفي تحققه.

قلت: سلمنا عدم اشتراطه لكن يعتبر أن لا يكون الالتفات إليه رافعاً للموضوع. فإن قلت: ما ذكرته إنما يصح بالنسبة إلى نسيان الحكم، فإن الالتفات إليه رافع لموضوعه وأما الجهل به، فلا يرتفع بالالتفات، فإن المعتقد بوجوب التمام معتقد بعدم وجوب القصر.

قلت: الاعتقاد بعدم وجوب القصر إنما نشأ من الاعتقاد بوجوب التمام فأخذه في موضوع التمام يرجع إلى أخذ اعتقاد وجوب التمام في الموضوع، فيرجع إلى الدور لا محالة.

فإن قلت: إذا التزمت بوجود المصلحة في التمام في حق خصوص المعتقد بوجوب التمام مع قصوره عن توجيه الخطاب والتكليف إليه أو لزوم المحذور منه فهل للقصر مصلحة في حقّه أم لا، فإن كانت للقصر مصلحة ملزمة فيجب عليه صلواتان، فلا يغني التمام عن القصر وإن لم يكن له مصلحة فكيف تلتزم بالعقاب على تركه مع التقصير.

قلت: المصلحة الموجودة في التمام إنما هي المصلحة المتداركة لمصلحة القصر بعد عروض العجز عنه، وهذا لا ينافي وجود المصلحة الأولى المطلقة في القصر للمسافر بحيث يعاقب المكلف على تفويتها كما يلتزم بالعقاب على ترك الصلاة بالطهارة المائية مع كفاية الصلاة بالطهارة الترابية إذا كان تفويت الطهارة المائية بسوء اختيار المكلف وهكذا في أمثاله.

فإن قلت: المستحيل توجيه الخطاب من جهة الخلف أو الدور أو غيرهما بالتمام إلى المسافر إذا كان على سبيل الإطلاق، وأما إذا كان بعنوان الاشتراط والتقييد بالعزم على معصية خطاب القصر، فلا نسلم استحالته.

قلت: مضافاً إلى رجوع ما ذكر إلى دفع الإشكال بوجه آخر ستقف عليه لا نسلم إمكانه أيضاً من جهة استلزامه لرفع الخطاب بالتمام كما ستقف على بيانه. فإن قلت: ما ذكر من دفع الإشكال خلاف ما يستظهر من أخبار الباب فإن ظاهرها كون التمام مأموراً به وصلاة في حق الجاهل.

قلت: بعد تسليم الظهور مع أن منعه ظاهر من حيث ظهورها في مجرد عدم وجوب الإعادة أن الظاهر يدفع بالقاطع بعد انحصار وجه الإمكان، فهذا الوجه كما

لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ما يتوجه على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من تبعيد هذا الوجه من ظاهر أخبار الباب.

فإن قلت: إنما يستقيم ما ذكرته من الوجه في دفع الإشكال إذا أتى بالتمام قبل ضيق وقت القصر وأما إذا أتى به في آخر وقته بحيث يوجب فوته، فلا يستقيم على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده الخاصة، فإنه يوجب امتناع التقرب بفعل التمام ونمنع من القول بكفاية رجحانه النفسي في سقوط الأمر.

قلت: بعد تسليم الاقتضاء في المسألة، مع أنه ممنوع كما حقق في محله أن النهي المتوجه إلى الضد الخاص على القول به إنما يتولد من الأمر النفسي المتعلق بالمأمور به ويتبعه استفادة وجوداً ومستفاداً، حيث إنه من جهة الأمر التبعية المتعلق بتركه من جهة كونه مقدّمة للمأمور به المضيق، وتعلق الأمر بالقصر في مفروض البحث وهو المعتقد بوجود التمام محال على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً من حيث استحالة الامتثال بالنسبة إليه وهو شرط في صحة القصر والقدرة على الشرط الوجودي مع إطلاق شرطيته شرط في الوجود بالضرورة لرجوعه إلى اشتراط القدرة بالنسبة إلى المأمور به وإن فرض كون عدم القدرة من سوء اختيار المكلف على ما هو ظاهر وعرفت القول فيه، فإذا لم يكن القصر واجبا عليه في نفس الأمر من جهة المعجز عن الامتثال، فلا يكون هناك نهى عن أضداده حيث إنه يتبعه وجوداً وعدماً، هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وإلا فعلى القول بانتفاء فعليّة الخطاب أيضاً وإن كان موجوداً في نفس الأمر يحكم بعدم تأثير النهي التبعية في المقام على ما قضت به كلماتهم من إمكان اجتماع النهي الواقعي مع الأمر الفعلي كما في صلاة الجاهل بموضوع الغصب، فإنه إذا كان اجتماعه مع الأمر ممكناً أمكن اجتماعه مع جهته بالأولية القطعية فتأمل.

ومما ذكرنا كله يظهر ما يتوجه من المناقشة على ما أفاده شيخنا العلامة في

مقام تضعيف الوجه المذكور بقوله: نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر كما أنه يظهر ممّا ذكرنا كله ما في قوله قدس سره: (والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع من عدم وجوب البدل فيها) إلى آخر ما أفاده، فإنك قد عرفت أنه لا مناص عن الالتزام بعدم الأمر في موارد نسيان الأجزاء الغير المركبة ولعلمه الوجه في أمره قدس سره بالتأمل عقيب القول المذكور، بل هو الظاهر في وجهه، لأن جعله إشارة إلى بعض ما ذكرنا من المناقشات السابقة فيما أفاده في المقام بعيد فتدبر.

وقد يدفع بالالتزام بتعلق الأمر بالمأتي به والمتروك معا لكن لا على سبيل الإطلاق بالنسبة إلى كلّ منهما بل على وجه الإطلاق بالنسبة إلى المتروك والاشتراط بعزم معصية الأمر المطلق المتعلق بصاحبه المتروك فلا يلزم الأمر بالمتنافيين، فإنه إنما هو إذا كان الأمر أن على سبيل الإطلاق، وفي مرتبة واحدة لا ما إذا كانا في مرتبتين وقد سلكه غير واحد في المقام وفي مسألة تصحيح ضدّ الخاصّ مع تسليم النهي عنه واقتضائه الفساد وفي المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ فاشتغل بغيره أولّهم فيما أعلم ثاني المحققين في باب الجماعة حيث إنه بعد الاعتراض على ما حكاه عن المشهور من صحّة صلاة المأموم التارك للمتابعة عمدا من جهة ذهابهم إلى كون المتابعة واجبة نفسية بأن تركها والاشتغال بأفعال الصلاة موجب النهي عنها، فلا بدّ من الحكم بفسادها من حيث كونها أضدادا للمتابعة والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فإذا تعلّق بها النهي لا يمكن أن يتعلّق بها الأمر، فيحكم بالفساد أجاب عنه بأنه يمكن تعلّق الأمر بها على تقدير العصيان، وإنما لا يمكن إذا تعلّق الأمر بها على سبيل الإطلاق وأوضحه بعد الاختيار والمصير إليه فقيه عصره في كشف الغطاء حيث قال طيّب الله رمسه

الشریف بعد جملة كلام له في مسألة الضدّ في مقدّمات الكتاب ما هذا لفظه:

«وتعلّق الأمر بالمتضادّين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو أتى بفرد من الموسّع في وقت المضيق لم يقدّم فيه دليل التخصيص صحّ أما ما قام فيه دليل كرمضان لصومه ووقت صلاة الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلّة على الأقوى ولو تضيقاً معاً بالعارض تخيّر مع المساواة وقدمّ الراجح مع الترجيح بحقبة المخلوق أو شدة الطلب ويرجع الأول إلى الثاني لأنّ انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة، لا ينافي الصحة وإن استلزم المعصية وأيّ مانع لأنّ يقول الأمر المطاع لمأموره إذا عزمت على معصيتي في ترك، كذا فافعل كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفاة والقصر والإتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاعتناء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد» انتهى ما أردنا نقله وقد تبعه تلميذه وصهره المحقق المحشي قدس سره فيما علّقه على المعالم في ذلك وأوضحه غاية الإيضاح حيث قال في ذيل بيان ثمره مسألة الأمر بالشيء بعد جملة كلام له ما هذا لفظه: «إنّ استفادة الفساد في المقام إن كان من جهة امتناع تعلّق الطلب بالفعل بعد تعلّقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال بل التكليف المحال لكون الترك حيثنّ مطلوباً للأمر مراداً له فلا يكون الفعل مراداً ومطلوباً له أيضاً، فإذا انتفى الأمر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الأمر فهو غير جار في المقام، لأنّه لما كان النهي المفروض في مسألة الضدّ غيريّاً لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فإن حرمة الشيء لتوقّف الواجب الأهمّ على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الأهمّ بأن يكون ترك الأهمّ شرطاً في وجوبه وتعلّق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في آن واحد من غير تمناع بينهما فإذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الأمر والنهي على الوجه

المذكور، فلا مجال لتوهم دلالة النهي المفروض على الفساد فظهر ممّا قررنا أنه لا مانع من تعلّق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال، إذ تعلّق التكليف بالمتضادين إنما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبة واحدة بأن يكون الأمر مريداً لإيقاعهما معاً نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة إلى الزمان المفروض وأما إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بأن يكون مطلوب الأمر أولاً هو الإتيان بالأهمّ ويكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيانه للأول وعدم إتيانه بالفعل فلا مانع منه أصلاً إذ يكون التكليف بالثاني حيثشذ منوطاً بعصيانه للأول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من إناطة التكليف بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظراً إلى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الأول وتحقق الأول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتباً على عصيان الأول ولا بين الفعلين، إذ وقوع كلّ منهما على فرض إخلاء الزمان عن الآخر ومن البين أنه على فرض إخلاء الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضده فيه فإن قلت لو وقع التكليف مرتباً على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كذلك في المقام، إذ المفروض إطلاق الأمرين المتعلّقين بالفعلين المفروضين، وليس هناك دلالة فيهما على إرادة الترتيب المذكور فمن أين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت: ما ذكرنا هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فإن إطلاق كلّ من الأمرين يقتضي مطلوبة الفعل على سبيل الإطلاق، ولما لم يكن مطلوبة غير الأهمّ في مرتبة الأهمّ لوضوح تعيّن الإتيان بالأهمّ وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الأمر المتعلق بغير الأهمّ بذلك فلا يكون غير الأهمّ مطلوباً مع

الإتيان بالأهمّ وأما عدم مطلوبيته على فرض ترك الأهمّ وعصيان الأمر المتعلق به فما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه، والحاصل أنه لا بدّ من الاختصار في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك إلّا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلّق بغير الأهمّ على تقدير إتيانه بالأهمّ وأما القول بتقييد الطلب المتعلّق به بمجرد معارضته بطلب الأهمّ مطلقاً ولو كان باتياً على عصيانه وإخلاء الزمان عن الإتيان به فمما لا داعي إليه، وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك، فلا بدّ فيه من البناء على الإطلاق والاختصار في الخروج عن مقتضى الأمر المتعلّق به على القدر اللازم» انتهى كلامه رفع مقامه في هذا الموضع.

وله كلام آخر بعد نقل مقالة شيخنا البهائي قدس سره في المقام، وأنه لو أبدل عنوان المسألة بأن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده، فيبطل لكان أقرب وتوجيهه بسهولة الأمر حينئذ في مأخذ المسألة بظهور عدم جواز الأمر بالضدين في آن واحد وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه وهي فساد الضدّ إذا كان من العبادات لوضوح توقّف صحّتها على الأمر ما هذا لفظه: «وأنت إذا أحطت خبراً بما قرّره تعرف ضعف ما ذكره رحمه الله فإنّ المسلم من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضده هو ما إذا كان الأمران في مرتبة واحدة، فيريد من المكلف الإتيان بهما معاً، وأما لو كان التكليف أن من تبين بأن يريد منه الإتيان بأحدهما على سبيل التعمين فإن أتى به المكلف، فلا يكلف عليه سواه وإن بنى على عصيانه وعلم بإخلاله ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الأمر الآخر، فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الأول حسبما مرّ بيانه فلا مانع منه أصلاً وكما يصحّ ورود تكليفين على هذا الوجه يصحّ ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة إلى زمان واحد، فإن أتى بالأول فلا عصيان وإن ترك الأول وأتى بالثاني استحق عقوبة لترك الأول وصحّ منه الثاني وأثيب عليه ولا عصيان

بالنسبة إلى البواقي وهكذا إلى أن قال: ثم لا يذهب عليك أنه وإن صحَّ حصول التكليف على النحو المذكور، إلا أنا لم نجد في أصل الشريعة ورود التكليف على هذا الوجه لكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطواري مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب، وقد عرفت أن قضية الأصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك إلا أن يقوم دليل من الشرع على تعيين الأهم وسقوط التكليف بغيره رأساً كما في شهر رمضان حيث يتعين لصومه ولا يقع فيه صيام غيره حتى أنه لو بنى على ترك صومه لم يصح فيه صوم آخر وكالوقت المقرّر للصلاة اليومية عند تضييقه وتفتن المكلف به، فإن الظاهر من الشرع تعيينه حينئذ لليومية وعدم وقوع صلاة أخرى فيه» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى موافق لما أفاده الشيخ في كشفه بتفاوت يسير ومراده من استفادة ذلك من مقتضى الخطاب لا من نفسه هو ما ذكره المحقق المحشي من كون ذلك مقتضى الجمع بين الخطابين بدليل العقل، لا أن الخطابات الشرعية وردت على الوجه المذكور، كما أن مراده في أول كلامه من امتناع تعلّق التكليف بالمتضادين ابتداء امتناعه من غير اعتبار العزم على المعصية بالنسبة إلى أحدهما، وإلا لم يجتمع مع كلامه أخيراً.

وأنت خير بتطرق المناقشة إلى أصل ما أفاده أولاً من إمكان تعلّق التكليفين على الوجه المذكور وإلى تطبيق المقام عليه وتفريعه عليه ثانياً، واستفادة حكمه منه مع وضوح الفرق وعدم صحّة الابتاء وإن كان تفرّج المقام في خصوص كلام الشيخ في الكشف توضيح ذلك أن التكليفين المتوجهين إلى المكلف في زمان واحد على وجه الترتيب الذي زعموه قد يكونان بالضدين سواء كانا مضيقين أو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً، وقد يكونان بالفعلين لا تنافي بينهما في حدّ أنفسهما في غير آخر الوقت ولكن يعلم بالتأني من جهة العلم من

الخارج بأن الواجب في الشرع أحدهما معينا لا هما جمعا ولا هما تخيرا كما في المقام ويتوجه على ما ذكروه:

أولاً: أنا لا نعقل الترتيب على الوجه المذكور بحيث يخرج عن التكليف بالمحال مطلقاً فإن مقتضى صريح كلماتهم كون الشرط في تعلق الأمر بالآخر هو العزم على معصية الأمر المطلق النفسي بصاحبه ومن المعلوم ضرورة بقاء الأمر مع العزم على معصيته وعدم ارتفاعه بسببه، فيكون الأمران متوجهين إلى المكلف بالنسبة إلى الفعلين في زمان واحد في مرتبة واحدة وإن هو إلا التكليف بالمحال، وأين هذا من الترتيب فإنه إنما يتصور فيما كان الأمر بالآخر مترتباً ومشروطاً بتحقيق معصيته الأمر المطلق في الخارج بارتفاع موضوعه كما إذا فوت الصلاة بالطهارة المائية، فكلف بعد العجز عنها بالطهارة الترابية وهكذا، وأين هذا من المقام، فإن هذا أمر واقع في الشرعيات ولم يخالف فيه أحد ولا دخل له بمسألة تصحيح الضد فإن البحث فيما كان الأمر بالمضيق باقياً حتى يوجب النهي عن ضده فلو فرض عصيانه في أول أوقات إمكانه كما في الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد ونحوه مما كان فوراً ففوراً وبالجمله الترتيب بتحقيق المعصية في الخارج لا مجال لإنكاره ووقوعه في الشرعيات، ولكنه لا دخل له بما ذكره ولا ينفعهم في شيء.

وثانياً: أنه على فرض كفاية الترتيب القصدي في إمكان توجيه الأمرين ورفع قبحه بالنسبة إلى غير المقام من مسألة الضد أو الأهم وغيره لا يمكن إجراؤه في المقام وأشباهه ضرورة عدم إمكان أخذ العزم على معصية الخطاب بالقصر في الخطاب بالتمام في حق الجاهل بوجوب القصر في السفر فإنه يوجب رفع موضوع الخطاب وهو الجاهل، فإنه لم يقل أحد بصحة صلاة التمام في حق المسافر مع علمه بوجوب القصر في السفر إذا عزم على معصية الأمر بالقصر، بل هو خلاف صريح أخباره أيضاً حسبما عرفت.

فإن قلت: الجاهل العازم على التمام مثلاً عازم على ترك القصر ومعصية الأمر المتعلق به فيما كان مقصراً في نفس الأمر وإن لم يكن ملتفتاً إلى كون عزمه على تركه عرفاً على معصية الأمر المتعلق به من حيث اعتقاده بعدم وجوبه وهذا المقدار كاف في تحقق شرط توجيه الأمر بالتمام.

قلت: بعد تسليم تحقق العزم على معصية الأمر بالقصر في حق المعتقد بعدم وجوبه إنا ذكرنا سابقاً أن العنوان المأخوذ في موضوع الأمر لا بد أن يكون قابلاً لأن يتحقق في حق المكلف مع التفاته إليه وإن لم يكن فعلية الالتفات شرطاً والعزم على معصية الخطاب بالقصر ليس قابلاً لذلك من حيث كون الالتفات إليه موجباً لرفع جهل المكلف على ما عرفت.

فإن قلت: قد ذكرت أن الجاهل في الغرض عاص من جهة الأمر بالقصر من حيث عدم إمكان الامتثال منه فالأمر بالتمام إنما يتوجه إليه بعد تحقق معصية الأمر بالقصر وارتفاعه وذكرت أن الترتب على الوجه المذكور لا قادح فيه أصلاً.

قلت: تحقق معصية الخطاب بالقصر من الجاهل إنما هو من جهة تركه المستند إلى جهله، فلا يمكن أن يؤخذ في عنوان الخطاب من حيث استلزامه لرفع الخطاب إذا التفّت إليه على ما عرفت بيانه، فقد تبين مما ذكرنا كله أن ما أفاده في رفع الإشكال من الترتب القصدي مع كونه غير تام في نفسه لا معنى لتفريع المقام عليه فأنحصر دفع الإشكال بالالتزام بالوجه الثاني وهو كشف الدليل القائم على الاجتزاء عن وجود المصلحة المحصلة للغرض مع عدم تعلق الأمر بالمأتي به أصلاً على ما عرفت شرح القول فيه، وأمّا مسألة الاشتغال بغير الأهم مع الأمر بالأهم، فلا إشكال عندنا في الحكم بالبطلان فيها بعد تضعيف ما ذكره هؤلاء الأساطين، نعم إذا غفل عن الأهم واشتغل بغيره يمكن الحكم بصحته بعد قيام الدليل نظراً إلى ما عرفت في حكم المقام، بل يمكن الحكم بالصحة عند الغفلة

من دون حاجة إلى قيام الدليل عليه من الخارج نظرا إلى أن المزاحم هو الأمر بالأهم وقد ارتفع بالغفلة ولا قصور في فعل غير الأهم من جهة المصلحة فيكون الإتيان به مجزيا فتأمل.

وأما مسألة الضدّ فالمصحّح لها تعلق الأمر به وعدم اقتضاء الأمر بضدّه المضيق النهي عنه من حيث منع مقدمية أحد الضدين لوجود الآخر وإنما المسلّم عندنا مقدمية رفع أحد الضدين المتشاغل به المحلّ للضدّ الآخر وهو لا يجدي نفعاً للحكم بفساد الضد في محلّ البحث أصلاً على ما فصلناه في محله، فلا أمر هنا حتى يتوكل منه النهي عن الفعل وإن كان على تقدير تحقّقه مقتضياً للفساد وإن كان تبعاً غيرتاً لا يقال إن الأمر بالشيء وإن لم يقتضِ النهي عن ضده نظراً إلى منع مقدمية تركه للمأمور به بناء على المنع المذكور، إلا أنه يقتضي عدم الأمر به على ما ذكره الشيخ البهائي قدس سره نظراً إلى امتناع الجمع بينهما في زمان واحد من جهة تضادّهما وتمانعهما، فلا يمكن تعلق الأمر بهما معاً في الزمان الواحد وإن كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً لاشتراط القدرة في التكليف من غير فرق بين أقسامه فإذا حكم بانتفاء الأمر فيحكم بفساده ضرورة كفاية انتفاء الأمر في الحكم بالفساد إذا كان الضدّ من العبادات على ما هو ظاهر، لأننا نقول اقتضاء الأمر بالشيء، عدم الأمر بضدّه ليس من جهة دلالة عليه بإحدى الدلالات اللفظية كما ربما يتوهم، بل من جهة منع العقل عنه من حيث لزوم التكليف بالمحال فاستناد الاقتضاء إلى الأمر المذكور من جهة تعلقه بالمكلف جزماً على سبيل التعيين فلو تعلق الأمر بضدّه في زمان تعلقه لزم التكليف بالمحال القبيح على الحكيم تعالى، فإذا قد عرفت معنى الاقتضاء والمراد منه في المقام والسبب له نقول نمنع كون الأمر بالموسع موجبا للتكليف بالمحال لقدرة المكلف على امتثاله في غير الوقت المضروب للمضيق فتوجيه الأمرين إليه على الوجه المذكور لا يوجب التكليف

بالمحال وإن هو إلا كالتكليف بالموسعين.

فإن قلت: الأمر الشرعي بالموقت الموسع يرجع إلى التخيير بحسب أجزاء الوقت القابلة لإيقاع الفعل فيها ومن المعلوم ضرورة كون الوجوب التخييري كالوجوب التعيني مشروطاً بالقدرة فإذا لم يكن إيجاد الضدين في الزمان الواحد ممكناً، فكيف يتعلّق أمر الشارع به ولو كان الأمر بأحدهما تخييراً، إذ تخيرية الأمر لا يوجب التصرف في قدرة المكلف ولا في التمانع والتضاد بين الشينين.

قلت: ما قرع سمعك من رجوع التوقيت بحسب أجزاء الوقت إلى التخيير الشرعي فمما لا أصل له أصلاً ضرورة عدم تحقق التكليفين في الموقت عن الشارع أحدهما التعيني والآخر التخييري وإنما المتحقق بإنشائه الوجوب التعيني ليس إلا والمفروض قدرة المكلف على امتثاله

فإن قلت: سلّمنا عدم رجوع الأمر بالموقت إلى التخيير الشرعي حسبما ذكرت إلا أنه لا إشكال في التخيير العقلي بين أجزاء الوقت والتكليف عقلياً كان أو شرعياً يتوقّف على القدرة، فإذا لم يكن هناك تكليف بالموسّع لا من الشارع ولا من العقل لا تعييناً ولا تخييراً بالنسبة إلى الزمان المفروض، فكيف يمكن تحقق الامتثال من المكلف.

قلت: كما نمنع التخيير الشرعي نمنع التخيير العقلي أيضاً، بل نمنع من مطلق الحكم الإنشائي من الشارع والعقل بالنسبة إلى كل جزء من الوقت حتى الترخيص الإنشائي، وإنما المتحقق في المقام بالنسبة إلى أجزاء الوقت وغيره ممّا تعلّق الأمر فيه بإيجاد الطبيعة الكلية المتساوية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات إدراك العقل بعدم الفرق بين الخصوصيات في تحقق الطبيعة الكلية في ضمنها، فينحَقّق امتثال الأمر بالطبيعة بإيجادها في ضمن أيّ خصوصية كانت وهذا هو المراد من التخيير العقلي في موارد الأمر بإيجاد الطبيعة الكلية كيف والوجود الواحد، لا يمكن أن

الآثار بمعنى أن شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهل والإخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذه وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين أيضاً.

فحينئذ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً، وما يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إن لم يكن مأموراً به، فكيف يسقط الواجب وإن كان مأموراً به، فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.

ودفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك، وإما بمنع تعلقه بالمأتي به، وإما بمنع التنافي بينهما.

فالأول: إما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم، وكذا

يصير معروضاً لحكمين أحدهما الوجوب التعيني والآخر التخيري ضرورة اتحاد الطبيعة المطلوب إيجادها للأشخاص في الخارج، وليس هنا وجودان يتعلق بأحدهما الوجوب التعيني وبالأخر الوجوب التخيري، فانتضح مما قررنا أنه لا وجه لما أفاده شيخنا البهائي من الاقتضاء أصلاً.

هذا بعض الكلام في هذا المقام، وتمامه يطلب من محله وكان التعرض لهذا المقدار من جهة التماس ولدي ورقة عيني أطال الله عمره الشريف ووفقه لمرضاته، وإلا فهو خارج عن المسألة المبحوث عنها، وإنما وقع الكلام فيه لمجرد توضيح الفرق بينه وبين المقام.

الجهر والإخفات.

وإما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي، وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع، إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

وإما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلة عنه نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه.

وإما من جهة تسليم تكليفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث إن الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب إذ لو لا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

والثاني: منع تعلق الأمر بالمأتي به والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب فإن قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع، نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

ويرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأموراً به في حقه

مثل قوله عليه السلام في الجهر والإخفات: «تمت صلاته»، ونحو ذلك والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البذل بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبذل فتأمل.

والثالث: بما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من: «أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والإتمام على تقدير معصية في التكليف بالقصر» وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

ويرده أنا لا نعقل الترتب في المقامين وإنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية.

الثالث: أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية^(١)، فإن كانت الشبهة في التحريم

(١) قد عرفت تصريحه قدس سره في أصل مسألة اشتراط الفحص في العمل بأصل البراءة بعدم اشتراطه في العمل به في الشبهة الموضوعية وبخروجه عن محل الكلام بقوله: (وأما البراءة فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدّم) إلى آخر ما أفاده.

فلعلّ الكلام ثمة تخصيص بالشبهة التحريمية الموضوعية، فلا يعمّ مطلق الشبهة الموضوعية فتأمل أو تحرير البحث وتجديده بالنسبة إليها من جهة الإشارة إلى وقوع الخلاف والاضطراب منهم في خصوص الشبهة الوجوبية الموضوعية وإن كان الحق فيها أيضا عدم اشتراط الفحص.

ثم إن لازم اعتبار الفحص في العمل بالأصل مطلقاً عدم جريانه فيما كان هناك طريق إلى تحصيل العلم بالواقع على خلاف الأصل أو على طبقه كما في مسألة النظر إلى المعجزة والشك في بلوغ النصاب مع وجود المكيال والميزان إلى غير ذلك، كما أن لازمه عند احتمال وجود الطريق إلى تحصيل الواقع الرجوع إليه بعد الفحص وعدم الاطلاع على الطريق، وإن لم يتعين عليه الفحص في هذا القسم وجاز له الأخذ بالاحتياط كما التزموا به فيما علم بلوغ الخالص نصاباً ولم يعلم مقداره، ثم إنه لا إشكال في اضطراب كلماتهم في مصاديق الشبهة الموضوعية الوجوبية كما يعلم مما حكاه شيخنا قدس سره والرجوع إلى ما لم يحكيه من الكلمات حتى من الفقيه الواحد كما يعلم من نقل العلامة قدس سره في الكتاب وإن اتفقوا ظاهراً على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية فلعله من جهة الإشارة في أخبارها إلى عدمه مضافاً إلى الإطلاق كما في رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، ومحلّ الكلام في المسألة حتى في الشبهة الموضوعية التحريمية على ما عرفت الكلام فيه مراراً ما لم يكن هناك أصل موضوعي يبين حال الموضوع المرذود وإلا فهو خارج عن مجرى البراءة حقيقة والحق فيها عدم اشتراط الفحص لما أسمعناك مراراً مضافاً إلى إطلاق الأخبار من حكم العقل بالبراءة قبل الفحص من غير فرق بين المشبهتين ولم يقدّم فيهما دليل عليه كما قام عليه في الشبهة الحكمية.

والقول: بأن مقتضى الخطاب الإلزامي المتعلق بالواقع في حكم العقل الفحص عن مصاديقه حتى لا يقع في خلاف الواقع من حيث لزوم تحصيل العلم بالبراءة عما اشتغلت الذمّة به يقيناً بقدر الإمكان لا محصل له أصلاً، لأن نفس الدليل مثبت للحكم للموضوعات الواقعية النفس الأمرية، لا يمكن دلالة على وجوب الفحص عن حال المشكوك وحكم العقل بذلك إن كان من جهة توهم جريان

في ذلك بين العلم الإجمالي بوجود الموضوع في الخارج مع تردده بين الأقل والأكثر والزائد والناقص وبين عدم العلم به أصلاً فإن العلم الإجمالي مع انحلاله إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لا أثر له في تنجيز الخطاب بالنسبة إلى المشكوك أصلاً في الأقل والأكثر الاستقلاليين، بل فيهما إذا كانا ارتباطيين أيضاً على ما أسمعناك في محله تبعاً للمشهور مع أنه لو كان مؤثراً لوجب الحكم بالاحتياط بعد الفحص وبقاء التردد أيضاً فما ذكره غير واحد في الفضة المغشوشة وفي باب الغلات محل مناقشة ومنع كما لم يلتزموا به في نظائرها، مع أنه لا فارق هناك أصلاً.

وهذا حقيقة مناقشة أخرى على ما ذكره كما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب، كما أنه لا فرق فيما ذكرنا بين علم المكلف بوقوع وقوع غالب المكلفين في مخالفة الواقع في الجملة على تقدير الرجوع إلى الأصل قبل الفحص عن حال الموضوع كما ادعى بالنسبة إلى الشك في وجوب الحج من جهة الشك في كون ماله بقدر الاستطاعة من جهة عدم احتسابه فإن الرجوع إلى الأصل يوجب تأخيره عن السنة الأولى في حق غالب المكلفين وبين عدم علمه بذلك، فإن العلم الإجمالي المذكور الذي أحد طرفيه غيره من المكلفين وغير الواقعة المشكوك من الوقائع المستقبلية لا يجدي شيئاً، وإلا كان اعتبار الفحص في الرجوع إلى أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية أولى من المقام كما هو ظاهر، وأما ما أفاده شيخنا في الكتاب من توجيه الفرق فإنما ذكره وجهاً لا اعتقاداً كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية، هذا مع أن هنا مناقشة في الصغرى أيضاً كما يشير إليه قوله قدس سره ولكن الشأن في صدق هذه الدعوى لكنها ليس من دأب المحصلين، إلا أن يرجع إلى المنع الكلي فتدبر.

وأما ما أفاده في الكتاب وأوضحه في القوانين فكأنه مبني على ما ذكره في

تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على حجبة خبر العادل من استفادة الوجوب النفسي من الأمر بالتبين على ما عرفته سابقاً في الجزء الأول كما هو الأصل في باب الأوامر فإذا كان لأخبار الفاسق الواقعي سبباً لتكليف شرعي إلهي وهو وجوب الثبوت في خبره، فإذا شك في حال المخبر من حيث الفسق والعدالة فيجب الفحص عن حاله، فلا يمكن نفي وجوب الثبوت قبل الفحص عن حال المخبر على ما عرفت من التوهم المزيف عندنا وإلا فعلى الوجوب الشرطي ليس هنا محل توهم الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشك في حال المخبر، فإن الأصل المرجع في هذا الشك أصالة عدم الحجبة والحكم بالحرمة وإلحاق مشكوك الفسق بمعلومه فلا تعلق له بالمقام أصلاً.

ومن هنا لا يفرق في حكمه بين قبل الفحص وبعده مع بقاء الشك، فإن الحكم فيهما البناء على الحرمة.

نعم يجب الفحص عن حال المخبر إذا كان في سند الروايات بعد البناء على حجبة خبر العادل في الأحكام الشرعية من حيث لزوم الفحص عن الطريق الشرعي موضوعاً وحكماً، فكما أنه لا يجوز الحكم بعدم حجبة أمانة قبل الفحص عن حالها من حيث الحكم الكلّي الأصولي كذلك لا يجوز الحكم بعدم حجبة ما كان مردداً بين الحجبة وغيرها قبل الفحص، فإن إجراء الأصل في الشبهة الحكمية أو ما يتول إليها مشروط بالفحص مطلقاً من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها على ما عرفت سابقاً فوجوب الفحص في مجهول الحال إنما هو من حيث احتمال كونه عادلاً وخبره حجة لا من حيث كونه فاسقاً يجب التبين نفساً في خبره والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، مع أن ما ذكرنا من وجوب الفحص من الحيثية المذكورة ليس من مقتضيات تعلق الخطاب بالواقع، بل من جهة ما عرفت من الوجوه.

فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص وبدل عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم» * وقوله: «حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة» * وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها.

وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء أو المؤمنين، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثاليين، إلا أنه قد يترأى أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضاقتهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعي أن بناءهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

نعم مع تعلق الخطاب بالواقع يحكم بوجوب الفحص من جهة الوجوه المذكورة، فإنه محلّ للفحص دون ما إذا تعلق بالمعلوم والقول بوجوب الفحص عن حال المخبر على تقدير تعلق حكم الحجّة إلى معلوم العدالة أيضاً، اللهم إلا أن يستظهر من دليله كون الموضوع من علم عدالة من دون فحص كما ترى فما ذكره في القوانين تأييداً لما أفاده في المعالم لا يعتره ريب أصلاً، إلا أنه لا ينتج وجوب الفحص أصلاً على ما عرفت بيانه وتنزيله على ما ذكرنا من الحيثية والبيان لوجوب الفحص عن حال مجهول الحال لا يساعد عليه كلامهما أصلاً كما لا يخفى.

* الكافي: ج ٦، ص ٣٢٩.

* المصدر السابق: ج ٥، ص ٣١٣.

قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية الثبوت في خبر الفاسق: «إن وجوب الثبوت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه.

ألا ترى أن قول القائل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهما يقتضي إرادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين لا الاختصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه»^{*} انتهى، وأيد ذلك المحقق القمي رحمه الله في القوانين بـ «أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا، فالأصل عدم الوجوب حينئذ»^{*} ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه^{*}.

وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة فقد أفتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بأنه لو كان له فضة مغشوشة غيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما يتيقن معه البراءة.

* معالم الدين: ص ٢٠١.

* القوانين المحكمة: ص ٢٢٤.

* المصدر السابق.

نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بأنه لا يجب التصفية والفرق بين المسألتين مفقود، إلا ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا، ألا ترى أنه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده، إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: «ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب»^{*} انتهى. وظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.

وبالجملة فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكل وأشكل منه فرقههم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

وأما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمه الله من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاكتصار على القدر المعلوم^{*}، فلا يخفى ما فيه، لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك، وإلا لجاز الأخذ به ولم

* تحرير الأحكام: ص ٦٢.

* معالم الدين: ص ٢٠١.

يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجه رده قبل الفحص وبعده أن وجوب التبين شرطي ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر، فإذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثم العمل بالبراءة كبعض الأمثلة المتقدمة، فإن إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافيا لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقا للعقاب والعلامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم إن العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص لكن الشأن في صدق هذه الدعوى.

وأما ما استند إليه المحقق المتقدم من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه أنه مسلم ولا يجدي، لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وثبوت التكليف والأصل عدمه غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه

بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل وفي الصورة الأولى يشك فيه فينفي بالأصل.

وأما الكلام في مقدار الفحص

فملخصه أن حد الفحص^(١) هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من

(١) لا إشكال بل لا خلاف في أن حدَّ الفحص سواء كان عن وجود الدليل على الحكم أو المعارض لما كان موجوداً في المسألة من الدليل هو التبين عن حالهما بحيث يحصل له الاطمئنان بعدمهما، ويحصل له اليأس عن وجودهما كلٌّ على مذهبه فيما هو دليل على الحكم من الظن الخاص على اختلاف مذاهبهم ومسالكتهم في الأخبار وغيرها والظن المطلق، ولا يتوهم أنه على مذهب القائل بالظن المطلق في الأحكام يجوز الأخذ بكلِّ ما يحصل الظنُّ منه في المسألة في ابتداء النظر من دون استقصاء الفحص في مزاحماته وموانعه بل هو من هذه الجهة نظير القائل حجبة الظنون الخاصة من حيث لزوم الفحص عليه بعد تحصيلها عن مزاحماتها في المسألة ولا يجوز الاقتصار على تتبع كتب الأخبار من الأربعة وغيرها من الأصول المعروفة، بل لا بدَّ من التبع في تحصيل الدليل في كتب الفتاوي حتى يعرف مورد الخلاف والوفاق، ويلاحظ مع ذلك الآيات المتعلقة بالأحكام من كتاب العزيز، بل ربما يستغنى من تتبع الكتب المبسطة الاستدلالية المشتملة على ذكر تمام أدلة المسألة عن الفحص في كتب الأخبار لعلمه، أو اطمئنانه بنقل جميع ما له تعلق بالمسألة من الأخبار فيها فغرض شيخنا قدس سره من كفاية تتبع كتب الأربعة وغيرها من الكتب التي يسهل تناولها لنوع أهل عصر المستبطل إنما هو كفايته من حيث التبع في الأخبار لا مطلقاً بحيث يكفي الفحص فيها عن الفحص في دليل المسألة مطلقاً ولو احتمل هناك إجماع على خلاف

مقتضى الأصل في كتب الفتاوي أو احتمال وجود آية متكفلة لحكم المسألة على خلاف الأصل والوجه فيما ذكرنا من كفاية تحصيل الاطمئنان، واليأس عن الدليل في المسألة، وعدم لزوم تحصيل العلم بعدمه مضافاً إلى كونه مقتضى القاعدة بعد لزوم الاقتصار في تقييد الإطلاقات على القدر الثابت هو ما أشار إليه شيخنا قدس سره من لزوم تعطيل استعمال حكم سائر المسائل على تقدير عدم كفايته، مع أنه لا طريق له أصلاً إذ احتمال وجوده فيما ليس بأيدينا من الكتب لا يرفعه شيء فكيف يمكن تحصيل العلم بعدمه مع هذا الاحتمال والاحتياط الكلّي موجب للجرح يقيناً والرجوع إلى من يدعي العلم في المسألة لا معنى له أصلاً في حق من له ملكة الاستنباط مضافاً إلى أن الكلام في حكم المسألة من حيث هي يفرض سدّ باب العلم في حق جميع المجتهدين.

وبالجملة لا معنى لأن يكون الحكم في حق مجتهد الرجوع إلى غيره، إلا إذا كان فتواه بمنزلة الرواية لهذا المجتهد من حيث العلم بكونه في الفتوى مقتصرًا على نقل متون الأخبار بحيث لا يتجاوز عنه أصلاً، فيكون فتواه حينئذ من نقل الحديث ولو بالمعنى كما هو رسالة الشيخ علي بن بابويه، وأمّا ما ذكره بعض المشايخ من المتأخرين من أن سيرة المجتهدين جرت في أوائل أمرهم على التقليد من جهة فقد أسباب للاجتهاد لهم في المسائل فهو في حيز المنع، إذ لم يعلم من أحد منهم ذلك فضلاً عن جريان سيرة الكل عليه، وأمّا ما أفاده شيخنا قدس سره من اختلاف مقدار الفحص وكيفية بحسب الأعصار والأزمة فهو مما لا شبهة فيه في الجملة، بل قد يختلف بحسب الأمكنة واختلاف حالات الأشخاص على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً فإن الفحص في زمان النبي صلى الله عليه وآله عن حكم الواقعة قبل تكميل الدين والشرعية في حق من كان في بلده إنما هو بحضور مجلسه من دون سؤال، إلا فيما علم أو احتمال تبليغه لحكمه مع

عدم وصول البيان بالنسبة إليه، فإنه لا بدّ من السؤال إمّا عنه صلى الله عليه وآله أو من الوسائط وبعد تكميل الدين في أعصار الأئمة إنّما هو بالسؤال عن حكم الواقعة عن الإمام في حق من يتمكن من السؤال عنه أو الوسائط المعتبرة أو الرجوع إلى الأصول المعتبرة نظر فحوص العامي عن فتوى المجتهد في الواقعة وفي زماننا، هذا وأشباهه من أزمنة الجريان عن التشرف بلقائهم الشريف ولقاء المنصوب منهم بالخصوص وأصحابهم الذي يروون عنهم قبل تدوين كتب الفتاوي إنّما كان بالرجوع إلى كتب الروايات وكتاب العزيز وبعد تدوين كتب الفتاوي لا بدّ من الرجوع إليها أيضا في كل عصر وزمان بحسبه وفي حق كل شخص بحسبه من حيث قدرته على استقصاء تمام الكتب وعدم قدرته على ذلك. وهذا كلّه ممّا لا إشكال بل لا خلاف فيه أصلاً، هذا فيما لو تمكّن من الفحص بحسب حاله.

وأما لو فرض عدم تمكّنه من الفحص أصلاً أو من المقدار الذي يعتبر في حقّه فلا إشكال في عدم سقوط شرطية الفحص في حقّه بحيث يجوز له الرجوع إلى البراءة حينئذ، لأن شرطيته بالنظر إلى دليله هي الشرطيّة المطلقة فإن تمكّن من تحصيل الظنّ بالحكم من أيّ سبب كان فهو المتعيّن في حقّه بعد فرض لزوم الجرح من الاحتياط وبعد اليأس عنه يرجع إلى البراءة وإن لم يتمكن من ذلك أيضا فيجب عليه الاحتياط في الوقائع ما لم يؤدّ إلى الحرج وبعد تأديته إليه يلزم عليه الموافقة الاحتماليّة على ما أسمعناك من ترتيب مراتب الامتثال والإطاعة في الجزء الأول من التعليقة.

هذا فيما لو فرض حصول العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة، وإلاّ فيمكن القول بسقوط اعتبار الفحص عند العجز عنه لعدم الدليل عليه حتى في حقّ العاجز عنه مطلقاً فتأمل.

الأدلة ويختلف ذلك باختلاف الأعصار فإن في زماننا، هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر على وجه صار مأبوساً كفى ذلك منه في إجراء البراءة أما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعمال سائر التكاليف، لأن انتهاء الفحص في واقعة إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع فيجب فيها إما الاحتياط وهو يؤدي إلى العسر، وإما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها وجوازه ممنوع، لأن هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة.

نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع، هذا أمكن أن يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم حينئذ أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً عدل على وجود دليل التكليف، فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية أو العقلية من الأخبار أخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته. ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عن إعواز النصوص والتقيد بإعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى وإن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعين العمل بالبراءة.

تذنيب

ذكر الفاضل التونسي لأصل البراءة شروطاً^(١) آخر

(١) لا يخفى عليك أن المنقول في الكتاب وسائر كتب الأصحاب رضوان الله عليهم من كلام الفاضل التونسي قدس سره ليس منقولاً بلفظه بتمامه، بل هو الملخص عنه بحسب أنظارهم وإن كان مشتملاً على بعض عباراته فربما يتخيل الناظر إلى ما نقلوه صدور الاشتباه منه وجعل أصل البراءة أعم من أصالة النفي وأصالة عدم تقدم الحادث أنه أو تمحل وتكلف وجعل أصالة عدم البلوغ أو عدم تقدم الكرّ نظير أصل البراءة في كلامه، فلا بدّ أولاً من نقل كلامه المتعلّق بالمقام بألفاظه، ثمّ بيان المراد منه، ثمّ تعقيبه بذكر ما يتطرق إليه من المناقشات قال قدس سره بعد بيان معنى الأصل وإطلاقاته وذكر جملة من الأصول ما هذا لفظه:

«واعلم أنّ هنا قسماً من الأصل كثيراً ما يستعمله الفقهاء وهو أصالة عدم الشيء وأصالة عدم تقدّم الحادث، بل هما قسمان والتحقيق أن الاستدلال بالأصل بمعنى النفي والعدم إنّما يصحّ على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على إثبات الحكم الشرعي ولذا لم يذكره الأصوليون في الأدلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع أقسام الأصول المذكورة مثلاً إذا كان أصالة البراءة مستلزمة لشغل الذمّة من جهة أخرى، فحينئذ لا يصحّ الاستدلال بها كما إذا علم نجاسة أحد الإبناءين واشتباه بالآخر فإنّ الاستدلال بأصالة عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صحّ يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر، وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالأجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك، وكذا أصالة عدم كأن يقال الأصل عدم نجاسته هذا الماء أو هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه، إلا إذا كان شاغلاً للذمّة كأن يقال

في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كبريته الأصل عدم بلوغه كراً فيجب الاجتناب عنه، وكذا في أصالة عدم تقدّم الحادث، فيصحّ أن يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال أو بعده الأصل عدم تقدّم النجاسة، فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصحّ إذا كان شاغلاً للذمة كما إذا استعملنا ماء ثمّ ظهر أن الماء كان قبل ذلك نجساً ثمّ طهر بإلقاء كره عليه دفعة ولم يعلم أن الاستعمال كان قبل تطهيره أو بعده فلا يصحّ أن يقال الأصل عدم تقدّم تطهيره فيجب إعادة غسل ما لاقى ذلك الاستعمال، لأنه إثبات حكم بلا دليل فإن حجة الأصل في المنفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب إعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالأصل لزم إثبات حكم شرعي من غير دليل وهو باطل إجماعاً انتهى كلامه رفع مقامه في المقام، وقال في ذيل مسألة البراءة: «واعلم أن لجواز التمسك بأصالة براءة الذمة وبأصالة العدم وبأصالة عدم تقدّم الحادث شروطاً أحدها ما مرّ من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى» انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه وجعله أصالة تقدّم الحادث قسماً في مقابل أصل العدم إنما هو بملاحظة كون جريان الأصل فيما كان الشكّ في أصل وجود الشيء وفي الثاني فيما كان الشكّ في صفته من حيث التقدّم والتأخر بحسب زمانه أو بالإضافة إلى موجود آخر وإن كان في الحقيقة قسماً من الأول، حيث إنّ الأصل يجري حقيقته في وجوده فيحكم بعدمه في زمان الشكّ، ومراده ممّا أفاده قدس سره من أن الثابت بالأصلين وبسائر الأصول العدمية من البراءة وغيرها هو مجرد النفي دون الإثبات هو أن مفادها في حكم الوجدان والشرع ذلك ليس إلّا حيث إن معنى حكم الشارع بالبناء على عدم الشيء عند الشكّ في وجوده هو الحكم بعدمه عند الشكّ لا

الحكم بوجود شيء آخر، وإن كان لازماً له وكذلك حكمه بالبناء على براءته عن التكليف المشكوك ليس إلا مجرد الحكم بعدم وجوبه على المكلف لا وجوب شيء آخر عليه فلو كان الحكم بعدمه ملازماً لوجود آخر، فلا بد من عدم الحكم بالعدم كما في الشبهة المحصورة ولأجله لم يذكره الأصوليون في عداد أدلة الأحكام حيث إن عدم الأحكام ليس حكماً شرعياً حتى يجعل مثبتة دليلاً على الحكم كما هو ظاهر، فالحكم بعدم تقدّم النجاسة على الاستعمال من جهة الأصل للحكم بعدم وجوب غسل الملاقي صحيح، وأمّا الحكم بعدم تقدّم المتطهر للحكم بوجوب إعادة غسل الملاقي فغير صحيح من حيث لزومه الإثبات وشغل الذمة هذا كلامه ومحصل مراده.

ولكنك خير بأن ما ذكره قدس سره بظااهره لا يخلو عن مناقشة، فإنه إذا فرض هناك حكم شرعي مترتب على مجرى الأصول المذكورة وغيرها من الأصول العدمية ترتباً أولياً بحيث كان محمولا عليه شرعاً من دون توسط أمر آخر، فأَي مانع من الحكم بترتيبه ظاهراً بعد البناء على العدم وأي فرق بين الأصل الوجودي والعدمي في ذلك فإنه لا معنى لحكم الشارع بالبناء على عدم الشيء في مرحلة الظاهر، إلا جعل آثاره الشرعية في هذه المرحلة ولم يكن له معنى غير ذلك، كما أنه لا معنى لحكم الشارع بالبناء على وجود الشيء، إلا جعل آثاره الشرعية في مرحلة الظاهر إذا لم يكن نفسه من المجعولات الشرعية وجعل نفسه في مرحلة الظاهر إذا كان منها وإلا فلو فرض هناك أمر عدمي ليس له أثر شرعي أصلاً لم يكن معنى لجريان الأصل فيه أصلاً كما هو الشأن في الوجودي أيضاً إذا لم يكن حكماً شرعياً.

نعم لو كان هناك حكم مترتب على ما يلزم مجرى الأصل العدمي لم يحكم بترتيبه عليه على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة سواء كان عدمياً كعدم وجوب

الاجتناب أو وجودياً كوجوب الاجتناب، والحاصل أنه إن أراد ممّا ذكره عدم ترتّب الحكم الشرعي الوجودي على الأصل العدمي مطلقاً وإن كان من القسم الأول كما يظهر من كلامه وتأييده ذلك بعدم ذكر الأصوليتين لها في عداد أدلة الأحكام نعم يترتب عليه الأمر العدمي كعدم وجوب الاجتناب فيه ما عرفت من أنه لا محصل له أصلاً، نعم لو كان هناك أصل في مرتبه بحيث يلزم من العمل بهما مخالفة عملية للخطاب المعلوم بالإجمال لم يحكم بجريانهما على أحد المسلكين في الشبهة المحصورة كما هو المختار عندنا على ما عرفت في محلّه أو يحكم بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى غيرهما على المسلك الآخر، وهذا لا تعلّق له بعدم الجريان على الإطلاق ولم يفرّق فيما ذكر بين الأصل الوجودي والعدمي.

ومن هنا يحكم بعدم جريان استصحابي في المشتبهين بالشبهة المحصورة فيما كانا مسبوقين بالطهارة أو يحكم بجريانهما وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط على الوجهين مع كونهما من الأصل الوجودي، فإذا أريد الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي للماء المشكوك كرتّه مع العلم بعدم كرتّه سابقاً لم يفرّق فيه بين أن يحكم به من جهة استصحاب القلّة بناء على كونها وجودياً أو استصحاب عدم الكرتية، كما أنّه لا يفرق فيما أريد الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه فيما فرض الماء مسبوقاً بالكرتية بين أن تسند إلى استصحاب الكرتية أو أصالة عدم أخذ ما يوجب نقصه عن الكرتية.

نعم هنا شبهة في بعض الصغريات والجزئيات من حيث إن الحكم الشرعي المترتب على مجرى الأصل العدمي الجاري فيه هل هو مترتب أولاً وبالذات أو بواسطة أمر غير شرعي وهو طلب آخر لا تعلّق له بما ذكرنا من الكلّيتين مثلاً قد يتوهم أنّ وجوب الحجّ المترتب على أصالة البراءة عن الدين من القسم الثاني،

وأنه نظير استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة الملاقية للثوب أو البدن أو غيرهما الذي لا يقتضي الحكم بتنجسها من حيث ترتب الحكم الشرعي على تأثر الملاقي بالفتح لا على مجرد ملاقاته مع الجسم الرطب النجس أو المتنجس أو أصالة عدم المانع في محل الغسل والوضوء من حيث ترتب الحكم الشرعي على إيصال الماء بالبشرة أو أصالة عدم المانع من وصول السهم المرسل إلى الصيد، أو الإنسان الثابتة بها التذكية أو القتل فيما لو علم بتحققهما على تقدير عدم المانع، وهكذا فيقال في مثال الحج إن الحكم مترتب على المستطيع فإذا أريد إثبات وجوب الحج بأصالة عدم الدين والبراءة عنه، فلا بد أولاً من إثبات الاستطاعة ثم وجوب الحج وهو ما ذكر من كونه من القسم الثاني ويلحق به ما لو كان الشك في وجوب الحج على من كان له مال يكفيه للحج مسبباً من الشك في موانع أخر غير الدين، فإنه لا يترتب ابتداء على عدم الموانع، بل إنما يترتب عليه بعد إثبات موضوع الاستطاعة بنفيها ولو بالأصل، هذا ولكنك خبير بفساد التوهم المذكور ووضوح الفرق بين النظائر والمقام فإنه إذا فرض كون الشك في وجوب الحج بعد وجدان المقدار الوافي من المال مسبباً عن الشك في الدين لم يكن معنى لحكم الشارع بعدم الالتفات إلى احتمال الدين لا جعل وجوب الحج على المكلف ولو في مرحلة الظاهر.

وهكذا إذا كان وجوبه مسبباً عن احتمال موانع أخر غير الدين، فإنه لا معنى لعدم الاعتناء باحتمالها إلا البناء على وجوب الحج فالمقام نظير ما لو كان الشك في بقاء الطهارة في المتطهر مسبباً عن وجود الرافع لها أو كان بقاء التغير في الماء مسبباً عن احتمال الرافع الشرعي له وهكذا، فإنه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال الرافع للطهارة أو التغير إلا البناء على ترتيب أحكامهما عند الشك فإنه في معنى الحكم ببقاء الطهارة أو التغير شرعاً باستصحابهما، بل قد يقال بعدم جريان الاستصحاب الوجودي في أمثال المقام من حيث كون الشك في مستصحبه

مسبباً عن الشك في مستصحب الاستصحاب العدمي وإن قيل بتعين جريان الاستصحاب الوجودي نظراً إلى ما عرفت من التوهم وسيجيء تحقيق القول في ذلك وتفصيله في الجزء الثالث إن شاء الله تعالى، وهذا بخلاف النظائر، فإن حكم الشارع ببقاء الرطوبة على الذبابة من جهة عمومات الاستصحاب لا يجدي شرعاً، إلا فيما يترتب شرعاً على نفس الرطوبة لا على تأثير الملاقي، وهكذا إلا فيما فرض كون الواسطة خفية كاستصحاب عدم المانع في محل الغسل والوضوء وهذا بخلاف أصالة عدم المانع عن وصول السهم المرمي، فإنه لا يثبت بها القتل أو التذكية يقيناً لوضوح الواسطة وكون الحكم متعلقاً بها، نعم هنا توهم آخر في خصوص أصالة البراءة من، حيث إن مقتضاها الحكم بعدم العقاب ليس إلا وإن لم يترتب عليه حكم شرعي أصلاً وإن كان فاسداً عند التأمل من حيث إن المانع من وجوب الحج هو فعلية خطاب الدين المنفية بأصالة البراءة لا مجرد شأنيته فتدبر.

هذا وإن شئت قلت: في دفع الإشكال المتقدم وعدم كون أصالة البراءة عن الدين وأمثالها من الأصول المثبتة إن الأصل الجاري في موضوع الحكم الشرعي أو جزئه أو شرطه أو مانعه بعد إحراز سائر ما له دخل فيه لا تعلق له بالأصول المثبتة أصلاً، فإن معنى الأصل الموضوعي الراجع إلى جعل حكم الموضوع شرعاً في مرحلة الظاهر ليس إجراء الأصل في تمام الموضوع كيف وغالب الاستصحابات الموضوعية من الوجودية والعدمية كاستصحاب الكرية والعدالة والقلّة والطهارة والإطلاق والإضافة وغير ذلك يجري في قيد من قيود الموضوع.

نعم لو لم يجر الأصل في موضوع الحكم أصلاً بل أريد من إجرائه في مفهوم كلي وجودي أو عدمي تطبيقه على الموضوع الخارجي الجزئي أو الكلي كان من الأصول المثبتة سواء كان وجودياً كاستصحاب بقاء الكر في المحل الذي أريد به

إثبات كرية الماء واستصحاب بقاء الوقت فيما كان مردداً شرعاً الذي يراد به إثبات كونه الزائد على المقدار المتيقن أو عدمياً كاستصحاب عدم تحقق المانع الذي أريد به إثبات عدم مانعية الموجود المردد، وليكن هذا في ذكر منك لينفعك فيما بعد إن شاء الله تعالى، فقد ظهر مما ذكرنا كله أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء ونجاسته فيما كان مسبوqa بعدم الكرية عند ملاقاته للنجس باستصحاب عدم الكرية مما لا مناص عنه أصلاً وإن أمكن فيه استصحاب القلة أيضاً على تقدير إناطة الانفعال بها وكونها أمراً وجودياً ضد الكرية، ولا يعارضه استصحاب طهارة الماء من حيث كون الشك فيها مسبباً عن الشك في حصول الكرية، كما أنه لا يعارض أصل البراءة عن الدين بأصل البراءة عن وجوب الحج من حيث كون الشك في وجوبه مسبباً عن الشك في اشتغال الذمة بالدين هذا على القول بحكومة الأصل الحاكم على المحكوم وعدم التعارض بينهما أصلاً كما هو الحق وعليه المشهور كما ستقف على تفصيل القول فيه في باب الاستصحاب ظاهر لا ستره فيه.

وأما على القول بالعمل بهما كل في مورده على ما زعمه المحقق القمي قدس سره فاللزام الحكم بطهارة الماء وعدم وجوب الحج في المثال، إلا أنه لم يلتزم بمقتضى الأصل الذي بنى عليه في مثال الحج والترم بوجوبه من جهة أصالة البراءة عن الدين والترم به في مثال استصحاب عدم الكرية واستصحاب نجاسة الماء فيما كان مسبوqa بها وشك في ارتفاعها فحكم بطهارة الماء في الأول والعلاقي في الثاني مع أنه ليس هنا فارق بينهما أصلاً، كما لا يخفى فالمتعين الحكم بنجاسة الماء في المسبوق بعدم الكرية ونجاسة ملاقي المسبوق بالنجاسة، كما أنه يتعين الحكم بطهارة المغسول بالماء المحكوم بالكرية من جهة استصحابها فيما كان الماء مسبوqa بها، ولا يعارضه استصحاب نجاسة المغسول به.

هذا فيما لو كانت الحالة السابقة للماء معلومة، وأما لو لم يكن معلومة فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه أصلاً وأولى بعدم جريان الاستصحاب ما لو علم بعدم الحالة السابقة له أصلاً كالماء الذي يوجد في المحل دفعة مع عدم العلم بمقداره، فإنه لا شبهة في عدم تصوّر الاستصحاب بالنسبة إليه بعد فقد الحالة السابقة له فهل يحكم بنجاسته على تقدير ملاقة النجس له بناء على اعتبار سبق الكرية في الاعتصام والمفروض عدمه ولو بإعانة الأصل وكون الملاقة مقتضية للانفعال أو طهارته من جهة أصالة الطهارة بل استصحابها فيما كان مسبوقاً بالطهارة من جهة الشك في وجود العلة التامة للانفعال، حيث إن مجرد كون الملاقة مقتضية له لا يقتضي بتحقيق الانفعال إلا بعد إحراز عدم كرية الماء ولو بالأصل والمفروض عدم جريان الأصل بالنسبة إليه لفقد الحالة السابقة أو عدم العلم بها وأصالة عدم تحقق المانع لا يجدي في الحكم باتصاف المحل به على ما عرفت من نفي الأصول المثبتة واحتمال الكرية والقلة في الفرض متساويان لا يمكن نفي واحد منهما بالأصل.

فإن شئت قلت: إن الشك في المقام في صدق مفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كُرّ لم يحمل خبثاً أو لم ينجسه شيء، لأن المفروض عدم العلم بالحال لا العلم بأنه غير كُرّ هذا وأما لو علم بحدوث الكرية وملاقة الماء للنجاسة بحيث لا يرفعها كبريته على تقدير سبق النجاسة فهو من مسألة الشك في الحادثين من حيث التقدم والتأخر وهو المراد من قول شيخنا قدس سره في الكتاب: (ولو لم يكن مسبوقاً بحال) إلى آخره فإن المراد به ما يقابل الصورتين أي المسبوق بالكرية أو عدمها الذي فرض فيه العلم بالحادثين مع الشك في التقدم والتأخر، فأراد به بيان حكم ما ذكره الفاضل التوحي في الصورة الأخيرة على ما حكاه عنه من جعله أصالة عدم تقدم الكرية مثبتة لنجاسة الماء، فمنع من إجرائها بناء على أصله الذي أسسه من

عدم جواز الإثبات بالأصل العدمي فإن الحالة السابقة في الفرض وإن كانت عدم الكرية لكنها لا تجدي بعد العلم بزوالها فتدبر. ولا تغفل عن المراد من القول المذكور، فإن في العبارة قرائن واضحة على ما ذكرنا في بيان المراد منها، فلا بد أن يفرض انتفاء العلم بزمانهما وإلا فلا يفرض الشك في التقدّم والتأخر كما هو ظاهر فله صور ثلاثة:

أحدها: ما لو لم يعين زمان حدوث شيء منهما.

ثانيها وثالثها: ما لو عيّن زمان حدوث أحدهما بالخصوص وكان الآخر غير

معيّن.

والصورة الأولى: ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل فيه تقارن الحادثين أي الكرية وورود النجاسة في الماء.

ثانيهما: ما يحتمل فيه تقارنهما وجوداً.

ثم إن قبل بيان حكم الأقسام لا بد من التعرّض لأمرين:

الأول: أنه لا ريب ولا إشكال في أنّ نفس التقدّم والتأخر ليس مما يجري

فيهما الأصل وجوداً أو عدماً، فالمراد من أصالة تقدّم الحادث سواء لوحظ بالنسبة

إلى زمان وجوده أو بالنسبة إلى حادث آخر كما في المقام عدم وجوده في زمان

يشكّ في وجوده فيه فمرجع أصالة عدم تقدّم أحد الحادثين على صاحبه إلى

أصالة عدم وجوده في زمان وجود الآخر، فلا يخلو الأمر من أنه إما أن لا يكون

هناك أثر شرعيّ بلا واسطة على هذا المنفي أصلاً بالنسبة إلى شيء منهما فيما كانا

مجهولي التاريخ أو بالنسبة إلى المجهول فقط فيما فرض الآخر معلوم التاريخ أو

يكون هناك أثر شرعيّ بالنسبة إلى المنفي في الصورتين، وإما أن يكون هناك أثر

شرعيّ كذلك بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر فيما لو كانا مجهولي التاريخ وعلى

الثاني لا يخلو الأمر إما أن يلزم من العمل بالأصلين طرح خطاب إلزاميّ منجّز

بحسب العمل أو لا يلزم ذلك لا إشكال في عدم جريان الأصل في الصورة الأولى، كما أنه لا إشكال في جريان الأصلين والعمل بهما في الثانية من الصورة الثانية، كما أنه لا إشكال عندنا في عدم جريانهما في الأولى من الصورة الثانية وتعارضهما وتساقطهما عند من يقول بتعارض الأصول والتساقط فيما كان علم إجمالي بالخطاب المنجز على ما عرفت من المسلكين في مطاوي كلماتنا لعدم الإشكال عند كل أحد في جريان ما له أثر لا غير في الصورة الثالثة الثاني أن قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» أو لم يحمل خبثاً كما في بعض الأخبار مشتمل على قضيتين منطوقية ومفهومية والقاعدة في أخذ المفهوم من القضية الشرطية على ما تقرر في محله تبديل الشرط بنقيضه لا بضده، وتبديل الجزاء بنقيضه فالمفهوم من الحديث الشريف أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه كل شيء، لا ما إذا كان قليلاً كما توهم ولما كان المعلول وهو الجزاء في القضية المنطوقية عدم الانفعال والتنجس والعلة وهي القضية الواقعة في حيز الشرط التي علل بها الجزاء أمراً وجودياً وهو البلوغ قدر الكرية، فلا محالة يستفاد منه كون الملاقة مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه، وقد استفاد شيخنا قدس سره من القضية من حيث رجوع الضمير المنصوب في قوله عليه السلام لم ينجسه شيء إلى الكرّ المفروغ كربيته كون سبق الكرية مانعاً عن الانفعال لا مجرد وجوده ولو مقارنا للنجاسة فوجودها الخاص، مانع لا مطلق وجودها فعلى ما أفاده قدس سره يدخل صورة تقارن حدوث الكرية وورود النجاسة على الماء في المفهوم فيحكم بالانفعال، وهذا بخلاف ما لو جعل الملاقة مقتضية ووجود الكرية مانعاً فإن مقتضاه دخولها في المنطوق فيحكم بعدم الانفعال ضرورة استحالة تأثير السبب المجامع لوجود المانع وجوداً في المسبب كالسبب المسبوق بوجود المانع في المحل، مع أنه على تقدير خروجها عن المنطوق والمفهوم معاً وسكوتهما عن بيان

حكمها لا بدّ من الحكم بالطهارة من جهة العمومات الاجتهادية المقتضية للطهارة الذاتية للماء من حيث كون الشبهة حكمية أو الاستصحاب بعد الإغماض عن العمومات أو القاعدة بعد الإغماض عن الاستصحاب لجريانها في الشبهة الحكمية أيضا على ما هو الحق وعليه المشهور، وما أفاده لا يخلو من تأمل، لأن الظاهر من القضية إثبات التلازم بين الكرية وعدم الانفعال أينما تحققت ولو تقارن وجودها لوجود الملاقة إذا عرفت ما ذكرنا لك من الأمرين تمهيد البيان حكم المقام فنقول: قد عرفت أن الصور المتصورة ثلاثة:

الأولى ما لو كان حدوث كل من الكرية في الماء وورود النجاسة مجهولا بحسب الزمان بحيث يحتمل تقدّم كل منهما على الآخر وتأخره عنه وعرفت أيضا أنها تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل تقارنهما وجودا.

ثانيهما: ما يحتمل فيه ذلك.

أما القسم الأول: فقد يقال بأن مقتضى القاعدة الحكم فيه بالطهارة، بل نسب إلى الأكثر نظرا إلى عدم العلم بكون الملاقة فيه مؤثرة لاحتمال سبق الكرية كاحتمال سبق الملاقة، فلا يعلم به تنجّس الماء فلا مقتضى لرفع اليد عن الطهارة الثابتة له ونفي وجود الكرية قبل الملاقة بالأصل معارض بنفي وجود الملاقة قبل الكرية فيتساقطان، فيرجع إلى استصحاب الطهارة أو القاعدة، وهذا هو الذي ذكرنا من أن مقتضى القاعدة الحكم بالنجاسة نظرا إلى وجود المقتضي للانفعال أيضا على ما هو المفروض، وإنما الشك في وجود المانع وهو تحقق الكرية قبل الملاقة ولا يلتفت إليه بعد إحراز المقتضي إمّا لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع بعد إحراز المقتضى في أمورهم فهو في حكم العلم بالعدم، وإمّا لكونه مدفوعا بالأصل لا يقال: قد ذكرت أن إجراء الأصل في عنوان المانع لا يترتب

عليه شيء بناء على نفي الأصول المثبتة، فلا بدّ من إجرائه في ذات المانع فيحتاج إلى إجراء أصالة عدم الكرية ونفي وجودها قبل الملاقة وفي زمان وجودها وهي معارضة بأصالة عدم تحقّق الملاقة قبل الكرية وفي زمان وجودها، فالمانع من التمسك بأصالة عدم تقدّم الكرية في المقام هي المعارضة لا ما ذكره الفاضل التونسي من كونها مثبتة للحكم الوجودي، فلا وجه لما ذكره من الأصل في المثال الأخير لما ذكرنا لا لما ذكره، وهذا هو المراد بقول شيخنا قدس سره في الكتاب.

وأما أصالة عدم تقدّم الكرية إلخ فقد أراد بعد بيان أن التقدّم ليس مما يجري فيه الأصل كما هو مقتضى ظاهر كلام الفاضل أن المانع من جريان الأصل المذكور في المقام هو التعارض لا ما ذكره من الإثبات من جهة أخرى، لأننا نقول إجراء الأصل بالنسبة إلى وجود الكرية قبل الملاقة وفي زمان حدوثها لا يعارض بأصالة عدم وجود الملاقة قبلها، إلّا بناء على الأصول المثبتة ليثبت بها كون الملاقة بعدها ليحكم بالطهارة سيّما على ما أفاده شيخنا قدس سره من لزوم إثبات سبق الكرية في الحكم بعدم الانفعال وليس المقام، إلّا نظير ما لو علم بوقوع النجاسة في الماء وشكّ في أصل حدوث الكرية قبله مع عدم العلم بالكرية أصلاً، فكان شيخنا قدس سره في المقام أغمض عمّا بنى عليه الأمر وعن التحقيق الذي عنده من نفي اعتبار الأصول المثبتة وجرى الكلام على ما عليه بناء الأكثر من اعتبارها من حيث ابتناء الأصول عندهم على الظن لا التعبد، فقد تبين ممّا ذكرنا أن مقتضى القاعدة في هذا القسم هو الوجه الثاني، كما أن مقتضاها عند العلم بتوارد الحدث والطهارة أو المطهر والمنجّس على المحلّ مع الشكّ في التقدّم والتأخّر الحكم بلزوم التطهير من جهة قاعدة الشغل على ما فصلناه في كتاب الطهارة من الفقه.

وأما القسم الثاني فالحكم فيه هو الحكم في القسم الأوّل على القول بكون التقارن

وجودياً وعدم كونه واسطة خفية أو القول باعتبار سبق الكرية في الاعتصام، وأما على القول بعدم اعتبار سبقه وكونه عديمياً وهو مجرد عدم تقدم أحد الحادتين على الآخر أو وجودياً مع كونه واسطة خفية فحكمه تغاير الحكم في القسم الأول فيحكم فيه بالطهارة نظير ما لو علم بتقارنهما ولعلمه الوجه فيما اختاره الشيخ قدس سره في الفصول من إثبات التقارن بالأصل في الفرض والحكم بالطهارة مع مصيره إلى عدم اعتبار الأصول المثبتة، وقد أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله وقد يفصل إلى آخر ما ذكره فإن ظاهره كون التقارن أمراً عديمياً وإن كان خلاف ما يقتضيه التحقيق عندنا وإن تأملنا في كونه واسطة خفية أيضاً، ولعلمنا نتكلم في ذلك في الجزء الثالث من التعليقة فقد تحصل مما ذكرنا كله الوجه فيما استظهره شيخنا من المشهور من الحكم بالطهارة في مجهولي التاريخ من حيث إنه لا يمكن نفي الكرية في زمان الملاقة وقبله لمكان المعارضة، فلا يعلم بوجود سبب التنجس للماء نظراً إلى كون السبب هي الملاقة المقدمة على الكرية فيحكم بالطهارة لعدم العلم بوجود الرافع لها.

وهذا بخلاف ما لو تمم الماء النجس كراً بظاهر فإن الشك فيه في كفاية ذلك في رفع النجاسة فافترت المسألتان، فلا يقاس أحدهما بالأخرى فلو كان في المقام إجماع على الطهارة كما ادعاه السيد قدس سره لا يجوز إلحاق المسألة المذكورة به كما عن السيد أيضاً.

ومن هنا ردّه الفاضلان وغيرهما بإبداء الفرق بين المسألتين بما يرجع حاصله إلى ما ذكرنا من كون الشك في المقام في وجود سبب التنجس وفي المسألة في وجود سبب التطهير وإن استشكله شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (ولكنه يشكل بناء على أن الملاقة سبب) إلى آخر ما أفاده الراجع إلى نفي الفرق بينهما من حيث العلم بوجود السبب للاتفعال في المقام أيضاً مع الشك في المانع فلا بد

من الحكم بالمسبب كما في المسألة فلا فرق بينهما، فلا بدّ إمّا من الحكم بالطهارة في المسألتين أو الحكم بالنجاسة فيهما وإن تأمل في الاستشكال من حيث عدم الجزم بكفاية مجرد وجود السبب مع الشك في المانع من دون إحراز عدمه ولو بالأصل في الحكم بوجود المسبب بقوله: (إلا أنّ الاكتفاء بوجود السبب) إلخ فعلى هذا التأمل يثبت الفرق بين المسألتين، اللهم إلا أن يقال بأنه بناء على تعارض الأصلين في المقام على ما عرفت يثبت الفرق بين المقامين من حيث عدم إمكان إحراز عدم المانع بالأصل على التقدير المذكور، وأمّا لو بنينا على عدم التعارض بينهما والعمل بأصالة عدم الكرية على ما اخترناه فيحرز عدم المانع بالأصل في المسألتين بالنجاسة، فلا فرق بين المسألتين إلا أنه مبني كما ترى على نفي الفرق بينهما والحكم بالنجاسة على المخار من عدم التعارض بين الأصلين، وأمّا على ما هو المشهور من تعارض الأصلين في المقام فاللازم عليه ثبوت الفرق بينهما فإنّ النجاسة الموجودة لا يرفع إلا بإلقاء الكرّ عليه والطهارة الثابتة أيضا لا يرفع إلا ملاقة النجس للماء مع عدم الكرية في زمان الملاقة والمفروض عدم إمكانه لمكان المعارضة ولعلّ أمره بالتأمل إشارة إلى ما ذكرنا، هذا بعض الكلام في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو فرض معلومية زمان الملاقة فالحكم فيها البناء على عدم وجود الكرية في زمان الملاقة وقبلها فيحكم فيها بنجاسة الماء على ما عرفت من ترتب الحكم الشرعي على نفس مجرى الأصل من دون واسطة، إذ لا يريد بنفي الكرية بالأصل في الفرض إثبات آخر وجودها عن الملاقة حتى يكون من الأصول المثبتة، بل المراد إثبات مجرد عدمها في زمان الملاقة.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو فرض العلم بزمان الكرية ويشك في زمان الملاقة فمقتضى الأصل فيها هو الحكم بعدم تحقق الملاقة في زمان الكرية

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى مثل أن يقال: في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا أو عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة، فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء.

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت

وقبلها و يترتب عليه الحكم بعدم الانفعال والنجاسة من دون حاجة إلى إثبات تأخرها عن زمان الكرية، وإن كان لازماً عقلياً له إن كان المراد به هو الوجود المتأخر فيحكم بطهارة الماء من حيث عدم تحقق رفعها وهي الملاقة قبل الكرية أو معها على احتمال ووجه، هذا وقد يتوهم جريان الأصل بالنسبة إلى معلوم التاريخ ومعارضته مع الأصل في المجهول من حيث إنه ذاتا وإن كان معلوماً، إلا أنه من حيث تقدمه على المجهول أو تأخره عنه غير معلوم، فيقال: إن الأصل عدم تقدمه على المجهول كما يقال: إن الأصل عدم تقدم المجهول عليه فيتعارضان ولكنك خبير بوضوح فساد هذا التوهم لما عرفت من أن نفس التقدم والتأخر مما لا يجري فيه الأصل والوجود المتعين بحسب زمان وجوده لا يقع الشك فيه من حيث الزمان حتى يقال: إن الأصل عدم وجوده في الزمان الكذائي والشك في كون زمانه المعين مقدماً على زمان المجهول أو مؤخراً إنما هو شك في تقدم زمان المجهول أو تأخره، فلا يمكن أن يقال الأصل عدم وجود الكرية فيما كانت معلومة بحسب الزمان قبل وجود الملاقة، حتى يعارض الأصل في جانب الملاقة والحكم بعدم كون زمانه المعين قبل زمان الملاقة بمقتضى الأصل لا معنى له بعد عدم الحالة السابقة له كما هو ظاهر.

حكم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كان يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال، وإما لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد إيجابه حكماً وجودياً آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين، فلا مانع من إجراء أصالة الحل وإثبات كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي ما إذا قال المولى لعبده إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني المرجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فإن أريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته وإن كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار

مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين.

وإن أريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات فهو جارٍ إلا أنه معارض بجريانه في الآخر فاللزام إما إجراؤه فيهما، فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي لأجل العمل بالأصل، وإما إهماله فيهما فهو المطلوب وإما إعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأصول والأدلة. ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك، وقد عبر هو رحمه الله عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كرا فقد عرفت أنه لا مانع من استلزام جريانها بالحكم بنجاسة الملاقى، فإنه نظير أصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

وقد فرق بينهما المحقق القمي رحمه الله حيث اعترف بأنه: «لا مانع من إجراء البراءة في الدين وإن استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية جمعا بينها وبين أصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً».*

ثم إن مورد الشك في البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكرية، وأما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية، والأصل هنا بقاؤها ولو لم يكن مسبوqa بحال ففي الرجوع إلى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعتها للطهارة أو إلى النجاسة لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وأما أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوبة بالعدم حتى يجري فيه الأصل، نعم نفس الكرية حادثة فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها، وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الأصل، «وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الأصل في ذلك التقارن ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل وقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة، فلا يتنجس به» انتهى.

وفيه أن تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لأن الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكر المفروض كربيته، فإذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المفروض الملاقاة غير كر فهو نظير ما إذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما إذا تم

الماء النجس كرا بظاهر والحكم فيه النجاسة، إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة.

بل ادعى المرتضى قدس سره عليه الإجماع حيث استدل بالإجماع على طهارة كرا في فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تميم النجس كرا في زوال نجاسته.

ورده الفاضلان وغيرهما بـ «أن الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في حدوث سبب النجس لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الكرية أو غير مؤثرة» لكنه يشكل بناء على أن الملاقاة سبب للانفعال والكرية مانعة فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل فتأمل.

الثاني: أن لا يتضرر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته فإن إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الإتلاف وعموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار» فإن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع وإلا فالضرر غير منفي، فلا علم حيثئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التفرير أو الضمان أو هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

ويرد عليه أنه إن كان قاعدة نفى الضرر معتبرة^(١) في مورد الأصل كان دليلاً

(١) ينبغي التعرض أولاً لبيان ما أفاده الفاضل التوني قدس سره في الشرط

.....

الثاني وشرح مرامه، ثم تعقيه بشرح ما أورده عليه شيخنا قدس سره والأولى أن نقل كلامه أولاً بالفاظه قال قدس سره في شرح الوافية: «ثانيها أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم أو من في حكمه مثلاً إذا فتح إنسان قفساً لطائر قطار أو حبس شاتاً فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلّت أو نحو ذلك، فإنه لا يصحّ حينئذ التمسك ببراءة الذمة، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء ولصاحب الواقعة الصلح إذا لم يكن منصوباً بنصرٍ خاصٍّ أو عامٍّ لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفيما تدلّ على حكم من أتلف مالا لغيره إذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته، لأنه غير منفي بل الظاهر أن المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل أن في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا الظنّ بأن الواقعة غير منصوبة وقد عرفت أن شرط التمسك بالأصل فقدان النصّ، بل يحصل القطع حينئذ بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغي للضارّ أن يحصل العلم ببراءة ذمته وللمفتي الكشف عن تعيين الحكم لأن جواز التمسك بأصالة براءة الذمة والحال هذا غير معلوم، وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن أبيه عن درست بن أبي منصور عن محمد بن حكيم قال قال أبو الحسن عليه السلام: (إذا جاءكم ما يعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا يعلمون فيها ووضعه يده على فيه، فقلت: ولم ذلك قال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة) ثم أورد سؤالاً على التمسك بالرواية في المقام بعدم الفرق عليها بين هذه الموارد وغيرها وجواباً عنه بثبوت الفرق بينهما من وجوه منها علم المكلف باشتغال ذمته في المقام بشيء» إذا عرفت ذلك من كلامه.

ف نقول: إنه لما كثر التمسك في كلمات الفقهاء في باب الضمان والإتلاف في المصاديق المشتبهة سيما في الإتلاف التسيبي كالأمثلة المذكورة في كلام الفاضل رحمه الله بناء على عدم الجزم بشمول دليل الإتلاف ونفي الضرر لها فأراد جعل الشك في شمولها لها مانعاً من التمسك بالبراءة، فالمانع في الحقيقة عنده هو الشك في الشمول نظراً إلى ما بنى عليه الأمر من اشتراط البراءة بالقطع بعدم النص في الواقعة أو الظن به من غير فرق بين الموارد، إلا أن كثرة دوران التمسك بها في خصوص المقام صارت نكتة التخصيص هذا الشرط مأخوذ في الحقيقة عن اشتراط الفحص وليس شرطاً مستقلاً نظراً إلى تطابق كلماتهم في بيان مقداره على لزوم تحصيل الاطمئنان أو الظن بعدم الدليل في الواقعة، فإذا شك في وجود الدليل ولو من جهة الشك في شمول الدليل الموجود لبعض المصاديق المشتبهة من غير جهة الشبهة الموضوعية الصرفة لم يجز التمسك بالبراءة.

ومن هنا قال في وجه منع الرجوع فلا علم حيثئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص وإن كان ما أفاده لا يخلو عن مغالطة، لأن في جميع صور إجمال النص مع احتمال الإرادة نقطع بفقدان الدليل بوصف الدليلية نظراً إلى أن الحجة والدليل في باب الألفاظ الظهور، فإذا قطع بانتفائه بحكم الوجدان، فيقطع بعدم الدليل وإن احتمل الإرادة بحسب الواقع كما هو ظاهر، وأما قوله: (بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار)، فليس المراد منه القطع بتوجه تكليف إلزامي إليه موجب لاشتغال ذمته مع كونه مردداً بل المراد القطع بثبوت حكم إلهي في موارد التعمد بالأمر المذكورة له تعلق بالضار وإن كان المكلف بالتعزير غيره وإن لزم عليه التمكين فالنسبة مبنية على التوسع.

ومن هنا قال فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ولم يقل، فيجب عليه

تحصيل العلم من حيث احتمال كون الحكم الثابت هو خصوص التعزير الذي لا يفيد الصلح ولا الإبراء له وإنما يفيد أن في الضمان المحتمل وهذا التوجيه كما ترى حسن، إلا أنه ربما يتنافي الترقى المذكور في كلامه، فإن ظاهره إثبات العلم بالحكم ولو إجمالاً المانع من الرجوع إلى البراءة، اللهم إلا أن يجعل مطلق العلم بالحكم ولو مثل العلم في المقام مانعاً لكنه يتنافى ظاهر قوله: (فينبغي إلا أن يحمل على خلاف ظاهره) فيحكم بإرادة الوجوب منه كما استفاده منه شيخنا قدس سره هذا ويتوجه عليه مضافاً إلى ما عرفت من أن مجرد احتمال إرادة الواقعة من الدليل الوارد من الشرع لا يوجب رفع اليد عن البراءة وإلا لزم رفع اليد عنها في جميع موارد إجمال الدليل وهو كما ترى، فلا يجوز رفع اليد عن البراءة بمجرد احتمال شمول دليل الإتلاف ونفي الضرر وإن كان احتمالاً مساوياً.

نعم على تقدير شمولهما للأثلة المذكورة ونحوها كما هو الظاهر يتعين رفع اليد عنها لحكومتها أو ورودهما عليها على ما هو شأن جميع الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول العملية أنه ليس في المقام علم إجمالي أصلاً، حتى يكون بعض أطرافه وجوب الغرامة أو الضمان لأن كلاً من الحرمة والتعزير ثابت في صورة العمد جزماً، وإنما الشك في الغرامة وليس في الخطأ إلا احتمال الغرامة ليس إلا مع أن دوران الأمر بين التعزير والغرامة مع كون الأول متيقناً على كل تقدير ورجوع الشك بالنسبة إلى الغرامة إلى الشك في التكليف النفسي الاستقلالي لا يفيد شيئاً، مع أنه على تقدير لزوم الاحتياط بالنسبة إليه أيضاً لا يفيد في المقام أصلاً لدوران الأمر بين تكليف النفس والغير، فإن وجوب التعزير إنما هو تكليف الحكام، لكن ما ذكرنا إنما يتوجه عليه إذا أريد من قوله ينبغي وجوب تحصيل العلم بالبراءة من الحق الاحتمالي كما هو لازم منه من الرجوع إلى البراءة.

ومن هنا حمّله شيخنا قدس سره على وجوب الاحتياط وتحصيل العلم بالبراءة

لا استجابته كما هو الظاهر من لفظه ينبغي سيمًا في كلمات الفقهاء.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو على تقدير تسليم الشك في الحكم في الأمثلة المذكورة ونظائرها، وإلا فالتحقيق ثبوت الضمان فيها لقاعدة الإلتلاف من حيث كونها أعم من المباشرة والتسبب فيما يستند الفعل إلى فاعل السبب عرفاً، ونفي الضرر معاً على ما ستقف عليه عند التكلم في بيان قاعدة نفي الضرر فما عسى ربما يستظهر من السيد الصدر الشارح من الحكم بعدم الضمان في الأمثلة ونظائرها ليس مما ينبغي المصير إليه فلعل المراد مجرد الفرض والتقدير كما ذكرنا قال قدس سره: «التمسك بالبراءة بالنسبة إلى المكلف ليس مرجعه إلا عدم إلزام المكلف بفعل شيء أو تركه وكونه مخيراً في اختيار ما شاء منهما» إلى أن قال: «فعلى هذا نقول لا شك في قبح الإضرار عقلاً وشرعاً إذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص مثلاً وإنما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران فإن كان عليهما أو على الأول دليل معتبر، فلا يجوز التمسك بالأصل إذ لا اعتداد به مع التأقل، وإلا فحكم الأصل جار وعلى المضر الندم وعلى المستضر الصبر والاحتساب، وأما مجرد احتمال أن يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار أو مندرجا تحت ما دلّ على حكم من أتلف مالا لغيره، فلا يكفي لعدم إمضاء حكم الأصل الذي دلّ على حجية العقل والنقل» انتهى كلامه رفع مقامه.

وليس الظاهر منه كما ترى بيان حكم المسألة الشخصية من حيث هي، بل الظاهر منه على ما عرفت من عدم المانع من الرجوع إلى الأصل على تقدير عدم ظهور دليل نفي الضرر وقاعدة الإلتلاف وأن مجرد احتمال الشمول لا يمنع منه.

وبالجملة ما أفاده الفاضل التوني في الشرط الثاني لا يخلو عن مناقشة مثل ما أفاده في الشرط الثالث من اعتبار أن لا يكون مجراه ممّا يشك في اعتباره في

كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإلتلاف أو الضرر، لا يوجب رفع اليد عن الأصل والمعلوم تعلقه بالضرر فيما نحن فيه هو الإثم والتغريم إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناء على أن المثبت لإجراء العبادة هو النص، لأن النص قد يصير مجملاً وقد لا يكون نص في المسألة، فإن قلنا بجريان أصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل والأكثر، فلا مانع منه وإلا فلا مقتضي له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة.

العبادة جزءاً أو شرطاً نظراً إلى أن المثبت لأجزاء العبادة إنما هو النص، فإثبات كون الماهية هي الأصل الخالي عن المشكوك بالأصل غير جائز، فكأنه نظر إلى ما عرفت تضعيفه في محله من جماعة من المتأخرين من أن الأصل وإن جرى في نفي الوجوب الغيري كالنفسي، إلا أنه ما لم يتعين الماهية يحكم العقل بالاحتياط وأصل البراءة لا يصلح للتعين.

وقد أسمعناك ما يقتضيه التحقيق في ذلك المقام وأن القائل بالبراءة في الدوران المذكور لا يلزمه تعيين الماهية بالأصل، وإنما الغرض من الرجوع إليها مجرد نفي وجوب المشكوك في مرحلة الظاهر نظراً إلى عدم اقتضاء العلم الإجمالي فيه وجوب الاحتياط في حكم العقل أو ورود الأخبار على حكمه.

قاعدة لا ضرر

وحيث جرى ذكر حديث نفى الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول: قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار^(١) على نفى الضرر والضرار، فلا نتعرض من الأخبار الواردة في

(١) نقل غير واحد دعوى تواتر أخبار القاعدة عن الفخر في الإيضاح، ولكن ذكر قدس سره في الرسالة المستقلة المعمولة في هذه القاعدة بعد حكاية دعوى تواتر الأخبار: «عن الفخر في محكمي الإيضاح في باب الرهن أنه لم يعثر عليه نعم عن الشيخ الحرّ قدس سره في كلماته أنه عقد باباً لذلك، وادّعى كثرة الأخبار الواردة فيه فقال: باب أنه لا يجوز الإضرار بالمؤمن ولا يجب عليه تحمّل الضرر، إلا ما استثنى، ثم قال بعد نقل طائفة من الأخبار الواردة في ذلك أقول: والأحاديث في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها في كتاب وسائل الشيعة في إحياء الموات وفي الشفعة وغيرهما» انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ذكره قدس سره من كثرة الأخبار الواردة في هذا الباب واستفاضتها ممّا لا يعتره ريب أصلاً، فإنّها قد تجاوزت من العشرة يقيناً.

وأما دعوى التواتر سواء أريد به التواتر اللفظي أو المعنوي، فالعهدة على مدّعيها لكن لا حاجة إلى إثبات التواتر أو قطعية صدورها من جهة الاحتفاف بالقرينة إلا على مذهب من يدّعي عدم حجّة أخبار الآحاد مطلقاً، وإلا فلا إشكال في حجّيتها لصحة سند جملة منها واعتبار أسناد الباقي، فلا إشكال في المقام من جهة سند الأخبار أصلاً، بل ربما عمل بها القائل بحرمة العمل بأخبار الآحاد، بل مضمونها ممّا انعقد عليه الإجماع وحكم به العقل المستقل بل دلّ عليه كتاب العزيز أيضاً، بل الإنصاف وضح دلالتها على القاعدة كوضوح سندها غاية ما

هناك وقوع التأمل في عمومها لما يأتي الإشارة إليه، وأما بعض المناقشات الراجعة إلى منع دلالتها ولو من جهة دعوى إجمالها فإنما حدث عن بعض متأخري المتأخرين، وإلا فبناء الفقهاء رضوان الله عليهم على التمسك بها في الفروع الفقهية والتسالم والمفروغية عن ظهورها فيها مما يعلم بأدنى تتبع في كلماتهم في أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، ومع ذلك ينبغي التعرض لذكر الأخبار الواردة في الباب أولاً، ثم التعرض لبيان معنى الضرر في اللغة والعرف العام وما هو الظاهر من أخبار الباب في المقام والإشارة إلى جملة من الإشكالات والشبهات الحادثة ودفعها بما يقتضيه الوسع والذهن القاصر، فنقول: قد عرفت أن الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة منها جملة من الأخبار الواردة في قضية سمرة بن جندب مع الأنصاري بألفاظ مختلفة في الجملة، وقد اشتهر عنه صلى الله عليه وآله.

أحدها: ما رواه قدس سره في الكتاب.

ثانيها: ما روى ذيله في الكتاب وهو ما روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمر إلى نخلة ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري إلى رسول الله فشكا إليه فأخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال عليه السلام إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله للأنصاري اذهب فاقبلها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار» الحديث.

ثالثها: ما في رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام نحو ذلك، إلا أنه قال في ذيله لسمرة بن جندب بعد الامتناع: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان

فأقلعها وارم بها وجهه» وفي القضية وإن كان إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع أن القواعد ربما لا يقتضيه ونفي الضرر لا يوجبه أيضاً، إلا أنه لما كان من فعله عليه السلام فعلم أنه بعد الامتناع عن المساومة كان له جهة مجوزة له ولو بحسب الولاية المطلقة التي كانت له على الآفاق والأنفس كما قال الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية وكيف كان فعدم إدراكنا لجهة فعله صلى الله عليه وآله لا يخل بالاستدلال قطعاً.

رابعها: ما رواه عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن قال ولا ضرر ولا ضرار».

خامسها: ما عن التذكرة ونهاية ابن الأثير مرسل عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

سادسها: ما رواه عقبة بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في شارب النخل أنه لا يمنع نفع البئر وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً فقال لا ضرر ولا ضرار».

سابعها: ما رواه هارون حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد فقضى أن البعير برأ فبلغ ثمنه دناتير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار قد أعطي حقه إذا أعطي الخمس» هذه ما وقفنا عليه من الأخبار العامة.

وأما الأخبار الخاصة فجملة من الأخبار:

منها: ما رواه البيهقي في الصحيح عن حماد بن عمار عن المعلى بن خنيس عنه عليه السلام قال: «من أضرَّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن».

ومنها: ما رواه الكتاني في الصحيح ويقرب من رواية البيهقي.
ومنها: ما رواه طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: «إن الجار كالنفس
غير مضار ولا إثم» إلى غير ذلك مما ورد في الموارد الخاصة.

وإذ قد عرفت ذلك فلا بدّ أولاً من التكلم في معنى اللفظين الواقعيين في أخبار
الباب موضوعاً للحكم أي الضرر والضرار وإطلاقتهما في اللغة والعرف والمراد
منهما في الأخبار، ثم تعقيبه ببيان الحكم المتعلّق بهما وبيان مراد الشارع من هذه
القضية فنقول الضرر في العرف العام كما يساعد عليه موارد الاستعمال ويقتضيه
التبادر عند الإطلاق ضدّ النفع ويوافق اللغة كما يقتضيه ما حكاه شيخنا قدس سره
في الكتاب عن الصحاح والنهاية والقاموس، وإليه يرجع ما عن المصباح وجعل
الكرهية أعمّ من المعنى المذكور وإن كان ممكناً، إلا أنه خلاف ظاهر كلامه كما
أنه يحتمل إرجاع ما في القاموس من إطلاقه على سوء الحال إليه أيضاً وإن أمكن
جعله إطلاقاً آخر مجازاً من جهة العلاقة فإنّ قوله: في مقام بيان معنى الضرر ضدّ
النفع وضارّه يضارّه ضراراً مع قوله بعد ذلك الضرر سوء الحال وإن كان ظاهراً في
المغايرة، إلا أن إرادة كونه حقيقة فيهما بعيد.

وأما إطلاقه على النقص في الأعيان كما عن المصباح فهو على خلاف وضعه
قطعاً، ومن هنا قال وقد يطلق على النقص في الأعيان وقبل الضرر بالفتح ضدّ النفع
وبالضم بمعنى الشدة والكرهية وسوء الحال مستشهداً بالآية الشريفة: ﴿رَبِّ إِنِّي
مُسْنِي الضَّرِّ وَانْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾، وفيه ما لا يخفى وكيف ما كان لا إشكال في
ظهور لفظ الضرر عند الإطلاق بلا قرينة فيما ذكرنا مع أن كونه بالمعنى الأعمّ أي
الكرهية وسوء الحال لا يضرباً يقيناً في المقام كما هو ظاهر، وأما الضرار فصريح
جمع من اللغوئين كونه بمعنى الضرر فالتكرار في الحديث للتأكيد كما صرح به
في المصباح والقاموس وأطلقه على الضيق بعد إطلاق الضرر على سوء الحال في

الصَّحاح وإن ذكر أخيراً إطلاق الضرر على المضارة وظاهر النهاية كونه بمعنى المجازات على الضرر بإدخال الضرر على من أضرب به وأطلقه على فعل الاثنين أيضاً كما يقتضيه وضع المفاعلة واحتمل شيخنا قدس سره رجوع المعنى الأول الذي ذكر في النهاية إلى الثاني المذكور فيها، وكيف ما كان ظاهرها مغايرة اللفظين بحسب المعنى وقيل إن الضرر والضرار من قبيل المسكين والفقير إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا ولم يثبت ذلك من العرف واللغة بل ظاهرهم خلافة، ولما لم يثبت كون الضرر مغايراً للضرر، بل ظاهر أكثرهم كما عرفت اتحاده معنى مع الضرر، وليس هذا من قبيل الإثبات والنفي حتى يقال إن المثبت مقدّم على النافي كما هو ظاهر فلا يدلّ الأخبار على نفي الغرامة، والضمان والتدارك على المتلف بدعوى كون أخذ الغرامة مجازاة كما يستفاد من كلام شيخنا في الكتاب مع أنه على تقدير تسليم ظهوره في المجازاة لا نسلم دلالة على نفي الضمان، حيث إنه حكم شرعيّ يتعلّق بالضارّ لا تعلّق له بفعل المتضرّر.

نعم ظاهره نفي القصاص ولا ضرر فيه بعد قيام الأدلة القطعية عليه فيخرج عنه بها، بل الأمر كذلك على تقدير نفيه الضمان بالعموم لكون دليل الضمان بالإتلاف أخصّ منه وكيف ما كان لا إشكال في عدم نفي المجازاة الضمان شرعا بالإتلاف، مع أنه على تقدير تسليم الدلالة يقع التعارض لا محالة بين الفقرة الأولى والثانية، حيث إن مقتضى الفقرة الأولى إثبات الضمان على ما ستقف عليه ومقتضى الفقرة الثانية نفيه، فيجب الرجوع إلى دليل الإتلاف ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة بعد وجوده كما هو ظاهر.

وبالجملة الحقّ ما ذكره شيخنا قدس سره في الرسالة من أن التباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخلّ بما هو المقصود من التمسك بنفي الضرر في المسائل الفقهية، فالمهمّ بيان المراد من النفي الوارد على الضرر في الأخبار بعد صرفه عن

ظاهره بحكم العقل من حيث لزوم الكذب بعد وقوع الضرر حساً وبالمشاهدة والوجدان، وأن الظاهر منه بعد القطع بعدم إرادة الظاهر بحكم دلالة الاقتضاء ما هو، فإنه قد يتخيل إجمال الروايات من حيث كثرة الاحتمالات المتطرفة وعدم المعين لبعضها، وقد أنهاها بعض من عاصرناه إلى سبعة أو ثمانية فنقول الاحتمالات ثلاثة قال بكل قائل، وأما سائر الاحتمالات فهي إما راجعة إليها أو سخيفة يجب الإعراض عنها.

أحدها: أن يراد من نفي الضرر في الإسلام والشرع نفي تشريع الحكم الشرعي بمعنى أنه لم يشرع في الإسلام حكم يلزم منه ضرر على العباد، فكل حكم شرع في الإسلام لا بد أن يكون على وجه لا يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً من غير فرق بينهما، فكما أن لزوم البيع مع الغبن والعيب وبدون الشفعة للشريك وكذلك وجوب الغسل والوضوء والحج والصوم وغير ذلك من العبادات مع التضرر وكذلك سلطنة سمرة على الدخول على عذقه وبدون الاستئذان من الأنصاري وحرمة الترافع إلى حكام الجور مع توقف أخذ الحق عليه وهكذا كل حكم شرعي منفي بالروايات كذلك براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر حكم شرعي منفي بها من غير فرق بينهما أصلاً، فهو نظير ما دل على نفي الحرج والسهو مع كثرتهم أو في النافلة أو في السهو أو على المأموم مع حفظ الإمام أو العكس ورفع الخطاء والنسيان وأخواتهما إلى غير ذلك مما دل على نفي الذات المحمول على نفي الحكم، ويدل على هذا المعنى مضافاً إلى فهم الفقهاء وظهور أمثالها من التراكيب الواردة في ذلك قوله عليه السلام في الإسلام على رواية علامة قدس سره وابن أثير وعلى مؤمن فإن الظرفية المذكورة يناسب كونه مفسراً لأحكام الإسلام وشارحاً لأدلتها كما لا يخفى.

وبالجملة لا إشكال في ظهور الروايات في هذا المعنى وإن كان اللازم حملها

على الأخبار كما هو ظاهر القضية.

ثانيها: أن يراد من النفي النهي والتحريم فمعنى قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام كون الإضرار حراماً سواء كان بالنفس أو بالغير، وأنه لا يجوز الإضرار في الدين وشرع الإسلام فلا ينافي وجود ذاته في الخارج ولا يلزم عليه كذب أصلاً إذ المقصود ليس نفي وجوده، بل نفي جوازه بالمعنى الأعم وهذا المعنى مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر ينافي ذكر القاعدة في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي فإن الحكم بأن المراد من النفي النهي وتحريم الإضرار، وأنه من المحرمات الشرعية لا يجمع القول باستفادة الحكم الوضعي من الأخبار كالضمان ونحوه وإن لزمه بحكم العقل الفساد إذا تعلّق بعبادة إذا اتحد معها وجوداً كالوضوء الضروري، إلا أنه لا تعلّق له بدلالته على الحكم الوضعي وبالجمله فرق واضح بين جعل الروايات في مقام إنشاء حكم الإضرار وبيان أنه من المحرمات الشرعية وبين جعلها إخباراً عن عدم جعل الحكم الضروري وضعياً أو تكليفاً في المجموعات الشرعية وشتان بينهما.

هذا ومما ذكرنا يظهر ما يتوجّه على ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاة لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المعنى للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود بجعل الإضرار بالنفس أو الغير محرماً غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الأوّل بل راجع إليه هذا ما في الكتاب، وقد أسمعناك أن كون الإضرار من حيث هو حراماً في الشرع لا تعلّق له بكون الحكم الضروري سواء كان تكليفاً أو وضعياً منفياً في الشرع فإنّ براءة ذمّة الضار من الغرامة، لا ينافي كون فعله حراماً، بل المدعى نفي براءة ذمته وإن لم يكن فعله حراماً أيضاً

كما إذا صدر الإلتلاف منه من دون التفات.

نعم لو كان المراد من النهي الإرشاد أمكن جعله إشارة إلى الحكم الوضعي، لكنّه لا تعلّق له بتحريم الإضرار من حيث هو إضرار، ومنه يظهر فساد النّظير بما دلّ على وجوب الوفاء بالعقد حيث يستلزم صحّته بحكم العقل بل ربما يقال بدلالته عرفاً عليها من حيث إن الأمر بالوفاء أمر بترتيب الآثار فهو كالنهي عن ترتيب الآثار كقوله ثمن العذرة سحت ونحوه نعم فيما كان متعلّق النهي عن الإضرار خصوص العبادة دلّ بحكم العقل على فسادها على ما أشرنا إليه وأين هذا ممّا أفاده ولو لم يكن قوله: (وهذا قريب من الأول، بل راجع إليه) أمكن حمل ما أفاده على دلالة هذا المعنى على الحكم الوضعي فيما كان متعلّقه العبادة، فيدلّ زائداً على التحريم على الفساد أيضاً فيكون المراد من الحكم الوضعي خصوص الفساد في المورد الخاصّ لا الأعمّ منه ومن المعاملات، لا الأعمّ منها ومن الغرامة ونحوها من الآثار الوضعيّة فلا فرق في الحكم بفساد الوضوء الضروري بين القول بكون وجوب الوضوء منفياً في الشريعة بالروايات وبين القول بكون الإضرار بالنفس ولو بالوضوء حراماً فإذا كان حراماً لم يكن واجباً فيكون فاسداً، لكن ما أفاده خصوصاً حكمه بالاتحاد والرجوع آب عن التوجيه المذكور فتدبر.

ثالثها: كون المنفي الضرر الغير المجبور والمجرد عن التدارك فلا ينافي وجوده في الخارج، إذ المنفي ليس الضرر المطلق بل المقيد بعنوانه التقيدي وإليه يشير ما تقدّم عن الفاضل التوحي قدس سره، فإذا كان نفي الضرر بالملاحظة المذكورة فكأنه ينفي ويتزلّ عدمه إذ كما أن ما يحصل بإزائه نفع وعوض لا يسمّى ضرراً عرفاً كدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه ينزّل منزلة عدم الضرر عرفاً، فإلتلاف مال الغير بلا تدارك ضرر عليه عرفاً فهو منفي، فإذا وجد في الخارج، فلا بدّ أن يكون

مقروناً ومحكوماً يلزوم التدارك وكذلك تملك الجاهل بالغبن ماله بما دون قيمته ضرر عليه فلا يوجد إلا محكوماً ومقروناً بالخيار الموجب لتداركه، وكذا تملك الجاهل بالعيب فإنه ضرر عليه فلا بد أن يكون مقروناً بالخيار وهكذا لو فرض الإضرار بالنفس أو الغير ممّا لا يكون له تدارك، فلا بد أن يكون منفياً ومعنى نفيه شرعاً نفي جوازه، فيكون حراماً ويلزمه الفساد إذا كان من العبادات.

فإن قلت: إذا كان المنفي الضرر الغير المتدارك لم يجز الاستدلال بهذا الأصل على نفي الأحكام الضرورية في مقابل العمومات المثبتة لها ضرورة كشف ثبوت الحكم الضرري عن التدارك بحكم العقل والنفع العائد في مقابل الضرر الموجب لتداركه أعمّ من أن يكون دينياً أو أخروياً، ومن هنا قال الفاضل التراقي في العوائد: «إن الضرر هو إخراج ما في يد شخص من الأعيان أو المنافع بلا عوض، فكلماً كان صرفه وإتلافه لجلب النفع أو عوض حاصل لم يكن ضرراً والنفع والعوض أعمّ من أن يكون دينياً أو دينياً في الآخرة أو الدنيا» انتهى كلامه رفع مقامه فعلى هذا يسقط الاستدلال وهو خلاف قضية كلماتهم.

قلت: لا نعلم بل ولا نظن ترتّب النفع الأخروي على الأعمال ومجرّد الاحتمال لا يجدي في صدق التدارك، وابتناء الأحكام على المصالح أو استلزامها في حكم العقل للأجر والثواب لا يكفي للتدارك بعد الحكم بثبوتها في غير مورد الضرر أيضاً قال الفاضل التراقي في ذيل المبحث بقي هنا أمر آخر وهو أن الضرر كما مرّ هو ما إذا لم يكن بإزائه عوض والعوض كما أشرنا إليه يعمّ الأخروي أيضاً والعوض الديني ممّا لا يمكن درك وجوده أو انتفائه بخلاف الأخروي وعلى هذا، فكيف فهم أن الضرر الذي يتضمّنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضرراً هذا كلامه ثمّ دفع السؤال بأن الضرر هو الذي لا يكون بإزائه عوض معلوم أو مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر، مع أن العوض الأخروي معلوم

الانتفاء بالأصل.

ثم قال: «فإن قيل هذا ينفع إذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم دليل شرعي، وأما إذا كان داخلا فيه سيما إذا كان من باب الأوامر وأمثاله، فيثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه، مع أنه مخالف لكلام القوم مثلا إذا ورد إذا استطعتم حجوا أو إذا دخل الوقت صلوا، فإنه يدل بعمومه على الأمر بالحج والصلاة في كل وقت حصل الاستطاعة أو دخل الوقت وإن تضمن ضررا كلياً والأمر يدل على العوض، فلا يكون ضررا قلنا الأمر تعلق بالحج والصلاة ولازمه تحقق الأجر المقابل لماهية الحج والصلاة المتحققة في حالة عدم الضرر أيضاً، وأما حصول عوض في مقابل الضرر وأجر له، فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما أمر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضرراً كما في قوله إذا ملكتم النصاب فزكوا وأمثاله» انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا ويتوجه على هذا الوجه أن مناطه ومبناه على تعلق النفي بالضرر المقيد من غير أن يقدّر الحكم ويجعل المنفي الحكم المتعلق بالموضوعات الضرورية، ومن المعلوم عدم جواز التمسك بهذا الأصل على هذا المعنى على نفي الحكم المتعلق بالموضوع الضري، فإن حكم الشارع ليس ضرراً أصلاً وإن كان ضرراً أي متعلقاً بالضرر وعلى تقدير إرادة الحكم يرجع إلى الوجه الأول فيغني عن هذا التكلف البعيد، بل الغير الجائر كما لا يخفى إذ حاصله يرجع إلى نفي القاعدة لا إثباتها كما هو ظاهر، ومنه يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب من أنه لو لم يكن أخبار الباب ظاهرة في الحكومة على عمومات التكليف لكان له وجه، فإنه بعد الإغماض عن الحكومة أيضاً كيف يمكن جمع المعنى المذكور مع موارد الأخبار كالواردة في قضية سمة وغيرها فلا بد على هذا المعنى من الحكم باختصاص الروايات بباب الضمان والخيارات ونحو ذلك، فلا تعرض لها لتحريم

الإضرار بالنفس أو بالغير، فلا بدّ له التماس دليل آخر من عقل أو نقل كتاب أو سنته كما أنه على الوجه الثاني يختصّ بإثبات التحريم للإضرار من غير أن يكون له تعرض لإثبات الوضع على ما عرفت بيان، فلا بدّ من التماس دليل آخر، فالمعنى الجامع للمقامين المنطبق على موارد تمسّكهم بالأصل المذكور هو الوجه الأول.

هذا مضافاً إلى أن حكم الشارع بلزوم التدارك ودفع الغرامة في موارد الضمان لا يمنع من صدق الضرر من حيث إن المانع من صدقه هو دفع الغرامة لا مجرد حكم الشارع بوجوب الدفع، فلا بد من الفرق بين الضرر المتدارك والضرر المحكوم بتداركه.

هذا مضافاً أيضاً إلى أن الطريقة في قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام يقتضي كون الإسلام قيداً للمنفى، وهذا يناسب إرادة الحكم لا الفعل المضمر كما هو ظاهر وهذا الوجه وإن حكى عن بعض الفحول إلاّ أنّه في كمال البعد، وأمّا ما ارتكبه الفاضل النراقي من السؤال والجواب فيتوجّه عليهما ما أشار إليه شيخنا قدس سره في الرسالة والكتاب من منع مانعيّة الأجر الأخروي من صدق الضرر عرفاً، فلعلّه من جهة ضعف النفوس وعدم اليقين الكامل بما أعدّ في الآخرة من الأجر الآجل أو كون المانع عندهم هو النفع العاجل أو كون محبة الدنيا شاغلة لهم عن النظر إلى الأجر.

ومن هنا ترى غالب الناس يفرّون عما فيه الضرر بالأنفس والأموال في باب الجهاد والزكاة والخمس وأمثالها، مع أنّه ربما يكون فيه نفع عاجل من تنمية المال وتكميل النفس إلاّ أنّ النفوس الضعيفة بمعزل من إدراك ما هو المكنون فيها، هذا مضافاً إلى أن التدارك إنما هو في الأعمال لا في جعل الحكم، مع أنّه إذا التزم بكون النفع الأخروي مانعاً عن صدق الضرر لم يكن وقع للدفع الذي ذكره أصلاً

من كون الفعل ذا مصلحة وأجر مطلقاً ولو في غير مورد الضرر، ضرورة أن عموم الحكم لمورد الضرر يكشف عن زيادة الأجر ولو من جهة ما دلّ على أفضلية الأجر على الأحمز بمعنى الأشق كما عن المجمع لا بمعنى الأتم والأوفى كما عن الصحاح والقاموس ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره أن الدفع أشنع من التوهم، هذا مع أن الفعل المضّر كالوضوء الضروري مثلاً حرام والموجود منه في الخارج لم يجعل له تدارك في الشرع إلى غير ذلك ممّا يتوجّه على هذا الوجه، فالإنصاف أن هذا الوجه وإن ذكره بعض الفحول لا محصل له، فالمتعين هو الوجه الأول، ولا يتوجّه عليه شيء وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنا قد أشرنا في مطاوي ما أسمعناك من الكلام في بيان هذا الأصل إلى كونه حاكماً على العمومات المثبتة للحكم الضرري من التكليفات والوضعيات وشارحاً لها وميّناً لمقدار مدلولها ومفسراً للمراد منها وأنّ المجعولات في الإسلام والشرع ليست بحيث توجب الضرر على أهل الإسلام، فهذه الأخبار المثبتة للأصل المذكور بمداليلها اللفظية ناظرة إلى العمومات المثبتة للأحكام وإطلاقاتها ومتعرّضة لها ومتفرّعة عليها كسائر ما يكون على هذا الشأن والنمط مثل ما دلّ على نفي الجرح والسهو لمن كثر عليه أو في النافلة وأمثالها ممّا ورد في الشرعيات فهي بأنفسها مقدّمة عليها تقدّماً ذاتياً من غير أن يكون بينهما تعارض وترجيح، فإن التماس الترجيح في التقديم فرع التعارض المفقود بين الحاكم والمحكوم، مع أنّ سوقها في مقام الامتنان كحديث الرفع ودليل نفي الجرح الآبي عن التخصيص يكفي في قوتها وتقديمها على تلك العمومات على تقدير تسليم التعارض والتنافي من غير أن يحتاج ترجيحها عليها إلى التثبت بالمرجّحات الخارجية كالشهرة ونقل الإجماع والأصل على القول بجواز الترجيح بالمرجّحات الخارجية بين العامّين من وجه، مع كونه محلّ كلام ومناقشة فما يظهر من غير واحد من

المتأخرين منهم السيد السند في الرياض والفاضل النراقي قدس سرهما تبعاً لما عن المحقق السبزواري من الحكم بالتعارض بينهما والرجوع إلى المرجحات فيما سيأتي من كلامهم ليس على ما ينبغي سيما ما عن بعض تبعاً للرياض من الترجيح بالسند، بل الحكم بضعف سند بعض أخبار المقام، مع أنك قد عرفت أنه غير قاذح بعد وجود الصحيح والموثق فيها ودعوى الكثرة بل التواتر بالنسبة إليها مع ما في الترجيح بالصدور في العامين من وجه من الإشكال الذي تقف عليه في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى قال في العوائد: «إن نفي الضرر والضرار في الأحكام الشرعية من الأصول والقواعد الثابتة بالأخبار المستفيضة المعتمدة بعمل الأصحاب الموافقة للاعتبار المناسبة للملة السمحة المعاضدة بنفي العسر والجرح والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة، فهذا أصل من الأصول كسائر الأصول والقواعد الممهدة ودليل شرعي يستدل به في مواردِه فإن لم يكن له معارض، فالأمر واضح وإن كان بأن يدلّ دليل آخر على ثبوت حكم شرعي يلزم منه ضرر فيعمل فيه بمقتضى التعارض وال ترجيح» انتهى ما أردنا نقله من كلامه في هذا المقام.

وقال في مقام آخر أيضاً: «إن من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر ما لو استلزم تصرف أحد في ملكه تضرر الغير فإنه يعارض ما دلّ على جواز التصرف في المال مثل قوله صلى الله عليه وآله: (الناس مسلطون على أموالهم) بالتعارض العموم من وجه فقد يرجح أدلة نفي الضرر بما مرّ من المعاضدات وقد يرجح الثاني» انتهى كلامه رفع مقامه، فقد اتضح ممّا ذكرنا ما يتوجّه عليه فإن المراد من التعارض تنافي الدليلين بالنظر إلى مدلوليهما من غير أن يكون لأحدهما نظر إلى الآخر بالدلالة اللفظية وإن حكم بتقديم أحدهما إلى الآخر لمكان الترجيح الدلالي كما في تعارض الظاهر والأظهر كالعام المعلّل على غير المعلّل

في تعارض العائين من وجه أو الأقل أفراداً على غيره أو الخاص الذي لا يكون نصاً على العام إلى غير ذلك من موارد الترجيح بقوة الدلالة بحسب النوع أو الصنف فبعد عدم إمكان العمل بظاهرهما وعدم جواز طرحهما يلزم الأخذ بالأظهر وتقديمه على الظاهر لمكان الترجيح.

وهذا بخلاف الحاكم فإن الأخذ به ورفع اليد عن المحكوم من حيث كونه بنفسه مقدماً عليه ومفسراً له بحسب دلالة اللفظية من غير أن يكون هناك دوران وترجيح ومن هنا يقدمونه على العمومات المثبتة بعمومها للحكم الضروري من غير ملاحظة ترجيح والحكومة وإن كانت في الحقيقة راجعة إلى التخصيص وليست من الوجود، إلا أنها تخصيص بعبارة التفسير، ولذا لا يعد الحاكم والمحكوم من المتعارضين بخلاف العام والخاص الظنين، فقد اتضح مما ذكرنا الفرق بين الحكومة والتعارض، وسيجيء تمام الكلام في ذلك في باب الاستصحاب والتعارض، وحينئذ فلا يمكن تقديم شيء من عمومات التكليف على قاعدة نفي الضرر وإن بلغت من القوة ما بلغت بحسب المرجحات بل كانت قطعية بحسب الصدور وجهته.

نعم لو كان هناك دليل مثبت لحكم في عنوان الضرر مثل ما دلّ على القصاص والجهاد ونحوها خرجنا عن القاعدة بسببه لكونه أخص منها ولا يعقل حكومتها عليه كما هو ظاهر هذا وفي أكثر نسخ الكتاب بعد بيان الحكومة بقوله قدس سره والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعارضاً لحال دليل آخر إضافة هذا القول من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دلّ على أنه لا صلاة إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بطهور وغيره ثابت للمتطهر بالاستصحاب والبيّنة، والثاني في مثل الأمثلة

المذكورة، وهذه الإضافة ليست في بعض النسخ وإن كان أصل التعميم المذكور للحكومة والتمثيل بما ذكر موجوداً في كلماته قدس سره في غير هذا الموضع وللقاصر في التمثيل بالاستصحاب والبيئة وغيرهما مما يثبت الموضوعات أو الأحكام بحسب الظاهر من الأصول والأمارات مناقشة، وإن كان أصل التعميم مما لا يتطرق إليه مناقشة نظراً إلى أن الاستصحاب مثلاً ليس في مرتبة قوله لا صلاة إلا بطهور، فإنه مما يثبت الحكم أي شرطية الطهارة للصلاة في مرحلة الواقع فكيف يمكن جعل الاستصحاب المثبت للطهارة في مرحلة الظاهر شارحاً لها ومبيناً للمراد بها بحيث يكون المراد من الأدلة الواقعية من الواقع والظاهر، فإذا بني على وجود الركوع مثلاً بعد الدخول في السجود عند الشك فيه أو على وجود السجود بعد الدخول في غيره إذا شك فيه، فلا بد من أن يحكم بأن المراد مما دلّ على اعتبار الركوع والسجود في الصلاة أعم من الواقعية والظاهريّة وهكذا.

وهذا مضافاً إلى لزومه الإجزاء في جميع موارد الأصول والأمارات ولو في الموضوعات كما ترى فالذي يقتضيه التحقيق الذي لا بد منه ولا مناص عنه البناء على كون مؤدّى الأمانة المعتبرة ومجرى الاستصحاب نفس الواقع الأولي بحسب الآثار والأحكام بجعل الشارع ما دامت الأمانة قائمة والأصل جارياً بأن لا يعلم الخلاف وبعد تبين الخلاف والخطأ يبنى على ترتيب آثار الواقع من أول الأمر كما هو شأن الحكم الظاهري، فليس هنا تخصيص لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر ولا تصرف في موضوع الخطاب الواقعي بتعميمه لما يشمل مفاد الأصل والأمانة أصلاً، وإنما هنا حكم آخر في مرحلة الظاهر والجهل بالواقع بوجوب البناء على كون مؤدّى الأمانة مثلاً عين الواقع ما دامت قائمة، وأين هذا من الحكومة وقد أشرنا إلى هذا في طي أجزاء الجزء الأول من التعليق.

الثاني: أنك قد عرفت في طي الأمر الأول أنه لا شبهة في لزوم الخروج عن

مقتضى القاعدة مع حكومتها على العمومات المثبتة للحكم الضروري بما يكون أخص منها كما ورد في الشرعيات، فإذا ورد فيها وجوب الغسل على المريض المجنب عمدا وإن أصابه من المرض ما أصابه بالطريق المعتبر فيلزم الإفتاء به كما أفتي به بعض.

وهذا مما لا إشكال فيه أصلاً إنما الإشكال في التمسك بها فيما شك في ورود المخصص عليها نظراً إلى ما يقال، بل قيل بأنها من العمومات التي خرجت أكثر أفرادها منها فيصير موهونة فإنه يظن بملاحظة أكثرية الخارج بأن المراد منها ليس هو العموم، بل المعنى المعهود عند التخاطب حتى لا يرد عليه ذلك سيما مثل هذا العموم الوارد في مقام الامتنان وضرب القاعدة والأصل الآبي عن التخصيص فضلاً عن كثرته فضلاً عن أكثريته، هذا ولكن يمكن التفصي عن الإشكال كما في الكتاب بعد منع أكثرية التخصيص، إذ المسلّم على تقدير الإغماض كثرته لا أكثريته، فإن الخارج منها محصور بباب النفقات التي لا يحصل بإزائها عوض دنيوي كنفقة الحيوانات مثل نفقة الوالدين والأولاد والزوجة على تأمل والحقوق المالية كالزكاة والخمس والجهد والحج ونحوها والحدود الإلهية لا مثل القصاص والديات ونحوهما التي شرعت من جهة نفي الضرر وحفظ النفوس والنظام فهي نظير الضمان المشروع بنفي الضرر بأن من المحتمل كون خروجها بعنوان واحد أو عناوين متعددة لا يبلغ الحد المذكور، فإن الموهن كثرة الإخراج والتخصيص لا كثرة المخرج ولو كان بتخصيص أو تخصيصات قليلة كما يشهد له المثال الذي ذكره قدس سره في الكتاب، فإذا جوزنا ذلك وأن المخاطبين كانوا عالمين به وإن لم نعلم به لا يجوز الحكم بطروء الوهن في العموم.

ومن هنا ترى الفقهاء يتمسكون بتلك الأخبار في المسائل الفقهية الضرورية ولا يرفعون اليد عنها إلا بمخصص قوي وبمثل ذلك يتفصي عن ورود الإشكال

المذكور على كثير من العمومات مثل عمومات نفي الجرح وإن تفصّل عنه في العوائد بأن ملاحظة الأجر والثواب فيما نراه شاقاً يرفع المشقة فلم يرد عليها تخصيص أصلاً، وهذا مثل ما قيل بالنسبة إلى عمومات نفي الضرر من أن ملاحظة كثرة الأجر يوجب رفع الضرر فليس هناك تكليف ضرريّ أصلاً وفيه ما فيه ومثل عموم الوفاء بالشرط بناء على عدم اختصاصه بالالتزام والإلزام في ضمن خصوص البيع كما عن القاموس وعمومه لكلّ إلزام والتزام ولو كان ابتدائياً، فإن الشروط الابتدائية في الجملة والشروط في ضمن العقود الجائزة كنفس العقود الجائزة، وما يخالف الكتاب والسنة وما يخالف مقتضى العقد خارجة عنها بالتخصيص ومثل عموم الوفاء بالعقد كقوله أوفوا بالعقود بناء على عدم إرادة العهد الذهني والخارجي من العقد وشموله لكل عهد، ومن هنا ترى الفقهاء يتمسكون بتلك العمومات في المسائل عند الشك في التخصيص من دون تأمل، وليس ذلك إلا من جهة منع أكثرية المخرج أو منع العلم بأكثرية الإخراج وتجوز كون إخراجها عند المخاطبين بتلك الخطابات العامة بعنوان واحد أو عناوين قليلة.

الثالث: أن الظاهر من الأخبار المذكورة كما لا يخفى على من راجع إليها كون المنفي الضرر الشخصي وعليه ينطبق كثير من كلماتهم في الفقه كما في باب شراء الماء للوضوء أو الغسل حيث اعتبروا فيه حال المكلف وباب الصوم ونحوهما، إلا أنهم تمسكوا بها أيضاً فيما لا أطراد فيها للضرر كما في باب الخيارات من الغبن والعيب والشفعة وغير ذلك فأثبتوا الخيار من جهة الأصل المذكور، مع أن لزوم العقد ليس يلزمه الضرر في هذه الموارد بالنسبة إلى جميع الأشخاص وجميع الحالات، بل قد ينفك عنه كما في الموارد التي ذكرها قدس سره في الكتاب ويمكن التفصّل عنه بأن تمسكهم بالأصل المذكور فيما لا يطرد فيه الضرر لا بد من أن يحمل على التأيد للدليل القائم عندهم على الحكم في

تلك الموارد وإن كان خلاف ظاهر كلماتهم فيها، فإن مضايقتهم عن لحوق الحكم للضرر الغالب والنوعي في غير تلك الموارد دليل على كون الضرر حكمة عندهم للحكم في تلك الموارد لا علة حتى يلزم أطراؤه وحمل كلامهم في مقام التوسعة على الغفلة عن المضايقة في موارد لا يناسب ساحة شأنهم، فلا بد من الحمل على ما ذكرنا وإن كان بعيداً في بادي النظر، وأما ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بالنسبة إلى أخبار المقام كدليل نفي الحرج، فلا ينطبق على كلماتهم في جميع الموارد فراجع.

الراجع: أنه لا فرق في مفاد الأصل المذكور بين الأحكام الإلزامية وغيرها من الأحكام الخمسة فكما أن وجوب الفعل منفي إذا كان ضرورياً، وكذا تحريمه إذا ترتب الضرر على تركه، إلا فيما استثني من البراءة عن الأئمة عليهم السلام وقتل النفس المحترمة والتداوي بالمحرّمات على قول كذلك جوازه إذا كان ضرورياً وليس أمره كأمر نفي الجرح حتى يقال بعدم رفعه لغير الإلزامات من حيث عدم استناد الوقوع في الحرج إلى حكم الشارع في غير الإلزامات، فيفرق بين الوضوء الضروري والحرجي، إلا فيما كان إقدام المكلف رافعا لموضوع استناد الضرر إلى الشارع، فلو أقدم المكلف لفرض عقلائي على المعاملة الغيبية مع علمه بالغبن لم يحكم بثبوت الخيار له من جهة أن الإقدام على الضرر أوجب عدم صدق الحكم الضروري على إيجاب الشارع للوفاء بالعقد وكذلك إقدامه على شراء مال الغير مع علمه بفساد المعاملة وأن المعوّض ليس ملك البائع أوجب عدم صدق الحكم الضروري على وجوب الغرامات والخسارات عليه، وهكذا الأمر في نظائره مما لا يجري فيه قاعدة الغرور، ويترتب على ذلك ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الرسالة من الحكم بصحة العبادات التي يعتقد المكلف عدم الضرر بها مع كونها مضرّة في نفس الأمر، فإن الأمر بالعبادة في الفرض وتجوزها للمكلف

لم يوقعه في الضرر أصلاً وإنما الموقع له علمه بعدم تضرره فلو حكمنا بفسادها والحال هذه لزم وقوعه في كلفة الإعادة والقضاء نعم لو علم بالضرر، أو ظن به كان وقوعه في الضرر مستنداً إلى أمر الشارع بالعبادة خلافاً لمن حكم بالفساد في الفرض بزعم أن الضرر مانع واقعي عن صحة العبادة من غير فرق بين العلم بوجوده أو العلم بعدمه، ولا فرق في الحكم بالصحة في الفرض بين الاستناد في فساد العبادة مع التضرر بها إلى الأصل المذكور أو النهي عن الإضرار بالنفس، فإن المانع عن امتثال الأمر عندهم النهي الفعلي المنجز في مسألة عدم جواز اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي عن العبادة لا النهي الشأني المعلق قال قدس سره في الرسالة بعد جملة كلام له بتعلق بالمقام ما هذا لفظه: «فتحصل أن القاعدة لا تنفي إلا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره، لأن الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في إقدام المكلف على الضرر، بل نفيه مستلزم لإلقاء المكلف في مشقة الإعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كالتمسك على فسادها على التحريم بالإضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي، لأنه الذي يتمتع اجتماعه مع الأمر، فلا يجري مع الضرر الواقعي وإن سلم معه التحريم الشأني كما تسالموا عليه في باب اجتماع الأمر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه وأن المفسد هو التحريم الفعلي المنجز» انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الكلام وإن أمكن توجيهه بالنظر إلى مفاد الأصل المذكور حيث إن الاعتقاد بعدم الضرر يوجب رفع الاستناد إلى الشارع إلا أن تسليمه بالنظر إلى ما دلّ على تحريم الإضرار بالنفس مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾،

ونحوه لا يخلو عن إشكال، فإنهم وإن تسالموا في باب اجتماع الأمر والنهي على ما ذكره قدس سره إلا أنك قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أن الضدّ للأمر هو النهي من غير فرق بين العلم بوجوده والشك فيه والعلم بعدمه مع وجوده في نفس الأمر، لأن الحكم الفعلي ليس وراء الحكم الواقعي ضرورة أنه ليس الموجود من الشارع في حقّ المكلف حكمان شأني وفعليّ وإنما يعذر العقل المكلف في مخالفته مع عدم العلم به في الجملة نعم لو لم يكن هناك تضادّ بين الحكمين وإنما كان بين وجوب امتثالهما كان لما أفاده وجه لكنّه خلاف ما يقتضيه التحقيق ونطقت به كلماتهم من ثبوت التضادّ بين نفس الأحكام الخمسة ولو لم يجب امتثال الحكم كالإباحة مثلاً، والقول بأن الحكم الشأني ليس من مقولة الحكم والإنشاء وإنما هو عبارة عن مجرد شأنيّة الإنشاء قد عرفت فساده ممّا قدّمنا لك سابقاً كغيره من التوهّمات الموجبة لرفع الإشكال المذكورة، فإنّا قد ذكرنا لك ثمة ونذكر هنا أنّا لم نقف على ما يدفع به الإشكال المذكور عمّا تسالم عليه القوم بل كان ذلك عهدي واعتقادي من زمان قراءتي على شيخخي المسألة المذكورة إلى زمانني، هذا مع تكرّر البحث منّي عن المسألة لجمع من فضلاء الأصحاب والله الهادي إلى طريق الصواب.

الخامس: أن المنفي بالأصل المذكور هو الحكم الضروري، وأما الخصوصيّات الوجوديّة التي يدفع بكلّ واحد منها الضرر، فلا يثبت به أصلاً، فإذا كان لزوم العقد مع العيب من دون أرش ضرريّاً فيحكم بنفيه من جهة الأصل، وأما ثبوت التخيير بين الفسخ والأرّش أو اختيار أحدهما معيّناً من حيث اندفاع الضرر به، فلا يثبت به أصلاً كما لا يخفى، فلا بدّ لإثبات الخصوصيّات من التماس دليل آخر كما هو ظاهر.

السادس: أنك قد عرفت أن ما ينفي الضرر من الأخبار المتقدّمة حاكم على

العمومات المثبتة للأحكام الضرورية بعمومها فهو أخبار عن حال الأحكام المجعولة في الإسلام وأنه ليس فيها مجعول ضرريّ نظير حديث الرفع فالأحكام الوجودية المجعولة من الشارع يستكشف حالها منه، وأنه لم يجعل منها ما كان ضرورياً من الوضعيات والتكليفات وأما الأحكام العدمية الغير المجعولة من الشارع إذا كانت ضرورية كعدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه فيما لم يكن عمله ملكاً للغير، فإنه لا إشكال في الضمان في الصورة المفروضة من جهة قاعدة الإتلاف فلا يحكم بنفيها حيث إنها ليست مجعولة بالفرض فكيف يحكم بنفيها، اللهم إلا أن يرجع إلى حكم وجوديّ كحرمة مطالبة الحابس بالعوض ونحو ذلك لكنّه مشكل من جهة أن نفي الحرمة إنما هو فيما كان هناك دليل عليها، وبالجمله تأسيس الحكم بالضمان من جهة الأصل المذكور مع كونه أخباراً عن حال أدلة الأحكام المجعولة فيما لم يكن هناك مقتضى للضمان أصلاً من اليد وقاعدة الإتلاف لا يجامع ما بنينا عليه في المراد من أخبار الباب فتأمل.

السابع: أنه لا فرق في مفاد الأصل المذكور بين أن يكون وجود الموضوع للحكم الضرري اختيارياً للمكلف بحيث يستند إلى اختياره أو من غير اختياره، كما أنه لا فرق فيما كان باختياره بين أن يكون حراماً أو جائزاً فإذا صار المكلف باختياره سبباً لمرض يتضرّر به الصوم مثلاً يحكم بعدم وجوبه عليه وإن فعل محرماً، وكذا إذا أجنب عمداً فيما يتضرّر به الغسل، وكذا إذا ترك المسافرة إلى الحج وانحصر سفره في طريق يتضرّر به وهكذا وإن كان اختياره لما يتحقّق به الموضوع الضرري في جميعها حراماً عليه.

ومن هنا قد يقع التأمل فيما ذكرنا في باب الغصب من وجوب ردّ المغصوب على المغصوب منه، وإن تضرّر به الغاصب وإن ضعّفه شيخنا بأنّ المقام من تعارض الضررين والمرجع قاعدة حرمة الإضرار بالغير نفساً، وما لا ضرورة حرمة

إلقاء الغصب كإحداثه.

هذا مضافاً إلى الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق، فإنها كناية عن كل موضوع بغير حق، ولذا يجبر بقطع ما يتضرر به من بنائه وسفينته إذا كان من مال الغير إذا كان نصبه من غير حق.

الثامن: لا إشكال في حكومة الأصل المذكور على قاعدة السلطنة المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم»، فإنه كسائر ما ثبت أحكام الإسلام نعم في مورد تعارض الضررين من غير مرجح تصير مرجعاً على ما تعرف تفصيل القولين فيه فهي من هذه الجهة نظير سائر القواعد التي ترجع إليها بعد تعارض الضررين، بل قد يرجع إلى أصالة البراءة عند تعارضهما فيما لم يكن هناك أصل اجتهادي، وهذا كله مما لا إشكال فيه أصلاً إنما الإشكال في أنه حاكم على قاعدة نفى الحرج أو القاعدة حاكمة عليه أو لا حكومة بينهما أصلاً بل هما في مرتبة واحدة ومنشأ الإشكال أن كلا منهما حاكم على عمومات الأحكام المجعولة في الشرع والدين والإسلام وشارح لها ومبين للمراد منها من غير أن يكون فيه تشريع وجعل أصلاً، فجعل أحدهما ناظرًا إلى الآخر والحال هذه لا معنى له.

نعم يمكن ترجيح الأصل المذكور في مورد تعارضهما نظراً إلى موافقة القاعدة له في أكثر موارد، فلو خصّ مورد التعارض بالقاعدة لزم كون تأسيسه كاللغو.

نعم لا إشكال في الأخذ بالقاعدة عند تعارض الضررين كما ستقف عليه لكنه لا تعلق له بحكومتها عليه، هذا ولكن المستفاد مما أفاده شيخنا في الكتاب عند تعارض الضررين احتمال حكومتها عليه ولم يتبين لي الوجه فيه.

نعم لا إشكال في العمل بحديث الرفع فيما أكره على الإضرار بالغير في غير

النفس على تقدير منع الأصل عنه لما ستقف عليه، كما أنه لا إشكال في العمل به أيضاً فيما إذا اضطرَّ إلى أكل مال الغير، لكن مع الضمان وليكن هذه في ذكر منك لينفعك فيما بعد عند التكلم في حكم تعارض الضررين.

التاسع: أنه لا إشكال في أن المراد بالضرر المنفي أعم من ضرر النفس والعرض كما يشهد به ما ورد في قصة سمرة بن جندب والمال كما يشهد به مورد بعض الأخبار أيضاً، وهذا مضافاً إلى أنه مما لا إشكال فيه بالنظر إلى الأخبار انعقد الإجماع عليه كما يظهر من استدلالهم بالأصل المذكور في جميع الأقسام المذكورة، كما أنه لا إشكال في اختلاف الأشخاص في تحقق الضرر المالي في مقدار من المال، فإن صرف الدرهم لا يكون ضرراً في حق شخص ويكون ضرراً في حق آخر كما أنه قد يختلف بحسب حالات شخص واحد كما يشهد بذلك كلماتهم في باب شراء الماء للوضوء والغسل، ثم إن المراد بالمال أعم من العين والمنفعة بل الحقوق المالية أيضاً، بل قد يتسرى إلى الحقوق الغير المالية أيضاً كحق الأولوية بالنسبة إلى المدارس والمساجد وغيرهما من الموقوفة وإن لم يتعقب الإضرار بها الضمان، كما أن المراد بضرر النفس أعم من الطرف والعضو ونحوهما.

العاشر: أنه لا إشكال في أن مقتضى الأصل المذكور عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر المتوجّه إلى المضرّ كما أن مقتضاه عدم وجوب تحمّل الضرر ودفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأن الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الأول ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز استناد الحائط المخوف وقوعه إلى ضرع الجار وجداره خلافاً للشيخ قدس سره مدّعياً عدم الخلاف فيه، وقد حمل جمعا بينه، وما ذهب إليه المشهور على ما إذا خيف من وقوعه إهلاك النفس المحترمة وإن ترتّب عليه أجرة المثل وإن هو إلا كأكل مال

الغير لسدّ الرمق واحتمل شيخنا قدس سره في الرسالة حمله على ما إذا لم يتضرّر به الجار أصلاً، فيكون كالاستغلال بجداره والاستضاءة بناره، لكنه ضعيف لثبوت الفرق بين المقام والمثاليين، ومن هنا أمر بالتأمل عقيب الاحتمال المذكور وعلى الثاني جواز إضرار الغير إكراها بما دون النفس من حيث توجه الإضرار ابتداءً إلى الغير بمقتضى إرادة المكره، ويترتب على ذلك جواز التولي من قبل الجائر وليكن هذا في ذكر منك عسى أن ينفعك بعد ذلك.

الحادي عشر: أنه لا إشكال في أن مقتضى القاعدة الحكم بعدم الضمان فيما جاز الإضرار بالغير من جهة الإكراه أو التصرف في الملك الموجب لتضرّر الجار فيما يجوز كما ستقف عليه، نعم فيما جاز الإضرار بالغير من جهة توقّف حفظ النفس عليه ربما يجمع بين الحكم بجوازه والضمان للغير جمعاً بين الأصل المذكور وقاعدة الإتلاف من حيث إن الحفاظ لا يقتضي إلا رفع سلطنة المالك عن خصوصيّة الرقبة فيجمع بينه وبين ما دلّ على احترام المال وكون تلفه موجباً للضمان، إلا فيما علم كون إذن الشارع بعنوان المجانية كما في كثير من موارد التصرف في أموال الناس المجوّزة شرعاً في خصوص أكل مال الغير لتوقّف سدّ الرمق حكم بأن مقتضى نفس الأصل المذكور جواز الأكل والضمان من حيث إن منعه ضرر على الأكل ونفي الضمان ضرر على المالك والوجه في ذلك عدم تجويز الشارع للإضرار، بل الأكل فكلما جوّز الشارع للإضرار لم يتعقّب الضمان فتدبّر.

الثاني عشر: أنه لو دار الأمر بين حكّمين ضرريّين بحيث لا محيص عن الوقوع في أحدهما فيكون الحكم بعدم أحدهما مستلزماً للحكم بثبوت الآخر، فإنّما أن يكون الضرران متحدين نوعاً من حيث النفس والعرض والمال وإنّما أن يكونا مختلفين بحسب النوع وعلى التقديرين إنّما أن يكونا متحدين كمّاً أو كيفاً

أو مختلفين وعلى التقادير إما أن يكونا بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين لا إشكال، بل لا خلاف في لزوم الترجيح بحسب الاختلاف المزبور في الجملة، إلا أنه لا اطّراد له عندهم، فإن كلماتهم في فروع هذا الأصل مختلفة مضطربة جداً وإن جزم شيخنا قدس سره في الرسالة بلزوم الترجيح فيما لو كان الدوران بالنسبة إلى شخص واحد واحتمل الترجيح فيما لو كان بالنسبة إلى الشخصين، حيث قال بعد عنوان المسألة والدوران ما هذا لفظه الشريف: «فإن كان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد فلا إشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضرراً أقل ممّا يستلزمه الحكم الآخر، لأن هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فإن من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له إلا أقل الضررين عند عدم المناص عنهما وإن كان بالنسبة إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضاً بترجيح الأقل ضرراً إذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الآخر لأن العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع أحد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع إلى العمومات الآخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الشخصين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كلّ منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبة إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة إلى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت آخر وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ويشهد لما أفاده من الاضطراب ما عن المشهور في الدابة الداخلة في المدار

بحيث لا يخرج منها إلا بهدمها من ترجيح الهدم مع الغرامة من حيث كونه أقل ضرراً، وكذا في الدابة التي أدخلت رأسها في القدر بحيث لا يخرج رأسها عنه إلا بكسرها من ترجيح الكسر من حيث كونه أقل ضرراً، وما في المسالك من الاعتراض عليهم بما في محكي الكتاب، وما عن العلامة في التذكرة في كتاب الغصب من أنه: «لو غصب ديناراً فوق في محبرة الغير بفعل الغاصب أو بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة، لأنه السبب في كسرها وإن كان كسره أكثر ضرراً من ببقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم يكسر» انتهى كلامه رفع مقامه.

وعن الدروس في هذه المسألة: «لو أدخل ديناراً في محبرته وكانت قيمتها أكثر ولم يمكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكة» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وظاهر التذكرة كما ترى: «كسر المحبرة مع تساوي الضررين، حيث إنه لم يجوز الكسر في صورة خاصة وهي ما لو كان الكسر أكثر ضرراً وعن الدروس في كتاب الغصب أيضاً لو دخلت زهرة البيقطين في إناء الغير فعظمت اعتبر التفريط ومع انتفائه يتلف أقلهما قيمة ويضمن صاحب الآخر وإن تساويا، فالأقرب أن الحاكم يجبرهما، فإن تمانعا فالقرعة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال في محكي جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سرهما في مسألة المحبرة: «ولو نقصت قيمة الدينار عن قيمة المحبرة، وأمكن إخراجه بكسره كسر لوجوب ارتكاب أخف الضررين عند التعارض هذا إذا لم يكن محبرة الغاصب، ولا يبعد أن يقال إن الدينار يقبل العلاج والإصلاح بسهولة، إذ ليس إلا تجديد السكة بخلاف المحبرة فيكسر الدينار زادت قيمته أو نقصت نعم لو زاد نقصه على قيمة نقصان المحبرة أتجه كسرها وضمن الدينار» انتهى كلامه

رفع مقامه.

وهذه الكلمات كما ترى يشهد بترجيح أقل الضررين في الجملة واختاره المحقق القمي قدس سره وغير واحد من المتأخرين وهو الحق فيما كانا من سنخ واحد، لأن إلقاء الضرر الزائد لا وجه له أصلاً فيتعين مراعاته كما أنه لا إشكال في تعيين القرعة عند التمانع كما صرح به فيما عرفت من الدروس وأولى منه ما لو كان تراحم الضررين بالنسبة إلى شخص واحد، فإنه أولى بالترجيح بالقلّة والكثرة كما عرفت عن شيخنا قدس سره في الرسالة: (والوجه فيه ظاهر لكن في كل مورد حكمنا بتقديم أحد الضررين بالنسبة إلى شخصين لمكان الترجيح أو الإقراع لا بدّ فيه من الحكم بالضمان بالنسبة) إلى الآخر لما فيه من الجمع بين الحقيين، وبدلّ عليه الأصل المذكور كما عرفت الإشارة إليه سابقاً.

الثالث عشر: أنه لو كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره فهل يجوز ولو لم يتضرر من تركه أو لا يجوز، إلا إذا تضرر من تركه مطلقاً أو فيما إذا كان ضرره أكثر فيدخل فيما عرفت من دوران الأمر بين الضررين بالنسبة إلى شخصين في الأمر السابق ظاهر كلماتهم عدم ابتناء حكم المقام عليه، وعن بعض المتأخرين ابتناؤه عليه وكلماتهم في المسألة وإن كانت مختلفة في الجملة إلا أنها ينادي بأعلى صوتها بالفرق بين المسألتين، ولا بدّ أولاً من بيان وجوه التصرف في الملك وصوره، ثم نقل كلماتهم في المسألة ثانياً، ثم تعقيه ببيان ما هو المختار في صور المسألة فنقول: إن تصرف المالك في ملكه فيما تضرر جاره به قد يكون مع حاجته إليه بحيث يكون تركه موجباً لتضرره بفوت الحاجة سواء كان تضرره مساوياً لتضرر الجار أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه مع كون الضررين من سنخ واحد بأن يكونا ماليين وقد يكون من جهة قصد الانتفاع وتعلّق غرض عقلائي به من دون ترتّب ضرر على فوته غير نفس فوته إن كان ضرراً، وقد يكون عبثاً ولفواً

بحيث لا يترتب عليه غرض عقلائي أصلاً، وهذا على قسمين لأنه قد يقصد به مع ذلك تضرر الجار لعناد وقد لا يقصد ذلك ولا يخطر بباله هذه صور المسألة وأما كلماتهم فقال الشيخ رحمه الله في محكي المبسوط في كتاب إحياء الموات: «إن حفر رجل بئرا في داره وأراد جاره أن يحفر بالوعة أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وإن أذى ذلك إلى تغيير ماء البئر أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه من الكنيف والبالوعة لأن له أن يتصرف في ملكه بلا خلاف» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في محكي التذكرة في باب حريم الحقوق: «وإن أراد الإنسان أن يحفر في ملكه أو داره وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وإن نقص بذلك ماء البئر الأولي، لأن الناس مسلطون على أموالهم وقال في مسألة عدم الحريم في الأملاك من كتاب إحياء الموات تنبيه جميع ما فصلناه في حريم الأملاك مفروض فيما إذا كان الملك مخصوصا بالموات أو مباحاً له من بعض الجوانب، وأما إذا كانت الأرض محفوفة بالأملاك فلا حريم لها لأن الأملاك متعارضة إلى أن قال وكل من الملاك يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان إن أفضى إلى تلف إلا أن يتعدى واختلف كلام الشافعي في أنه لو أعد داره المحفوفة بالمساكن حتماً أو إصطبلاً أو حانوته في صف المطارين حانوت حداد أو قصار على خلاف العادة على قولين:

أحدهما: أنه يمنع وبه قال أحمد لما فيه من الضرر وأظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لأنه مالك للتصرف في ملكه وفي منعه من تعميم التصرفات إضرار به هذا إذا احتاط وأحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما يغلب على الظن أنه يؤدي إلى خلل في حيطان الجار فأظهر الوجهين عند الشافعية عدم الجواز وذلك كأن يدق في داره الشيء دقاً عنيفاً يزعج به حيطان الجار أو

حبس الماء في ملكه بحيث ينشر النداءة إلى حيطان الجار فلو اتخذ داره مذبغة أو حانونه مجمرة حيث لا يعتاد، فإن قلنا لا يمنع في الصورة السابقة، فهنا أولى وإن قلنا بالمنع فيها يحتمل عدمه لأن الضرر هنا من حيث التأذي بالدخان والرائحة الكريهة إلى أن قال بعد جملة كلام له، والأقوى أن لأرباب الأملاك أن يتصرفوا في أملاكهم كيف شاءوا فلو حفر في ملكه بئر بالوعة ففسد ماؤها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه ولكن يكون قد فعل مكروهاً انتهى كلامه رفع مقامه وقريب منه ما عن القواعد والسرائر وقال الشهيد قدس سره في محكيّ الدروس في كتاب إحياء الموات: «ولا حریم في الأملاك لتعارضها لكل أحد أن يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وإن تضرّر صاحبه ولا ضمان» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في جامع المقاصد على ما حكى عنه في شرح كلام المصنف في مسألة تأجيج النار وإرسال الماء في ملكه: «إنه لما كان الناس مسلطين على أموالهم كان للإنسان الانتفاع بملكه كيف شاء، وإذا دعت الحاجة إلى إضرار نار وإرسال ماء جاز فعله وإن غلب على ظنه التعدي إلى الإضرار بالغير» انتهى كلامه رفع مقامه إلى غير ذلك من كلماتهم المصروفة بجواز التصرف في الملك عند الحاجة وإن تضرّر به الجار، بل عن غير واحد من القدماء دعوى الإجماع عليه، وقد عرفت نفي الخلاف عنه عن الشيخ قدس سره في المبسوط، ومع ذلك استشكل في محكيّ الكفاية بعد الاعتراف بأنه المعروف من مذهب الأصحاب بما في الكتاب من معارضة عموم السلطنة بعموم نفي الضرر وإن ضعف الإشكال غير واحد من المتأخرين تبعاً للرياض بما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب إذا عرفت ذلك.

فنقول: أما الصورة الأولى: وهي ما يقصد المالك من التصرف في ملكه دفع الضرر، فلا ينبغي الإشكال في جوازها من دون ضمان وإن كان ضرر الجار اللازم

منه أكثر، بل هو المتيقن من معقد إجماعهم على الجواز، لأن منعه عن التصرف فيها ضرر وخرج مضافاً إلى ما عرفت من اقتضاء نفي الإكراه عدم تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير وعلى فرض التصادم والتكافؤ لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة السلطنة وعلى تقدير الإغماض عنها لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الإباحة في المقام فتدبر.

فالقاعدة مرجع بعد التعارض لا معارضة لنفي الضرر ولا راجحة عليه من جهة الشهرة ونقل الإجماع والأصل كما قيل لما عرفت من حكومة نفي الضرر عليها، ويظهر ممّا ذكرنا تطرّق المناقشة إلى ما ذكره بعض المتأخّرين من وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك والجار وتقديم الجار على المالك فيما كان ضرره أعظم وأكثر من ضرر الجار وما عرفته من المحقّق السيزواري في الكفاية وما عرفته تبعاً للرياض في ردّه، لأن جميع ذلك منحرفة عن طريق السداد والصواب نعم لو لم يكن ضرر الجار من سنخ ضرر المالك، بل كان من قبيل هلاك النفس المحترمة ممّا يجب على المالك حفظه أيضاً، فلا إشكال في تقديمه على ضرر المالك وهو خارج عن محل كلامهم وبالجملّة لا ينبغي الإشكال في جواز تصرف المالك في ملكه فيما تضرّر بتركه وإن تضرّر جاره من غير فرق بين مراتب الضرر ولعلّه الوجه ما عن العلامة قدس سره في التذكرة من التفصيل بين تصرف الإنسان في المباح بإخراج روشن أو جناح وبين تصرفه في ملكه بإخراجهما حيث اعتبر في الأوّل عدم تضرّر الغير دون الثاني هذا بعض الكلام في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو قصد المالك من التصرف في ملكه مجرد جلب النفع وتوفير الفائدة والتوسعة في حاله من دون أن يترتب على تركه ضرر فظاهر كلمات الأكثر بل المشهور الجواز فيها أيضاً وهو الحق ولا ينفيه التقييد في كلام

غير واحد بما جرت العادة عليه، فإن هذا النوع من التصرف ليس على خلاف العادة ولا خارجاً عما يعتاده الملاكون نعم تعليل الجواز في كلام من عرفت بنفي الضرر مما ينافيه، اللهم إلا أن يقال إن حجر المالك عن الانتفاع بملكه في نفسه ضرر فتدبر.

ويدل على ما ذكرنا من الجواز ما دل على نفي الحرج والضيق ضرورة لزوم الحرج من لزوم ملاحظة عدم تضرر الجار من الانتفاع بالملك، فيقع التعارض بينه وبين ما دل على نفي الضرر، فيرجع إلى قاعدة السلطنة فتصير مرجعاً لا مرجحاً ولا معارضاً من حيث تأخر مرتبتها عن مرتبة نفي الضرر فهي كالأصل بالنسبة إليه على ما عرفت، ثم إنه بعد البناء على الجواز لا إشكال في عدم ترتب الضمان على التصرف أيضاً كما هو ظاهر قضية كلماتهم، لأنه مقتضى قاعدة السلطنة، بل الأصل وإن كان ضعيفاً من حيث إن الأصل لا يعارض ما يقتضي الضمان من قاعدة الإلتلاف كما هو ظاهر.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو لم يقصد بالتصرف دفع المضرة وجلب المنفعة فالمستظهر من غير واحد عدم جوازه وقد صرح به جماعة واختاره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الرسالة وإن احتمل الجواز مع الضمان وهو الحق لسلامة دليل بنفي الضرر وحرمة الإضرار من المعارضة بنفسه ودليل نفي الجرح وقاعدة السلطنة وإن اقتضت جوازها، إلا أنها على ما عرفت محكومة بدليل نفي الضرر والتقييد بما لا يتعدى عن العادة في كلماتهم أو لا يتجاوز عنها شاهد عليه نعم لازم من جعل القاعدة معارضة لدليل نفي الضرر والأصل مرجحاً أو مرجعاً بعد تعارضهما هو القول بالجواز في هذه الصورة أيضاً كما هو الظاهر من إطلاق غير واحد منهم لكنه كما ترى ضعيف قولاً ودليلاً هذه صورة خط المصنف دامت أيام إفاضاته.

ذلك، إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري وهي ما رواه غير واحد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار وكان يجيء إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال الأنصاري: يا سمرة لا تزال تفجؤنا على حال لا

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الجزء مع تشّت البال وضيق المجال واختلال الأحوال ويتلوه الجزء الثالث، والحمد لله على ما أنعم علينا أولاً وآخرها والصلاة على نبيه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين دائماً ولعنة الله على أعدائهم ومنكري ولايتهم سرمداً أبداً أبدية السماوات والأرضين وكان الفراغ منه في الثامن عشر من شهر ربيع الثاني من سنة ثمانية وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوة عليه آلاف التحية، وقد نمقه يميناه الدائرة أقلّ العباد علماً وعملاً وأكثرهم خطأ وزلاً محمّد بن أحمد الخوانساري مولداً والطهراني مسكناً امتثالاً لأمر أستاذنا الأجل ومولانا الأكرم أعلم العلماء العاملين وأفقه الفقهاء والمجتهدين حجة الإسلام والمسلمين الذي انتهب إليه رئاسة الإمامية في عصره وفاق فضله فضل العلماء في أوانه سيّدنا المؤتمن الحاج ميرزا محمّد حسن الآشتياني مولداً والغروي منشأ والطهراني مسكناً أدام الله أيام إفاداته وإفاضاته وضاعفه أجره ومثوباته وقوبل مع كمال الجهد في تصحيحه وطوبق مع أصله مع تمام بذل السعي في تطبيقه وأرجو من الله أن ينفعني وسائر المشتغلين به وأن يمتعني وجميع المسلمين بنعمة وجوده وطول بقائه بجاه محمّد صلى الله عليه وآله وخيرته من آله وكان ذلك في يوم السابع عشر من شهر جمادى الأولى في شهور سنة الخامسة عشر وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية در دار الطباعة آقا سيّد مرتضى بمباشرة الأستاذ الماهر آقا ميرزا حسن اتمام يافت ١٣١٥.

نحب أن تفضأنا عليها، وإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستاذن في طريقي إلى عذقي، فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه، فقال: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك نمر عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستاذن في طريقي إلى عذقي، فقال: له رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك عذق في مكان كذا، قال: لا، قال: فلك اثنان، فقال: لا أريد، فجعل صلى الله عليه وآله يزيد، حتى بلغ عشر أعذق فقال صلى الله عليه وآله خل عنه ولك عشر أعذق في مكان كذا فأبى، فقال خل عنه ولك بها عذق في الجنة، فقال: لا أريد فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال عليه السلام: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت، ثم رمي بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت* الخبر.

وفي رواية أخرى موثقة: «أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار»* الخبر.

وأما معنى اللقطين: فقال في الصحاح: «الضر خلاف النفع، وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر»، ثم قال: «والضرار المضارة»*، وعن النهاية الأثيرية في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» الضر ضد النفع ضره

* الكافي: ج ٥، ص ٢٩٤.

* تهذيب الأحكام: ج ٧، ص ١٤٦.

* الصحاح: ج ٢، ص ٧١٩.

يضره ضرراً وضراً وأضر به يضره إضراراً، فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاه بنقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضر أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره بغير أن تنفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد* انتهى، وعن المصباح: «ضره يضره من باب قتل إذا فعل به مكروها وأضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً والاسم الضرر، وقد يطلق على نقص في الأعيان وضاره مضارة وضراً بمعنى ضره»* انتهى، وفي القاموس: «الضر ضد النفع وضاره يضاره ضراراً ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق»* انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن المعنى بعد التعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفياً كان أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بضمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري وكذلك حرمة الترافع عند حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

ومنه براءة ذمة الضار من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أنه تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر

* النهاية: ج ٣، ص ٨٢

* المصباح: ج ٢، ص ٤٩٢.

* القاموس: ج ٢، ص ٧٧.

الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين، لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى، فالضرر المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني، وكأن من فسره بالجزاء على الضرر أخذه من هذا المعنى لا على أنه معنى مستقل.

ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن إضرار النفس أو الغير ابتداء أو مجازاة، لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود، فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه.

والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى ثم إن هذه القاعدة حاکمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الشرعي كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع إلى حكام الجور وغير ذلك.

وما يظهر من غير واحد من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب، وإما بالأصول كالبراءة في مقام التكلف وغيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها من أدلة رفع الحرج ورفع الخطأ والنسيان ونفي السهو على كثير السهو ونفي

السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها، مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة إلا بظهور، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما

ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بظهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة والثاني مثل الأمثلة المذكورة.

وأما المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه، ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لأن قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينة بمدلوله له، وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان نظير أدلة نفي الحرج والإكراه أن مصلحة الحكم الضرري المجعول بالأدلة العامة، لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر، حتى يقال إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توضيح الفساد أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل الأحكام الضرورية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر، نعم لو لا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

وقد يدفع بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده، فإن الأمر بالحج والصلاة مثلاً يدل على عوض ولو مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم لأنه إن سلم عموم الأمر بصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد مع أنه يكفي حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «أفضل الأعمال أحمرها وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أن الأجر على قدر المشقة» فالتحقيق في دفع الوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان.

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر بناء

على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لا يصلح معيناً خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة، إلا أن يقال مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرت إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي كما إذا قيل أكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصاً إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب.

ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها كما في قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»* وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾* بناء على إرادة اليهود كما في الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث إن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون، وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاءه ضرراً على البائع لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي، إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً وإن لم

* وسائل الشريعة: ج ٦، ص ٣٢٥.

* سورة المائدة: الآية ١.

يوجب دائماً كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج، ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرر أيضاً صار الأمر أشكل، إلا أن يقال إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الأخرى، كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج، لأن إلزام الشخص بحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

ومثله إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فإنه يرجع إلى عموم: «الناس مسلطون على أموالهم»* ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر، وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل.

ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار بأن يبنى داره مدبغة أو حماماً أو بيت القصارة أو الحدادة، بل حكى عن الشيخ والحلي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه.

ولعله أيضاً منشأ ما في التذكرة من الفرق بين تصرف الإنسان في الشارع المباح: «بإخراج روشن أو جناح وبين تصرفه في ملكه»* حيث اعتبر في

* عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٢٠٨.

* تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ١٨٢.

الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني، فإن المنع من التصرف في المباح لا يعد ضرراً بل فوات انتفاع.

نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر قال في الكفاية: «ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد أو جعل داره مذبغة أو مطبخة»^{*} انتهى واعترض عليه تبعاً للرياض بما حاصله: «أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب نقلاً وتحصيلاً والخبر المعمول عليه بل المتواتر من: (أن الناس مسلطون على أموالهم) وأخبار الإضرار على ضعف بعضها وعدم تكافئها لتلك الأدلة محمولة على ما إذا لم يكن له غرض الإضرار، بل فيها كخبر سمرة إيماء إلى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للأصل والإجماع» انتهى، ثم فصل المعارض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله: «إنك رجل مضارب» وإذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار، وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة فإنه جائز على كراهية شديدة وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه، وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فإنه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك، وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة:

«الضمان إذا أوجب نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير، وأما إذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره، وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر» إلى أن قال: «والحاصل أن أخبار الإضرار فيما يعد إضراراً معتداً به عرفاً والحال أنه لا ضرر بذلك على المضر لأن الضرر لا يزال بالضرر» انتهى، أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك لأن حجب المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضرراً والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقلّة الضرر، كما سيجيء وإما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر، فإن تحمل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج وضيق، ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

وأما في غير ذلك فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخرى أو بعد الترجيح بقلّة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض موارد الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين.

ويمكن أن يتزل عليه ما عن المشهور من أنه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسر القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللاً بأن الكسر لمصلحته فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته، وبعبارة أخرى تلف

إحدى العينين وتبدلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

وحينئذ فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك: «من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، وقد تكون المصلحة مشتركة بينهما».

وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة، فإن الغالب أن تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة والله العالم.

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب وإعانة جناب المستطاب ميرزا محمد هادي سلمه الله طالقاني الأصل وطهراني المسكن بيد أقل الطلاب...
تحريراً في شهر ذي حجة الحرام سنة ١٢٦٧.

وقد كتب المصنف عليه الرحمة في الهامش بسم الله الرحمن الرحيم قد قوبل بنسخة صححها بيده الجاتية العبد الأحقر مرتضى الأنصاري وفي أدناه نقش خاتمه الشريف.

لا إله إلا الله الملك الحق المبين عبده مرتضى الأنصاري.

المقام الثاني: في الاستصحاب

وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة وعند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدها وأخصرها: «إبقاء ما كان»، والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء هو إنه كان^(١) فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته، أو دليله.

(١) الاستصحاب: استفعال من صحب، وفي كونه في اللغة بالمعنى الذي ذكره لا إشكال فيه، كما صرح به غير واحد من اللغويين وهو الظاهر منه في العرف العام أيضاً، ولم يتعلّق بهذا اللفظ حكم في الكتاب والسنة حتّى يتكلّم في معناه في زمان الشارع، أو المراد منه وأنه منطبق على العرف واللغة أولاً، وإنّما وقع التعبير به من الأصوليين في الأدلة العقلية وغيرها، واستعمله الفقهاء عند الاحتجاج به في الفروع، والمراد به عندهم في الأصول والفروع أمر واحد وإن استعمله الفقهاء في باب الصلاة كالاستعمال المذكور في الكتاب عنهم في معناه العرفي، ولا إشكال ظاهراً في كونه منقولاً عندهم من معناه العرفي المتّحد مع اللغة، فيكون في العرف الخاص حقيقة في معنى آخر بالوضع التّعيني لا من نقل العام إلى الخاص كما توهم، ضرورة أنّ الاستصحاب ليس من فعل المكلف عندهم حتّى يُقال بعد تعميم المصاحب المأخوذ بالنسبة إلى الحسّي الحقيقي والمعنوي الحكمي، مع منع يتطرّق إليه نظراً إلى كونه خلاف ظاهره، أو تنزيل غير المحسوس منزلة المحسوس بالتصرّف في الأمر العقلي. إنّ النّقل من العام إلى الخاص كما ربّما يتوهمه الجاهل بمقالتهم، وإنّما هو حكم الشارع، أو العقل إنشائياً على الأوّل وإدراكياً على الثاني بالبقاء بالمعنى الذي يأتي الكلام فيه، وأين

هذا من معناه العرفي حتى يُقال بالنقل من العام إلى الخاص. نعم لا إشكال في وجود مناسبة بينهما كما هو ظاهر، ولا ثمرة مهمة لنا في تحقيق ذلك، فلنصرف الكلام إلى بيان معناه في عرف الأصوليين المتّحد لعرف الفقهاء.

فقول: لا ينبغي الإشكال في أن المراد به أمر واحد وإن اختلفت كلمتهم في التعبير عنه وتأديته حسبما هو دأبهم وديندهم في غالب التعاريف، واكتفائهم بالرسم والتعريف في الجملة، وذكر بعض اللوازم من جهة وضوح الأمر عندهم وقلة الاهتمام بالمطلب وعدم الاعتناء بشأنه، وإن كان ظاهر كلماتهم في باديء النظر الاختلاف المعنوي، إلا أن التأمل فيها يشهد بخلافه، ومن هنا نسب المحقق الخوانساري في مشارق الشموس الذي هو لسان القوم التعريف الذي ذكره الرّاجع إليه ما وقع التعبير عنه في كلماتهم إلى القوم، فقال: (إنّ القوم ذكروا) إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وإن أوهم ما عن الشيخ في العدة فيما سيجيء، أن الاستصحاب عنده غير ما عند القوم. وكذا ما عن العضدي وصاحب الوافية والمحقق القمي قدس سره في القوانين كما تعرفها، ويشهد لما ذكرنا مع وضوحه إشكالاتهم في الطرد والعكس، فلو كان المعنى مختلفاً عندهم لم يكن معنى للإشكال على المختلفين كما هو ظاهر، وستقف على ما يوجّه به كلامهم بحيث ينطبق على ما نسبته المحقق المتقدم ذكره إلى القوم، وعلى تقدير عدم انطباق بعض التعاريف عليه يحكم بعدم صحته وابتثانه على المسامحة، أو اشتباه المراد منه عند القوم، وهذا غير عزيز، بل واقع كثيراً في غير المقام.

ثم في كون المراد من الاستصحاب عندهم ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب المنطبق على ما ذكره الشيخ في الزبدة مما لا إشكال فيه وإليه يرجع ما في المعالم، فإنه إذا كان المراد من الإبقاء الحكم بالموجود الثّانوي، ومن الإثبات الحكم بالثبوت في الزّمان الثّاني، وقلنا بدلالة الصّلة التي هي المراد من الوصف

في كلام شيخنا قدس سره على العلية، فإنَّ المراد من الوصف في باب المفاهيم ليس هو خصوص الوصف النّحوي، بل ما يعمّ المقام ونحوه قطعاً، كما تبين في محلّه، وكذا دلالة المفعول بواسطة الحرف في تعريف المعالم على ما كان على العلية، انطبقت التعاريف الثلاثة ورجعت إلى أمر واحد وهو الذي نسبته المحقّق الخوانساري قدس سره إلى القوم، فقال: «إنَّ القوم ذكروا أنَّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه».

نعم يتوجّه على ما أفاده شيخنا قدس سره والشيخ في المعالم أنَّ الاكتفاء في الحدّ بما له إشعار بالقيّد المعتبر في المحدود وليس له ظهور ودلالة أنّه عرقيّة عليه لا يجوز في مقام التّحديد، بل في غيره أيضاً، لأنّه لا يفي بالمقصود فيكون نقضاً للغرض وهو الدّلالة على المراد، بل الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدّلالة على ما له دخل في المعرّف فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار، والاهتمام بشأن الاختصار لا يوجب الإخلال بما له دخل في المراد، فالأوّل أن يعرف الاستصحاب بأنّه: الحكم بيقانها كان لكونه كان، فإنّه مشتمل على جميع ما له دخل فيه ومنطبق عليه من غير أن يكون أخصّ منه، أو أعمّ، من غير فرق بين أن يكون مبناه على العقل، أو الشّرع، وهو سالم عمّا يتوجّه على التعاريف الثلاثة المذكورة من الاكتفاء بالإشعار على تقدير تسليمه وجعل الإبقاء والإثبات، بمعنى الحكم بالبقاء والثّبوت. وأما أخذ خصوص الحكم في تعريف شارح الدّروس الذي نسبته إلى القوم فإنّما هو من جهة كون المحدود عندهم الاستصحاب الحكمي، وجعل المراد منه مطلق المحمول وتعميمه للوجود الذي يحمل على الماهيات حتّى يشمل جميع الاستصحابات الموضوعيّة كما ترى.

توضيح ما ذكرنا: إنَّ الاستصحاب المقابل للأصول الثلاثة عندهم عبارة عن حكم العقل، أو الشّرع ببقاء ما ثبت بالمعنى، الأعمّ من الوجود والعدم، سواء كان

حكماً شرعياً، أو موضوعاً خارجياً، أو غيرهما من حيث ثبوته سابقاً، فمجرد الحكم بوجود الشيء في الزمان اللاحق على طبق الحالة السابقة من غير استناد إليها وملاحظتها فيه المتحقق في البراءة والاشتغال ليس من الاستصحاب في شيء، وإن لوحظ من حيث كونه مشكوكاً، كما أن الحكم بوجوده لاحقاً الذي يعبر عنه بالبقاء من حيث وجود علته ودليله ليس منه جزءاً، ومن هنا جعل الاستصحاب دليلاً على البراءة والاشتغال في مجاريهما، فالمتيقن السابق المشكوك لاحقاً، وإن كان معتبراً فيه، إلا أنه من حيث كونه مورداً للحكم المتحيث بالحيثية المذكورة لا من حيث كونه مأخوذاً في الحقيقة والماهية، فالحكم ببقاء المتيقن السابق المفروض من حيث كونه كذلك استصحاب.

نعم المراد من الحكم المذكور على التعبد والأخبار الحكم الإنشائي من الشارع في مرحلة الظاهر بالبقاء بالملاحظة المذكورة، وعلى العقل الحكم الإدراكي والتصديق الظني بالبقاء من الحيثية المذكورة، ولو كان منشأ الظن غلبة البقاء في الموجودات السابقة كما سيأتي عن بعض، فإن لوجود السابق مدخلاً فيه أيضاً كما هو ظاهر، والقول بأنه لا جامع بين المعنيين فلا يستقيم تعريف الاستصحاب بقول مطلق بالحكم بالبقاء كما ترى ضرورة وجود الجامع بينهما.

ومن هنا ذكروا في تعريف الدليل العقلي بأنه: حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، ثم قسموه إلى المستقل وغير المستقل، وإلى القطعي والظني، وإلى الواقعي والظاهري، وجعلوا من غير المستقل الاستلزامات، مع أنها من الإدراكات العقلية، وكذا الظني. ودعوى اختصاص التعريف بمسألة التحسين والتقيح على تقدير كون الملازمة عقلية كما ترى فتأمل.

وأما ما ذكره العضدي في الشرح فيمكن تطبيقه على ما ذكره المشهور بجعله بياناً لمحل الاستصحاب، وحقيقة معاً بجعل الصغرى بياناً لمحلّه، والكبرى بياناً

لحقيقة، فكأنه قال: استصحاب الحال بحسب المحلّ والماهية هذا. فالاستصحاب عنده كون الحكم مضمون البقاء من حيث إنّه كان، وبعد جعل الفرق بين كون الشيء مضمون البقاء والحكم ببقائه ظناً، الذي يرجع إلى الإدراك الظني، وهو الظنّ بالبقاء بمجرد اللّحاظ والاعتبار، انطبق على تعريف المشهور، فلا فرق بين أن يقال بناء على العقل في باب الاستصحاب إنّه عبارة عن الظنّ ببقاء الحكم من حيث ثبوته في السّابق، أو كونه مضمون البقاء من الحيثية المذكورة، فالحيثية مأخوذة فيه لا محالة، ومن هنا قال شيخنا قدس سره وإن جعل الحدّ خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور فتأمل.

ثمّ إن مبنى الاستصحاب عنده لمّا كان على الظنّ الشّخصي وأنّه سبب لذلك لولا الظنّ على الخلاف أخذ فيه قوله: ولم يظنّ عدمه، ولمّا لم يكن هذا مرضياً عند الفاضل التّوحي قدس سره خالفه في كيفية ترتيب القياس وجعل الكبرى قوله، وكلّما كان كذلك فهو باق، أي كلما لم يكن معلوم العدم في الزّمان اللاحق فهو باق، أي يحكم ببقائه شرعاً، أو عقلاً من حيث إنّه كان.

نعم كلامه في جعل الاستصحاب مجموع المقدّمتين أظهر من كلام العضدي في ذلك، فإنّه جعل حقيقة الاستصحاب التمسك وترتيب القياس فلا معنى لحمله على بيان المحلّ والمورد والماهية معاً، وإلى تعريف المشهور يرجع أيضاً ما ذكره الشّيخ قدس سره في الفصول بعد رعاية قيد الحيثية المذكورة، وإن كان كلامه في بيان الوجه في أخذ القيود والخصوصيات في الحدّ لا يخلو عن مناقشة، فإنّه قال بعد تعريف الاستصحاب بإبقاء ما علم ثبوته في الزّمن السّابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزّمن اللاحق ما هذا لفظه: «والمراد بالموصولة ما يتناول الأمر الثّابت بالحسن كالرطوبة، أو بالعقل كالبراءة حال الصّغرى، وبالشرع كالوجوب والتّحريم والصّحة والبطلان وأخواتهما، إلى أن قال: والمراد بمعلومية ثبوته ما

يعمُ معلوماته بحسب الظاهر، والواقع، فإن الأحكام الثابتة بحسب الظاهر قد يستصحب كالأحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوتها في زمان ثم شك في ثبوتها في ذلك الزمان، وإن كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا، وذلك، لأن العمل بالمقطوع به أمر معلوم حال الشك من جهة القطع به وإن لم يكن في نفسه معلوماً، فدخله في الحد بالاعتبار الأول دون الأخير وباحتمال البقاء احتماله واقعاً وظاهراً مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد أنه إن اعتبر البقاء بالقياس إلى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهراً لقيام أمانة معتبرة عليه، فإن الاستصحاب قد يطلق عليه عرفاً وإن اعتبر بالقياس إلى الظاهر فهو معلوم لأدلة الاستصحاب، ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونته وموهومه، ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب، أما في جانب عدم فواضح، وأما في جانب البقاء فثبوتها حيثئذ باليقين لا بالاستصحاب، لاختصاص مورد عقله ونقله بمورد عدم العلم بالبقاء، لكن يشكل بأن هذا إنما يتم فيما علم بقاءه واقعاً، فإن علم بقاءه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه إلى الاستصحاب، وأيضاً هو متداول بين الفقهاء، ودفع هذه الوصفة عن الحد لا يخلو عن ارتكاب تعسف، أو تمحل انتهى كلامه رحمه الله.

وأنت خير بتطرق المناقشة إلى ما أفاده في تحقيق المقام من وجوه، سيما في جعل الحكم في موارد الشك الساري من الاستصحاب حقيقة وموضوعاً، مع أخذه الحكم بالبقاء في الحد والحكم بجريان الاستصحاب واعتباره في مورد وجود الدليل على البقاء، مع أن الاستناد فيه ليس إلى الوجود السابق أصلاً، بل إلى وجود الدليل عليه لاحقاً، وأما تمسك الأصحاب بالاستصحاب وسائر الأصول في موارد وجود الأدلة على الحكم فإنما هو بملاحظة الواقعة من حيث الشك فيها، مع الإغماض عن الأدلة القائمة عليها.

ومن هنا يتنسك بها مع وجود الأدلة القطعية أيضاً كما لا يخفى على من راجع كلماتهم في موارد الاستدلال فراجع.

وأما ما أفاده المحقق القمي في تعريفه فالظاهر منه في ابتداء النظر جعل الاستصحاب عبارة عن محله ومورده، ومن هنا حكم شيخنا قدس سره بكونه أزيف التعاريف، لأن الإيراد على سائر التعاريف إنما هو بملاحظة الإخلال الواقع فيها ببعض القيود المعتبرة فيرجع إلى كونه أعم من المحدود، وأما التعريف المذكور ففيه إخلال بتمام الحقيقة والقيود، ولكن وجه بوجوه بعضها يرجع إلى إبقائه على ظاهره وبعضها يرجع إلى التصرف فيه، أحدها ما في الكتاب من أن المحدود هو الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام، أي الاستصحاب الحكمي مع ابتناؤه على الظن، وليس الدليل عندهم إلا ما أفاد العلم بالحكم، أو الظن، لأن المراد من التوصل إلى الحكم الشرعي المأخوذ في الدليل عبارة عن أحدهما، أي التوصل العلمي، أو الظني وليس ما يوجب الظن بالبقاء، إلا كونه متيقن الحصول في الآن السابق، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام إلا بما ذكره قدس سره، وفيه:

أولاً: المنع من كون الدليل عندهم ما ذكره، كيف والحجة للمجتهد في الأحكام الشرعية، والدليل عليها على زعم المحقق المذكور الظن بها من غير مدخلية للأسباب، هذا مع أن التوصل بما يوجب الظن إلى الحكم الشرعي من غير ضم دليل اعتباره لا معنى له أصلاً كما لا يخفى، وبعد ضمه يتوصل به إلى الحكم الفرعي الظاهري على سبيل القطع واليقين من غير فرق بين جعل الدليل ما يوجب الظن بالحكم، أو نفس الظن بالحكم. نعم ما قام على حجية الظنون الخاصة إنما أفاد اعتبار ما يوجب الظن بالحكم من حيث إفادته له شخصاً، أو نوعاً، وأين هذا من جعل الدليل في كل مورد ما يفيد الظن لا نفس الظن، فإذا فرض هناك إجماع

من العقلاء على حجية الظن الاستصحابي كما ادّعي يحصل بملاحظته التوصل بالظن الاستصحابي إلى الحكم الشرعي من غير مدخلية لسبب الظن في التوصل، إلا من حيث كونه سبباً لما يتوصل به إلى الحكم، وكذا إذا قيل باعتباره من جهة دليل الانسداد المقتضي لحجية مطلق الظن من حيث وصف الظن نظراً إلى كونه أقرب إلى الواقع على ما هو المختار في تقرير الدليل على وجه الحكومة على ما أسمعناك في الجزء الأول، وإن أوهم كلام المحقق القمي كون الحجة بمقتضى الدليل الأمارات الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري على ما وجه به خروج القياس وأشباهه من الدليل العقلي كما عرفت في محله.

وبالجملة: ما ذكر لا يصلح وجهاً للعدول عن تعريف القوم.

وثانياً: أن سبب الظن بالبقاء في الاستصحاب على ما صرح به المحقق القمي فيما سيأتي من كلامه غلبة البقاء في الموجودات السابقة لوجودها الأولى، وأين هذا مما ذكر.

وثالثاً: أن سبب الظن على زعم القوم هو الثبوت في السابق من غير مدخلية لاعتبار المشكوك لاحقاً فيه، وظاهره اعتبارهما معاً.

ورابعاً: أن المحدود في كلامه ليس هو خصوص الاستصحاب الحكمي الذي هو من أدلة الأحكام على العقل، بل بعينه.

والاستصحاب الموضوعي الذي هو من الحكم الفرعي، وإن قلنا باعتباره من باب الظن كما ستقف عليه.

وخامساً: أن التحديد بما ذكر يوجب إلقاء اعتبار ملاحظة الحالة السابقة المعتبرة في الاستصحاب جزماً، اللهم إلا أن يقال: إن إلقاءه ليس أشد من إلقاء أصل الحكم في التعريف، مع ظهور أخذه فيه.

وسادساً: أنه مناف لما أفاده في أول القوانين في رد الزاعم بكون الاستصحاب

دليلاً مستقلاً في قبال الأدلة الأربعة من أن الاستصحاب إن أخذ من العقل فهو داخل في الدليل العقلي، وإن أخذ من الأخبار فهو داخل في السّنة، فلا يصلح جعله دليلاً مستقلاً من حيث إن الثّابت بالشرع والعقل على ما عرفت ليس إلاّ الحكم بالبقاء، فكيف يستقيم تعريف الاستصحاب الذي هو دليل عقليّ، بمعنى الحكم العقلي المتوصّل به إلى الحكم الشرعي على ما قضت به كلمتهم في تعريف الدليل العقلي بما ذكره.

وهذا الكلام منه قدس سره في أوّل الكتاب، وإن كان منظوراً فيه حيث إنّه بناء على أخذه من السّنة يكون مدلول السّنة على ما ستعرفه ولا يدخل في السّنة، إلاّ أن الكلام في المقام مبنيّ على ما ذكره بزعمه لا في صحّته في نفسه إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه مع إبقائه على ظاهره.

ثانيها: أن يجعل الكون في قوله كون، أو وصف، بمعنى الثبوت، فيقال: الاستصحاب هو ثبوت حكم، أو وصف موصوف بالصفة المذكورة، بجعل قوله يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق وصف لهما، ويحتمل كونهما حالين لهما، فينطبق على ما ذكره غير واحد في تعريفه بأنّه: ثبوت حكم، فيرجع إلى التعريف المشهور لعدم الفرق بين الثبوت والإثبات كالبقاء والإبقاء إلاّ بالاعتبار، لأن المراد بهما الثبوت الحكمي والبقاء كذلك لا الواقعي. ومن هنا عرّفه غير واحد بالبقاء أيضاً، وهذا، وإن كان خلاف الظاهر، إلاّ أنّه لا بأس به في مقام التّوجيه. نعم فيه إخلال تقييد الاستناد إلى الوجود السابق وجعل الوصف دليلاً عليه قد عرفت ما فيه، مضافاً إلى لزوم التّفكيك بين الوصفين حيث إن كونه مشكوكاً لاحقاً لا يلاحظ إلاّ كونه معتبراً في الموضوع.

ثالثها: أن يجعل الكون ناقصة مع جعل قوله في الآن اللاحق متعلّقاً به لا بقوله مشكوك البقاء فتأمل. حتى لا يختلط عليك الأمر فتتوهم رجوعه إلى الوجه السابق

ولا بد أن يعتبر وجوده في اللاحق على سبيل الحكم حتى ينطبق على تعريف المشهور مع تكلف اعتبار الحيثية مع عدم كفايته، مضافاً إلى عدم استقامته إلا بالتفكيك فتدبر.

رابعها: أن يجعل المراد من قوله مشكوك البقاء مظنون البقاء فيرجع تعريفه إلى تعريف المضدي إذا جعل الحد خصوص الكبرى، فكأنه قال الاستصحاب عبارة عن كون الشيء، سواء كان حكماً، أو وصفاً متصفاً بكونه متيقناً في السابق مظنون البقاء في اللاحق، فينطبق على تعاريف المشهور بناء على ما عرفت من كون التغاير بين الظن ببقاء الشيء وكونه مظنون البقاء اعتبارياً، وكون المراد من حكم العقل بالبقاء ليس إلا التصديق الظني وإدراك البقاء ظناً، وهو عين الظن بالبقاء ضرورة، كون التصديق الظني بثبوت القيام لزيد مثلاً عين الظن بثبوت القيام لزيد، وإن جعل الظن إذا كان هناك قضية لفظية وهو قولنا زيد قائم جهة للقضية وحمل القيام على زيد، إلا أنه في عالم اللب ليس إلا الظن بثبوت القيام لزيد، وبعد أخذ الحيثية في التعريف يكون المراد أن الاستصحاب عبارة عن كون الشيء الموصوف بالوصف المذكور مظنون البقاء من حيث كونه متيقناً في السابق وثابتاً في الزمان الأول.

نعم على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لا مناص من التعبير بالحكم بالبقاء، أو ما يرجع إليه، لما عرفت من كون الاستصحاب بناء على الأخبار من مقولة الإنشاء لا الإدراك، لكن ميناه عند المشهور لما كان على الظن وقع التعبير عنه في كلمات الأكثرين بما يدلّ عليه، وهذا ينطبق على ما ذكره في أول القوانين كغير الوجه الأول من الوجوه السابقة، هذا ولكن يتوجه عليه، مضافاً إلى ما في جعل الشك، بمعنى الظن من التكلف على تقدير صحته باستعماله في معناه اللغوي وهو خلاف اليقين وإرادة خصوص المظنون منه بقرينة خارجية، أو مجازاً

باستعمال اللفظ الموضوع للعامة في الخاص بآته مناف لما صرح به قدس سره في القوانين من إرادة المعنى الأعم من الظن منه، من جهة كون الاستصحاب عنده معتبراً من جهة الأخبار أيضاً، اللهم إلا أن يحمل تعريفه على العقل، وإن كان اعتبار الاستصحاب عنده غير متوقف على الظن بالبقاء بملاحظة الأخبار فتأمل.

ثم إنه يرجع إلى تعريف المشهور ما في كلام بعض في تعريفه من أنه الحكم باستمرار أمر كان يقيني الحصول في وقت، أو حال مشكوك البقاء بعد ذلك الوقت، والحال بعد أخذ الحيثية فيه، وإلا كان محلاً للمناقشة، وإن كان سالماً عما أورد عليه غير واحد.

وقال الفاضل التراقي في المناهج بعد نقل جملة من التعاريف والمناقشة فيها : وتعريفه على سبيل الإجمال أولاً بآته: (إبقاء ما كان على ما كان) ما هذا لفظه: «ولو عرّف بآته الحكم على حكم مثبت في وقت، أو حال يبقائه بعده من حيث ثبوته في الأول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرًا لكان خالياً عن النقض، والمدلول هو إثبات الحكم في الثاني فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول، والقيد الأخير لإدخال ما يدل دليل آخر أيضاً على البقاء كما يقولون هذا الحكم للإجماع والاستصحاب، وفائدته إثبات الحكم لو تطرق نقض على الدليل الآخر فلاستصحاب فيه فرضي أيضاً، يعني إذا حصل الشك يستصحب» انتهى كلامه رحمه الله. وهو كما ترى لا يخلو عن بعض المناقشات.

وقال الفاضل الذريندي قدس سره في (الخزائن) في تعريفه بعد الإيراد على ما حكاه المحقق الخوانساري عن القوم في تعريفه وغيره من التعاريف ما هذا لفظه: «فالأولى أن يقال في تعريفه أنه عبارة عن إبقاء ما كان في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول ولو تقديرًا مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرًا، فبأخذ قيد التقدير الأول يشمل الحد ما فيه تحقق الحكم في الزمن الأول شأني، كما

والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة: «بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول».

يشمل ما فيه تعدد الزمان فرضي، بل يشمل ما على خلافه دليل مطلق أيضاً، وبالأخير يشمل ما فيه على طبق الاستصحاب دليل منجز قطعياً كان، أو ظنياً انتهى كلامه رحمه الله.

وأنت خير بأن ما ذكره لا يخلو عن مناقشة، بل مناقشات. فالأولى ما عرفت في تعريفه الرجوع إلى تعريف القوم على ما عرفت، فإنه يستفاد منه بالدلالة الظاهرة الواضحة حقيقة الاستصحاب، وما له دخل في مجراه ومحله من إحراز المتيقن السابق في زمان إرادة الحكم بالبقاء، من حيث إن البقاء عبارة عن الوجود الثانوي للشيء، فلا بد أن يكون الوجود الأولي متحققاً والمشكوك اللاحق، وكون الحكم به مستنداً إلى وجود الأولي عند الحاكم، فإنه لولا الشك كان الاستناد في البقاء إلى نفس وجود العلة والدليل في الزمان اللاحق كالزمان الأول.

فقد تبين مما ذكرنا كله أن الاستصحاب الذي هو من مقولة الحكم، سواء كان من باب الأخبار، أو العقل على جهة الإنشاء، أو الإخبار وإن تعلق بالبقاء، إلا أن إنشاء البقاء في مرحلة الظاهر عبارة عن جعل نفس المستصحب في زمان الشك إن كان قابلاً كالاستصحاب الحكمي، وجعل آثاره الشرعية إن لم يكن قابلاً كالاستصحاب الموضوعي، كما ستقف على تفصيل القول فيه، ومتعلق هذا الحكم على كل تقدير فعل المكلف والظن بالبقاء، وإن كان راجعاً إلى الظن بوجود المستصحب في الزمان الثاني شخصاً، أو نوعاً، إلا أنه بملاحظة دليل اعتباره يرجع إلى جعل الشارع في مرحلة الظاهر على ما عرفت مع تفاوت بينهما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

بل نسبة شارح الدروس إلى القوم فقال: إن القوم ذكروا: «أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه».*

وأزيف التعاريف تعريفه ب: «أنه كون حكم، أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»* إذ لا يخفى أن كون حكم، أو وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحل لا نفسه.

ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المأمول ب «أن استصحاب الحال محله أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب»* انتهى.

ويمكن توجيه التعريف المذكور بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة، وليس الدليل إلا ما أفاد العلم، أو الظن بالحكم، والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره قدس سره.

لكن فيه أن الاستصحاب كما صرح به هو قدس سره في أول كتابه: «إن أخذ من العقل كان داخلاً في الدليل العقلي وإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة».*

وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما

* مشارق الشمس في شرح الدروس: ص ٧٦.

* القوانين المحكمة: ص ٢٧٥.

* معالم الدين: ص ٢٣١.

* القوانين المحكمة: ج ٢، ص ١٣.

كان، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

نعم ذكر شارح المختصر أن معنى استصحاب الحال: «أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^{*}.

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك فقال: إن الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت، أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت، أو في غير تلك الحال فيقال إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق» انتهى، ولا ثمة مهمة فيه.

بقي الكلام في أمور:

الأول: أن عدل الاستصحاب من الأحكام الظاهرية^(١) الثابتة للشيء بوصف

(١) لا يخفى عليك أن التكلم في هذا الأمر كالتكلم فيما يتلوه من الأمور من التكلم في المبادئ التصورية للمسألة كالتكلم في بيان حقيقة الاستصحاب، حيث إنه من جهة كثرة مباحثه وشدة الحاجة إليه في المسائل الفقهية صار عندهم بمنزلة علم مستقل، فوضعوا له دفترًا وكتابًا، ثم إننا ذكرنا المراد من الحكم الواقعي والظاهري فيما قدمنا لك من المباحث في طي الجزء الأول من التعليق، وإن الحكم الثابت بالأدلة الظنية حكم ظاهري فيما كان الظن طريقاً إلى متعلقه، وملحوظاً بهذه الملاحظة كالحكم الثابت في مجاري الأصول، وقد أذعن بذلك

شيخنا قدس سره فيما تقدّم من أجزاء الكتاب، بل هو من الأمور الواضحة عندهم، بحيث لا يرتاب فيه على القول بالتخطئة في ظنون المجتهد، فقد يزعم الجاهل بكلمات شيخنا أنّ للحكم الظاهري عنده، بل عندهم إطلاقين أحدهما أعمّ من الآخر، الأول: ما ثبت للجاهل بالواقع.

الثاني: ما ثبت للشك بالواقع، أو ما ثبت للشيء من حيث الشك في حكمه الأولي، والأول أعمّ من الثاني، فإن الحكم الثابت للشيء من حيث الجهل بحكمه الأولي قد يتعلّق به من حيث الظنّ به، وقد يتعلّق به لا من الحيثية المذكورة، بل من حيث عدم العلم به والشك فيه، فيشمل الحكم الظاهري على الإطلاق الثاني، فقلوه: (إن عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية) جار على الإطلاق الثاني الأخصّ المختصّ بموارد الأصول التبعديّة، هذا وأنت خير بعدم الإطلاقين للحكم الظاهري.

نعم وجود القسمين له ليس محلاً للإنكار، فالمراد من الحكم الظاهري في قوله كما يفصح عنه صريح كلامه هو الثابت للموضوع من حيث عدم العلم بحكمه الأولي، لا من حيث الظنّ به شخصاً، أو نوعاً، فلا شبهة في المراد من العبارة ولا حاجة إلى إثبات الإطلاقين والمعنيين للحكم الظاهري، والمقصود ممّا أفاده بيان أنّ عنوان الاستصحاب في الأصول العمليّة وعده منها على ما اقتضاه التقسيم في الجزء الأول من الكتاب إنّما هو إذا قيل به من باب الأخبار، ولم نقل بكونها ناظرة إلى بيان حجّة ظن الاستصحاب، بحيث يكون الملحوظ فيها ذلك كما احتمله المحقّق القميّ قدس سره، ومال إليه بعض من تأخّر، وإنّه إذا قيل بكونه من العقل الظنّي لا بدّ أن يعدّ في الأدلّة العقليّة الضّيقة كغيره ممّا عدّوه فيها.

ومن هنا عنونه الأكثرون في الأدلّة العقليّة، وإن وافقهم في العنوان بعض من ذهب إليه من باب التّعبّد من جهة مجرد الموافقة والتّبعيّة، وبيان عدم صلاحية ما

أقاموا عليه من باب الظن، فالاستصحاب على القول به من باب الأخبار من الأصول العملية لا مطلقاً، وهذا بخلاف الأصول الثلاثة، فإنه لا فرق في عدها من الأصول بين الاستناد فيها إلى الأدلة الشرعية، أو العقل، حيث إن الثابت بالعقل فيها حكم ظاهري على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الثاني من التعليقة على تقدير كون الثابت في باب البراءة بالعقل هو الحكم الشرعي، بل قد عرفت ثمة أن التخيير الذي هو من الأصول ليس إلّا عقلياً.

نعم لو كان الاستناد في باب البراءة والاحتياط إلى استصحابها واستصحاب الشغل، أو التكليف الثابت في موارد وجوب الاحتياط وقيل باعتباره من باب العقل الظني كانا من الأدلة الظنية أيضاً، كالاستصحاب على ما يظهر من غير واحد كصاحب المعالم وغيره على ما أسمعناك في محله، وإن كان القول به في كمال الضعف والسقوط على ما عرفت في محله، ثم إن أول من تمسك بالأخبار للاستصحاب الشيخ الجليل الشيخ عبد الصمد والد شيخنا البهائي قدس سرهما في (العقد الطهماسي) على ما في الكتاب وشاع بين من تأخر عنه، ولم يظهر ممن تقدم عليه التمسك له بها، وإن استنصر الشيخ قدس سره في العدة للقائل بحجية بما رواه عنه في الكتاب، وهذا محل التعجب جزماً، لأن هذه الأخبار الصحاح الواردة في باب الاستصحاب المعدود بعضها في حديث الأربعمائة قد وصلت منهم إلينا فلم لم يتمسكوا بها مع صحة سندها ووضوح دلالتها، سيما بالنسبة إلى ما استنصر به الشيخ قدس سره واحتمال غفلتهم عنها وعدم وقوفهم عليها كما ترى. هذا وربما قيل بتمسك القدماء كافة بها لإثبات قاعدة اليقين، وأنها عندهم غير الاستصحاب الذي قالوا به من باب العقل والظن وهذا أيضاً كما ترى، فإني بعد التسع التام في كلماتهم لم أفق على ذكر لقاعدة اليقين فيها إلّا في كلام شاذ لا يعاب به، وإن كنت في ريب من ذلك فراجع إليها، فإنها بمرأى منك.

كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

وحيث إن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ، والسيد، والفاضل، والشهيد، وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم ذكر في العدة انتصاراً للقائل بحجته ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من: «أن الشيطان ينفخ بين أئمة المصطفى فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً».

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم.

وأما استظهار التمسك من الحلّي في (السرائر) من حيث تعبيره عن بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زواله بنفسه بعدم نقض اليقين باليقين، الموجود في أخبار الباب من جهة ظهوره في الاعتماد عليها كما يظهر من شيخنا قدس سره في الكتاب فهو ضعيف، من حيث إن الاتفاق في التعبير لا ظهور له في الاستناد أصلاً، وإلا فهذا التعبير موجود في كلام الشيخ في مواضع من مبسوطه، وفي كلام الشهيد قدس سره كما سيأتي في الكتاب، ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل فيه بعد الاستظهار من كلام الشهيد فيما سيأتي.

وأول من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم.

نعم ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بـ«نقض اليقين باليقين»، وهذه العبارة ظاهر أنها مأخوذة من الأخبار.

الثاني: أن عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن من الأدلة العقلية (١) كما فعله غير واحد منهم، باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به

(١) لا يخفى عليك أنّ من التّقسيم المسلّم عندهم للدليل العقلي في الأدلة العقلية تقسيمه إلى المستقلّ وغيره، وليس المراد بغير المستقل كما ربما يتوهمه الجاهل كون العقل غير مستقلّ في الحكم في القضية التي يحكم فيها إنشاء، أو إدراكاً ضرورة عدم معنى له أصلاً، بل المراد به أنّه لا يتوصّل به فقط إلى الحكم الشرعي، بل يحتاج في التوصل إلى ضمّ مقدّمة أخرى غير حكم العقل، وإن كان مستقلاً فيما يحكم به، فإنّهم بعد تعريف الدليل العقلي بأنّه حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي، ووجدان عدم التوصل بحكم العقل فقط من دون ضمّ مقدّمة إليه إلى الحكم الشرعي في بعض موارد حكمه ألجئوا إلى التّقسيم المذكور، ومثّلوا للمستقلّ بالتّحسين والتّفكيح العقليّين على القول بكون الملازمة عقلية، ولغير المستقلّ بالاستلزامات، كوجوب المقدّمة وحرمة الضّد والمفاهيم، بناء على كون الدلالة من الالتزام الغير البين، أو البين بالمعنى الأعمّ لا البين بالمعنى الأخصّ، فإنه على التقدير المذكور من مداليل اللفظ عند الأصوليين، ولذا عنوانها غير واحد في باب الألفاظ، وإن كان على التّقديرين الأوّلين أيضاً من دلالة اللفظ عند المنطقي المخالف للاصطلاح في دلالة اللفظ مع الأصولي، فإنّ العقل في الاستلزامات مثلاً

إنما يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه، ويحكم بالحكم الإدراكي بأن طالب الشيء طالب لمقدماته، وكذا يحكم بثبوت التلازم بين الأمر بالشيء وحرمة أضداده الخاصة.

ومن المعلوم أنه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلّي إلى وجوب الوضوء مثلاً إلا بعد إثبات وجوب الصلّة وتوقفها عليه، فيقال: إذا أريد ترتيب القياس وأخذ النتيجة أن الصلّة الواجبة تتوقف على الوضوء، ومقدمة الواجب واجبة عقلاً فالوضوء واجب.

ومن هنا يعلم أنه لو كان الحاكم بالملازمة الشرع في مسألة التحسين والتفجيع لم يصح عدّ الحكم المذكور من العقل المستقلّ، فالمدار في الاستقلال على كون مجموع المقدمتين في القياس عقلياً، وفي عدمه على كون إحدى المقدمتين غير عقلية، ومن هنا يظهر أنه فيما يكون وجوب ذي المقدمة بحكم العقل ومقدّمة المقدمة بحكم العقل أيضاً، كوجوب المعرفة المتوقّفة على النظر فهو من العقل المستقلّ، فالمدار على ما ذكرنا من المناط فتدبر. وهكذا الأمر في باب المفهوم، فإن حكم العقل في مواردّه إنّما هو على الوجه الكلّي، وهو إن الارتباط بين الشئين إذا كان على وجه السببية التامة لزمها انتفاء التالي من انتفاء المقدم.

وأما أن التعليق بالشرط، أو الغاية، أو الوصف مثلاً يدلّ على الارتباط المذكور فلا دخل للعقل فيه، لكنه ممّا يتوقف عليه أخذ النتيجة، إذا عرفت ذلك لم يبق لك ريب في كون الدليل العقلي في المقام من العقل الغير المستقلّ، فإن الذي يحكم به العقل على الوجه الكلّي كون الثابت في السابق يظنّ بقاؤه لاحقاً، وأما ثبوت الحكم الفلاني الذي يتوقف عليه أخذ النتيجة وهو الظنّ به لاحقاً فلا تعلق له بحكم العقل أصلاً، إلا إذا فرض كون المستصحب ممّا يحكم به العقل، وقلنا بجريان الاستصحاب فيه، كما زعمه غير واحد، هذا بالنسبة إلى أصل الظنّ بالبقاء.

إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية، فهو والقياس، والاستحسان، والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة.

الثالث: أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية^(١) يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير

وأما الحكم بحجتيته فهو أمر آخر لا تعلق له بمحط البحث، ومن هنا يظهر فساد ما ذكره غير واحد من المتأخرين، من كون الاستصحاب على العقل من العقليات المستقلة، كالبراءة والاشتغال العقليين، فإنك قد عرفت وضوح فساده، كفساد الزعم المذكور في البراءة والاشتغال أيضاً.

(١) توضيح القول في هذا الأمر: أن الاستصحاب بحسب المورد لا يخلو أمره إما أن يجري في الحكم الشرعي الفرعي، أو الحكم الشرعي الأصلي العملي، أو الموضوع الخارجي. أما على الأول: فإن كان التكلم فيه من باب حكم العقل وكان النزاع فيه كبروياً، أي في حجية حكم العقل المذكور مع كون الصغرى مسلمة عندهم، فدخل المسألة في مسائل العلم، أو في المبادئ التصديقية له مبني على كون الموضوع لعلم الأصول ذوات الأدلة الأربعة، فدخل البحث عن حجيتها ودليبيتها في البحث عن عوارضها، فدخل في مسائل العلم كما يظهر عن بعض أفاضل من قارب عصرنا، أو عاصرناه، أو هي بعد الفراغ عن دليبيتها، يعني بعنوان كونها أدلة، فيكون الوصف العنوانى مأخوذاً في موضوعيتها، فدخل البحث عن حجيتها في البحث عن إثبات موضوعية الموضوع، فدخل في البحث عن المبادئ التصديقية كما حكاه شيخنا قدس سره في الكتاب عن المحقق القمي قدس سره، وهو الظاهر من تعريف الأصول به أنه العلم الباحث عن أحوال

الأدلة»، وإن كان الظاهر من تعريفه الآخر بأنه: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها» هو الوجه الأول، كما استظهره شيخنا قدس سره منه، نظراً إلى كون الغرض الأصلي من عنوان مسائل حجية الأدلة وإثبات حجيتها وتمهيدها استنباط الأحكام الفرعية بمعونتها عن الأدلة، وإن كان الاستظهار لا يخلو عن نظر، فإن ذكر عن أدلتها بما يمنع الظهور المذكور.

نعم قد أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة عند التكلّم في حجية أخبار الآحاد ونقل الإجماع، أن مرجع البحث في المسألتين إلى أن السنة والإجماع بعد الفراغ عن حجّيتهما، هل يثبتان بواسطة النقل الواحد، كما يثبتان بالنقل المتواتر والنقل الواحد المحفوف أم لا؟ ضرورة أن البحث فيهما ليس بحثاً عن حجّية السنة والإجماع المحقق، وهذا البحث كما ترى يرجع إلى البحث عن عوارض الأدلة بعد الفراغ عن دليليتها، فيدخل في مسائل العلم على كلّ تقدير وقول، وهذا بخلاف البحث عن حجّية حكم العقل في المقام، فإن دخوله في البحث عن مسائل العلم مبنيّ على الوجه الأول لا محالة، ومجرد عنوانه في العلم لا يدلّ على كونه من مسأله بعد ما نشاهد من عنوان المبادئ التصورية والتصديقية في نفس العلم في علم الأصول وغيره من العلوم، ومن هنا عنون القدماء كثيراً ممّا دون في طيّ مسائل العلم في طيّ عنوان المبادئ اللغوية والأحكامية، هذا فيما لو كان التكلّم في المسألة في الكبرى بعد مسلميّة حكم العقل الظنّي كما يظهر من بعضهم.

وأما لو كان البحث في المسألة عن الصغرى بعد مفروغيّة حجّية حكم العقل المذكور على تقدير ثبوته، وإن كان ظنيّاً كما يظهر من كلمات الأكثرين من الخاصّة والعامة، فالظاهر عدم الإشكال في رجوع البحث عن المسألة إلى البحث عن المبادئ التصديقية على كلّ تقدير، لأن المفروض كون البحث عن أصل

وجود الدليل، فكيف يرجع إلى البحث عن عوارضه بعد الفراغ عن ثبوته؟، وإن كان البحث عن الكبرى والصغرى معاً كانت المسألة ذات وجهين لا محالة كما هو ظاهر فتدبر.

والقول بأن مرجع البحث في المسألة إذا كان إلى البحث عن الصغرى تدخل في مسائل العلم على كل تقدير، من حيث رجوعه إلى البحث عن ثبوت ما فرغ عن دليته وحجته، نظير البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد فاسد جدلاً، نظراً إلى أن البحث عن الثبوت في المقام يرجع إلى البحث عن أصل وجود حكم العقل، فكيف يدخل في البحث عن العوارض؟ وهذا بخلاف البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، لأن البحث فيه ليس بحثاً عن أصل وجود السنة، ضرورة عدم توقفه على الإخبار عنه فضلاً عن حجته، فلا دخل لأحدهما بالآخر، بل نظير المقام البحث عن الاستلزامات العقلية ونحوها، فإن مرجعه إلى البحث عن أصل وجود حكم العقل كما هو ظاهر، والقول بأن الدليل هو الحكم العقلي على سبيل القضية الكلية، فالبحث عن خصوصياته وأشخاصه يرجع إلى البحث عن العوارض فاسد أيضاً، لأن الدليل العقلي بحسب المفهوم، وإن كان كلياً كالدليل الشرعي إلا أن الدليل على الحكم الشرعي إنما هو مصاديق هذا المفهوم الكلي لا نفس هذا المفهوم الصادق عليها كما هو ظاهر، هذا بعض الكلام في الاستصحاب الجاري في الحكم الفرعي إذا كان التكلم فيه من حيث حكم العقل.

وأما إذا كان التكلم فيه من حيث حكم الشرع فهل البحث عنه بهذه الملاحظة يدخل في البحث عن مسائل علم الفقه، أو مسائل علم الأصول؟ وجهان: أوجههما الأول، نظراً إلى أن البحث في المسألة بهذه الملاحظة ليس بحثاً عن أحوال الأدلة وعوارضها، وإنما هو بحث عن عوارض فعل المكلف ظاهراً على سبيل الكلية والعموم، فيدخل في مسائل علم الفقه من حيث إن المبحوث عنه محمول أولي

لفعل المكلف من دون توسط شيء آخر، غاية ما هناك كون الفعل المعروض له ملحوظاً، بلحاظ الكلية في مرحلة الظاهر، وهذا غير مانع عن اندراجه تحت مسائل علم الفقه قطعاً، وإن هو إلا نظير التكلم في قاعدة الحلية للأشياء التي لا يعلم حرمتها في الشبهة الحكمية، وقاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، بل نظير قاعدة نفي الحرج والضّرر ونحوهما من حيث الكلية، فلا يتوهم منع كليتها، أو ظاهريتها عن اندراجها تحت مسائل علم الفقه.

وبالجملة: مقتضى تعريف الفقه بـ «أنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»، وكون البحث في المسألة عن عوارض فعل المكلف أولاً وبالذات، دخول المسألة على الأخبار في مسائل الفقه، أما الثاني فقد عرفت الكلام في اقتضائه، وأما الأول فلائ المستنبط من أخبار الباب والحاصل منها العلم بالحكم الفرعي، وهو حرمة نقض المتيقن ووجوب إبقائه عند الشك. نعم لا بد في استنباط هذا الحكم من إعمال جملة من المسائل الأصولية، كما هو الشأن في استنباط كل حكم فرعي، فإنه معنى حصول العلم به من الدليل كما هو ظاهر.

نعم مقتضى تدوينهم للمسألة في الأصول كونها من مسائلها، لكنه لا يعارض ما عرفت لكون التدوين أمانة ظنية لا يقبل المعارضة للوجهين سيما الثاني، ومن هنا ذكرنا أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فإنه كثيراً ما يتسامح في التعريف، مضافاً إلى كون تدوينهم لها في الأصول عند القائل بها من جهة الأخبار من جهة مجرد التبعية على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا خالفهم بعض المحققين مثل المحقق الخوانساري فعنون المسألة في الفقه، ومن هنا يظهر أن تصريح بعضهم بكونها من مسائل الأصول، مضافاً إلى عدم الجدوى في شهادة بعض أهل الفن لا يفيد شيئاً، بعد احتمال ابتناؤه على كون التكلم فيها من جهة العقل.

نعم عجز العامي عن أعماله في الشبهة الحكمية على ما هو محل الكلام ربما

يقتضي الوجه الثاني، حيث إنها لو كانت من مسائل الفقه لزم تسوية المجتهد والعامي في العمل به بعد الاستنباط، كما هو شأن جميع المسائل الفقهيّة المتعلّقة بأفعال المكلفين، وأما عجز العامي عن أعماله فلا شبهة فيه، حيث إنّه مشروط بالفحص الكافي لا يتمكّن العامي منه، وهذا من خواص المسألة الأصوليّة فإنّها لما مهّدت للاستنباط فلا حظ لغير المستنبط فيها، فكلّ حكم يستنبطه المجتهد من الأدلّة بإعمال ما أثبتته في الأصول إن كان بعد الاستنباط يشترك فيه المجتهد والعامي فهو حكم فرعيّ فقهي، وكلّ حكم يختصّ بالمجتهد بعد الاستنباط فهو حكم أصولي لا محالة، والاستصحاب من القسم الثاني.

والقول بأنّ هذا الاختصاص عرضي لا ذاتي، بمعنى أنّ المخاطب بأخبار الاستصحاب ليس خصوص المجتهد، كما في الخطاب بالحدّ حيث قيل إنّ المخاطب به خصوص الحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث توهم كون المخاطب بهما خصوص الإمام عليه السلام أو من أذن له في ذلك بالخصوص، بل المكلف الجامع لشروط تعلق التكليف به من غير فرق بين المجتهد والعامي، غاية ما هناك كون المجتهد نائباً عن العامي في تحصيل شرط العمل بالاستصحاب وهو الفحص في الشبهة الحكميّة، وإلا فأصل العمل بمقتضى المتيقّن السابِق يشترك فيه المجتهد والعامي. فيه أنّ اختصاص العمل بالأدلة بالمجتهد بالنسبة إلى جميعها عرضي لا ذاتي، وإلا فأصل العمل بمقتضاها مشترك بين المجتهد والمقلّد، فإنّ معاصري الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين ممّن كان من أهل اللسان، بل مقاربي أعصارهم كانوا يعملون بالروايات التي يسمعونها عنهم عليهم السلام، أو المروية عنهم عليهم السلام بتوسّط الثقات، كما يعملون بفتاوي من رخص لهم الأئمة عليهم السلام الأخذ بها، وهذا أمر ظاهر لا ينكره أحد، بل يمكن دعوى كون غالب المخاطبين بالعمل بروايات الثقات من العوام، وإن هو

إلا نظير أخذ الفتوى من المجتهد في زماننا، فإنه قد يكون، بلا واسطة، وقد يكون بتوسط الوسائط المعتبرة، وهذا بخلاف زماننا وأشباهه، فإنه لا يجوز للعامي العمل بالروايات، وليس ذلك إلا من جهة قدرة أهل الزمان السابق على تحصيل شروط العمل بالروايات من الفحص عن الصّوارف والمعارضات ومرجحاتها، وعجز أهالي الأعصار المتأخرة، بل ربما لا يحتاجون إلى الفحص أصلاً من حيث كون الخطاب الملقى إليهم في زمان الحاجة إلى العمل بالحكم في الواقعة، نظير بيان المجتهد للعامي في مقام العمل. والحاصل أننا لا ننكر وجود التقليد في أعصار الأئمة عليهم السلام، فإنه من الواضحات التي لا ينكرها إلا المعاند، كيف والأخبار التي وردت في باب التقليد وردت في حقهم؟، مضافاً إلى قيام الإجماع ودلالة الكتاب العزيز عليه، كما يتي التفر والسؤال ونحوهما، إلا أن مدار الأحكام في حقّ العوام في تلك الأزمان لم يكن منحصراً في التقليد كزماننا، بل لهم أن يعملوا بالروايات كما يكشف عنه ما ورد في كتب بني فضال وأضرابهم ممن كان على الحقّ فعدل عنه، بل هذا أيضاً واضح، بل أوضح لا ينكره إلا معاند.

وهذا الوجه كما ترى وإن اقتضى دخول المسألة في علم الأصول، إلا أنه يتوجه عليه، مضافاً إلى التقص بالقواعد الفقهيّة المسلّمة كقاعدة الحليّة والطهارة وأمثالهما في الشبّهات الحكميّة حيث إن كونها من مسائل الفقه من المسلّمات، مع أنه لا يتمكّن العامي من الأخذ بها من حيث اشتراطها بالفحص المتعذر منه، بأنه لا يصلح للمعارضة لما ذكرنا من الوجه المقتضي لكونها من مسائل علم الفقه، فإنك قد عرفت أن الرجوع إلى موضوع العلوم في باب التمييز مقدّم على الموازين، فلا بدّ من القول بكون ما ذكر من اللازم لازماً غالبياً لأغلب المسائل الفقهيّة لا لنفس المسألة الفقهيّة كيف ما كانت حتّى ما كان من القواعد الكليّة الظاهرة المتوقّفة على الفحص فتدبر.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا كله توجه المناقشة إلى ما أفاده السيد بحر العلوم قدس سره من جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في موارد ومجاريه وجعل الأخبار الواردة في الباب دليلاً على الدليل نظير خبر الواحد، حيث إنه دليل على الحكم في مورد، وآية النبأ، أو غيرها من أدلة اعتباره دليل على الدليل كما حكاه شيخنا قدس سره عنه في الكتاب حيث إنه بظاهره محل مناقشة جزماً، فإنك قد عرفت أن حقيقة الاستصحاب على الأخبار هو عين مفاد الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين فليس هنا استصحاب مع قطع النظر عن الأخبار حتى تجعل دليلاً عليه كخبر الواحد بالنسبة إلى آية النبأ مثلاً، فإن هناك أموراً المسألة الفقهيّة التي ورد فيها الخبر ونفس الخبر وآية النبأ.

وأما في المقام فليس فيه إلا المسألة الفقهيّة التي تتكفل لبيان حكمها في مرحلة الظاهر الأخبار الواردة فيه، فطهارة من خرج عنه المذبي مثلاً حكم شرعيّ هو مدلول قوله لا تنقض اليقين بالشك، وليس هنا استصحاب غير هذا المدلول، فما أفاده بظاهره غير مستقيم جدّاً، اللهم إلا أن يوجه بتزليل الأخبار على إرادة بيان اعتبار الظن الاستصحابي وهو في غاية البعد من كلامه هذا وسيجيء تنمّة الكلام فيما أفاده في تنبيهات الاستصحاب عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره له، هذا بعض الكلام في القسم الأوّل وهو الاستصحاب الجاري في الحكم الفرعي، وأما القسم الثاني وهو الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي كما ينفي وجود المعارض بعد الفحص، أو يحكم بحجيّة العام المخصّص بالاستصحاب ونحوهما، فلما كان مدلول الأخبار فيه مسألة أصوليّة فلا محالة يحكم بكون التكلم فيه بالنسبة إليه داخلاً في المسألة الأصوليّة، نظير إثبات المسألة الأصوليّة بأدلة نفي الحرج كما ينفي وجوب تحصيل العلم بعدم الدليل، أو المعارض في العمل بالأصل والدليل، بلزوم الحرج منه.

وأما القسم الثالث وهو الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية فلا إشكال في كون التكلم فيه من التكلم في المسألة الفرعية، وإن قيل باعتباره من باب العقل حيث إن الحكم المستنبط منه حكم فرعي ظاهري، فإن معنى حجبة الأمانة في الموضوعات ليس جعل نفس الموضوع، بل جعل أحكامه، ولا يتوصل بها إلى الأحكام الفرعية الكلية حتى يدخل البحث فيه من باب الظن في البحث عن الأدلة لكي يدخل في المسألة الأصولية.

والحاصل أن المجهول في الموضوعات المرذدة، سواء كان مبنى الاستصحاب على الظن، أو التبعّد هو الحكم الشرعي الظاهري على كل تقدير، سواء كان جعله ابتداءً، أو بالذات فيسمى أصلاً، أو بواسطة قيام الأمانة على الموضوع فيكون التكلم في الاستصحاب من باب الظن في الموضوعات الخارجية، كالتكلم في اعتبار سائر الأمارات كأصالة الصحة والبد والغلبة والبيّنة ونحوها، فلا فرق في التكلم في لزوم البناء على الطهارة مثلاً في الموضوعات بين أن يكون الكلام فيه من حيث اقتضاء الشك ذلك من جهة أصالة الطهارة، أو من حيث اقتضاء الاستصحاب لها فيما كان مسبوقاً بالطهارة على القول به من باب الظن، أو قيام البيّنة عليها، ولو كان مسبوقاً بالنجاسة في كون البحث على الجميع عن الحكم الفرعي الظاهري وإن اختلف مفادها من جهة أخرى كما لا يخفى.

فقد تبين ممّا ذكرنا كلّ أنّه كما يختلف حال المسألة من حيث الدخول في مسائل علم الأصول، أو الفروع بالنظر إلى جهة اعتباره في الجملة، كذلك يختلف حالها بالنظر إلى موارد الاستصحاب ومجاريه من حيث الحكم الفرعي والأصلي والموضوع الخارجي الذي تعلّق به الحكم الجزئي، لا ما كان في طريق الحكم الكلي كاستصحاب عدالة الراوي فيما شكّ في صدور الفسق منه قبل الرواية مثلاً، أو الموضوع المستنبط بناء على كون الأصل الجاري فيه من الاستصحاب.

حجية القياس والاستقراء.

نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي قدس سره في القوانين وحاشيته من: «أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً لا عن دلالية الدليل».

وعلى ما ذكره قدس سره فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الأدلة الظنية كظواهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم يتبين في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم كأكثر المبادئ التصورية.

نعم ذكر بعضهم: «أن موضوع الأصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليلتها، أو عما يعرض لها بعد الدلية».

ولعله موافق لتعريف الأصول: «بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها».*

أما على القول بكونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة، والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه.

فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والهرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسألة الأصولية أحياناً

تحت أدلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بأن إجراءاتها في موردها أعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها.

فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أن موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثاره الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد. نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكأن المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا.

وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده وجعل قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد حيث قال: «إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات

الحل إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله وليس عموم قولهم عليهم السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتمدة انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلا قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وبالجمله فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات.

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

أما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار، لأن التكلم فيه على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم والبيئة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية، وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك.

الرابع: أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد^(١) الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة، وأما على القول

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من إناطة الاستصحاب على الأخبار على مجرد عدم العلم في مورد من غير فرق بين حصول الظن بأحد الطرفين وعدمه، ولا كلام في ذلك عند أكثر القائلين به من باب الأخبار لحصر ناقض اليقين في

الأخبار في اليقين، والنهي عن النقص بالشك في بعضها لا يعارضه، مضافاً إلى كون الظاهر منه خلاف اليقين فتوهم تنزيلها على الظن كما صدر عن بعض فاسد جداً.

نعم لو كان هناك ظنّ معتبر تعين العمل به من باب تحكيمه على الأخبار لا من باب خروج المورد عنها.

هذا كله على القول به من باب التعبد.

وأما على القول به من باب الظنّ فهل يناط اعتباره بالظنّ النوعي المطلق، أو المقيّد بعدم قيام الظنّ على الخلاف، أو الظنّ الشخصي الفعلي في خصوصيات الموارد؟ وجوه، بل أقوال، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى ظاهر كلمات الأكثر كما استظهره شيخنا قدس سرّه هو الوجه الأول، فمرادهم من قولهم ما ثبت دام هو الدوام الظني بحسب نوع الثابت لو خَلِيَ ونفسه مع قطع النظر عن العوارض والمزاحمات، ويدلّ عليه كما في الكتاب حكمهم بمقتضيات الأصول المثبتة والثافية من أوّل الفقه إلى آخره من دون الاشتراط بشيء من إفادتها الظنّ في أشخاص الموارد وعدم قيام الظنّ على الخلاف، ولا ينافي ذلك عنوانهم تقديم الأصل على الظاهر واختلافهم في مواده، فإنّ مبنى ذلك ليس على ما ينافي ما استظهرناه من كلماتهم، بل على اعتبار الظاهر وحجّيته، وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا فراجع كتاب التمهيد لشيخنا الشهيد الثاني قدس سرّه، فإنه ذكر أنّه قد يقدّم الظاهر على الأصل، بلا إشكال، وقد يقدّم الأصل على الظاهر، بلا إشكال، وقد يشكل الأمر، ومثل لكلّ من الأقسام الثلاثة بأمثلة، والجامع بين أمثلة القسم الأوّل ما كان الظاهر فيها معتبراً وحجّة من دون تأمل، والجامع بين أمثلة القسم الثاني ما كان الظاهر فيها غير معتبر كذلك، والجامع بين أمثلة القسم الثالث الذي فيه الإشكال والخلاف ما اختلف فيه في اعتبار الظاهر واستشكل الأمر فيه، فالإشكال

في التقديم إنما هومن جهة الإشكال في اعتباره لا من جهة الإشكال في اعتبار الأصل مع الظن على الخلاف ولو لم يكن معتبراً، كما أن عدم الإشكال في تقديم الظاهر في القسم الأول إنما هومن جهة عدم الإشكال في اعتباره، بل التحقيق كون العنوان المذكور شاهداً على ما استظهرنا، وإلا لم يكن معنى للتفصيل المذكور كما هو ظاهر ضرورة كون الظن الاستصحابي على القول به من باب الظن النوعي المطلق تعليقاً في قبال الظنون المعتبرة التجيزية ذاتاً، أو وصفاً واعتباراً، نظير أصالة الحقيقة بالنسبة إلى الصّوارف، وظاهر كلام العضدي هو الوجه الثاني، وإن كان المستظهر منه كون أصل إفادته للظن مشروطاً بعدم قيام الظن على الخلاف، فهو أمانة حيث لا أمانة نظير الغلبة، لكنه لا ينافي الوجه الثاني، فإنه إذا كان أصل إفادته للظن مشروطاً كان اعتباره أيضاً مشروطاً فتدبر.

وهذا هو الظاهر ممّن جعل الوجه في إفادته للظن الغلبة فأمّل.

وصريح شيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين على ما حكاه عنه شيخنا قدس سره في الكتاب هو الوجه الثالث وهو إناطة اعتباره بالظن الشخصي في موارد الأخذ به، وارتضاه المحقق الخوانساري بناءً على القول به من باب الظن كما حكاه عنه في الكتاب، وإن ضعف القول به من جهة المنع الصّغروي، كما ربما يستظهر من كلامه، أو الكبروي كما هو الظاهر منه بعد التأمل فيه، وبني أمره على الروايات الشاملة لصورتني الشك والظن معاً فلا معنى للحكم باختصاص اعتباره بالظن وإخراجه عنها وإفراده في الحجية من جهة توهم إناطته بالظن فتدبر، حتّى لا يختلط عليك الأمر في مراده من العبارة من جهة لفظة الإخراج، بل ربما يستظهر الإناطة بالظن الشخصي من الشهيد في الذكرى أيضاً، حيث إن مراده من الشك هو خلاف اليقين المجامع مع التسوية ورجحان أحد الاحتمالين فهو مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة متحقّق في ضمن الأول وبملاحظتها يتحقّق في

بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك لأدنى متبحر

ضمن الثاني، فقوله: (لأصالة بقاء ما كان) إشارة إلى علة عدم نقض اليقين الموجود في الزمان الأول بالشك في الزمان الثاني، ولا دخل له بأصل دفع التنافي المتوهم من قول اليقين لا ينقض بالشك الظاهر في ابتداء النظر في اجتماع الوصفين في آن واحد المستحيل عقلاً بإرادة اليقين السابق والشك اللاحق، فالشك بعد هذه الملاحظة ينطبق على الرجحان وهو المراد بقوله فيثول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، وإن كان المراد منه بقرينة المقابلة خلاف اليقين المتحقق في ضمن الوهم، لأن الشك بالمعنى المذكور لا ينفك عن الظن، وظاهر أن مراده من الظن هو الظن الفعلي لا الشك النوعي كما يكشف عنه قوله، مضافاً إلى ظهور الظن فيه كما هو مطرد في العبادات، لأن المطرد فيها في باب الشك في الركعات والأفعال هو ترجيح الظن الشخصي على الشك لا النوعي.

نعم يوجد في العبادات ترجيح الظن النوعي على الشك أحياناً كما في مسألة حفظ الإمام مع شك المأموم، أو عكس ذلك.

نعم استظهر كون الأمر عنده من باب الأخبار أيضاً على الظن نظراً إلى التعبير بعدم نقض اليقين بالشك محل تأمل، فإن كونه إشارة إلى الاستناد إلى الأخبار في الاستصحاب محل نظر، فضلاً عن تنزيل الأخبار على الظن، فإن مجرد الموافقة في التعبير مع عدم ذكر خبر من الأخبار في كلامه لا يدل على ذلك أصلاً كما لا يخفى. بل ربما يستظهر من قوله قولنا اليقين لا ينقض بالشك من جهة الإضافة إلى نفسه عدم الاعتماد في ذلك على الأخبار، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمل عقيب قوله، بل ظاهر كلامه: (أن المناط في اعتبار الاستصحاب) إلخ.

في أحكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات.

نعم ذكر شيخنا البهائي قدس سره في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال: «لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل أن المدار على الظن فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام: «ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بني المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم، أو يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه إذ الضعيف لا يعارض القوي، لكن هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معاً، فأخراج الظن منه مما لا وجه له أصلاً» انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قدس سره في الذكري حيث ذكر: «أن قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في

* الحبل المتين: ص ٣٧.

* مشارق الشموس في شرح الدروس: ص ١٤٢.

الزمان الواحد فيرجع الظن عليه كما هو مطرد في العبادات* انتهى كلامه.
ومراده من الشك مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أن المناط في اعتبار
الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن أيضاً فتأمل.
الخامس: أن المستفاد من تعريفنا السابق^(١) الظاهر في استناد الحكم بالبقاء

(١) لا ينبغي الإشكال، بل لا ينبغي الخلاف في اعتبار الأمرين في مورد
الاستصحاب ومحلّهن، بل كلماتهم على اختلافها في مقام تعريفه، والتعبير عنه
بالإبقاء والإثبات ونحوهما على ما عرفت الكلام فيه منطبقه عليه أحدهما المتيقّن
السابق، بمعنى لزوم إحرازه في زمان الحكم بالبقاء والإثبات والاستصحاب، سواء
كان هناك يقين سابق أيضاً لوجوده السابق في زمان وجوده أولاً، بل حصل في
زمان الشك، فإنه لا يعتبر في الحكم بالبقاء شرعاً وعقلاً إلا إحراز كون المحكوم
به البقاء والوجود الثانوي للشيء في زمان إرادة الحكم من غير نظر إلى سبق
اليقين أصلاً، وهذا ممّا لا إشكال، بل لا خلاف فيه وإن أوهم بعض العبارات في
بادي النظر اعتبار سبق اليقين، لكنه من جهة الغلبة لا من جهة اعتبار السبق في
جريان الاستصحاب كما هو ظاهر، ويلحق بإحراز الوجود السابق باليقين إحرازه
بالظن المعبر من باب تحكيم دليل اعتباره لا من جهة دخوله موضوعاً حقيقة،
كما ربما يستظهر من الكتاب.

وأما إذا لم يكن هناك متيقّن سابق في زمان إرادة الاستصحاب، بل كان هناك
يقين سابق مع زواله حين إرادة الاستصحاب بأن تعلّق الشك بنفس ما تعلّق به
القطع وهو المسمّى بالشك الساري في لسان بعضهم في قبال الشك المتعلّق
بالوجود الثانوي المسمّى بالشك الطّاري في لسانه فهو خارج عن موضوع
الاستصحاب، لأنّ الشك فيه متعلّق بالحدوث لا البقاء حتّى يكون الحكم به

استصحاباً، وإن كان هنا كلام في استفادة إلقاء هذا الشك من بعض أخبار الباب كاستفادة الاستصحاب منها بإدعاء الجامع بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه، لكنه لا تعلق له بالمقام من كونه داخلاً في الاستصحاب موضوعاً.

نعم خالف فيه الشيخ في الفصول فيما عرفت من كلامه في تعريف الاستصحاب، وإن اختار عدم اعتبار الاستصحاب فيه.

نعم ستقف على كلام له عند التكلّم في الأخبار صريح في استفادة الأصلين منها.

أحدهما: الاستصحاب، لكن لا تعلق له بالخلاف في المقام والشيخ الجليل فقيه عصره وفريد دهره قدس سره في كشف الغطاء مع حكمه، باعتبار الاستصحاب فيه في الجملة حيث قال بعد جملة كلام له في بيان حقيقة الاستصحاب ودليل اعتباره وأحكامه ما هذا لفظه: «ويتسرى الاستصحاب إلى كلّ قطعي الثبوت، أو ظنية بطريق شرعي من موضوع، أو حكم عقليّين، أو عاديّين، أو شرعيّين مأخوذين من عقل، أو كتاب، أو سنّة، أو إجماع، ولو لم يبق علمه باليقين السابق مع علمه بأنّه كان عالمّاً فلا يخلو ما أن ينسب طريق علمه السابق، أو يتردّد فيه، أو يعلم عدم قابليّته، والأقوى جريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين، وأمّا ما وقع منه من العمل فيحكم بصحته ما لم يعلم بعدم مقتضى علمه ولو كان الحكم الثابت أولاً بطريق ظنيّ وجرى الحكم الظاهريّ فزال الظهور بنى على صحة ما تقدّم، سواء كان عن اجتهاد، أو تقليد، ولو حصل القطع بخلافه أعاد ما فات» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى خلاف صريح مقالة القوم في موضوع الاستصحاب وحقيقته. بل خلاف صريح كلامه أيضاً في بيان ماهيّة الاستصحاب، فإنه قال قبل ذلك بأسطر بعد الحكم بأنّ أصالتي الإباحة والظّهارة ترجعان إلى أصالة البراءة وبيان اشتراطهما بعدم الدليل عموماً، أو خصوصاً على

الخلافاً ما هذا لفظه: «وكذا الاستصحاب وهو الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله، فإن مجاري العادات في الشرعيات وغير الشرعيات على العمل به وطلب الدليل على رفع ما ثبت وثبوت ما انتفى، مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه في مقامات عديدة كما لا يخفى»، انتهى ما أردنا نقله، فإن الحكم بحدوث ما شك في حدوثه في الزمان اللاحق مع القطع بحدوثه قبل ذلك ليس حكماً باستمرار ما كان كما هو ظاهر.

ومن هنا نلتجئ إلى حمل كلامه على الإلحاق الحكمي مع كمال بعده.
ثانيهما: المشكوك اللاحق، بمعنى تعلق الشك بالوجود اللاحق والثانوي والمتأخر، وإن لم يكن زمان الشك متأخراً عن زمان اليقين كالاستصحاب في الأمور المستقبلية، فإنه لا إشكال في جريانه واعتباره فيما يترتب أثر شرعي على الوجود المتأخر، وكما فيما عرفت في الأمر السابق، بل قد يفرض تقدم الشك وجوداً على اليقين بأن يشك في عدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة بالنسبة إلى نفس هذا اليوم ثم حصل له القطع يوم السبت بعدالته يوم الخميس مع استمرار الشك فتأمل، فلو لم يكن الوجود الثانوي مشكوكاً فعلاً فلا يعقل جريان الاستصحاب هناك، سواء علم بارتفاعه، أو تحققه وإن فرض معه الشك في الحدوث، فلو حكم بالحدوث المشكوك فيه من جهة الوجود المتأخر المعلوم كان على عكس الاستصحاب حقيقة، ومن هنا أطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً إذ مدار الاستصحاب على الحكم بالوجود الثانوي من جهة الوجود الأولي ومداره على الحكم بالوجود الأولي المشكوك من جهة الوجود الثانوي المعلوم من جهة تشابه الأزمان، ومنه الحكم بثبوت الحقيقة اللغوية من جهة ثبوت الحقيقة العرفية في زماننا، لا من جهة الاستناد إلى أصالة عدم الثقل لينفي احتمال الوضع لغيره في اللغة، فإنه يرجع إلى الاستدلال بالاستصحاب الاصطلاحي، بل من جهة مجرد

تشابه الأزمان وكونه في العرف المتأخر حقيقة في المعنى الفلاني.

ومن هنا يعلم عدم اعتباره لعدم الدليل عليه أصلاً كما لا يخفى، أو فرض الغفلة عن حاله فلم يحصل هنا شك في الوجود المتأخر فعلاً وإن حصل الشك فيه على تقدير الالتفات إليه ضرورة أن المعتبر في حقيقة الاستصحاب كما هو الشأن في سائر الأصول، بل جميع الأحكام الظاهرية هو الشك الفعلي لا الفرضي المتحقق على تقدير الالتفات، بل التحقيق كون المعتبر من اليقين بالوجود الأولي أيضاً هو اليقين الحاصل فعلاً لا اليقين المتحقق تقديرًا، وعلى فرض الالتفات فكما أن المتيقن بالحدث مثلاً لو لم يلتفت إلى حاله بحيث لو التفت لشك في بقاءه ورفع الطهارة لم يجر استصحاب الحدث في حقه، كذلك الشك في الطهارة مثلاً لاحقاً لو لم يلتفت إلى حاله السابق بحيث لو التفت لحصل له العلم بالطهارة السابقة لم يجر استصحاب الطهارة في حقه أيضاً ضرورة عدم تمكنه من الحكم بالبقاء استناداً إلى الوجود السابق، وإن كان المشكوك في الواقع بقاء الطهارة، إلا أنه لا يلتفت إلى هذا العنوان إلا بعد إحراز الوجود الأولي الحاصل باليقين الفعلي كما هو ظاهر، ويتفرع على ما ذكر صحة صلاة من غفل عن حاله بعد العلم بصدور الحدث إلى أن فرغ من العمل المشروط بالطهارة، ثم حصل له الشك بعد العمل في تحصيل الطهارة بعد الحدث، فإنه، وإن كان مقتضى الاستصحاب حينئذ بطلان العمل وكونه محدثاً، ولذا يحكم، بلزوم تحصيل الطهارة عليه لما يشترط بالطهارة من الأعمال المستقلة، إلا أنه لما كان محكوماً، أو مختصاً بقاعدة الشك بعد العمل يبنى على صحة عمله الذي حصل الشك بعده فيحكم بكونه محدثاً ومتطهراً بالنسبة إلى ما مضى وما سيأتي وليس فيه إلا التفكيك بين الأحكام الظاهرية والجمع بين الضدين، أو التقيضين في مرحلة الظاهر، ولا ضير فيه أصلاً بعد ابتثائه على ترتيب الآثار في مرحلة الظاهر كما هو ظاهر.

نعم لو حصل له الشك في أثناء الصلاة بعد العلم بالحدث لم يجر القاعدة في حقّه في وجه فيحكم ببطالان صلاته من حيث عدم إمكان تحصيل الطهارة له للأجزاء الباقية حتّى يحكم بصحة ما مضى من عمله، وإن أمكن الحكم بصحتها من حيث إن محلّ الطهارة لمجموع أجزاء الصلاة قبل الاشتغال بها، فبمجرد الدخول فيها يتحقّق التّجاوز بالنسبة إليها وإن لم يتحقّق بالنسبة إلى ما لم يشغل به من الأعمال المشروطة بالطهارة، هذا وسيجيء تحقيق القول فيما هو الحقّ من الوجهين عند التّكلم في القاعدة في آخر المسألة، ويتفرّع على اعتبار ما ذكرنا من اليقين الفعلي بطلان الصلاة وغيرها ممّا كان مشروطاً بالطهارة فيما أراد الدخول في العمل مع الشكّ لا من جهة الحكم بكونه محدثاً، لأنّ المفروض عدم سبق الحدث في حقّه، بل من جهة عدم إمكان القصد المعتبر في العبادة في حقّه فيحكم ببطالان صلاته إذا دخل متردداً، وإن انكشف كونه متطهراً في الواقع.

نعم لو فرض عروض الغفلة في حقّه بعد الشكّ عند إرادة الدخول في العمل فدخل ناوياً للتّقرب فالتفت بعد العمل فإن حصل له اليقين بالطهارة السابقة المتيقّنة قبل عروض الشكّ فلا إشكال في الحكم بصحة ما أتى به ويجوز ما لم يأت به من حيث جريان استصحاب الطهارة في حقّه بعد الالتفات إلى اليقين السابق، وإن لم يحصل له التفات ويقين بحالته السابقة فيحكم بصحة ما أتى به من جهة القاعدة ولا ينافيها الحكم بالبطالان فيما لو دخل في العمل متردداً كما هو ظاهر، هذا كلّه فيما لو فرض عروض الغفلة بعد اليقين بالحدث ولم يحصل له شكّ فعلاً إلا بعد الفراغ عن الصلاة.

وأما إذا التفت إلى حاله قبل الدخول فعرض له الشكّ في رفع الحدث المتيقّن بتحصيل الطهارة، فإن دخل في العمل شاكاً متردداً لم يكن إشكال في بطلانه لما عرفت من عدم التّمكن من قصد القرية، والحال هذه وإن لم نقل بحجّة

الاستصحاب أصلاً، وإن ذهل عن حاله فغفل فدخل في العمل جازماً فالتفت إلى حاله بعد الفراغ فإن احتمل تحصيل الطهارة بعد الشك العارض له قبل الدخول فيمكن الحكم بجريان القاعدة في حقّه، وإن لم يحتمل ذلك حكم بطلانه من حيث سبق الحكم بكونه محدثاً بمقتضى الاستصحاب قبل الدخول في العمل فيما لم يكن هناك محلّ للقاعدة أصلاً، والمفروض حصول القطع له بعدم الامتثال والعمل بالحكم الظاهريّ المفروض فهو في هذا الفرض حاكم على القاعدة لا محكوم، وإن هو إلاّ نظير ما أسمعناك في طيّ الجزء الثاني من التعليقة من أنّ أصل البراءة، وإن كان موروداً، أو محكوماً بالنسبة إلى الاستصحاب إذا كان بناؤه على العقل، أو الشرع، إلاّ أنّه قد يكون حاكماً على الاستصحاب كأصل البراءة الجاري في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الحاكم على استصحاب الاشتغال لو سلم جريانه على ما عرفت تفصيل القول فيه.

والقول بأنّه إذا فرض عروض الغفلة حين الدخول كما هو المفروض فلا استصحاب هناك حتّى يحكم بمقتضاه بدخوله في العمل محدثاً نظراً إلى ما بني الأمر عليه من اعتبار الشكّ الفعليّ فهو في حكم ما لو غفل بعد الحدث رأساً ولم يحصل له شكّ إلاّ بعد العمل على ما عرفت حكمه فاسد، فإنّك قد عرفت أنّ الحكم ببطالان عمله ليس من جهة جريان الاستصحاب في حقّه في زمان الدخول في العمل، بل من جهة القطع بكون عمله مخالفاً للحكم الظاهريّ المتحقّق في حقّه آنأ ما قبل العمل فتدبّر.

ومن هنا يفرق بين الفرض وما لو شكّ قبل الدخول وكانت حالته السابقة الطهارة ولم يلتفت إليها حين الشكّ ثمّ غفل فدخل في العمل فالتفت بعد الفراغ حيث إنّ الحكم بعدم جواز الدخول له في حال الالتفات والشكّ لم يكن من جهة الحكم بكونه محدثاً، بل من جهة عدم إمكان تأتي القربة منه ما دام ملتفتاً، هذا

ولكن قد يقال: بأن الحكم ببطلان الصلّاة ووجوب إعادتها مع العلم بوقوعها في الحدث إذا فرض عدم اختلال سائر الأمور المعتبرة فيها حتّى القصد ليس من جهة حكم الشارع به، بل من جهة حكم العقل من حيث إنّ الشرط، وإن كان شرعياً، إلّا أنّ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه من اللّوازم العقلية لا الشرعية، فإذا لا يجدي استصحاب الحدث للحكم ببطلان الصلّاة ووجوب إعادتها في القرض، فإنه إنّما يجدي لو كان الحكم المترتب على المستصحب من الآثار الشرعية والمفروض خلافه.

وإن شئت قلت: إنّ الاستصحاب إنّما يجدي فيما لو كان الحكم بالبطلان على تقدير الدخول شاكاً مستنداً إلى الاستصحاب وليس الأمر كذلك، لأنك قد عرفت بطلان العمل مع الدخول في حال الشك واقعاً، وإن انكشف كونه متطهراً نظراً إلى عدم تأتّي القرية منه، فإذا لم يكن الحكم بالبطلان مع الشك الفعلي مستنداً إلى الاستصحاب، بل إلى نفس الشك فكيف يجعل دليلاً على البطلان عند عروض الغفلة حين الدخول، هذا كلّهُ بالنسبة إلى الإعادة.

وأما القضاء فإن كان بالأمر الأوّل فحاله حال الإعادة في الوقت، وإن كان بالأمر الجديد وقلنا بكونه مترتباً على مجرد عدم الإتيان بالمأمور به في وقته وتركه فيه فيمكن إثباته باستصحاب الحدث من حيث رجوعه إلى عدم الإتيان بالمأمور به حقيقة، وإن كان هناك واسطة فهي من الوسائط الخفية، وسيجيء ما يوجّه به عدم قدحها في الرجوع إلى الاستصحاب في التنبيهات إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو فيما لو كانت الحالة السابقة للحدث، وأما لو كانت الطهارة فلا إشكال في الحكم بصحة الصلّاة ظاهراً سواء التفت إلى حاله وشك في صدور الحدث منه قبل الدخول في الصلّاة، أو لم يلتفت إلّا بعد الفراغ، والوجه فيه ظاهر، وأما لو لم يعلم بالحالة السابقة فإن التفت إلى حاله حين الدخول

إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يقوم بأمرين أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم، أو الظن المعبر، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي، وإن توهم بعضهم جريان عموم لا تنقضى فيه كما سننبه عليه.

والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة، ولا

في الصلاة فلا إشكال في الحكم ببطلان صلاته لما عرفت من عدم تأتي المقصد والحال هذه، وإن لم يلتفت حين الدخول والتفت بعد الفراغ فلا إشكال في الحكم بصحة صلاته أيضاً، وإن التفت قبله فشك ثم غفل فدخل في العمل والتفت بعد الفراغ، فإنه، وإن كان في حكم المحدث حين عروض الشك، إلا أنه من جهة عدم إحرازه للطهارة لا من جهة الحكم بكونه محدثاً في مرحلة الظاهر كما فيما كانت الحالة السابقة للحدث. والحاصل: أن نفس الشك في الشرط، وإن كان في حكم العقل مقتضياً لعدم القناعة باحتماله وتحصيل العلم بتحقيقه من جهة قاعدة الشغل وعدم جواز الدخول في العمل معه بعد حكم العقل بعدم المعذورية معه، إلا أنه مبني على مجرد احتمال عدم الشرط لا على البناء على عدم الشرط، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، وقد عرفت الإشارة إليه في طي كلامنا السابق عن قريب.

يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة، أو متطهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم.

السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام^(١) ليعرف أن الخلاف في

(١) ما ذكره من الأمور من أول المسألة إلى هنا يرجع حقيقة إلى بيان المبادئ التصورية لها من حيث تصوّر نفس موضوع الاستصحاب وشروط جريانه وتحرير ما هو محلّ الكلام منه، ولما كان للاستصحاب أركان ثلاثة المستصحب واليقين والشك فلا بد من أن يلاحظ تقسيمه بالنسبة إليها، ولما كان لليقين سبب لا محالة لوحظ التقسيم الرّاجع إليه بالنسبة إليه، لأنّ التفصيل والكلام فيه إنّما هو بالنسبة إلى سببه لا نفسه، ولما كان المقصود من التقسيم يعين ما هو مورد الخلاف وما توهم كونه مورد الوفاق.

وبعبارة أخرى: تعيين ما وقع الكلام فيه، اقتصر الأستاذ العلامة في تقسيم كلّ منها على أقسام ثلاثة، والأفلا إشكال في عدم حصر أقسامه فيما ذكره، ولما كان البناء في زيادة الأقسام على ترتّب نفع معتدّ به زائداً وإن أمكن جمعها في تقسيم واحد، بل كرّر بعضها من جهة فائدة سيجيء الإشارة إليها، ثمّ إنّ تقسيم الاستصحاب إلى ما سيجيء من الأقسام إنّما هو مبنيّ على مذاق القوم وجرى على طريقتهم، وإلا فالحقّ أنّ الاستصحاب لا يصدق موضوعاً في بعضها ولا يجري أصلاً.

مسألة الاستصحاب في كلها، أو بعضها فنقول إن له تقسيماً باعتبار المستصحب، وآخر باعتبار الدليل الدال عليه، وثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الأول:

من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً كوجوب شيء، أو طهارة شيء، أو رطوبة ثوب، أو نحو ذلك، وقد يكون عديماً وهو على قسمين: أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية وأصالة النفي، والثاني: غيره كعدم نقل اللفظ من معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء، أو الغسل ونحو ذلك، ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

وأما العدمي فقد مال الأستاذ قدس سره إلى عدم الخلاف فيه تبعاً لما حكاه عن أستاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات، واستشهد على ذلك بعد نقل الإجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بأصول العدمية، مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وبينائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للإبقاء. أقول: ما استظهره قدس سره لا يخلو عن تأمل. أما دعوى الإجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك^(١) من تصريحات كثير بخلافه وإن

(١) كان الأستاذ العلامة في مجلس البحث يريد أن يجعل هذا الكلام جوابين:

أحدهما: عدم الجدوى للإجماع هنا من حيث رجوع الكلام في المسألة إلى الصغرى، ومن المعلوم أن الاتفاق فيه مما لا يكشف عن قول المعصوم.

كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال: «إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي»^{*}.
وأما سيرة العلماء^(١) فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض وإثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه: «لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً فكذا لغة لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع» انتهى.

وحينئذٍ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

نعم لو كان نزاعهم مختصاً بالكبرى وهو اعتبار الظن العقلي في المقام أمكن أن يقال إن اتفاقهم عليه في العدميات يكشف عن قول المعصوم فتدبر.

ثانيهما: المنع من تحققه بملاحظة ما سيجيء من نقل الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أن جريان السيرة واستقرارها على التمسك بالأصول في باب الألفاظ وجودية كانت، أو عدمية ليس من جهة الاستصحاب، بل من حيث الظهور النوعي الذي جرت طريقة أهل اللسان على الانتكال عليه في باب الألفاظ حسبما سيجيء الإشارة إليه في كلام الأستاذ العلامة، فلا ينفع هذه السيرة للمستدل أصلاً، مضافاً إلى عدم الشهادة فيها على مطلبه لجريانها في الوجودي أيضاً.

وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب^(١) باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي، وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي^(٢) لا من حيث الرافع يمكن توجيهه بأن الغرض الأصلي هنا لما

(١) ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث جواباً آخر عن الاستدلال المذكور في غاية المتانة والوجاهة وهو المنع من ظهور اختصاصه بالوجودي، أما أولاً فلأن النزاع المذكور وهو أن الباقي يحتاج إلى المؤثر أم لا يجري في العدميات أيضاً حسبما صرح به بعضهم، وأما ما اشتهر بينهم من أن الأعدام لا يعلل فليس يراد منه أنها لا يحتاج إلى مرجح كيف والممكن طرفاء متساويان، فكل منهما يحتاج إلى مرجح وعلّة.

نعم هذا الكلام إنما يحسن بالنسبة إلى العدم المطلق لا في العدم المضاف والمسبوق بالوجود، بل قد يقال إن لكل من العدمين المذكورين حظاً من الوجود ولو اعتباراً فتأمل. هذا كله لو كان الاستظهار مبنياً على لفظ العلة، وأما لو كان مبنياً على ظهور لفظ في الوجودي، فلأن تعبيرهم بهذه العبارة إنما هو من ضيق التعبير وعدم وجود تعبير أجلى منه في المقصود، أترى من نفسك أن تقول إن تعريفهم للاستصحاب بإبقاء ما كان، أو إثبات شيء في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول إلى غير ذلك من التعاريف التي ظاهرها الاختصاص بالوجودي ابتداء مختص بالوجودي، وإنهم لم يتعرضوا للاستصحاب العدمي أصلاً ولم يكونوا في مقام بيان تعريفه حاشاك ثم حاشاك.

(٢) الوجه فيما ذكره ظاهر، لأن المفروض في الشك في الرافع القطع بوجود المقتضي والمؤثر للبقاء وإنما الشك من حيث وجود ما يرفعه بالقول باحتياج الباقي في البقاء إلى المؤثر لا يمنع من اعتبار الاستصحاب فيه فتأمل.

كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي، مع أنه يمكن أن يكون الغرض تسميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية، لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى. نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنونه بعضهم، بل الأكثر باستصحاب حال الشرع.

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة استصحاب الحال في الوجودي، وإلا لدل تقيد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية.

وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البههاني فيما تقدم عنه، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك^(١) في تقسيم الاستصحاب، وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية^(٢) بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب

(١) لأنه قسّم الاستصحاب قبل الكلام المذكور إلى أقسام عديدة منها: التقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً فنسب إنكار اعتباره مطلقاً بعده إلى جماعة.

(٢) الوجه في صراحته في التعميم أن الاحتمالات التي تمنع من الاستنباط هل الاحتمالات الوجودية دائماً، أو غالباً، فلا بد من رفعها بالاستصحاب العدمي، ولو كان المنكر مسلماً لاعتبار الاستصحاب في العدميات لم يكن وجه للاستدلال بالدليل المذكور كما لا يخفى.

لأنسد باب استنباط الأحكام من الأدلة لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب.

وممن أنكر الاستصحاب في العدميات^(١) صاحب المدارك حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح.

وبالجملة فالظاهر أن التبع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء عند بيان أدلة الأقوال أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلاً عن اتفاق النافين عليه إذ ما من استصحاب وجودي إلا^(٢) ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية وانتظر لتمام الكلام.

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا، فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعينا.

(١) حكى الأستاذ العلامة أنه علّل إنكار الاستصحاب المذكور بوجهين:

أحدهما: المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

ثانيهما: معارضته باستصحاب عدم موت الحنف.

فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتى في العدميات.

(٢) لا يتوهم أن الاستصحاب في العدمي لا يغني عن الاستصحاب الوجودي،

لأن إغناؤه عنه مبني على اعتبار الأصل المثبت وهو غير ثابت، لأن عدم ثبوته إنما هو على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد لا الظن، وإلا فلا فرق بين المثبت وغيره، وسيجيء تفصيل القول في هذا بعد هذا إن شاء الله.

نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمى بالبراءة الأصلية، فإن المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الإطباقي على العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ فإن المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الأسترآبادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم التخصيص والتقييد.

والتحقيق أن اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم قد يتحقق في بعض الموارد^(١) قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان، أو عدم الدليل دليل العدم، أو ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره، أو عمومها، أو إطلاقه، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب. ثم إنا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

(١) وبما ذكره يظهر فساد ما قد يتخيل من أنه لا يمكن المنع من اعتبار الاستصحاب في العدمي، لاستلزامه سد باب الاستدلال بالأدلة لجريان احتمالات فيها لا تدفع إلا بالأصل، كاحتمال التخصيص والتقييد والمجاز إلى غير ذلك. توضيح الفساد: أن لدفع هذه الاحتمالات المانعة من الاستدلال والاستنباط أصولاً وقواعد قد اتفقوا على العمل بها لا دخل لها بالاستصحاب أصلاً، كأصالة عدم التخصيص والتقييد والنقل والاشتراك والمعارض إلى غير ذلك.

الثاني:

أن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل، أو في تاريخه، والظاهر، بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين. نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس حكاهما الفاضل القمي في القوانين*.

وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي^(١) وغيره فنقول: الحكم

(١) الحكم الشرعي حسب ما صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث هو ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع وكان بيانه من وظيفته، بحيث لا يمكن رفع الشك الواقع فيه إلا بالرجوع إليه، أو إلى ما قرره للرجوع إليه في حق الجاهل بالحكم، كالأدلة والأصول وقول المجتهد في حق العامي، وهذا قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً فوجوب إكرام زيد العالم وعدم وجوبه من حيث كونه عالماً حكم شرعي لا مبيّن له إلا الشرع، لكن بيانه له قد يكون بطريق العموم، وقد يكون بطريق الخصوص، كما إذا سئل عن وجوب إكرام زيد العالم فأجاب بوجوب إكرام كل عالم، أو خصوص مورد السؤال، أو قال أكرم كل عالم إلا زيداً أولاً تكرم زيداً إلى غير ذلك.

نعم بيان وجوب إكرام زيد من حيث الشك في كونه عالماً، أو جاهلاً بعد العلم بحكم العالم والجاهل في الشرع، بمعنى رفع الشك منه بهذه الجهة ببيان أنه عالم، أو جاهل ليس من شأن الشارع قطعاً، وهذا يسمى بالشبهة في الحكم الجزئي

التي تكون تسميتها بهذا الاسم مسامحة لمتخض الشك فيه من حيث الموضوع حقيقة، وإن صار سبباً للشك في الحكم بالعرض. نعم بيان حكم إكرام زيد المشتبه حاله بين العالم والجاهل من شأن الشارع قطعاً، سواء كان من حيث العموم، أو الخصوص.

فبين مما ذكرنا أن الشك في الموضوع الخاص كالثوب مثلاً إن كان من جهة الشك في أصل حكمه في الشرع بعد إحراز جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها في الموضوع الخاص فرفعه ليس إلا من شأن الشارع والحكم المبين حكم شرعي، كما إذا شك في أن الثوب الملاقي للنجس بعد القطع بملاقاته للنجاسة نجس أم لا، سواء كان الشك فيه من جهة الشك في أصل حكم الملاقي للنجس في الشرع أو من جهة شمول اللفظ الذي دل على حكمه له، كما إذا شكنا من جهة انصراف لفظ المطلق إلى الأفراد الشائعة الغالبة في الفرد النادر أو من جهة غيره، كما إذا شكنا في أن أدلة نجاسة الملاقي للنجس هل يشمل البئر أم لا، وإن كان من جهة الشك في اندراجه تحت الموضوع العام والعنوان الكلّي من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة بعد القطع بحكم العنوان الكلّي ببيان الشارع، كما إذا شك في ملاقة الثوب مثلاً للنجاسة بعد العلم بحكم الملاقي للنجس فرفعه برفع السبب الموجب له وهو بيان الملاقة وعدمها في المثال ليس من وظيفة الشارع.

نعم رفع الشك فيه من حيث حكم المشتبه ليس إلا من وظيفته كما لا يخفى. فتحصل مما ذكرنا أن الموضوع الخاص له اعتبارات ثلاثة، فقد تبين مما ذكرنا كله المراد من الحكم الجزئي والحيثية التي لا يرجع من جهتها إلى الشارع وتميزها عما يرجع من جهته إلى الشارع، وهذا الذي ذكرنا أمر لا ستره فيه أصلاً، فلازم الأخباريين بناء على ما نسب إليهم من التزامهم بالاحتياط في الشبهة الحكمية

الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي، أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، وأخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس، أو ملاقاته ليس وظيفة للشارع. نعم وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها.

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى.

وجعله الأسترآبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه: «باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية»^{*} وصرح المحدث الحر العاملي بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته.

والأصل في ذلك عندهم^(١) أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا

الاحتياط لو كان الشك من حيث الوجه الأول، أو الثالث ولم يكن هناك دليل يقضي بخلافه، لا من الوجه الثاني، لأنهم بنوا على عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة قيام الدليل على عدم الوجوب فيه.

(١) لا يخفى عليك أن الأصل في الشبهة الحكمية عند الأخبارية ليس هو الاحتياط مطلقاً، لأن بناء أكثرهم على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية من الحكمية. نعم يظهر من بعضهم الحكم بوجوب الاحتياط فيها أيضاً، وقد صرح بما ذكرنا الأستاذ دام ظله في الجزء الثاني من الكتاب فراجع إليه.

الاحتياط دون البراءة، أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع، وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: «وينقسم إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره، ومثل للأول بنجاسة الثوب^(١)، أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حججته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط» انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي.

لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره، فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية.

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

(١) لا يخفى عليك أن تمثله للحكم الشرعي بخصوص نجاسة الثوب التي ليست عندنا بحكم شرعي حقيقة، إنما هو من جهة الإشارة إلى كون المقصود من الحكم الشرعي هو الأعم مما يكون من شأن الشارع بيانه أولاً، لأن إطلاق الحكم الشرعي على الأول مما لا يتوهم فيه الإنكار، ولهذا خص المثل بالثاني.

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري.

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية، وهو الذي ربّما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قدس سره في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الثالث:

من حيث إن المستصحب قد يكون حكماً تكليفاً، وقد يكون وضعياً شرعياً كالأسباب والشروط والموانع، وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالإنكار في الأول دون الثاني. وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني^(١) مع أنه تقسيم لأحد قسميه،

(١) أراد بذلك بيان نكتة انفراد هذا التقسيم مع إمكان اندراجه في التقسيم الثاني، لأنه تقسيم لأحد قسميه فلا يرد عليه أن الحكم الوضعي بهذا الإطلاق، وإن لم يكن داخلاً في الحكم الشرعي، إلا أنه داخل في غيره الذي هو أحد القسمين في التقسيم الثاني، فلم لم يندرج فيه بتقسيم الغير إلى الأسباب والشروط وغيرهما. توضيح عدم ورود: أنه ليس المقصود مما ذكر عدم إمكان الاندراج حتى يورد عليه بما ذكر، بل المقصود منه الإشارة إلى أن التخصيص بالذكر إنما هو من جهة فائدة وإن كانت هي التنبية على مطلب المفصل على وجه التفصيل، هذا مضافاً إلى

لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والممانعة، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

وأما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدها:

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وأما أن يكون غيره، وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي^(١) فأنكر الاستصحاب في الأول وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية:

أنه ليس مفصلاً بين أقسام غير الحكم الشرعي في اعتبار الاستصحاب فتأمل.

(١) يمكن أن يقال إن مراد الغزالي من حال الإجماع، وكذا مراد صاحب الحقائق هو حال كل دليل يكون مثل الإجماع في سكوته عن الزمان الثاني، سواء كان من الأدلة اللفظية، أو اللبئية، وسواء كان على التقدير الأول من جهة إجمال اللفظ، أو إطلاقه مع عدم كونه مقصود المتكلم، وكونه في صدد بيانه فيكون على هذا الغزالي من المنكرين مطلقاً، لأنه إذا كان للدليل إطلاق، أو عموم بالنسبة إلى الزمان الثاني لم يكن إثبات الحكم فيه من جهة التمسك بالاستصحاب قطعاً، بل من جهة التمسك بالدليل كما لا يخفى، اللهم إلا أن يبنى على التسامح ويسمى التمسك بالعموم والإطلاق من التمسك بالاستصحاب، كما بنوا عليه في كلماتهم حيث إنهم قسموا الاستصحاب إلى حال العموم والإطلاق وغيرهما فراجع وتأمل وانتظر لتعام الكلام فيما سيجيء.

«أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع»،
وسياتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثاني:

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي، ولم
أجد من فصل بينهما إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل
العقلي^(١) وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً نظراً إلى أن

(١) ظاهر هذا الكلام، بل صريحه يعطي كون الكلام في الحكم الشرعي
المتوصل إليه من الحكم العقلي بقاعدة التلازم لا في نفس الحكم العقلي، ولا بد
أن يكون هذا أيضاً هو مراد من توهم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي، لأن
الاستصحاب في نفس الأحكام العقلية مما لا يتعقل له معنى قطعاً، لأن الشك في
الحكم للحاكم مما لا يتعقل أصلاً فهو في الزمان الثاني إما أن يحكم كما حكم به
في الزمان الأول أولاً تحكماً، وعلى الثاني يقطع بعدم وجود الحكم في الزمان
الثاني، لأن عدم حكمه يكفي في القطع بعدم حصول إنشاء الحكم منه، وهذا نظير
استصحاب نفس الإجماع في مورد الخلاف، فإنه من غير المعقولات البديهية
وإجراء الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، وإن كان لا
معنى أيضاً له حسب ما ستقف عليه، إلا أنه مما يمكن أن يتوهم جريان
الاستصحاب فيه من حيث إن حكم العقل إنما صار دليلاً على وجود الحكم
الشرعي وحدوثه بطريق اللهم فلا مانع من الحكم ببقائه في صورة عدم وجود
الدليل على انتفائه من جهة الاستصحاب كما في استصحاب الحكم الثابت من
الإجماع، ومن هنا كان ظاهرهم جريان الاستصحاب فيه أيضاً كما عرفته من
الشيخ كاشف الغطاء.

ومن هنا قال شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه ولم نجد من فصلَ بينهما، هذا مضافاً إلى أن استصحاب الحكم العقلي ممّا لا ينفع في ترتيب الحكم الشرعي إلا على تقدير كون الملازمة بين الحكمين شرعية لا عقلية فتأمل.

ثم إن الكلام في المقام حسب ما صرح به الأستاذ العلامة ليس في اعتبار الاستصحاب في الأحكام العقلية بعد تحقق موضوعه، بل إنما الكلام في أصل تحقق موضوعه فنقول إنه لا إشكال ولا ريب في أنه يشترط في تحقق موضوع الاستصحاب وصدقه كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة من جميع الجهات المأخوذة فيه، إلا أن الفرق بينهما كون المحمول في القضية المتيقنة متيقن الثبوت للموضوع المفروض فيها وفي القضية المشكوكة مشكوك الثبوت بحيث يصدق على الحكم بالمحمول في القضية المشكوكة أنه إبقاء للحكم وإثبات له في موضوعه الأولي على ما هو معنى الاستصحاب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، فالاستصحاب لا يصدق أبداً إلا على تقدير كون الشك في الزمان الثاني متعلقاً ببقاء المحمول مع القطع بوجود الموضوع، ومن المعلوم ضرورة عند ذوي الأفهام المستقيمة والعقول الكاملة أن القضايا العقلية كلّها مبيّنة ومفصلة لا يمكن عروض الشك فيها من حيث المحمول أبداً، لأن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد الإحاطة بجميع ما له دخل في وجوده من الأعدام والوجودات المقتضية له اقتضاء العلية التامة التي يمتنع انفكاك المعلول عنها، وإلا لا يعقل له الحكم به، لأن احتمال مدخلة شيء فيه مع عدم إحرازه يوجب الشك في علة وجوده فلا يمكن معه القطع بالمعلول، لأن الشك في العلة لا ينفك عن الشك في المعلول عقلاً، لأنه قضية العلية.

وهذا الذي ذكرنا لا يختصّ بالقضايا العقلية التي يكون الحاكم فيها العقل، بل يجري في جميع القضايا من الشرعية والعرقية وغيرهما بالنسبة إلى الحاكم فيها،

فإن الحاكم ما لم يحرز العلة التامة للحكم في القضية لا يعقل له الحكم به فيها، فالشك في القضايا العقلية لا يمكن أن يكون في المحمول مع القطع بوجود الموضوع، بل لا بد أن يكون من جهة الشك في ارتفاع ما له دخل في الموضوع من القيود المعبرة فيه، وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول لما قد عرفت من أن الموضوع في القضايا العقلية لا بد من أن يكون علة تامة لوجود المحمول، وإلا امتنع الحكم به، ولما كان الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي عارضاً لما هو معروض للحكم العقلي حسب ما هو قضية التلازم فلا بد من أن يكون الشك فيه دائماً من جهة الشك في نفس الموضوع فلا يصدق معه الاستصحاب موضوعاً حسب ما عرفت.

فإن قلت: الحاكم إنما يحتاج إلى إحراز العلة التامة للحكم في زمان الحكم به لما قد ذكرت من استحالة الحكم بشيء من دون إحراز العلة التامة له، وهذا لا ينافي الشك في بقاء الحكم الذي يسمى بالوجود الثانوي من جهة الشك في نفس المحمول لأجل احتمال وجود الراجع، أو رافعية الوجود مع إحراز الموضوع في زمان القطع به. نعم قضية ما ذكر عدم إمكان الحكم في زمان القطع به إلا بعد الإحاطة بجميع ما له دخل فيه من الوجودات والأعدام، لكن الحاكم بالاستصحاب ليس نفس ما دلّ على ثبوت الحكم في الزمان الأول حتى يحتاج إلى إحراز العلة التامة، وإلا لم يكن من الاستصحاب في شيء، بل الحاكم فيه إما الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، أو الحكم العقلي الظني بالبقاء.

قلت: بعد تسليم أن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد الإحاطة بالعلة التامة لا وقع للسؤال المذكور، لأن الشك في بقاء الحكم في الزمان الثاني لا يعقل إلا من جهة الشك في وجود العلة التامة فيه، إما من جهة الشك في وجود ما لعدمه دخل فيه، أو عدم ما لوجوده دخل فيه، وإلا لزم تفكيك العلة عن المعلول الذي يقضي

صريح العقل باستحالته، فبعد وجود ما يشك في رافعيته للحكم في الزمان الثاني لا بد من أن يشك في بقاء الموضوع في القضية العقلية، بل يقطع بعدمه، لأن العقل إنما حكم مع أخذ عدمه في الموضوع، وإلا لم يعقل الشك في بقاء المحمول من جهته، فمع وجوده يتبدل موضوع الحكم إلى موضوع آخر، فالرافع مما لا يتصور له معنى في القضايا العقلية المستندة إلى العلة التامة للشيء، لأن الرافع عبارة عما يكون مانعاً من اقتضاء المقتضي للاقتضاء أينما وجد، فإن وجد في الزمان الأول فيسمى دافعاً، وإن وجد في الزمان الثاني فيسمى رافعاً، فالرافع هو المانع حقيقة، ومعلوم أن عدم المانع من أجزاء العلة التامة، فمتى شك في وجوده يشك في بقاء ما هو الموضوع في القضية العقلية على ما عرفت أن الموضوع في القضايا العقلية هو العلة التامة.

ومن هنا أطبق الأصوليون على عدم تطرق النسخ في الأحكام العقلية من حيث إن وجود العلة التي هي الموضوع في حكمه لا ينفك عن الحكم، والمفروض أنه ليس له قضية لفظية يتوهم الاستمرار الظاهري فيها كما في القضايا الشرعية، ولأجل ما ذكر أوردوا على من ذهب إلى كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الأفعال بأنهما لو كانا ذاتيين لما وقع النسخ في الشريعة وإن أجابوا عنه بما لا ينافي ما ذكرنا، وليس هنا محل ذكره ومن أراد فليراجع إلى ما كتبناه في التحسين والتقيح مفصلاً.

فإن قلت: كيف ينكر حكم العقل بشيء مع عدم إحرازه جميع ما يعتبر فيه من الأعدام والوجودات من حيث المدخلية مع أنه يرى بالوجدان والعيان حكمه بشيء على سبيل الاستقلال مع عدم إحاطته بما ذكر في مورد يقطع بتحقق جميع ما له دخل في تحقق الشيء إجمالاً على فرض المدخلية، وإن لم يعلم أصل المدخلية، وهذا معنى تمسكهم كثيراً بقاعدة الاشتغال وتحصيل القطع بالبراءة في

دوران الأمر بين التّخيير والتّعين كثيراً في الأحكام العقليّة في الأصول والفروع، فما ذكرته من أنّه لا بدّ في حكم العقل أن يحرز مدخليّة عدم ما شكّ في رافعيّته في زمان الحكم لا وجه له، لم لا يحكم به من جهة العلم إجمالاً بوجود ما له دخل في الحكم بحسب الواقع، بأن يقطع بعدم ما شكّ في رافعيّته في زمان الحكم.

قلت: أولاً: إنّ ما ذكرته من إمكان الشكّ للحاكم في أنّ أيّ شيء له مدخل في حكمه، وإن علم إجمالاً بتحقيق ما له دخل فيه في الواقع في زمان الحكم مع عدم علمه بأنّه أيّ شيء وكيف هو غير معقول بالنسبة إلى نفس الحاكم، لأنّ المدخليّة الواقعيّة وعدمها إنما هو بالنظر إلى حكمه، وإلا فلا واقعيّة لما له دخل في الحكم من حيث الوصف بالنظر إلى نفس الحاكم كما هو غير مخفيّ على ذوي الأفهام المستقيمة ودعوى الوجدان والعيان فيه مخالفة للوجدان والعيان، بل الضّرورة من جميع ذوي الأفهام.

وأما التمسك بتمسكهم بقاعدة الاشتغال في دوران الأمر في الأحكام العقليّة والذي يلزمه جهل العقل بما هو المناط في الحكم، فقد ذكرنا شطراً من الكلام عليه فيما علّقناه على الجزء الأوّل والثاني من الكتاب فراجع إليه حتّى تكون على بصيرة منه.

وثانياً: سلّمنا تعقّل ما ذكرته، لكنه أيضاً لا يضرّ ما نحن بصددّه، لأنّ الشكّ في الحكم العقلي في الزّمان الثّاني بناء على ما ذكرته مستنداً إلى وجود ما يحتمل مدخليّة عدمه في وجود الحكم، غاية الأمر أنّه لما كان معدوماً في الزّمان الأوّل على سبيل الإجمال حكم العقل بما حكم به، فلمّا وجد في الزّمان الثّاني شكّ فيه، ومعلوم أنّ هذا الشكّ أيضاً يرجع إلى الشكّ في بقاء الموضوع، إذ يحتمل أن يكون عدم الموجود جزءاً له، فوجوده يشكّ في بقائه، فأين القطع بوجود

الأحكام العقلية كلها مبنية مفصلة من حيث مناط الحكم والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن

الموضوع في القضايا العقلية في زمان الشك؟ وأين الشك الغير المستند إلى الشك في بقاء الموضوع فيها؟

نعم هنا شيء قد يقال عليّ: بإمكان تحقق الاستصحاب موضوعاً في الأحكام الشرعية المستندة إلى القضية العقلية، وهو القول بكون الحاكم في إحراز الموضوع والبقاء والنقض في باب الاستصحاب هو العرف، ولومن باب المسامحة فكل ما حكم العرف به في الزمان الثاني أنه كان كذا فشك في بقاءه كليةً يحكم بتحقيق الاستصحاب موضوعاً، وإن رجع الشك بمقتضى الدقة العقلية إلى الشك في بقاء الموضوع، فإذا حكم العرف بكون هذا المانع حراماً سابقاً من جهة حكم العقل بحرمة من حيث صدق عنوان المضر عليه مع كونه مشكوك الضرر في الزمان الثاني الذي يلزمه الشك في موضوع الحكم بمقتضى الدقة العقلية من حيث إن الموضوع في حكمه هو نفس عنوان المضر لا المانع المخصوص من حيث كونه مانعاً، وإلا لم يعقل الشك في بقاء حرمة غاية الأمر أنه حكم بحرمة في السابق من جهة وجود ما هو معروض للحرمة فيه وصدقه عليه، إلا أن العرف ربما يتسامحون ويقولون إن هذا المانع كان حراماً فشك في حرمة من غير أن ينظروا إلى كون الحرمة عارضة للعنوان المضر الموجود فيه سابقاً لا لنفسه.

هذا ولعلّه يأتي بعض الكلام منّا في ذلك على هذا التقدير أيضاً فانتظر.

ثم إن الكلام في المقام إنما هو بالنظر إلى استصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي.

وأما استصحاب الموضوع كاستصحاب الضرر في المثال المذكور ليرتب عليه الحكم فهو كلام آخر لا دخل له بالكلام في المقام وسنكلم فيه إن شاء الله.

الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع، فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرراً معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا المضر قبيح حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق^(١) بكونه حراماً ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهم من جريان ما ذكره في استصحاب الأحكام الشرعية أيضاً فيما لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية، فإن الشك في الحكم دائماً لا بد أن يكون مستنداً إلى الشك في المناط والعلة التامة، فيلزم منه سد باب الاستصحاب في جميع الأحكام. وحاصل الدفع أن الشك في الحكم الشرعي، وإن كان مستنداً إلى الشك في بقاء المناط، والعلة له دائماً، بل الشك في جميع الأشياء وجوداً وبقاء لا بد من أن يستند إلى الشك في العلة التامة، إلا أنه لا ملازمة بين العلة التامة والموضوع في القضايا الشرعية، بمعنى أن يكون الموضوع فيها هو

أو مرتفع، إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته فيستصحب الحكم الشرعي.

فإن قلت: على القول^(١) بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية فما

العلّة الثّامة دائماً، فيمكن أن يحكم الشارع بحرمة عنوان شك في بقاء حرمة في ثاني الزّمان مع القطع ببقاء أصل العنوان المعروض للحكم في القضية من جهة الشك فيما هو المناط للحكم في نظر الشارع واقعاً، وأنّه هل هو موجود أم لا؟ فيقال حينئذ إنّ العنوان الكذائي كان حراماً سابقاً والأصل بقاء حرمة، وهذا بخلاف الحكم العقلي، فإنه إنما يعرض لما هو المناط والعلّة أولاً وبالذات.

(١) هذا ردّ على ما ذكره من التفرقة بين الأحكام العقلية والشرعية بقوله وهذا بخلاف إلى آخره، وحاصل الإيراد أنّ من المقرّر عند العدلية من الإمامية والمعتزلة بالبراهين العقلية وبالأدلة القطعية النقلية كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية العارضة للأفعال، وإن اختلفوا في كون عروضها بالذات، أو بالاعتبار وكونها ألقافاً في الأحكام العقلية، ولهذا اتفقوا على أنّ ما حكم به الشرع حكم به العقل أيضاً، كما أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع أيضاً خلافاً للأشاعرة المنكرين للتحسين والتفيع العقليين، وتبعيّة الأحكام الشرعية للجهات لزعمهم كون نفس الإرادة مرجحة، فالحسن عندهم ما أوجبه الشرع، كما أنّ القبيح ما نهى عنه الشرع من غير أن يكون للأمر والنهي تأثير في الفعل، كما أنّهما ليسا من آثار الجهات ومعنى القضية أنّه بعد ما أدرك العقل كون حكم الشرع مسبباً عن الجهات المقتضية له في نفس الأمر، وإلّا لزم الترجيع، بلا مرجع وقطع بحكمه في قضية يحكم إجمالاً، بأنّه لا بدّ من أن يكون كذلك في الواقع من حيث كونه مسبباً عمّا يقتضيه واقعاً، وفي نظر الشرع الذي لا يتخلف عن الواقع أبداً وإن لم يعلم تفصيلاً بما هو المناط له في نظر الشارع، إلّا أنّه يعلم إجمالاً

بوجوده من جهة حكم الشارع المعلول له بالفرض. فالحكم الشرعي لا ينفك أبداً عن حكم العقل بالمعنى الذي عرفته، ففي الحقيقة يرجع حكم العقل إلى تصديق الشرع في حكمه من جهة علمه إجمالاً بوجود المرجح لحكمه، وإليه يرجع ما عن بعض الأفاضل في معنى القضية أن العقل على تقدير علمه تفصيلاً بالجهة يحكم حكماً إنشائياً على طبق حكم الشرع، فليس حكم الشرع دليلاً على حكم العقل كما في حكم العقل بالنسبة إلى حكم الشرع، كيف ويمتنع حكم العقل مع عدم علمه تفصيلاً بالمناط والجهة، فالمناط في حكم العقل والشرع لا بد من أن يكون واحداً، وإلا لم يكن معنى لتطابقهما، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء كالكذب مثلاً فلا بد من أن يكون مناطه هو الجهة المقترنة للحرمة عند العقل واقعاً، بحيث لو علم به مع قطع النظر عن بيان الشرع لحكم بها، فإذا بني على عدم تحقق موضوع الاستصحاب في الأحكام العقلية لا بد من أن يبنى عليه في الأحكام الشرعية أيضاً، لعدم انفكاكها عن الأحكام العقلية بمقتضى التلازم الثابت من الطرفين.

وهذا البيان كما ترى صريح في النقص بالأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة الشرعية الغير المستندة إلى التحسين والتفقيح العقلين من حيث اتحادها بحسب المناط للحكم العقلي الموجود في مورد حكم الشرع بقاعدة التطابق، فالتقص إنما هو بالنسبة إلى الحكم الابتدائي للشرع الذي هو المتبوع، لا الحكم الثانوي التابع في الاستكشاف لحكم العقل، فليس المراد منه النقص بالأحكام الشرعية الثابتة من التحسين والتفقيح بملاحظة قاعدة التلازم، كيف ومحل الكلام والمنقوض هو نفس هذا الحكم، وهذا هو مراد الأستاذ العلامة أيضاً مما ذكره في العبارة حسب ما صرح به في مجلس البحث، وإن كان ربما يظهر من العبارة في بادئ النظر خلافه من حيث وقوع التمثيل في كلامه لحكم الشرع بما يحكم به العقل أيضاً

ابتداء، لكنه محمول على مجرد الفرض كما هو ظاهر، فلا تغتر بالتمثيل بعد كون المقصود معلوماً.

وحاصل ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه في دفع هذا الإيراد هو إن التفصيل في الاستصحاب بين الأحكام العقلية والشرعية، إن كان على تقدير القول به من باب الظن فهوما لا معنى ولا محصل له ولا مدفع لما أورد عليه لما قد عرفت أن الشك في الحكم لا بد من أن يكون مستنداً إلى الشك في العلة دائماً، سواء كان الحاكم به الشرع، أو العقل لقضية صريح العقل بذلك في جميع الموجودات، ومعلوم عدم تطرق التخصيص في القضايا العقلية فمع الشك في العلة لا يمكن الظن بالحكم المعلول لها، سواء كان من الأحكام الشرعية، أو العقلية، وإلا لزم تجويز التفكيك بين العلة والمعلول وهو غير جائز، وإن فرض الظن بالعلة في الزمان الثاني بملاحظة الغلبة في استمرار الموجودات، أو القول بأنه يظن من نفس الوجود في السابق من حيث إن العلة المحدثّة هي العلة المبقية، فيظن من جهته ببقاء الحكم المعلول له فيرتفع الشك الحاصل ابتداء لم يكن أيضاً فرق بين الحكمين، وإن كان على تقدير القول به من باب الأخبار كما هو المقصود في المقام حسب ما سيجيء من عدم الدليل عليه غير الأخبار الواردة من الأئمة الأطهار عليهم السلام فهوما لا ضير فيه، ولا يمنع منه ما هو المقرر في محله من حديث تبعية العقل للشرع وعدم انفكاكه عنه، والدليل على ما ذكرنا على وجه التوضيح، وإن كان يمكن استفادته من مطاوي ما قدمنا لك هو إن قاعدة التطابق والتلازم بين الحكمين لا يقتضي، إلا كون العلة والمناط في حكم الشرع هو المناط في حكم العقل، بمعنى كونه موجباً للحكم عنده على تقدير اطلاعه عليه تفصيلاً.

وأما اقتضاؤها كون الموضوع في القضية الشرعية هو نفس المناط والعلة كما

في القضية العقلية فلا، غاية الأمر كون المناط متصادقاً مع الموضوع في القضية الشرعية في الزمان السابق، فالموضوع في القضية الشرعية أعم مما هو المناط له واقعاً، فلنا في القضية الشرعية أشياء ثلاثة: المناط والموضوع والحكم، والثاني أعم من الأول لا بمعنى أنه يوجد مع القطع بانتفاء المناط، كيف وهو ما لا يعقل مع فرض الشك في الحكم المسبب عن الشك فيه، بل بمعنى أنه يمكن مع القطع بالثاني الشك في الأول، فإنه قد يترتب الشارع الحكم في القضية على ما هو باق في زمان الشك قطعاً مع فرض الشك في وجود العلة والمناط، فيصدق أن ما هو الموضوع في الأدلة الشرعية باق قطعاً، لأن الموضوع فيها ليس إلا ما حكم الشارع عليه في القضية بكونه معروضاً للحكم، وهذا بخلاف القضية العقلية، فإن الموجود فيها شيان موضوع ومحمول، وأما العلة فهي عين الموضوع فيها وليست شيئاً آخر، والسرفيه أن القضايا العقلية كلها قضايا لبية يحكم العقل فيها بنفس ما هو المناط الأولي للحكم، فالمعروض لحكمه ليس إلا نفس ما هو المناط للحكم أولاً الذي لا يعقل له تركب في هذا العالم ولا رافع له، بل هو أمر بسيط وحداني وإن عرض له التركيب في عالم التحليل، ومثل حكم العقل من الجهة المذكورة حكم الشرع النفس الأمري المعبر عنه في لسان جماعة بالإرادة النفسانية، فإنه أيضاً لا يعرض إلا الموضوع الأولي والمناط الحقيقي، ضرورة أن العالم بالغيب لا يتعلق إرادته إلا بما هو العلة الأولية، فهذا الحكم الشرعي كالعقلي يكون الشك فيه دائماً من جهة الشك في بقاء الموضوع.

ومن هنا اتفقت كلمتهم ظاهراً على امتناع النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعية، إلا أن هنا حكم شرعي آخر تعلق بما هو الموضوع في الأدلة الشرعية، وهذا الموضوع يمكن أن يكون أعم من المناط الواقعي بالمعنى الذي عرفته، إذ لم يقض دليل على كون الواجب على الشارع جعل الموضوع في القضايا المبينة

هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المنط والموضوع في حكم الشرع بحرمة، إذ المفروض بقاعدة التطابق أن موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه، فإنه تابع لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني، ولم يعلم أن المنط الحقيقي واقعاً الذي هو المنط والموضوع في حكم العقل باق هنا أم لا، فيصدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً وشك في بقاءه، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم لو علم مناط^(١) هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

فيها الأحكام للعباد ظاهراً هو نفس ما هو العلة للحكم، ففرض إحرازه والحكم ببقائه يجمع مع الشك في وجود المنط في الزمان الثاني، فيحكم بمقتضى أخبار الاستصحاب بعد فرض تحققه موضوعاً على الالتزام بالحكم المتيقن سابقاً، من باب التبعيد والقول بأن مقتضى حكم الشرع تبعداً بوجوب الحكم ببقاء الحكم يستلزم حكمه بوجوب الحكم تبعداً ببقاء العلة له من حيث عدم جواز التفكيك بين العلة والمعلول في جميع الشئون والعوالم، مما لا يجدي شيئاً ولا ينفع للخصم أصلاً، من حيث إن كلامنا في امتناع تحقق الاستصحاب موضوعاً في القضايا العقلية، وما ذكر على فرض صحته مما لا دخل له به أصلاً كما لا يخفى.

(١) أراد بذلك أنه بعد العلم التفصيلي بالمنط يصرف الحكم إليه فيصير هو الموضوع والمعرض لحكم الشرع أيضاً، فإذا شك في بقاءه فيرجع الشك فيه إلى

ومما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية^(١) إذا كان العلم

الشك في الموضوع المانع من تحقق موضوع الاستصحاب، كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكراً فيعلم منه أن معروض الحرمة هو نفس عنوان المسكر، ولكنه لما كان متصادقاً مع الخمرية حكم بحرمة الخمر، هذا ولكذك خبير بضعف ما ذكره دام ظله، فإننا لا نعقل الفرق بين العلم التفصيلي بالمناط والموضوع الأولي المعلق عليه الحكم عند العقل والعلم الإجمالي كما في صورة عدم تصريحه بالعلّة وعدم العلم التفصيلي بها من الخارج أيضاً، فإن العقل إن استقل بأن الموضوع في القضية الشرعية لا بد أن يكون هو المناط الأولي فيبطل بناء عليه التفصيل المتقدم المبني على إنكار هذا ولم يفرق بين العلم التفصيلي المناط والعلم الإجمالي به كما لا يخفى، وإن لم يستقل بذلك، بل جوّز كون الموضوع في القضية الشرعية غير المناط الأولي كما هو الحق المشاهد بالوجدان، فلا معنى لصرف الحكم عنه بعد العلم بالمناط، وهذا أمر لا ستره فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة، هذا ويحتمل أن يكون المراد من العبارة الإشارة إلى الحكم المستكشف من القضية العقلية فيخرج عن مفروض البحث فلا يتوجّه عليه شيء فتأمل.

(١) الوجه فيما ذكره من تعميم عدم الجريان ممّا لا خفاء فيه لوجود ما ذكرنا من دليل المنع في جميع الصور وعدم اختصاصه ببعضها، فالعدم المستند إلى القضية العقلية كالوجود المستند إليها في كون الشك في كلّ منهما في أيّ زمان فرض لا بدّ من أن يكون مستنداً إلى الشك في وجود الموضوع والمعروض له في عالم اللب فلا يوجد الاستصحاب موضوعاً في كلّ منهما، كما أنّه لا إشكال في تحقق الاستصحاب بحسب الموضوع لو كان العلم مستنداً إلى القضية الشرعية كما في الوجود المستند إليها.

ومما ذكرنا يظهر فساد ما صدر عن بعض الأصحاب من إجراء الاستصحاب في العدم المستند إلى القضية العقلية كاستصحاب عدم وجوب بعض الأجزاء الثابت بحكم العقل في حق ناسيه بعد الالتفات إليه، واستصحاب عدم تنجز الحكم الواقعي في حق من كان غافلاً عنه آتياً بما يعتقد كونه المأمور به، كما في الجاهل المركب بعد زوال الغفلة، إذ من المعلوم أن حكم العقل بعدم الوجوب في المقامين إنما كان من جهة العذر وعدم قابلية المكلف لتوجه الخطاب إليه، وعدم قدرته على الامتثال، وبعد زوال هذا العنوان لا معنى للحكم ببقاء عدم الوجوب وارتفاع الحكم الواقعي الذي لم يوجد إلا المانع عن تنجزه وارتفاعه بحكم الفرض.

هذا مع أنه لو قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا شك في بقاء الموضوع العقلي لم يعقل القول به في المقام من حيث القطع بارتفاع الموضوع فيه، لأن الموضوع فيه حسب ما عرفت هو المكلف الغير القابل لتوجه الخطاب إليه، ومعلوم ارتفاع هذا الموضوع في صورة زوال الغفلة والنسيان، فالحكم بالأجزاء في المثالين من جهة الاستصحاب في غاية الضعف وأضعف منه الحكم به من جهة اقتضاء امتثال الأمر العقلي للأجزاء، كما صدر عن آخر ضرورة عدم الأمر من جانب العقل في المورد المذكور بالنسبة إلى المكلف المزبور، وإنما الصّادر منه الحكم بمعذوريته وسقوط الأمر الفعلي عنه، وهذا أمر ظاهر قد فصلنا القول فيه في محله.

وقد عرفت بعض الكلام فيه في الجزء الثاني من التعليقة. نعم فيما قام هناك دليل في الشرعيات على عدم وجوب الإعادة على الناسي، كما في غير الأركان من أجزاء الصلاة مثلاً إذا حصل الالتفات بعد التجاوز عن محل التدارك بحكم بحصول الفرض من الأمر بالمركب التام، فلا مقتضي للأمر حينئذ بالنسبة إلى الناسي فيرتفع الأمر عنه بحسب الواقع، وإن لم يحدث بسبب النسيان أمر بالنسبة

مستنداً إلى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضية، وأما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية^(١)، بل كان

إلى ما أتى به على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة، لكنه لا تعلق له بحكم العقل ولا بحكم الشرع المستكشف عنه، بل ولا بحديث رفع التسعة على ما أسمعناك هناك.

(١) ما ذكره دام ظلّه ممّا لا ستره فيه بناء على ما عرفته سابقاً، وإنما الكلام في تصوير الفرق بين العدم والوجود حيث إنّ الأول يمكن أن يكون في مورد حكم العقل مستنداً إلى غير القضية العقلية، والثاني لا يمكن أن يكون كذلك حسب ما هو صريح كلام الأستاذ العلامة المبتنى عليه دفع الاعتراض عن القوم، وإلا لجرى مثل ما ذكره في الوجود الثابت في مورد القضية العقلية أيضاً فيبقى الاعتراض بحاله، فنقول: ملخص الفرق بينهما هو إن العدم يكفي في الحكم به انتفاء إحدى مقدمات الوجود حيث إنّ انتفاء كلّ من مقدمات الوجود سبب لانتفائه حسب ما هو قضية التوقّف والمقدّميّة، فيمكن على هذا أن يحكم العقل بالعدم في مورد من جهة اطلاعه على انتفاء إحدى المقدمات كعدم المانع، ويكون العدم في الواقع مستنداً إلى غيره كانتفاء المقتضي للوجود، فيمكن أن يحكم العالم بالغيب في مورد حكم العقل بالعدم به، لكن لا من حيث الذي حكم العقل به، بل من جهة اطلاعه ووقوفه على عدم المقتضي للوجود، فعلى هذا يجوز أن يصير علّة الحكم بالعدم متعدّدة بالنظر إلى حاكمين، وهذا بخلاف الوجود، فإنّ الحكم به لا يمكن إلا بعد الوقوف على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضي وعدم المانع، فإذا أطلع العقل عليه في مورد وحكم بمقتضاه فلا يجوز أن يحكم الشارع عليه في هذا

المورد من جهة أخرى، وإلا لزم إما خطأ العقل في إدراكه، أو جواز اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد وكلاهما باطلان، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه بعد قطع العقل بشيء فلا يمكن أن يجوز خطاؤه، وإلا لم يكن قاطعاً، على أن الكلام مفروض في صورة عدم خطائه، لأنه، ففي جواز تعدد ما يصلح واقعاً للحكم لا باعتقاد الحاكم، فبناء على ما ذكر إذا فرض في مورد القطع بانتفاء العلة العقلية في طرف الوجود يلزمه القطع بانتفاء أصل الوجود بقول مطلق لا يقال ما ذكرته من لزوم أحد المحذورين في طرف الوجود على تقدير الالتزام بتعدد علة الحكم يلزم بعينه في طرف عدم على هذا التقدير أيضاً.

بيان الملازمة: أن ما حكم العقل بعدم من جهته إما أن يكون في الواقع علة لعدم، أو لا، فعلى الأول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الأول، والمفروض أن البرهان على فساد المحذورين هو برهان العقل الغير القابل للتخصيص، لأننا نقول لسنا ندعي جواز استناد عدم في الواقع في مورد واحد إلى أشياء متعددة، كيف وهو مستحيل؟ إلا أننا ندعي أن علة الحكم فيه أن يكون متعددة بالنظر إلى حاكمين لا بمعنى اعتقاد كل منهما انحصار العلة فيما حكم لأجله حتى يلزم خطأ أحدهما، بل بمعنى عدم حكم أحدهما إلا من جهة ما أدركه، وإلا كان شاكاً في عدم فمعنى حكم العقل بعدم من جهة الوقوف على وجود المانع أنه لو لم يقف عليه لما حكم به مع تجويزه كون عدم في الواقع مستنداً إلى غير وجود المانع، إلا أن الوساطة في علمه هو وجود المانع وهذا بخلاف طرف الوجود، فإن حكم العقل به لا يمكن إلا بعد الاطلاع بالمناط الأولي، بحيث لو فرض عدمه لما جَوَز الوجود، وإلا لزم عدم عليه ما حكم بعلمه، فאלة للحكم في طرف الوجود علة للوجود دائماً وليست هي مجرد الوساطة في الإثبات كما في طرف عدم، فمن تعددها يلزم تعدد العلة التامة للشيء وهو محال.

هذا ملخص ما يقال في وجه الفرق، ويمكن أن يورد عليه:

أما أولاً: فبأن الحكم بجواز تعدد سبب الحكم في طرف العدم، بمعنى جواز كون الواسطة في علم العقل بالعدم غير ما هو مستند إليه العدم واقعاً في مقام الفعلية إنما هو من حيث كون انتفاء كل من المقدمات سبباً للانتفاء، فبعد وقوف العقل على انتفاء إحداها يحكم بالعدم، وإن كان في الواقع مستنداً إلى غيره، بمعنى كونه سابقاً في الانتفاء وهذا المعنى بعينه يوجد في طرف الوجود أيضاً، لأنه قد يكون للشيء أسباب متعددة ومقتضيات مختلفة، فيجوز أن يحكم العقل بالوجود من جهة العلم بوجود بعضها مع إحراز عدم المانع عنه، مع كونه في الواقع مستنداً إلى السبب الآخر المتقدم على السبب الواقف عليه العقل بحسب الوجود، وهذا لا يرد عليه شيء من المحذورين، وإلا لورد على ما ذكر في طرف العدم لا يقال انتفاء كل من المقدمات لا يمكن أن يتخلف عنه الانتفاء بخلاف وجود بعض الأسباب في طرف الوجود، فإنه يمكن أن يتخلف عنه الوجود من جهة المانع، لأننا نقول هذا المقدار من الفرق غير مجد بعد فرض علم العقل بعدم وجود المانع للمقتضي وتجويزه كون الوجود في الواقع مستنداً إلى غيره من الأسباب الجامعة لعدم المانع لها، فإن أريد كون انتفاء كل من المقدمات علة تامة لأصل العدم بحيث لو وجد لوجد العدم من جهته، وإن انتفى انتفى العدم من جهته، فهذا أمر غير معقول قد بني في بيان الفرق على عدم معقوليته، بل العلة التامة في جانب انتفاء الانتفاء ليس إلا وجود علة الوجود وفي طرف الانتفاء ما هو السابق من المقدمات، بمعنى استناد العدم إليه فعلاً، وإن صلح انتفاء غيره له أيضاً، وإن أريد أن انتفاء كل منها في نفسه يقتضي العدم، بمعنى أنه لو فرض سبقه لكان العدم الفعلي مستنداً إليه لجرى مثله في طرف الأسباب المتعددة للوجود بعد أخذ خلوها عن المانع. وبالجملة: كل ما تقول به في طرف العدم نقول به في طرف الوجود

أيضاً حرفاً بحرف.

وأما ثانياً: فبأن الفرق المذكور على تقدير صحته إنما يشر في صورة القطع بانتفاء علّة الوجود، فإنه لا يمكن حينئذ إجراء الاستصحاب، فإن القطع بانتفاء علّة الحكم يستلزم القطع بانتفائه، وأما في صورة الشك فيه فيمكن القول بجريان الاستصحاب وتحققه موضوعاً حينئذ ولو في بعض الصور، كما إذا كان الحكم في القضية الشرعية غير متعلق بالعلّة العقلية المتحدة مع العلة الشرعية بناء على ما تقدم من إمكان صيرورة الموضوع في القضية الشرعية غير المناط الأولي.

نعم لو لم يكن هناك قضية شرعية أصلاً، أو كانت وكان الموضوع فيها نفس العلة الأولية لصح ما ذكر من عدم تحقق الاستصحاب موضوعاً ولو في صورة الشك، ثم إن ما ذكرنا أخيراً إنما هو مبني على ما بنينا عليه من أن العلم التفصيلي بالمناط لا يوجب صرف الحكم إليه، وأما بناء على ما ذكره الأستاذ العلامة فلا ورود له أصلاً كما لا يخفى، هذا وقد ذكر الأستاذ العلامة دامت إفادته كلاماً لدفع ما ذكرنا.

أولاً: قد بنى وجه الفرق فيه على غير الوجه المذكور بعد ما خصّ الكلام بما لم يكن هناك قضية شرعية أصلاً، وهو إن الأعدام لما كان تحققها محرراً في زمان عدم وجود الموضوع للمعدوم فبعد وجود موضوعه إذا حكم العقل بعدم انقلابه إلى الوجود واستمراره على ما كان عليه من جهة وجود المانع عنه في الموضوع، فما كان متيقناً في الزمان السابق معلوم الانتفاء في الزمان اللاحق، وما أريد إثباته لم يتيقن ثبوته سابقاً حتى يمكن استصحابه في صورة انتفاء المانع العقلي للشك في انقلابه إلى الوجود، إذ لعل كان المقتضي للوجود غير موجود فيصدق الاستصحاب موضوعاً، والقول بأن العدم المستند إلى عدم الموضوع غير العدم المستند إلى المانع عن وجود المحمول، فالشك في الوجود الثابت بالقضية

العقلية لا بد من أن يكون مسبباً دائماً عن الشك في الموضوع، وهذا بخلاف العدم، فإنه قد يمكن كون الشك فيه من غير جهة الشك في الموضوع ممّا لا يصغى إليه، لما قد تفرّز أنه لا تمايز بين الأعدام، وهذا بخلاف الوجود، فإنه إذا أحرز بالعلّة العقلية لا يمكن الحكم بأنّه استمرار للوجود، وإن احتمل ذلك من حيث احتمال كونه مستنداً إلى السبب السابق في نظر الشارع، إلا أن مجرد الاحتمال لا يجدي في الحكم بالاستمرار كما لا يخفى، فعدم التكليف في حال الصغر يمكن استصحابه بعد ارتفاع الصغارة من حيث وجود الحالة السابقة له في حال عدم وجود الصغير، غاية الأمر أن الكاشف عن بقائه بعد الوجود واستمراره هو العقل، وهذا لا يمنع من صدق الاستصحاب، وأما حرمة صدق الضار في صورة الشك في وجود الضرر فلا يمكن استصحابها، لأنّ الذي كشف عنه العقل هو الحرمة فيما كان مضرّاً.

وأما الحرمة مع قطع النظر عن الضرر فلم يستكشف عنها العقل وإن احتمل وجودها واقعاً.

هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه العالي وللنظر فيه مجال واسع، ويكفي في رده أنّه دام ظلّه قد أورد على كثير ممّن تمسك بهذا النحو من الأصل في جملة من المقامات التي لا يسع ذكرها هذا المضمار، هذا ويمكن التفصّي عما أوردنا أولاً بوجه آخر، وهو إن فرض تعدّد السبب والمقتضي، وإن كان ممكناً في طرف الوجود بقول مطلق، بل واقعاً كما نشاهد بالبيان والوجدان إلا أن فرض تعدّده بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المسببة عن المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال في غاية الإشكال فتأمل.

والحاصل أن حكم العقل في مسألة التحسين والتقيح يرجع إلى كون العنوان الذي يعرضه الحسن والقبح العقليين علّة تامّة لهما لا أن يكون من أفراد السبب

لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً فلا بأس باستصحاب
العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم
استصحاب البراءة والنفي.

فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم
التكليف لا الحال المستندة إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم
جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف

عند العقل، فإن مرجعه إلى كون العلة شيئاً آخر وهو الأمر القدر المشترك بين
الأسباب فتأثيرها في الوجود إنما هو من جهة انطباق الجامع عليها لا من جهة
تأثيرها بالنظر إلى أنفسها، وليس الأمر على هذا الوجه في مسألة التحسين والتقييح،
وهذا بخلاف العدم، فإنه دائماً مستند إلى عدم العلة المنطبق على عدم المقتضي
ووجود المانع.

هذا كله على تقدير كون العدم مستنداً إلى العلة وهو إنتفاء علة الوجود من
حيث إن الممكن بالنظر إلى ذاته خال عن اقتضاء أحد الطرفين، وإلا لانقلب
واجباً، أو ممتنعاً وهو خلف محال، فيحتاج عدمه إلى المرجح كوجوده، وأما لو
قلنا بامتناع التأثير والتأثر بالنسبة إلى العدم وإن انتفاء علل الوجود لما كان كاشفاً
عن عدم الوجود ومعرفاً إليه لا محالة، فيقال مسامحة إنه علة العدم فعدم الشيء
باق على أزليته ما لم يتحقق علة الوجود، ويكفي في كونه غير ممتنع بالذات
صلاحيته لتأثير شيء في وجوده، كما أن امتناعه الذاتي معناه عدم إمكان وجوده
بالمؤثر، فالفرق بين الوجود والعدم على هذا يكون ظاهراً من حيث إن تعدد العلة
بالنسبة إلى العدم دائماً يرجع إلى تعدد المعرف ولو بالنسبة إلى الشخصين إن
اعتبر فعلية التعريف وهذا بخلاف الوجود.

غير المميز، أو المعدوم.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض على القوم^(١) في تخصيص

(١) المعترض بعض أفاضل المتأخرين صاحب الفصول فيما ذكره في تقسيم الاستصحاب حيث قال: «واعلم أنه ينقسم الاستصحاب باعتبار موره إلى استصحاب حال العقل، والمراد به كل حكم ثبت بالعقل، سواء كان تكليفاً كالبراءة حال الصغر وإباحة الأشياء الخالية من أمارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مال الغير ووجوب ردّ الوديعة إذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف، أو كان وضعياً، سواء تعلّق الاستصحاب بإثباته كشرطيّة العلم لثبوت التكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقاً، أو في خصوص مورد، أو ينفيه كعدم الزوجيّة وعدم الملكيّة الثابتين قبل تحقّق موضوعهما، وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا التقسيم أعني استصحاب حال العقل بالمثال الأوّل أعني البراءة الأصليّة ممّا لا وجه له» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وحاصل ما ذكره الأستاذ العلامة في دفعه هو إن الأصوليين ليسوا مفصلين في جريان الاستصحاب بين القضايا الوجوديّة المستندة إلى العقل والعدميّة المستندة إليه، كيف، وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يتحقّق موضوعاً في كلّ قضية مستندة إلى العقل، سواء كانت وجوديّة، أو عدميّة، وهم مطبقون على عدم الفرق أيضاً، فمرادهم من حال العقل التي يذكرونها في تقسيم الاستصحاب ليس هو الحال المستندة إليه، بل مرادهم من حال العقل هو الحال التي تثبت في مورد حكم العقل من غير استناد إليه، وإن كان للعقل مدخل في الحكم باستمراره، ولما كان هذا المعنى مختصاً بالبراءة الأصليّة فهذا اختصّوا حال العقل بها.

وأما الاختصاص بها فلما قد عرفت أنّ الوجود المستند إلى القضية العقلية

ليس له حالة سابقة يقينية مع قطع النظر عن حكم العقل، فالشك فيه دائماً يكون من جهة الشك في الموضوع، وأما عدم المستند إليه غير البراءة الأصلية كما فيما ذكره من المثاليين فهو، وإن كان له حالة سابقة إلا أن بعد وجود الموضوع ليس ما يقتضي هناك باستمراره، فلهذا اختص الحال بالمعنى المذكور بالبراءة الأصلية ولا يتحقق في غيرها.

هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه العالي، ويمكن أن يورد عليه على فرض صحة ما ذكره من الفرق بأنه خلاف الظاهر من كلماتهم، حيث إن الظاهر منها كون المراد من حال العقل المستندة إليه لا الثابتة في مورد، وإن كان من غير جهته، ويشهد لما استظهرنا، مضافاً إلى كونه الظاهر من اللفظ مقابلة الحاليين أي حال العقل وحال الشرع ضرورة أن المراد من الثاني هو الحال المستندة إلى الشرع لا الحال الثابتة في مورد حكم الشرع كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أن ما ذكره في بيان الفرق بين عدم التكليف الثابت حال الصغر وقبله، وبين سائر الأعدام الثابتة في حال عدم الموضوع فيما إذا شك في ارتفاعها بعد وجود الموضوع بعد كون الحالة السابقة في كل منهما مستنداً إلى عدم الموضوع مما لم يعلم له معنى محصل.

هذا ويمكن أن يقال: إن مرادهم من تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية ليس هو عدم جريان الاستصحاب في سائر الأحكام العقلية حسب ما هو مبنى الاعتراض، بل إدراج البراءة الأصلية في أقسام الاستصحاب، أو بيان الفرد الظاهر من حكم العقل إلى غير ذلك، ثم إن في كلام المعترض جملة من المناقشات لا بأس بالإشارة إليها أحدها ما مثل به للحكم التكليفي المستند إلى العقل من البراءة والإباحة ضرورة أنهما ليستا من الأحكام التكليفية قطعاً، ولو تكلف إدراج الثاني فيها لم يعقل معنى لإدراج الأول قطعاً كيف وعدم الحكم ليس حكماً سيمًا في حق غير القابل لتوجه التكليف إليه كالصغير، اللهم إلا أن

يقال إن مراده من الحكم التكميلي الثابت بالعقل أعم من أن يتعلق حكمه بثبوته، أو بنفيه كما ذكره في الحكم الوضعي، لكنه أيضاً كما ترى. ثانيها: ما جزم به من أن الحكم الثابت بالعقل قد يكون وضعياً كشرطية العلم لثبوت التكليف ضرورة أن الثابت بالعقل ليس هو شرطية العلم، بل عدم الوجوب الفعلي عند عدم العلم. نعم ينتزع من هذا شرطية العلم، ثم إن هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأول: أن ما ذكره الأستاذ العلامة في تصحيح استصحاب البراءة الأصلية إنما هو من حيث دفع توهم عدم الفرق بينه وبين استصحاب سائر الأحكام العقلية من حيث جريان الاستصحاب، وإلا فالتحقيق عدم صحة جريان الاستصحاب المذكور من جهات يأتي الإشارة إليها إن شاء الله.

الثاني: أن ما ذكره من الإشكال في تحقق الاستصحاب موضوعاً في الأحكام العقلية قد يجري في الأحكام الشرعية أيضاً كالحكم الثابت بالإجماع على غير مذهب القدماء، حيث إنه لا يعلم به غالباً موضوع الحكم، بل قد يجري في غير الإجماع أيضاً كما لا يخفى.

الثالث: أنه يمكن القول بصحة جريان استصحاب البراءة بعد البلوغ مع قطع النظر عما يرد عليه، وإن قلنا بكون البراءة في حال الصغر وعدم قابلية التكليف مستندة إلى حكم العقل، فإن المفروض ثبوت البراءة بعد التمييز والقابلية في الجملة بحكم الشرع، فإن الصبي بعد التمييز وقبل البلوغ إنما لا يكون مكلفاً بحكم الشرع لا العقل كما لا يخفى، ولك أن تجعل هذا من أحد وجوه تخصيص القوم استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية مع كون بنائهم على عدم صحة جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية بقول مطلق، ولكنه خلاف الظاهر من كلامهم، فإن الظاهر منه إرادتهم استصحاب نفس ما ثبت بالعقل لا ما حكم العقل به في زمان وإن زال مناط حكمه بعده، لكن كان الحكم باقياً من جهة الشرع وهو العالم.

استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بأن الثابت بالعقل قد يكون عديمًا وقد يكون وجوديًا فلا وجه للتخصيص، وذلك لما عرفت من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجوديًا كان، أو عديمًا، وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها^(١) مما تقدم.

الثالث:

أن دليل المستصحب إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع، أو غاية، وأما أن لا يدل، وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج

(١) وجه الظهور أن جميع الأمثلة التي ذكرها غير البراءة الأصلية التي عرفت حالها لا يمكن وقوع الشك فيها أصلاً، فإن حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير، أو حسن ردّ الوديعة الكاشف عن حكم الشرع بالحرمة والوجوب لا يمكن أن يكون على سبيل الإهمال، فبالنسبة إلى الخوف والاضطرار إما أن يكون لا بشرط، أو بشرط شيء، وعلى كل تقدير لا يمكن فرض الشك فيه أصلاً، وكذا حكمه بشرطية العلم بالنسبة إلى حالتي الإجمال والتفصيل لا يعقل فرض الشك فيه، فكيف يجوز للحاكم أن يحكم في مورد لا يعلم بما هو الموضوع لحكمه، وإلا لم يكن حاكماً، ومن هنا ذكرنا وذكرنا أن الموضوع من الوجدانيات للحاكم، وهكذا الكلام بالنسبة إلى حكمه بعدم الشيء من جهة عدم موضوعه لا يتصور فيه شك فتكثير الأمثلة والتقسيم لا يجدي في شيء أصلاً كما لا يخفى. وبالجمله: لو قيل بجريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى القضية العقلية فلا بد من أن يفرض هناك شك، وقد عرفت عدم وقوع الشك في الأمثلة المذكورة أصلاً بالنظر إلى الموضوع الكلي، وإنما قيل بتصوره بالنسبة إلى الموضوع الخارجي الجزئي وسيجيء الكلام فيه في تنبيهات المسألة إن شاء الله تعالى.

والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فأنكرا الحجة في الثاني واعترفا بها في الأول مطلقاً، كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشك في وجود الغاية كما يأتي من شارح الدروس.

وتخيل بعضهم تبعاً لصاحب المعالم^(١) أن قول المحقق قدس سره موافق للمنكرين، لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرافع.

وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهمة ساكنة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع.

إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين^(٢) والنافين هو عموم النزاع

(١) الذي يقتضيه النظر القاصر هو إن صاحب المعالم لم يتخيل خروج ما فهمه من كلام المحقق عن محل النزاع من التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، بل إنما تخيل من كلام المحقق كون مراده تخصيص اعتبار الاستصحاب بما إذا كان الدليل بنفسه متعرضاً لحكم الزمان الثاني كتعرضه للزمان الأول، كما ربما يتوهم في بادي النظر من ملاحظة بعض كلماته، ولهذا تخيل كونه من المنكرين، وهذا هو الذي ظهر لي من كلام صاحب المعالم، وقد صرح بهذا التخيل بعض من تبعه ممن تأخر عنه فافهم وانتظر لتتام الكلام.

(٢) أما استدلال المثبتين فهو قولهم إن المقتضي للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً إلى آخر ما سيجيء، وأما استدلال النافين فهو

لما ذكره المحقق، فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

وأما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي مثل الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً، أو وذاً ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً كالرطوبة والكرية وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي وشبه ذلك، وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك.

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب.

ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الأستريادي حيث قال في فوائده: «اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول:

إنه لو كان الاستصحاب حجةً لكانت بينةً للنفي أولى لاعتضاها بالاستصحاب بناء على ما استظهره الأستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرفع حسب ما سيجيء.

اعتبارهما من ضروريات الدين إحداهما أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله إلى أن يجيء ناسخه. الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهراً، أو نجساً وكون الليل، أو النهار باقياً وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة، أو طواف إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور، ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم ومن في حكمه، وقد يكون قول القصار ومن في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين وأشباه ذلك من الأمور الحسية* انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أو منعاً، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، أعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية.

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه في الفوائد أنه قال في جملة كلام له: «إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقضها فيه، ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً راجع

في الحقيقة إلى إسماء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات* انتهى.

الثاني: من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع، فلا إشكال في دخول الأولين في محل النزاع، وأما الثالث فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر: «معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحة حجية الاستدلال به لإفادته الظن وعدمها لعدم إفادته* انتهى.

والتحقيق أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة الظن الغير المعبر بالخلاف، وإن كان من باب إفادة الظن كما صرح به شارح المختصر، فإن كان من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في الحبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وإن كان من باب إفادة نوعه الظن لو خلي وطبعه، وإن عرض لبعض أفراد ما يسقطه عن إفادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

* الفوائد المدنية: ص ١٤٣.

* شرح مختصر الأصول: ج ٢، ص ٢٨٤.

الثالث: من حيث إن الشك في بقاء المستصحب^(١) قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول، وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

(١) لا يخفى عليك أن الشك من حيث المقتضي والرافع على أقسام، أما أقسام الشك في المقتضي فهي أنه قد يكون الشك في أصل الاقتضاء، بمعنى الشك في كونه آني الوجود فيرجع في الأحكام إلى الشك في الفورية، وقد يكون في مقداره مع القطع بثبوته في الجملة، وقد يكون في انقضاء المقدار مع القطع به.

وأما أقسام الشك في الرافع فهي أنه قد يكون في وجود الرافع إلى ما علم بثبوت وصف الرافعية والناقضية له، وهذا قد يكون في الشبهة الحكمية كما في الشك في النسخ بناء على كون استصحاب عدم النسخ من الاستصحاب الاصطلاحي، وقد يكون في الشبهة الموضوعية كما إذا شك بعد الطهارة في وجود نواقضها من البول والغائط والريح والنوم وغير ذلك، وقد يكون في رافعية الموجود من حيث تردّد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون، وقد يكون في رافعية الموجود من حيث الشك في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع كالمذي مع القطع بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم رافعيته، وأما من حيث الشك في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه كالرطوبة المرددة بين البول.

وأما من حيث الشك في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه، أو معلوم المفهوم المشكك ببعض التشكيكات المانعة عن الاستدلال، ويسمى الأول من القسمين الأخيرين بالشبهة في الموضوع الخارجي، والموضوع الصّرف في لسان بعض، والثاني منهما بالشبهة في الموضوع المستبطن أي المستبطن منه الحكم الذي يوجب الشك فيه الشك في الحكم الكلّي الصادر من الشرع، أما الشك في

المقتضي فالظاهر أن جميع أقسامه محلّ للخلاف، بمعنى وجود القائل باعتبار الاستصحاب فيه وعدم الاتفاق على عدم اعتباره فيه، وإن كان ظاهر بعض استدلال المثبتين بأن المقتضي للحكم الأول موجود ربما يوهم الخلاف، وكون عدم اعتباره فيه موضع وفاق وأن مقصود المثبت غيره، لكن من المعلوم لكلّ من راجع إلى كلماتهم كونه مشمولاً لمحلّ الخلاف، بل ربما قيل باختصاص محلّ الخلاف به، وأما الشكّ في الرفع فالظاهر أن جميع أقسامه محلّ للخلاف، بمعنى توجه إنكار المنكر المطلق إليها أيضاً، كما يظهر من استدلال المثبتين لما عرفت سابقاً من: (أنّ المقتضي للحكم الأول موجود) إلخ، فإنه لو كان اعتبار الشكّ في الرفع من الاتفاقيات واختصّ الخلاف بالشكّ في المقتضي لم يكن معنى للتمسك بالدليل المذكور كما لا يخفى، ومن استدلال النافين بأنّه لو كان حجةً لكأنّ يئنه النافي أولى لا اعتضاها بالاستصحاب، ومن إنكار السيّد لاعتباره في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر إلى غير ذلك، ومن إنكار صاحب المدارك لاستصحاب عدم التذكية مع كون الشكّ في جميعها من الشكّ في الرفع هكذا ذكره الأستاذ العلامة في الرسالة وفي مجلس البحث، لكن قد يتأمل في كون الشكّ في الموت في استصحاب الحياة والشكّ في الوجود في استصحاب العدم من الشكّ في الرفع، حيث إنّ الحياة ليس لها اقتضاء استمرار دائماً بالنسبة إلى جميع أفراد الإنسان حتّى يكون الموت رافعاً لها، بل أصل اقتضاها ينقضي كثيراً فيحصل الموت.

نعم لو شكّ في الموت العارض وسانح اتفاقي مع وجود المقتضي للحياة بحسب الحرارة العزيزية كان من الشكّ في الرفع، وكذلك العدم ليس له مقتضي يقتضي استمراره إلى زمان الوجود، بل العدم مستند إلى عدم المقتضي للوجود، فإذا حصل فليس هنا شيء يرفعه ومثل الموت والوجود في عدم كونهما من الرفع الزمان فيما يجعل غاية لحكم كما في الليل بالنسبة إلى وجوب الصوم، فإنّ وجود الليل ليس

رافعاً لوجوب الصَّوم، بل ينقضي اقتضاؤه بوجوده من حيث عدم صلاحية موضوعه لا زيد من ذلك، فاللَّيْل ليس رافعاً للحكم ولا للموضوع المعلق عليه الحكم حتَّى يكون استصحابه من استصحاب الشَّيء مع الشَّك في وجود الرافع له، لأنَّ اليوم الَّذي هو موضوع لوجوب الصَّوم ليس له اقتضاء الاستمرار والبقاء دائماً، وإنَّما هو برهة من الزَّمان سَميَ باليوم بملاحظة سير الكوكب فما دامت الشَّمس فوق الأفق يسمَّى الزَّمان يوماً، فليس له اقتضاء استمرار حتَّى يكون اللَّيْل رافعاً له وسيجيء الكلام في توضيح ذلك في تنبيهات المسألة إن شاء الله.

هذا ولكن يمكن التَّفصِّي عن هذا الإشكال بأنَّ الموت والوجود واللَّيْل وإن لم يكن كلاً منهما من الرافع حقيقة، إلَّا أنَّه لا شك ولا ريب أنَّ كلاً من هذه باق ما لم يوجد هذه الأشياء المقابلة لها، فكأنَّها من الرافع من حيث إنَّها ما لم توجد لم ينقض اقتضاؤها، وإن شئت قلت: إنَّها من الرافع عرفاً، وإن لم يكن منه حقيقة، وإن شئت قلت: إنَّها ملحقه به حكماً من حيث إنَّ في زمان الشَّك فيها لو رفع اليد عن الحالة السابقة صدق النِّقض عليه ولو لم يرفع اليد عنه صدق البقاء عليه، وهما المناط في اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار النَّاهية عن نقض اليقين بالشَّك كما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

هذا ثمَّ إنَّ الفرق بين الرافع والمانع مع كون عدم كلٍّ منهما من أجزاء العلَّة التَّامة لوجود الشَّيء هو إنَّ الأوَّل يلاحظ بالنَّسبة إلى الوجود الثَّانوي، والثَّاني بالنَّسبة إلى مطلق الوجود كما أنَّ الدَّافع يلاحظ بالنَّسبة إلى الوجود الأوَّل، فالرافع أيضاً مانع من اقتضاء المقتضي وتأثيره، لكن بالنَّسبة إلى الزَّمان الثَّاني والوجود اللَّاحِق لا أن يكون رافعاً للوجود الأوَّل، ضرورة أنَّه بعد الوجود يمتنع عروض ما يرفعه فلا بدَّ أن يكون الرافع أيضاً عدمه جزءاً من العلَّة التَّامة حتَّى يستحيل بوجوده المعلول ويلحق الممتنع بالعرض.

وهذا على أقسام، لأن الشك إما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول، وأما أن يكون في رافعية الموجود، إما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعاً، وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة، وأما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمذي، أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم.

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلاً للخلاف، وإن كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بأن المقتضي للحكم الأول موجود إلى آخره يوهم الخلاف، وأما هو فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه كما يظهر من إنكار السيد قدس سره للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى لاعتضاده بالاستصحاب.

وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الأول، وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي.

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

السابع: التفصيل بين الكلي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأول التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان، أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال: «إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة كما يفتر نفيه إلى الدلالة».

حكى عن المفيد رحمه الله أنه: «يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار، وقال المرتضى قدس سره لا يحكم».

ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة ثم احتج للحجية بوجوه، «منها: أن مقتضى للحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها» ثم قال: «والذي نختاره أن ننظر في دليل^(١) ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام في بادي النظر هو ما استظهره صاحب المعالم وجمع ممن تأخر عنه من كون مقصود المحقق من هذا الكلام كون الدليل مقتضياً للحكم في الزمان الثاني بإطلاقه الذي هو خارج عن الاستصحاب عندنا، بل عند غيرنا أيضاً في الجملة كما يظهر من كلام صاحب المعالم وسيّدنا المرتضى وغيرهم قدس الله أسرارهم، لا أن يكون دالاً على اقتضاء المستصحب للبقاء ما لم يوجد الرافع عنه كما استظهره الأستاذ العلامة وجملة ممن تقدّم عليه وعاصره، ولهذا جعله صاحب المعالم من المنكرين وذكر أن كلامه هذا رجوع عما اختاره أولاً حتى يكون نسبة الرجوع إلى المحقق شهادة من صاحب المعالم على كون اعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع من الاتفاقيات، ولكن مقتضى التأمل في كلام المحقق كون مقصوده هو ما استظهره الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي ومن وافقه من كونه في مقام التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضى والشك في الرافع، وأن المراد من دلالة الدليل هو دلالة على كون المستصحب مقتضياً للذوام والاستمرار لولا الرافع له كما يظهر من تمثيله بعقد

مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً، لأن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاء مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي، لا يقال إن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق، لأننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الراجع، ثم قالك فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه* انتهى.

ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفيًا بحجية الاستصحاب فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

لنا على ذلك وجوه:

النكاح وما ذكره بعده بقوله: (لا يقال) إلى آخره.

والجواب عنه: فإنها ظاهرة إن لم يكن صريحة في إرادة ما ذكرنا ضرورة أن وقوع العقد ليس من الأدلة، وإن كان حكمه بأن هذا ليس عملاً بغير دليل في آخر كلامه ربما ينافيه في بادي النظر، إلا أن مراده من الدليل هو نفس وجود المقتضي في حكم العقلاء، وإن كان ممنوعاً عندنا كما ستقف عليه.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما نسب الأستاذ العلامة إلى صاحب المعالم من اختياره اعتبار الاستصحاب في الشك في الراجع كما هو مختار المحقق.

الأول: ظاهر كلمات جماعة^(١) الاتفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادئ حيث قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح»^{*} انتهى.

ومرادُه وإن كان الاستدلال به^(٢) على حجية مطلق الاستصحاب بناء على

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره من الكلمات غير ما استظهره من صاحب المعالم وشارح الجواد صريح في دعوى الإجماع لا ظاهر فيها، وأما ما استظهره من صاحب المعالم والشارح فقد عرفت التأمل فيه، وأن ما استظهرا من كلام المحقق قدس سره غير ما استظهرناه منه، وأنه لا تعلق له بالاستصحاب أصلاً كما لا يخفى، لكن الأمر في ذلك سهل إنما الشأن في إثبات اعتبار مثل هذا الإجماع المنقول في المقام وسيمرّ بك الكلام فيه.

(٢) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنا نأخذ بإخبار شارح المبادي بانعقاد الإجماع على التمسك بالاستصحاب فيما كان الشك في الرفع ونطرح شهادته، بأن الوجه في إجماعهم فيه ما هو يجري في الشك في المقتضي أيضاً، لأن الوجه غير منحصر فيما زعمه، فكأنه أراد من وجدانه إجماعهم على التمسك بالاستصحاب في الشك في الرفع مع انحصار الدليل فيما يجري في الشك في المقتضي أيضاً أن يستكشف عنه قيام الإجماع على التمسك بالاستصحاب مطلقاً، وهكذا الكلام بالنسبة إلى ما ذكره العلامة رحمه الله في النهاية فيؤخذ بإخباره عن الإجماع ويطرح إخباره بكون الوجه ما هو الأعم لعدم انحصار الوجه فيما ذكره، هذا

ما ادعاه من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو
المزيل هو اعتباره الحالة السابقة مطلقاً، لكنه ممنوع لعدم الملازمة كما
سيجيء.

ونظير هذا ما عن النهاية من: «أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم

ولكن للتأمل فيما ذكره مجال واسع، لأننا نعلم من الرجوع إلى كلمات القائلين
باعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع أن الوجه عندهم ما ذكره الناقل، وعدم
انحصار الوجه عندنا لا يدل على تمسك القائلين بالاعتبار بغيره، فالانصاف أن هذا
النحو من الاتفاق المستند إلى ما نقطع بفساده حسب ما سيأتي تفصيل القول فيه
على فرض تحققه مما لا يجدي في شيء، ولا يكشف بحكم الحدس القطعي عن
رأي الرئيس جزمًا، وكيف بالمنقول سيما مع ملاحظة وجود المخالفة عن جماعة،
هذا كله لو كان الكلام في الاستصحاب كبروياً، وأما لو كان صغروباً فالأمر أظهر
كما هو ظاهر.

ثم إن اعتبار هذا النحو من الإجماع المحكي في لسان الجماعة مع قطع النظر
عمّا ذكرنا عليه بناء على ما حققناه في محله من عدم قيام الدليل الخاص على
اعتباره مبني على تقدير حصول الظن منه على حجة مطلق الظن حتى في المسائل
الأصولية. وبعبارة أخرى: اعتباره مبني على تمامية مقدمات الاسداد من حيث
إنتاج حجة الظن وعدم الفرق في النتيجة بين الأصول والفروع، وقد عرفت ما
عندنا في ذلك في الجزء الأول من التعليقة.

ثم إنك بملاحظة ما ذكرناه سابقاً تعلم أنه لا دلالة لتصريح صاحب المعالم
وغيره بخروج ما ذكره المحقق عن محل النزاع فراجع إليه حتى تعلم حقيقة الأمر،
مع أنه على فرض دلالة لا يكشف عن شيء قطعاً، لأنه ليس نقل الإجماع جزمًا،
اللهم إلا أن يقال بحصول الظن فينتى اعتباره على ما ذكرنا من المقدمتين.

اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككتنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا إبقاء الثابت على حدوث الحادث.

ومنها: تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب، فإن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق، إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً^(١)، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرافع.

(١) لا يخفى عليك صحة ما أفاده في وجه النظر في شهادتهم، لأن إنكار الاستصحاب في الخارج من غير السبيلين كما حكى عن الغزالي، مع أن الشك فيه من قبيل الشك في الرافع حيث إن الطهارة كالزوجة والملكية مما له استمرار لا يرفع إلا بوجود الرافع له ينافي عدم وقوع النزاع، اللهم إلا أن يقال إن مخالفته مما لا يضر في انعقاد الإجماع قطعاً من وجهين، أو وجوه، لكنك قد عرفت أن ما ادعيه ليس بإجماع ونقل سنة ولو חדساً حتى يقال بعدم منافاة مخالفة الغزالي له، وكيف كان لا إشكال في منافاته لعدم النزاع في اعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع على كل تقدير.

نعم إنكارهم لاستصحاب المضي في الصلاة للمتيتم الواجد للماء في أثناء الصلاة لا ينافي لعدم النزاع قطعاً، لأن التيمم ليس كالوضوء والغسل عند المحققين موجباً لحصول الطهارة الباقية ما لم يوجد الرافع لها، بل إنما الحاصل به مجرد إباحة الدخول في الصلاة وتفصيل الكلام يطلب من الفقه.

الثاني: حكم الشارع بالبقاء

إنا تتبعنا موارد الشك^(١) في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا حكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمانة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة بقاء جزء من البول، أو المني في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم.

(١) لا يخفى عليك أن التمسك بالاستقراء المزبور على فرض وجوده على حجة الاستصحاب في محل الكلام، إنما هو مبني على ما ذكرنا من المقدمات في التمسك بالإجماعات المنقولة في المسألة وهي إنتاج المقدمات لحجة الظن المطلق، وعدم الفرق في النتيجة بين الظن المتعلق بالمسألة الأصولية والفرعية، لأن الحاصل في المقام على تقدير التسليم إنما هو الاستقراء الناقص لا التام، ثم إن الفرق بين الاستقراء الناقص والغلبة حسب ما ذكره الأستاذ العلامة هو كون الأول أتم من الثاني من جهتين:

إحدهما: أنه يشترط في الغلبة وجدان مخالفة الفرد النادر للغالب في الحكم وفي الاستقراء لا يشترط ذلك.

ثانيهما: أن الغلبة لا يتحقق إلا مع موافقة أغلب الأفراد في الحكم والاستقراء يتحقق بوجودان موافقة جملة من الأفراد في الحكم، مع عدم وجدان المخالفة عن الباقي أمّا معها فلا.

ثم إن هنا إشكالين على كلام الأستاذ العلامة:
أحدهما: (أنه كيف يدعى عدم وجدان المخالفة مع تنبّع الفقه من أوله إلى

آخره)، مع أن مورد عدم حكم الشارع على طبق الحالة السابقة مع كون الشك فيه من الشك في الرفع كثير كما في شكوك الصلاة في الركعات وغيرها، حيث إنه لم يعتبر أصالة عدم الزيادة فيها، وكما في أيام الاستظهار على مذهب جماعة، حيث إنه لم يعتبر فيها استصحاب الطهر إلى غير ذلك فتأمل.

ثانيهما: أن الموارد المستقرأ فيها حسب ما اعترف به الأستاذ العلامة في مجلس البحث إنما هي الشبهات الموضوعية، والمدعى أعم منها ومن الشبهات الحكمية، هذا وتفصّل الأستاذ العلامة عن هذا الإشكال في مجلس البحث بأن عدم وجدان المخالفة في الشبهات الموضوعية يوجب الظن بأن الحكم في الشبهات الحكمية أيضاً هو البناء على الحالة السابقة فيما كان الشك من الشك في الرفع للحكم الشرعي، حيث إن من الاستقراء في الشبهات الموضوعية يحصل الظن بأن حكم نسخ الشك في الرفع هو البناء على الحالة السابقة، لأن الاستقراء الصنفي يحصل منه الظن بالنوع والجنس أيضاً ما لم يوجد مخالفة في سائر الأصناف فتأمل.

ثم إن الموارد المستقرأ فيها هي موارد عدم وجود الأمانة المعتبرة على الخلاف، لأن المدعى اعتباره من حيث كونه أصلاً لا يصلح لمقاومة الأدلة الاجتهادية القائمة على خلافها، فعدم حكم الشرع بالبقاء في مورد، بل حكمه بالبناء على خلاف الحالة السابقة من جهة قيام الأمانة المعتبرة على الخلاف لا يوجب القدرح في تحقق الاستقراء كما لا يخفى، سواء كان اعتباره معلوماً من الخارج كما في موارد الحكم بالصحة عند الشك فيها في فعل النفس، أو الغير على تقدير إناطته بالظن لا بالتعبد، وإلا كان من موارد النقض كما هو ظاهر، والحكم بنجاسة غسالة الحمام عند بعض مع كون الحالة السابقة فيها الطهارة، فإن الحكم بها عند القائل بالنجاسة لا بد أن يكون من جهة تقديم الظاهر على الأصل،

والإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

واعتباره شرعاً بزعمه كما هو الشأن في جميع موارد تقديم الظاهر على الأصل، وإلا لزم الحكم بالطهارة من جهة القاعدة وإن لم نقل يكون الاستصحاب حجة، ومثله القول بالنجاسة في طين الطريق وأشباهه مما يستظهر نجاسته، فإنه لا بد من أن يكون القول بها على تقديره من جهة ما عرفت، وإلا لزم الحكم بالطهارة في جميع ذلك من جهة قاعدة الطهارة فإنها إجماعية في الشبهات الموضوعية.

ثم إن الوجه في أولوية الاستقراء المذكور من الاستقراء الذي جعله الفريد البهبهاني والسيد في الرياض سنداً لحجية شهادة العدلين على الإطلاق، وفي جميع الموارد، إلا ما خرج هو وجدان التخلف في مورد الشهادة كما في الزنا، وعدم وجدانه بالنسبة إليه بزعم شيخنا الأستاذ العلامة وإن عرفت مورد التخلف وأعلمنا به من الحكم بعدم الأخذ بالحالة السابقة في موارد ما مع عدم صلاحيته إلا باعتبار الأمانة كما في البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، فإن حكم الشرع بترتيب أحكام النجاسة عليه بالاجتناب عن ملاقيه ليس من جهة عدم اعتبار استصحاب طهارة الملاقي، بل لا بد من أن يكون من جهة اعتبار الظن الحاصل بوجود شيء من البول، أومني في المخرج غالباً، وإلا لحكم بالطهارة من جهة قاعدة الطهارة، فإن عدم اعتبار استصحاب الطهارة لا يوجب الحكم بالنجاسة فيحكم بالطهارة من جهة القاعدة لا من جهة الاستصحاب، فعلم من حكمه بالنجاسة في الفرض أنه من جهة اعتبار الأمانة في نظره.

وكذا الكلام في جميع موارد تقديم الظاهر على الأصل كما في غسالة الحمام وطين الطريق عند جماعة.

الثالث: الأخبار المستفيضة

منها: صحيحة زرارة ولا يضرها الإضمار^(١).

قال: «قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا، فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه يقين آخر*».

(١) عدم إضراره بوجهين:

الأول: أن هذا الإضمار كما في أغلب الإضمارات إنما حصل بتقطيع الأخبار، وذكر كل فقرة منها فيما يناسبه، وإلا لم تكن مضمرة بحسب الأصل.

الثاني: أن هذا الإضمار كالإظهار من حيث إن الراوي معلوم حاله، وأنه لا يروي ولا يسأل إلا عن الإمام عليه السلام.

ثم إن سؤال زرارة عن حكم الخفقة والخفقتين يحتمل أن يكون من جهة الشك في كونهما ناقضتين مستقلين مع القطع بعدم كونهما من النوم، كما هو صريح كلام جماعة من كونهما من الحالات الحاصلة قبل النوم، حيث إن الحالات الحاصلة قبل النوم عندهم عشرة، لكل منها اسم برأسه، وأن يكون من جهة الشك في كونهما من مضاديق النوم، وأن يكون من جهة الشك في حصول النوم عندهما مع القطع بعدم كونهما منه، ولا يبعد دعوى كون الأخير هو الظاهر، سيما بملاحظة ما بعده، فإنه لو كان المراد غيره لم يحسن من الإمام عليه السلام

وتقرير الاستدلال أن جواب الشرط في قوله عليه السلام، وإلا، فإنه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالة ما عليه^(١)، وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف^(٢)، وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره،

تعزير الجاهل على الجهل، بل الواجب عليه بيان الحكم وإزالة الشبهة، لا تعزير السائل على الشبهة فتأمل.

وأما سؤاله بعد هذا بقوله: (فإن حرك إلى جنبه شيء) إلى آخره، فالظاهر منه كما لا يخفى، أنه من جهة وجود الأمانة على حصول النوم، لا من جهة الشك في كون التحريك من التواضع مستقلاً، أو من جهة الشك في كونه من مصاديق النوم، ومن هنا يظهر فساد ما أورده بعض على بعض المحققين حيث أنكر اعتبار الاستصحاب فيما كان الشك في مصداق الرفع المعلوم المفهوم من أن ما اختاره مخالف لحكم الإمام باعتبار الاستصحاب فيه صريحاً في مضمرة زرارة، ثم إنه يمكن التمسك بهذه الرواية مع قطع النظر عن إطلاق باقي الروايات على اعتبار الاستصحاب في صورة الظن بالخلاف حيث إن الراوي سأل أولاً عن حكم ما شكّ معه في حصول النوم، ثم سأل عن حكم ما ظنّ معه بحصول النوم، فيجعل دليلاً على فساد توهم أن اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار مقيد بعدم قيام الظن على الخلاف.

(١) وجه الدلالة تصديرها بالفاء الجزائية.

(٢) قد توهم بعض أن الجزاء نفس العلة من جهة ما ذكرنا وجعل الجملة بمعنى الإنشاء لا الإخبار.

الحاصل أنه وإن لم يستيقن أنه قد نام فيجب عليه الأخذ باليقين، ولا يخفى عليك أن جعل الجملة في المقام بمعنى الإنشاء فيه من التكلف الواضح والتصرف في ظاهرها ممّا لا داعي إليه أصلاً، مع استقامة المعنى بدونه كما لا يخفى.

مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيُشَوِّهُنَّ بِكَافِرِينَ﴾ ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ ﴿وَإِنْ يَكْذِبُوا فَكُذِّبَتْ﴾ إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوء في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء ^(١) وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا.

ثم إن ما رامه المتوهم من التوهم المذكور من الحكم بسقوط الاستدلال بالرواية لاعتبار الاستصحاب كلية مما لا دلالة للرواية عليه من الجهة المذكورة، اللهم إلا أن يقال إن جعل العلة نفس الجزء يوجب ظهور اللام في العهد بخلاف ما إذا جعلت قائمة مقامه.

(١) ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أنه لا يتوقف الاستدلال بالرواية على إهمال التقييد المذكور حتى يقال إنه خلاف الأصل فما الوجه فيه؟ بل يتم على تقدير عدم الإهمال أيضاً، فيصير المعنى أنه كان متيقناً بالوضوء فشك فيه، وكل يقين لا ينقض بالشك فالذي يتوقف عليه دلالة الرواية هو كون اللام للجنس، أو الاستغراق ليصير بمنزلة الكبرى الكلية، ويفيد عدم جواز نقض كل يقين بكل شك، سواء كان في باب الوضوء، أو غيره ف يتم المطلوب، وهو اعتبار الاستصحاب في جميع ما كان الشك فيه شكاً في الرفع مع إحراز المقتضي، فالعمدة هو إثبات كون اللام للجنس، أو الاستغراق، إذ لو كان للعهد كان المقصود منه بيان كلية الكبرى في باب الوضوء، فنقول: إن قضية ظاهر اللام إذا لم تكن هناك قرينة الإشارة إلى الجنس، سواء كان بالوضع، أو بغيره فمقتضاها كون

اللّام في اليقين للجنس لا للعهد، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان للعهد أفاد ما كنّا نعلمه من غيره، فإنّ كلّية الكبرى في باب الوضوء تستفاد من نفس التعليل أيضاً كما لا يخفى، فلا يحسن أن يحمل على العهد، هذا ولكن أورد عليه بإيرادات:

أحدها: أنّ اللّام إنّما يكون ظاهراً في الجنس حيث لم يكن هناك عهد وهو موجود في المقام من حيث سبق ذكر يقين الوضوء مع كونه منكراً فلا معنى للقول بظهورها في الجنس.

ثانيها: أنّ سبق اليقين إن لم يكن قرينة العهد فلا إشكال في كونه صالحاً لأن يعتمد المتكلّم عليه ويريد العهد من اللّام في اليقين لا الجنس، وقد تقرّر في مسألة حجّة الظواهر وفاقاً لشيخنا الأستاذ العلامة أنّ كلّما كان الكلام محفوفاً ومقروناً بحال، أو مقال يصلح لأن يكون قرينة لإرادة خلاف الظاهر منه يرتفع الظهور عنه ويصير من المجملات، كما في الأمر الوارد عقيب توهم الحظر بناء على القول بعدم ظهوره في الإباحة، ومثل الاستثناء عقيب الجمل المتعدّدة إلى غير ذلك ممّا بنوا فيها على التوقّف، لأجل ما ذكرنا فيسقط الاستدلال بالرواية حيث صيرورتها معجّلة خارجة عن صلاحية الاستدلال، هذا وأجاب الأستاذ العلامة عن الإيرادين.

أمّا عن الأوّل فبأنّ ما قرع سمعك من أنّ اللّام ظاهر في الجنس حيث لا عهد ليس معناه مجرد سبق ذكر ما يصلح الإشارة إليه، بل ما إذا كان هناك قرينة على العهد بحيث يفهم عرفاً لا يقال ذكر علماء البيان وغيرهم أنّ المذكور سابقاً إذا كان منكراً يفهم منه عرفاً العهد كما في قوله تعالى: ﴿فَمَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ المسبوق، بلفظ الرسول المنكر، وجعلوا هذا هو الميزان لتعيين اللّام فيما تردّد أمره بين العهد والجنس، والمفروض أنّ المقام أيضاً من هذا القبيل، فإنّ المذكور منكر فيه فيحمل على العهد لا على الجنس فيسقط الاستدلال بالرواية، لأنّنا نقول إرادة

ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس إذ لو كان للعهد
لكانت الكبرى المتضمنة إلى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك،
فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، واللام
وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربّما يوهن الظهور
المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن

العهد من اللام في خصوص المقام ممّا لا معنى له، لأنه لو كان للعهد يصير معنى
قوله ولا ينقض إلى آخره أنه لا يجوز نقض اليقين الشّخصي المتعلّق بالوضوء،
لأنّ اليقين الذي كان الشخص عليه هو خصوص هذا اليقين وهو ممّا لا معنى له
كما لا يخفى. هذا ملخص ما ذكره في الجواب عن الأوّل، فكان مقصوده من
كلامه الأخير هو إن المنكر في المقام كالمعرّف في أنّ المقصود منه الفرد المعين
المشخص، ولكنك خير بما فيه.

وأما عن الثاني فبأنّ ما تقرّر في محله ليس قضية دائمة، بل ربّما يتخلف من
جهة خصوص المقام، ونحن نجد بالوجدان ظهور اللام في الجنس في خصوص
المقام ولو مع ملاحظة سبق ذكر اليقين فيه سيّما بضميمة الأخبار الآخر المتضمنة
لعدم نقض اليقين بالشك.

هذا وأنت خير بأنّ التمسك إذا كان بالوجدان لا يمكن تكذيبه إلا بالوجدان
إذ لا ينفع في مقابله البرهان، فلا بدّ من الإنصاف في أنّ مقتضى الوجدان أيّ
شيء. ثالثها: أنه ليس في الرواية ما يدلّ على كون قوله، فإنه على يقين علّة قائمة
مقام الجزاء لم لم يكن الجزاء مستفاداً من قوله ولا ينقض اليقين بالشك، وكان
قوله، فإنه على يقين توطئة له فيخرج اللام من ظهور كونها للجنس ويصير العهد
أقرب، وذكر الشّيء توطئة في غاية الكثرة، هذا وذكر الأستاذ في دفعه أنّ هذا،
وإن كان ممكناً، إلا أنّه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

اللفظ من احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام، فإنه على يقين علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله ولا تنقض وقوله، فإنه على يقين توطئة له، والمعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين أن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي.

وفيه أن العموم مستفاد من الجنس^(١) في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي

(١) الجواب عن هذا التوهم من وجوه ذكر الأستاذ بعضها في الرسالة وبعضها الآخر في مجلس البحث.

أحدها: أن الحق المحقق في محله كون النفي الوارد على العموم ظاهراً في عموم النفي لا نفي العموم.

ثانيها: أنه لو سلم تردد النفي الوارد على العموم بين الأمرين، أو ظهوره في الثاني، لكن نقول: إن المقام ليس منه، لأنه ليس هناك عموم ورد النفي عليه حتى يقال إنه بمنزلة النفي فيدل على سلب العموم لا عموم السلب، لأن استفادة العموم إنما هي بملاحظة النفي من حيث وروده على الجنس المقتضي لنفي جميع الأفراد عرفاً لا بملاحظة ما وقع في حيز النفي، وفي عقيقه مع قطع النظر عن النفي كما في قوله لم آخذ كل الدراهم حيث إن العموم مستفاد فيه من لفظ الكل وإن لم يكن هناك نفي أصلاً.

ثالثها: أن إرادة نفي العموم في المقام ممّا لا معنى له، وإن كان هناك ما يدل

على العموم، لأنه يصير معناه حيثئذ أن بعض أفراد اليقين لا ينقض ببعض أفراد الشك، والتعبير بالبعض إنما هو من حيث كون المهمة في قوة الجزئية، والإفناء المهمة أيضاً مما لا يفيد في شيء كما لا يخفى، ومعلوم أنه مما لا يفيد شيئاً للسائل قطعاً ولا يجوز التفوه به جزماً، لأنه في قوة الكبرى كما لا يخفى.

رابعها: أن ما ذكره من أنه إذا تعلق النفي بالعموم يدل على سلب العموم إنما هو فيما إذا كان العموم مستقداً من لفظ الكل ونحوه لا من لام الاستغراق. خامسها: أن المقام قرينة على كون المراد عموم النفي لا نفي العموم، هذا كله، مع أن في المقام شيء يدل على إرادة عموم النفي مع غمض النظر عن جميع ما ذكرنا وهو التعليل بقوله: «فإنه على يقين من وضوء»، وقوله: «أبدأ» فإنهما آريان عن كون المراد نفي العموم أما الثاني فظاهر.

وأما الأول فلأن مقتضى التعليل التعدي وتسرية العلة، وهذا معنى ما ذكره الأستاذ العلامة بقوله ولو كان اللام للاستغراق إلخ. والمقصود من قوله بقرينة المقام هو ما ذكرناه في الجواب الثالث من كون المقام مقام التفهيم والاحتياج وسلب العموم لا يناسبه، هذا ويمكن الإيراد على هذا الوجه بأن التعليل لا يقتضي إلا العموم في أفراد يقين الوضوء، وليجعل هذا قرينة على أن المراد من هذه الجزئية خصوص يقين الوضوء فتأمل.

وأما لفظ التأييد فهو، وإن كان من ألفاظ العموم إلا أن من المعلوم أن عمومه إنما هو بالنسبة إلى الزمان فلا ينافي أن يكون المراد عدم نقض بعض أنواع اليقين بالشك، لأن الدوام إنما يلاحظ بالنسبة إلى ما علق الحكم عليه، فإن كان المراد مطلق اليقين دل على عدم جواز نقضه بقول مطلق بالشك في جميع الأزمان، وإن كان خصوص يقين الوضوء دل على تأييد الحكم بالنسبة إليه، فهو لا يصلح لأن يجعل قرينة لأحدهما فليجعل المراد من الجزئية بقرينة الاحتياج والسبق خصوص

يقين الوضوء ويلاحظ التأييد بالنسبة إليه، ومن هنا يظهر ضعف التمسك بقوله أبداً لكون اللام للجنس لا للعهد كما صدر عن بعض مشايخنا.

هذا وذكر الأستاذ العلامة للتفصي عما ذكرنا أخيراً أن لفظ التأييد، وإن كان صالحاً للأمرين في نفسه من حيث كونه للعموم الزماني لا الأفرادي، إلا أنه كثيراً ما يستعمل في المحاورات في العموم الأفرادي باعتبار وجودها في أجزاء الزمان، أو في تأكيد العموم الأفرادي، مع أن قوله أبداً من حيث ظهوره في الاهتمام بشأن المطلب ظاهر في إرادة تأكيد الكلية، وأن تقابل نفس اليقين مع الشك من غير مدخلية لخصوص المورد يقتضي عدم جعل الثاني ناقضاً للأول فتدبر.

ثم إن بعض أفاضل المتأخرين ذكر أن جعل اللام للجنس إنما يتم لو كان قوله ولا ينقض إلخ مبنياً للمفعول، وأما لو كان مبنياً للفاعل ليكون فاعله الضمير الرجوع إلى المتيقن بالوضوء، أو كان مردداً بين الأمرين لم يكن معنى للقول بظهورها في الجنس كما لا يخفى، وأنت خير بأن جعل قوله لا ينقض مبنياً للفاعل وإن أوهن ظهور اللام في الجنس في الجملة، إلا أنه ليس بمثابته يجعله مجعلاً، وكيف بأن يجعله ظاهراً في العهد، هذا وقد أفرط بعض السادة حيث ذكر أن الاستدلال بالرؤية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً لا يتوقف على كون اللام للجنس حتى يصير قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية، بل يتم على تقدير كونها للعهد أيضاً، فإن مقتضى التعليل التعدي عن مورد الحكم بمقتضى التخصيص بالعلة، كما في قوله لا تأكل الزمان، فإنه حامض، فإنه لا إشكال في أن المستفاد من هذا الكلام عرفاً مطلوبة عدم أكل جميع الحموضات للمتكلم، فمقتضى قوله، فإنه على يقين من وضوئه التعدي إلى غير اليقين بالوضوء، فإن العلة نفس اليقين السابق لا بوصف تعلّقها بالوضوء، وإلا لجري هذا الاحتمال في جميع ما نصّ فيه بالعلة فيسدّ باب الاستدلال بالمنصوص العلة كما ذهب إليه سيدنا المرتضى، أو

كما في لا رجل في الدار لا في حيزه، كما في لم آخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستفراق الأفراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل، وقوله أبداً هو إرادة عموم النفي لا نفي العموم.

وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة^(١) بما لا يخفى جوابه على الفطن.

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أخرى لزراعة مضرة أيضاً

قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت،

يقال إنه ثبت اعتبار الاستصحاب في مورد الرواية بها، وفي غيره بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، هذا ملخص ما ذكره وأنت خير بما فيه، للفرق الواضح بين التعليل في المقام وما تنظر به، فإن الاستفادة من قوله، فإنه على يقين من وضوئه كون العلة المقيد لا المطلق بخلاف قوله لا تأكل الرمان، فإنه حامض، وجعل العلة نفس اليقين يحتاج إلى تنقيح المناط، وإلا فاللفظ لا يدل عليه قطعاً كما لا يخفى. وأما التمسك بعدم القول بالفصل ففيه ما لا يخفى، لأن اعتبار الاستصحاب في مورد الرواية مما أجمعوا عليه بخلاف غيره كما اعترف به، فلا معنى لدعوى عدم القول بالفصل.

(١) قد أورد على الاستدلال بالصحيحة بإيرادات واهية واضحة الدفع ككونها خبراً واحداً في المسألة الأصولية، وأنها لو دلت على اعتبار الاستصحاب لمنعت من اعتبار نفسها، لأن صدورها مشكوك عن المعصوم عليه السلام ومقتضى الاستصحاب عدم الصدور وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال، وأن اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما بالآخر إلى غير ذلك من الإيرادات الواهية.

ثم إنني ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبت ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصليت فيه فرأيت ما فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك. قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» الحديث.

والتقريب كما تقدم في الصحيحة الأولى وإرادة الجنس^(١) من اليقين لعله أظهر هنا.

(١) مورد الاستدلال بالرواية فقرتان منها:

الأولى: قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي) إلى آخره.

الثانية: قوله: (في ذيل الرواية فليس ينبغي لك) إلى آخره.

وتقريب الاستدلال بكلّ من الفقرتين أن يجعل اللام في اليقين للجنس ليصير

وأما فقه الحديث فبيانه أن مورد الاستدلال^(١) يحتمل وجهين:

بمنزلة الكبرى الكلية فيدلّ على اعتبار الاستصحاب في جميع ما توجد فيه، هذا المعنى ووجه الظهريّة إرادة الجنس هنا حسب ما ذكره، أما بالنسبة إلى الفقرة الأولى فلعدم تطرّق احتمال كون القضية جزاء فيها من حيث عدم ذكر شرط فيها حتّى يتطرّق فيها هذا الاحتمال، وأما بالنسبة إلى الفقرة الثانية فلعدم ذكر لفظ اليقين قبلها حتّى يجعل اللام فيها إشارة إليه، هذا ولكن سيجيء تضعيف الأستاذ العلامة لكون المراد من اللام في الفقرة الثانية الجنس من حيث اثباتها على التفرّيع.

(١) ذكر الأستاذ العلامة أن التكلم في فقه الرواية وأنها وردت لبيان أيّ مسألة لا دخل له بدلالاتها على اعتبار الاستصحاب، فإنه إنّما استفيد من كلفة الكبرى المسوق لبيانها قوله وليس إلى آخره سواء حكم بأن المقصود ببيانه في المورد جواز الدخول، أو عدم الإعادة، ومن هنا يظهر أن ما ذكره الأستاذ العلامة بقوله: (لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك) إلى آخره ليس المقصود منه القدر في دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب. إذا عرفت هذا فنقول: إن فقه الرواية حسب ما ذكره الأستاذ العلامة يحتمل وجهين، فإن كان هناك معين لأحدهما فيحمل عليه، وإلا فيحمل عليهما إن أمكن الجمع بينهما من جهة ترك التفصيل في الجواب أو على الإجمال فلا يحتمل على شيء منهما على ما تقرّر في محلّه من أنّه إذا كان السؤال مجملًا مرددًا بين معنيين وكان الجواب مطلقًا لا تعرّض فيه للتفصيل فهل هو كما إذا كان السؤال مطلقًا وترك التفصيل في الجواب في الحكم بإرادة العموم أولا وجهان، بل قولان لا يبعد أن يكون الأول أقرب، وتفصيل القول فيه يطلب من محلّه فلنصرف العنان إلى بيان ما يعين إرادة أحد الاحتمالين فنقول الظاهر أن لا يكون المقصود الوجه الأول وهو إن يرى بعد الصلوة نجاسة يعلم أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلوة لا لمجرد أنّه على هذا التقدير لا بدّ من

أن تحمل الرواية حينئذ على كون المقصود منها بيان حكم الصلاة التي صلاحها وآته كان الدخول فيها جائز، لأن نقض اليقين بالشك إنما يتصور بالنسبة إلى قبل الدخول وهذا المعنى لا يمكن أن يكون مراداً من حيث إن المفروض دخوله في الصلاة باعتقاد الصحة والمشروعية، وإلا تعين الحكم بفساد صلاته، وإن كان حكمه الظاهري في الواقع جواز الدخول على تقدير الالتفات من حيث عدم تمكنه حينئذ عن قصد القرية المعتبرة في العبادة اتفاقاً فلا بد من أن يحمل على الوجه الثاني حتى يقال في دفعه إن المقصود من الرواية بيان حكم جواز الدخول في الصلاة عموماً، سواء كانت بالنسبة إلى ما صلاحها، أو غيرها من الصلاة المستقبلية حيثما كان الشخص شاكاً في الطهارة مع القطع بها سابقاً، وإن كانت فائدته منحصرة بالنسبة إلى الصلاة الآتية وسائر الأعمال المشروطة بالطهارة، مع أن ما ذكر في الجواب ممّا لا معنى له عند التأمل على التقدير المذكور، بل من جهة أن الظاهر من الرواية كون المعلول لقوله: (لأنك كنت) إلى آخره هو عدم الإعادة لا جواز الدخول حيث إن الظاهر كما لا يخفى، من قوله لم ذلك ليس السؤال من وجه جواز الدخول مطلقاً، بل من وجه عدم الإعادة فالعلة علة لعدم الإعادة لا لجواز الدخول. والحاصل أن كلّ من تأمل في الرواية هنيئة يقطع بأن المقصود بيان حكم الفعل الذي لو فعله الفاعل فعلاً لكان نقضاً وهو ليس في الرواية إلا الإعادة فلا بد من أن يجعل العلة علة له فيها، ومن المعلوم أن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك، بل هو نقض باليقين ببقاء الأمر المقتضي للإتيان بالمأمور به فلا معنى لحمل الرواية على الوجه الأول، بل لا بد أن يكون المقصود منها الوجه الثاني السالم عما ذكرنا كما ستعرف الكلام فيه إن شاء الله.

فإن قلت: ما المانع من أن يجعل العلة علة لعدم الإعادة مع كون المقصود من الرواية الوجه الأول ويكون السؤال عن حكم الصلاة التي علم المصلي بعدها

بوقوعها في النجاسة بأن يقال إن الأمر الظاهري الناشئ من عدم جواز نقض اليقين بالشك بالدخول لما كان مقتضياً لإجزاء العمل الواقع على طبقه، وإن كان في الواقع ونفس الأمر مخالفاً للواقع ومسقطاً للأمر الواقعي، وإن لم يمثله المكلف فيصير عدم الإعادة من مقتضياته ومعلولاته، فالإعادة بعد الإتيان بمقتضاء نقض له حقيقة، لأن نقض المعلول نقض لعلته ونقض اللازم نقض لملزومه، وعدم الالتزام باللازم عين عدم الالتزام بملزومه، فلما كان الأمر الظاهري في المقام معلولاً لعدم جواز نقض اليقين بالشك وحاصلاً منه فنقضه الحاصل بالإعادة بالواسطة بالبيان الذي عرفته نقض لليقين بالشك، فعدم الإعادة وإن لم يكن قابلاً لأن يصير معلولاً لعدم جواز نقض اليقين بالشك من دون توسط شيء، إلا أنه قابل لأن يصير معلولاً له بالواسطة واقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وإن لم يكن مفروغاً عنه لوضوح الخلاف فيه من جماعة من الأصحاب منهم العلامة في جملة من كتبه، إلا أن حكم الإمام عليه السلام بعدم الإعادة معللاً بكونها نقضاً لليقين بالشك مع أنها مع قطع النظر عن قاعدة الإجزاء ليست نقضاً لليقين بالشك كاشف عن صحة القاعدة، فالرواية تصحيحاً للكلام دليل على القول باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

قلت: ما ذكر تخيل تخيله بعض مشايخ شيخنا الأستاذ العلامة وتبعه جملة من تلامذته وهو كما ترى.

أما أولاً: فلأن الظاهر من الرواية كون الإعادة بنفسها نقضاً من دون أن يلاحظ توسط شيء آخر، ومعلوم أن الإعادة مع قطع النظر عن أن يقال إن المكلف لما لم ينقض اليقين بالشك قبل الصلاة فدخل فيها بمقتضى الأمر الظاهري، فلو أعاد العمل بعد امتثال الأمر الظاهري فكأنه نقض اليقين السابق الموجب للأمر الظاهري قبل القطع بالخلاف المستلزم لعدم الإعادة بقاعدة الإجزاء ليست نقضاً، إذ من المعلوم لكل من له أدنى ذوق بالخطابات أن ما ذكر في غاية الركاكة فلا معنى

لحمل الرواية عليه.

وأما ثانياً: فبأن مجرد احتمال الرواية لما ذكر مع ائتنائه على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء المخالف للقاعدة حسب ما تقرر في محلّه، وإن كان موافقاً للقاعدة أيضاً لا يوجب حمل الرواية عليه، لأن هناك معنى آخر إرادته من الكلام في غاية الاستقامة ومنه يظهر أنه لو كان موافقاً للقاعدة أيضاً لا يتعين الحمل عليه، فما ذكره أخيراً من كشف الرواية عن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ممّا لا معنى له، لأن تصحيح الكلام إن كان وجهه منحصراً في التّمحل الذي ذكره تعين حمل الكلام عليه، سواء كان الاقتضاء للإجزاء مخالفاً للقاعدة، أو موافقاً لها فيقال حينئذ إن المراد من النقض هو النقض مع الوسطة، وإن لم يكن منحصراً فيه، بل هناك أيضاً معنى آخر أحسن وأظهر ممّا ذكره فلا معنى لحمل الكلام عليه. وأما ثالثاً: فبأنه بعد جعل العلة لعدم الإعادة ليس هناك أمر ظاهري يجعل عدم الإعادة معلولاً له، لأن المفروض أنه ليس هنا ما يستفاد الأمر الظاهري منه إلا العلة المذكورة، فإن قيل بكونها مسوقة لبيان الأمر الظاهري فكيف يمكن تعليل عدم الإعادة به، وإن قيل بكونها مسوقة لبيان عدم الإعادة فليس هناك أمر ظاهري يجعل عدم الإعادة معلولاً لها حتّى يكون الالتزام بالإعادة نقضاً له فتأمل.

فإن قلت: لنا: أن نجعل العلة علة لعدم الإعادة مع قطع النظر عن البيان المذكور، بل مع فرض فساد به أن نقول إنه لا شك ولا ريب أن الصلاة مع الطهارة الواقعة، أو اليقينية، بمعنى كون اليقين طريقاً لا موضوعاً حتّى يتوهم أن أحكام وصف اليقين دائرة مدار وجوده وبعد ارتفاعه بالشك لا معنى لترتب أحكامه يقتضي سقوطها عن المكلف وعدم إيجاب الإعادة عليه، فكذلك الصلاة مع الطهارة المشكوك بعد القطع بوجودها في السابق يقتضي سقوطها عن المكلف بمقتضى حرمة نقض اليقين بالشك ووجوب ترتب الآثار الثابتة باليقين في صورة الشك.

وبعارة أخرى: أوضح: لا ريب أن من أحكام الطهارة اليقينية سقوط المشروط بها عن ذمة المكلف على تقدير الإتيان به معها، وبمقتضى أخبار الاستصحاب يجب الالتزام بهذا الحكم باستصحاب الطهارة، فالصلاة الواقعة مع الطهارة المستصحابية كالصلاة الواقعة مع الطهارة اليقينية في كونها مسقطاً للإعادة والإتيان بالفعل ثانياً، سواء كان في الوقت، أو في خارجه حسب ما هو المعنى اللغوي للإعادة، وهذا لا دخل له بالبيان الأول، لأنه كان مبيّناً على جعل الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام الأمر الظاهري الثابت بأخبار الاستصحاب، وهذا البيان مبني على كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس المستصحاب وهو الطهارة، فلا دخل له باقتضاء الأمر الظاهري ولا بمسألة الوسطة حتى يقال إن إرادة النقص بالوسطة خلاف للظاهر وركبك في الغاية.

قلت: ما ذكر دعوى فاسدة ادّعاها بعض الأجلة في طي بعض كلمات له وأشار إليها الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي في الرسالة وأجاب عنها، وجه الفساد أنه لا يخلو أما أن يجعل التجاسة من الموانع العلمية كما هو مذهب جماعة، أو الواقعية، فإن جعلت من الأولى فلا إشكال في الحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة حينئذ، بل وحرمتها من غير أن يكون للاستصحاب مدخل فيه أصلاً كما لا يخفى، بل لم يعقل جريانه حينئذ للحكم بصحة الصلاة للقطع بصحتها في صورة الشك لاجتماعها لجميع الشرائط المعتبرة فيها وعدم الموانع المانعة عنها، فهذا الفرض لا بد من أن يكون خارجاً عن محل كلام من يريد التمسك بالاستصحاب كما لا يخفى.

وإن جعلت من الثانية ويريد باستصحاب الطهارة قبل العلم بها كون وجودها الواقعي غير مؤثر في الفساد من حيث إن مقتضى اعتبار الاستصحاب ترتيب جميع أحكام الطهارة الواقعية على الطهارة المشكوكية حسب ما هو لا بد أن يكون مراد

المتمسك بالاستصحاب في المقام، ففيه

أولاً: أن الحكم بترتيب جميع أحكام المتيقن في حال الشك بمقتضى الاستصحاب إنما هو في موضوع الشك، والمفروض أن المصلي بعد الصلاة قاطع بوقوع صلاته في حال النجاسة، وأن لباسه كان نجساً في حال الصلاة فليس هناك شك في بقاء الطهارة حتى يستصحب فيحكم بترتيب أحكامها، فإعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في حال النجاسة ليست نقضاً لليقين بالشك، وإن فرض كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام الطهارة الواقعية، بل هي نقض لليقين باليقين فجعل الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس الطهارة الواقعية لا المعلول للأمر الظاهري لا ينفع بعد العلم بالنجاسة لعدم إمكان إجراء الاستصحاب حينئذ حتى يترتب أحكام المتيقن.

فإن قلت: لم نرد باستصحاب الطهارة استصحابها بعد الصلاة والقطع بوقوعها في النجاسة حتى يتوجه عليه ما ذكر، بل المقصود منه هو استصحابها قبل تمامية الصلاة والعلم بوقوعها في النجاسة، فإذا حكمنا بمقتضى كون السقوط من أحكام نفس المستصحب كون الصلاة في حال الشك كالصلاة في حال العلم فلا معنى للحكم بوجوب الإعادة بعد الصلاة.

قلت: زمان الحكم بالإعادة وعدمها إنما هو بعد الفراغ عن الصلاة، لأن السقوط وعدم الإعادة لا يتصور إلا بعد وجود العمل في الخارج، وإن فرض هناك استصحاب للطهارة ليحكم بمقتضاه كون العمل مسقطاً فلا بد من أن يكون تعليقاً، بمعنى أنه لو لم يحصل العلم بالخلاف بعد العمل فلا بد من الحكم بكونه مسقطاً، والمفروض أنه بعد العمل قاطع بخلاف الحالة السابقة.

فإن قلت: إننا نفرض الكلام فيما إذا كان المكلف شاكاً في النجاسة بعد مضي زمان معتد به من زمان فراغ العمل ثم حصل العلم له بوقوع صلاته مع النجاسة.

فإن قلت: إن استصحاب الطهارة قبل العلم والحكم بوقوع الصلاة في الطهارة الواقعية لا يقتضي الحكم بالجزاء وعدم الإعادة أصلاً فقد تكلمت على خلاف الفرض، فإن المفروض كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام نفس الطهارة. وإن قلت: إن استصحاب الطهارة يقتضي الحكم بالجزاء وعدم الإعادة، لكن معلقاً على عدم حصول العلم للمكلف بوقوع الصلاة في النجاسة فبعد انكشاف الخلاف لا بد من إعادة العمل، فهذا ليس من أحكام الطهارة الواقعية ضرورة عدم اقتضاها الإجزاء التعليقي.

وإن قلت: إن استصحاب الطهارة في الفرض المزبور يقتضي الإجزاء النفس الأمري التنجيزي حيث إنه من أحكام المستصحب فبعد الالتزام به لا يعقل الحكم بالإعادة بعد العلم، لأن الشيء لا يتغير عما هو عليه في الواقع على ما تقرر في محله.

قلت: فرضك المكلف شاكاً في النجاسة بعد مضي زمان من العمل لا يتفكك في الحكم بكون الإعادة في زمان العلم نقضاً لليقين بالشك كما هو صريح الرواية، بل هو عمل بمقتضى اليقين باجتماع الصلاة الواقعي مع المانع الواقعي فتأمل. وثانياً: أن الإجزاء والسقوط ليس من الأحكام الشرعية المترتبة على الصلاة مع الطهارة اليقينية حتى يريد باستصحاب الطهارة الالتزام به في صورة الشك، بل هو من الأحكام العقلية المترتبة عليه وسيأتي أن الاستصحاب بناء على القول به من باب الأخيار لا يثبت إلا الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب لا غيرها من الآثار العقلية والعادية ولا ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية، أما كون الإجزاء من الآثار العقلية للصلاة مع الطهارة اليقينية لا الشرعية فلما حققناه في محله وفاقاً للمحققين من أن اقتضاء امتثال كل أمر على وجهه سقوطه عن المكلف الذي يعبر عنه بالإجزاء عقلي من حيث ارتفاع متعلقه بالفرض، فلا يعقل بقاؤه مع ارتفاعه،

سواء كان ظاهرياً، أو واقعياً كما أن عدم الإجزاء وبقاء الأمر في عهدة المكلف في صورة عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً عقلياً.

نعم ذكرنا في محله أنه لو كان هناك أمر ظاهري شرعي امتثله المكلف مع عدم امتثاله للأمر الواقعي يمكن الحكم بالإجزاء فيه من الشارع، بمعنى إسقاط امتثال الأمر الظاهري للأمر الواقعي بشرط أن يكون فيه مصلحة جابرة لما يفوت عن المكلف من مصلحة الواقع، إلا أن مقتضى القاعدة عدم الحكم بالإجزاء فيؤخذ بها ما لم يقدّم الدليل على الخروج عنها بخلاف ما لو لم يكن هناك أمر أصلاً، بل إنما اعتقد المكلف ثبوت الأمر مع عدم وجوده في الواقع كما في الجاهل المركّب، فإنه لا معنى للحكم بالإجزاء فيه وإن اختاره بعض من حيث امتثاله للأمر، وإن أمكن الحكم بكون عمله مع عدم تعلّق أمر به أصلاً مسقطاً عن الواقع من حيث اشتماله على المصلحة كما عرفت بعض الكلام فيه فيما قدّمنا لك في الجزء الثاني من التعليقة، كما أننا فصلنا القول فيه فيما عملناه في مسألة الإجزاء، فإذا تحقّق أن الإجزاء من الأحكام العقلية للمستصحب فلا معنى لإثباته بالاستصحاب.

فإن قلت: نجعل المستصحب نفس الإجزاء فيترتب عليه جميع أحكامه لا الطهارة فيحكم من جهة استصحابها بالإجزاء وعدم الإعادة حتّى يقال بأنّه من الآثار العقلية، وهذا التقرير سالم عمّا يرد على الأوّل، لأنّ الأمر الغير الشرعي لا يمكن إثباته بإجراء الاستصحاب في أمر غير شرعي آخر، وأما جعله مورداً للاستصحاب والتّزويل الشرعي حتّى يترتب عليه أحكامه الشرعية فلا مانع عنه أصلاً، وإلاّ لاختلّ أمر الاستصحاب في غير الأحكام الشرعية مع أنّه ذهب جماعة إلى اختصاصه به، فضلاً عن كونه مشمولاً للأخبار، ولا يرد عليه أيضاً الإيراد المذكور أولاً من كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين لا بالشك وإن جعل عدمها من

الآثار الشرعية للمستصحب، لأنه إنما يرد لو بني على استصحاب الطهارة بعد القطع بالنجاسة حيث إنها معلومة الارتفاع فلا يمكن استصحابها، وأما لو كان المقصود استصحاب نفس الإجزاء الثابت للصلاة مع الطهارة الواقعية فلا، لأنه لم يكن قطعاً بفساد الصلاة وبعدم إجزائها، وإلا لم يسأل عن الإمام فعدم الحكم بالإجزاء نقض لليقين بالشك لا باليقين كما لا يخفى.

قلت: هذا التقرير أفسد من سابقه:

أما أولاً: فلأن المقصود في المقام إثبات نفس الإجزاء الواقعي لا أحكامه، ومن المعلوم أن استصحابه لا يكون قابلاً لإثبات نفسه وإن لم يكن مانع من الحكم به باستصحاب الطهارة.

وأما ثانياً: فلأن الإجزاء كما هو المفروض من أحكام الصلاة مع الطهارة اليقينية، فإن أريد باستصحاب الإجزاء أجزاء الصلاة مع الطهارة اليقينية فهو ليس محلاً للشك وخارج عن محل الكلام، وإن أريد إجزاؤها مع الطهارة المشكوكة فهو أول الكلام وعين المتنازع فيه، وإن أريد الإجزاء التقديرية، بمعنى أن الصلاة الواقعة في حال الشك إن كانت واقعة في حال القطع بالطهارة لكانت مجزية قطعاً فتكون مجزية في حال الشك في الطهارة أيضاً فهذا غير معقول، إلا بملاحظة استصحاب الطهارة، وإلا فلا ملازمة.

وبالجملة: استصحاب حكم الشيء مع القطع بعدمه مما لا يعقل، بل سيمر بك إن شاء الله أن الاستصحاب الحكمي مع الشك في الموضوع مما لا يتصور له معنى أصلاً.

نعم هنا شيء يمكن أن يقال بملاحظته بإمكان إثبات الإجزاء باستصحاب الطهارة بناء على القول بكونه من الأحكام العقلية، وهو إن يقال: إن الطهارة من الأحكام المجعولة الشرعية حسب ما هو مذهب جماعة في مطلق الأحكام الوضعية

فبعد استصحابها لا بدّ من أن يترتب عليها جميع أحكامها من العقلية والعادية والشرعية بناء على ما سنحقّقه من أن المستصحب إذا كان أمراً شرعياً لا يفرق في أحكامه بين الشرعية وغيرها، هذا ولكن القول بكون الطهارة من الأحكام الوضعية المجعولة للشارع في غاية الضعف على ما سيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله، مع أنه يمكن منع ذلك على القول المذكور أيضاً، حيث إن التعميم في استصحاب الحكم الشرعي بالنسبة إلى لوازمه وآثاره العقلية والشرعية ليس معناه تعلّق الجعل الشرعي باللازم العقلي ضرورة عدم إمكانه، بل معناه تعلّق الجعل بالملزوم الشرعي في مرحلة الظاهر فيترتب عليه اللازم العقلي ويحكم به العقل قطعاً فيما كان موضوعه أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، كوجوب إطاعة أمر الشارع في حكم العقل المحمول على الأمر بالمعنى الأعمّ، فإذا فرضنا في المقام ترتب الأجزاء في حكم العقل على الصلّاة مع الطهارة الواقعية فلا يجدي في إثباته استصحاب الطهارة، وإن قلنا: بكونها من الأحكام الوضعية المجعولة. نعم لو كان الموضوع للأجزاء في حكم العقل الصلّاة مع الطهارة بالمعنى الأعمّ من الواقعية والظاهرية كوجوب الإطاعة على ما عرفت كان استصحاب الطهارة مفيداً في الفرض على القول بالجعل، هذا وليكن ما ذكر في ذكر منك حتّى نلحقه ما يوضحه في تنبيهات المسألة عند الكلام في الأصول المثبتة إن شاء الله تعالى. فثبّين ممّا ذكرنا كلّ أن الوجه الأوّل لا يمكن أن يكون مقصوداً للسائل، وإلاّ لزم عليه زيادة على ما عرفت من المفاسد ما أورده عليه الأستاذ العلامة أخيراً بقوله مع أنه يوجب الفرق إلخ.

توضيح ذلك: أن حكمه بالإعادة فيما إذا علم المصلّي بوقوع بعض صلاته في النجاسة حسب ما هو مقتضى قوله تنقض الصلّاة وتعيد إذا شككت في موضع منه، ثم رأيت مع فرض عدم إخلال ما يقع في البين لتحصيل الطهارة في صحّة الصلّاة كما هو مقتضى الفقرة الأخيرة يقتضي بالأولوية الحكم بالإعادة والفساد

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحيثئذ، فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح عليه لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة لا لعدم وجوب الإعادة على

في صورة العلم بوقوع تمامها في النجاسة كما هو المفروض، فلا بدّ من أن يكون المقصود من الفقرة الأولى غير ما ذكرت، وإلا لزم المزبور، فلو فرض هناك ظهور للرواية فيما ذكر يصير ذيل الرواية قرينة صارفة له، وكيف لو كانت مجملة، أو ظاهرة في خلافه.

فإن قلت: المقصود من الفقرة الأخيرة التي حكم الإمام عليه السلام فيها بإعادة الصلّة في صورة العلم بوقوع بعضها في النجاسة هو ما لو علم المكلف بوقوع النجاسة في ثوبه مع كونه شاكّاً في موضعه فاعلاً لما بقي من الصلّة مع الغفلة والنسيان ثمّ التفت وحصل له العلم بموضع النجاسة، ومن المعلوم أنّ الحكم بالإعادة في هذه الصورة لا يلزم بالأولوية القطعية الحكم بالإعادة في الصورة السابقة في الفقرة الأولى كما لا يخفى. وربما يؤيد كون المقصود ما ذكرنا تذكير الضمير المجرور المشعر بالشكّ في الموضوع مع القطع بأصل الوجود.

قلت: ما ذكرته توهم السيّد الشّارح للوافية قدس سره ولا يخفى كونه مخالفاً لظاهر الكلام، ولقوله عليه السلام بعد ذلك وإن لم تشكّ ثمّ رأيت، لأنه ليس المقصود منه الشكّ في الموضع بعد القطع بالوقوع بديهة، فلا بدّ أن يكون بقرينة المقابلة المراد من قوله تنقض الصلّة وتعيد إذا شككت هو الشكّ في أصل النجاسة لا في موضعها مع القطع بها كما زعمه السيّد الشّارح والله العالم.

من يتيقن أنه صلى في النجاسة، كما جزم به السيد الشارح للوافية إذ الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها.

وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للأجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها.

وفيه: أن ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً كما أن قوله عليه السلام في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك أبداً عدم إيجاب إعادة الوضوء فافهم. فإنه لا يخلو عن ودعوى أن من آثار الطهارة السابقة أجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة مدفوعة بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولة عدم الأجزاء فيها، مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله ﷺ بعد ذلك وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، إلا أن يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً وهو مخالف لظاهر الكلام، وظاهر قوله بعد ذلك: «وإن لم تشك ثم رأيت»* إلخ.

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال

وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالم مما يرد على الأول إلا أنه خلاف ظاهر السؤال^(١). نعم

(١) من الواضح المعلوم الذي لا يرتاب فيه أحد أن الوجه الثاني وهو إن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها سالم عما يرد على الأول من كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين، لانقضاء له بالشك حسب ما عرفت، حيث إن المفروض عدم علمه بوقوع صلاته في النجاسة فالإعادة معه نقض لليقين بالشك، فجعل الإعادة حينئذ معلولاً لقوله وليس ينبغي كما هو الظاهر في غاية الاستقامة، إلا أن إرادة الوجه الثاني مخالف لقول السائل فرأيت فيه، فإن الظاهر منه رؤية النجاسة التي احتملها قبل الصلاة، فالمعنى فرأيتها فيه، لكن الالتزام بمخالفته هذا الظاهر متعين بعد ملاحظة ما يرد على الوجه الأول من المخالفة للظواهر.

والحاصل: أن كلاً من الوجهين، وإن كان قريباً وظاهراً من الرواية من وجه وبعيداً من وجه آخر، إلا أنه لا ريب في أن ارتكاب خلاف الظاهر في قوله فرأيت فيه أولى من ارتكابه فيما هو ظاهر في الوجه الثاني، إمّا لما عرفت من كثرة المخالفة وقتلتها كما لا يخفى، أو لأن ظهور كلام الإمام عليه السلام حاكم على ظهور كلام الراوي من حيث كونه كاشفاً عن أن الإمام عليه السلام فهم من كلام الراوي إرادته خلاف الظاهر فتأمل. هذا مع أنه قد يمنع من ظهور قوله فرأيت فيه فيما ادّعى.

هذا ملخص ما أفاده الأستاذ العلامة في مجلس البحث، لكن لا يخفى عليك أنه يرد على هذا الوجه أيضاً ما لا يمكن الذب عنه مما أورده على قوله ودعوى أن من آثار الطهارة السابقة إلى آخره، وأشرنا إليه أيضاً في طي كلمات السابقة من كون عدم الإعادة والإجزاء من الآثار العقلية للمستصحب، فكيف يمكن

الحكم به باستصحابه فعدم الإعادة؟ على هذا لا يمكن أن يصير معلولاً لعدم نقض يقين الطهارة بالشك فيها على ما هو مبنى الوجه الثاني، ومن هنا قد يتمسك لتصحيح الرواية بذيل اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ويجعل عدم الإعادة معلولاً بالواسطة كما عرفت تفصيل القول فيه في الوجه الأول، إذ بدونه لا يستقيم معنى الرواية كما لا يخفى، سواء أريد منها الوجه الأول، أو الثاني، فيجعل الرواية حينئذ كاشفة عن قاعدة الأجزاء في الأمر الظاهري الشرعي كما هو مذهب جماعة.

هذا اللهم إلا أن يقال بعد فرض كون الأجزاء وعدم الإعادة من الآثار العقلية والقول بأن الاستصحاب لا يثبت إلا الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب. على القول بأن الأمر الظاهري لا يفيد الأجزاء في صورة كشف الخلاف في توجيه الرواية بعد اختيار كون المقصود منها الوجه الثاني أن مقصود الإمام عليه السلام في جواب سؤال الراوي من تعليل عدم الإعادة بقوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) إلى آخره ليس هو الاستدلال على عدم وجوب الإعادة من حيث كونه من الآثار الشرعية للطهارة السابقة، بل الاستدلال عليه من حيث إطاعة الأمر الظاهري الحاصل من عدم جواز نقض اليقين بالشك موجبة عقلاً لسقوط الإعادة ظاهراً ما لم ينكشف الخلاف، فالاستدلال إنما هو بالملزوم على اللازم من حيث ثبوت الملازمة عقلاً المفروغ عنه عند السائل أيضاً، فهذا لا دخل له باستصحاب الشيء لترتيب الآثار العقلية المترتبة على المستصحب، بل هو من حيث اقتضاء الأمر الظاهري كلية ما لم ينكشف الخلاف سقوط الواقع ظاهراً كما اتفقت عليه كلمة جميع علماء أهل الإسلام من العامة والخاصة حسب ما تقرر في محله مع أنه من الأمور الواضحة عند ذوي الأفهام المستقيمة، ضرورة أن إذن الشارع في العمل بالطريق لا يجامع المؤاخذه على الواقع مع عدم كشف الخلاف، وهذا هو المقصود بالسقوط الظاهري الناشئ من الأمر الظاهري، وإن كان في

مورد قوله عليه السلام أخيراً فليس ينبغي لك إلخ^(١) هو الشك في وقوعه

موضوعه واقعياً، وإنما الخلاف والإشكال في صورة الانكشاف، فالاستدلال بقوله عليه السلام: (لأنك كنت) إلى آخره من قبيل الاستدلال للشيء بالصغرى للكبرى المفروغ عنها كما لا يخفى.

وهذا لا يرد عليه شيء أصلاً إلا ما قد يقال بكونه خلاف الظاهر، لكن بعد التأمّل في الرواية وفيما يرد عليها على تقدير أن يكون المراد منها غير ما ذكرنا يعلم أنه لا مناص من أن يكون المقصود منها ما ذكرنا فافهم واغتنم والله هو العاصم.

(١) لما فرغ من التكلّم في الفقرة الأولى من مورد الاستدلال بالرواية أراد أن يتكلّم بعض الكلام في الفقرة الأخيرة التي قد استدلّ بها جماعة على اعتبار الاستصحاب فاستشكل في دلالتها على اعتبار الاستصحاب بعد توجيهها بما يدفع عنها ما أورده عليها بعض الأفاضل من كونها خلاف الإجماع، بأن المراد منها قطع الصلاة والاشتغال بغسل الثوب ثم البناء عليها بعد الفراغ عنه بشرط أن لا يحصل معه ما ينافي صحّة الصلاة كالاستدبار ونحوه، بأن تفرّج عدم نقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وقوع النجاسة أول الصلاة، أو قبل زمان الاطلاع بكثير بحيث فعل معها بعض أفعال الصلاة يوهن إرادة الجنس من اللام، بل ذكر في مجلس البحث أن إرادة الجنس على هذا التقدير ممّا لا معنى له، لأن الشرط في التفرّج أن يكون المتفرّج أخصّ من المتفرّج عليه ومن أفرادهِ حتّى يصحّ تفرّجه عليه كما لا يخفى، ضرورة أن تفرّج العام على الخاصّ من المستهجنات التي يقبّحون أهل العرف من ارتكابها فكيف يمكن صدوره من الإمام عليه السلام، فعلى هذا يسقط الاستدلال بالفقرة الأخيرة على اعتبار الاستصحاب كلىة، هذا ولكن يمكن أن يتفصّل عن هذا الإشكال بأن ارتكاب خلاف الظاهر في هذا التفرّج ممّا لا بدّ منه على كلّ

أول الصلاة، أو حين الرؤية ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا إبطالها، ثم البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع بأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم.

ومنها: صحيحة ثالثة^(١) لزراعة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو، أو في أربع وقد

تقدير، ضرورة أن قوله: (فليس إلى) آخره في قوة الكبرى الكلية، سواء جعلت كبرى لاستصحاب الطهارة في جميع موارد الشك فيها بعد اليقين بها، أو كبرى لمطلق الحكم بالأخذ بالحالة السابقة ضرورة أنه على التقدير الأول أيضاً يلزم المحذور المذكور وهو كون المتفرع أعم من المتفرع عليه، فإذا لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيه كي يجامع الكبرى الكلية، وحينئذ لا أولوية لجعلها كبرى في خصوص نقض الطهارة على جعلها كبرى لنقض مطلق اليقين، بل يمكن ترجيح الثاني بملاحظة الفقرة الأولى الظاهرة في العموم.

هذا والقول بأنه لا داعي في جعل الفقرة الثانية في قوة الكبرى الكلية حتى يرد عليه ما ذكرت، بل نجعل اللام في اليقين والشك للعهد فلا يرد عليه محذور أصلاً فاسد من حيث إن الظاهر كون الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال وترتيب القياس فتأمل.

(١) المراد من إحراز ثنتين والثلاث قد يراد به الفراغ منهما أي بعد إكمال السجدة فيهما بحيث يدل على أن الشك قبله ممّا لا حكم له، وقد يراد به ما هو لازم للشك من الأقل والأكثر، لأن الشك كلّ ما دار أمره بين الأقل والأكثر يلزمه تيقن الأقل بمعنى لا بشرط كما لا يخفى، هذا ولكن على الأول أيضاً يمكن أن يقال بعدم دلالة على اعتبار الفراغ، لأن القيد إنما وقع في كلام الراوي فتأمل. وكيف كان يدلّ الصحيحة على أنه بعد العمل المذكور لا شيء عليه أصلاً.

أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات*.

وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه. وفيه تأمل، لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام^(١) قام فأضاف إليها أخرى

(١) لا يخفى عليك أن قوله قام فأضاف إليه أخرى يحتمل وجهين:
 الأول: أن يكون المقصود منه القيام من دون تسليم في الركعة المرددة فيأتي بركعة أخرى على أنها من الصلاة، وحاصله البناء على الأقل.
 الثاني: أن يكون المقصود منه القيام إلى الركعة الأخرى بعد التسليم في الركعة المرددة والبناء على الأربع، فيأتي بالركعة منفصلة مستقلة لا بعنوان الجزئية، فإن كان المراد الأول فلا إشكال في دلالتها على اعتبار الاستصحاب كلية، سيما بملاحظة التأكيدات الواردة فيها حيث إن مرجع الوجه الأول إلى البناء على الأقل، والحكم بعدم وقوع الركعة الزائدة المشكوكة بمقتضى استصحاب عدمها وعدم نقض اليقين بعدمها الأزلي بمجرد الشك في وجودها لا يقال لم لا يكون المدرك للبناء على الأقل، والمستند له على الوجه الأول هو قاعدة الاشتغال، لأن اشتغال الذمة بالصلاة على وجه اليقين يقتضي تحصيل القطع بالبراءة منه وعدم الاكتفاء بمجرد احتمال وجود جزء منها في الخارج، لأننا نقول لا معنى لجعل المستند فيه قاعدة الاشتغال، لأن المفروض أن الأمر دائر في المقام بين المحذورين لاحتمال إتيانها بالركعة الزائدة على ما هو قضية الشك بين الأقل والأكثر، فالإتيان بالركعة الزائدة احتياطاً مما لا معنى له، لأن زيادتها أيضاً موجبة

لبطلان الصلّاة من حيث استلزامها لزيادة الركن المبطل للصلّاة على كلّ حال، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال في المقام، لأنّه كما يكون في فعل الرّكعة الزائدة احتمال النّفع كذلك يكون فيه احتمال الضّرر.

لا يقال: هذا المحذور مشترك اللزوم، لأنّ الاستصحاب لا يثبت واقعاً عدم وجود الرّكعة الزائدة، لأنّا نقول مدرك الاستصحاب ليس هو احتمال النّفع الغير المعارض باحتمال الضّرر حتّى يتوهّم بناء عليه ما توهّم، بل إنّما هو منبّي على الشكّ في الشيء بعد وجود الحالة المتيقّنة له فيحكم ببقاء وجوده إن كانت وجوديّة وبقاء عدمه إن كانت عدميّة، فالاستصحاب وإن لم يثبت عدم الشيء في الواقع، إلّا أنّه يثبت عدمه في الظاهر فتعيّن أن يكون المدرك للبناء على الأقلّ هو استصحاب عدم وقوع الرّكعة الزائدة، لأنّ الزيادة المحتملة المنيّ على عدمها بحكم الاستصحاب لا يضرّ قطعاً، وإلّا لم يجز العمل بالاستصحاب الغير المطابق لقاعدة الاحتياط في مورد من الموارد، بل لم يجز العمل بطريق من الطّرق سواء كانت اجتهاديّة ناظرة إلى الواقع، أو تعبديّة، لأنّ احتمال المخالفة للواقع جار في جميعها لا قاعدة الاشتغال لما قد عرفت من عدم جريانها في المقام ولا استصحاب الشغل، لأنّه أو هن من قاعدة الاشتغال كما لا يخفى، وإن كان المراد الوجه الثّاني فلا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب أصلاً، بل مقتضاها على هذا التّقدير عدم اعتباره ضرورة أنّ البناء على الأكثر ووقوع المحتمل مخالف للاستصحاب، والحقّ تبعاً للأستاذ العلامة هو القول بعدم كون المقصود من الرواية هو الوجه الأوّل فيسقط الاستدلال بالصّحيحة على اعتبار الاستصحاب، بل يصير حينئذ ممّا يدلّ على خلافه، فالواجب أولاً إثبات عدم كون المقصود من الصّحيحة هو الوجه الأوّل، ثمّ بيان تطبيقها على الوجه الثّاني بحيث لم يلزم هناك منافاة لما نطقت به الصّحيحة من كون المدرك للعمل المذكور فيها هو عدم نقض

اليقين بالشك، فإنه لا يخلو عن إشكال عند الأوائل، بل الأواسط والأواخر حسب ما ستقف عليه إن شاء الله.

فقول إن الوجه الأول، وإن كان ربما يسبق إلى الذهن من الرواية في النظر الأولي الابتدائي، بل الثانوي إلا أن هناك قرائن وصوارف عن إرادة هذا الظاهر:

أحدها: ظاهر الفقرة الأولى من الرواية، فإن الظاهر منها بقرينة تعيين الفاتحة للركعتين الأخيرتين المأتي بهما هو الركعتان المنفصلتان لا المتصلتان، فإن القول بكفاية الفاتحة في الأخيرتين موجود بين الأصحاب، بل مشهور إلا أن القول بتعيين الفاتحة مما لم يذهب إليه أحد من الأصحاب وبقرينة وحدة السياق يفهم أن المراد من الركعة في الفقرة الأخيرة أيضاً هي الركعة المنفصلة بعد البناء على الأربع لا المتصلة، والقول بعدم ظهور الفقرة الأولى في تعيين الفاتحة كما صدر عن بعض من حيث إن المقصود من قوله وهو قائم بفاتحة الكتاب هو بيان الترخيص في قراءة الفاتحة وكونها من أحد فردي الواجب التخييري سيما بملاحظة وروده مورد توهم عدم الكفاية مخالف للإتصاف، كما أن القول بأنه لا ضير في التزام التفكيك أيضاً خلاف الإنصاف فتأمل.

ثانيها: فهم الأصحاب فإنهم لم يفهموا منها المعنى الأول، بل فهموا منها المعنى الثاني حسب ما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم.

ثالثها: مخالفة الوجه الأول لسائر الروايات الواردة في باب شكوك الصلاة، مثل قوله عليه السلام في غير واحد من الروايات إذا شككت فابن على الأكثر، وقوله عليه السلام في الموثقة الآتية إذا شككت فابن على اليقين بناء على أن يكون المقصود من اليقين فيها هو ما يذكره في الوجه الثاني، وإلا فلا معنى لجعله قرينة كما لا يخفى.

ومن هنا يمكن المناقشة فيما ذكره الأستاذ العلامة حيث إنه جعل في المقام

الموثقة قرينة لكون المراد الوجه الثاني واستشكل في كون المراد من نفس الموثقة هو هذا المعنى كما سيمرّ بك، فإنه يتعيّن بقرينة هذه الروايات من حيث إنّ بعضها يكشف عن بعض صرف الرواية عن ظاهرها والحكم بعدم كون المقصود منها الوجه الأول.

رابعها: لزوم حملها على التقيّة حينئذ وهو خلاف الأصل حيث إنّ ضرورة المذهب قضت بالبناء على الأكثر في الشك المفروض، هذا وفي جعل هذا الوجه صارفاً للظهور المذكور حسب ما صنعه الأستاذ العلامة تأمل، حيث إنّ الظهور اللفظي حاكم على أصالة عدم التقيّة كما لا يخفى، اللهمّ إلا أن يقال إنّ هناك قرينة لعدم ورودها لبيان التقيّة وهي التأكيدات المذكورة في الرواية فإنّها تنافي الورود لبيان التقيّة فيجعل قرينة على عدم كون المقصود هو البناء على الأقلّ على ما ذهب إليه العامة فتأمل.

خامسها: لزوم التفكيك بين المورد والقاعدة المستشهد بها له من حيث المقصد لو كان المراد الوجه الأول، بأن يقال إجراء القاعدة في المقام والحكم من جهتها بالبناء على الأقلّ، إنّما هو من باب التقيّة مع كون أصل القاعدة وهي البناء على اليقين السابق في غير المورد من الأحكام الواقعيّة، فالمقصود من أصل القاعدة هو بيان الحكم الواقعي، إلا أن المقصود من إجرائها في المورد هو بيان خلاف الواقع من جهة التقيّة، أمّا الملازمة على التقدير المذكور فظاهرة من حيث إنّ المتمسك بالرواية على اعتبار الاستصحاب لا بدّ أن يلتزم بذلك، لأنّ المفروض أن البناء على الأقلّ بمقتضى الاستصحاب مخالف للإجماع، بل ضرورة المذهب وموافق لقول العامة والتفكيك المذكور، وإن كان ممكناً حيث إنّ لا يكون من إخراج المورد المستهجن القبيح من جهة أن المورد مقصود أيضاً، وإن كان من باب التقيّة، إلا أنّه خلاف الظاهر سيّما أن التقيّة ودفع الخوف لا يناسبها التمسك بالقاعدة ويانها

في مظانها لتأتي المقصود بأصل بيان الحكم على غير وجهه هكذا ذكره الأستاذ العلامة رحمه الله. هذا كله، مضافاً إلى أنه قد يمنع من ظهور الصحيحة في الوجه الأول المناسب للاستصحاب من حيث إن هذا الظهور إنما نشأ من أنس الذهن بذكرهم الرواية في أخبار الاستصحاب.

وبالجملة الوجه الأول لا يمكن أن يكون مقصوداً قطعاً فيتعين إرادة الوجه الثاني لانحصار الأمر فيه بعد تعذر إرادة الوجه الأول إنما الإشكال في معنى الرواية على تقديره وكيفية تطبيقها على قاعدة الاحتياط التي يحمل عليها الرواية، فنقول: معنى الرواية على الوجه الثاني أنه لا يجوز نقض اليقين بالاشتغال بالشك فيه، بمعنى أنه لا يجوز رفع اليد عما يوجب القطع بالبراءة الذي يجب تحصيله بمقتضى الاشتغال اليقيني بالصلاة بما يوجب الشك في حصول البراءة والاكتفاء به في مقام الامتثال، فالرواية مساوقة للمرسل المروي في بعض كتب الفتاوى دع ما يريك إلى ما لا يريك، فالمقصود من اليقين ليس هو اليقين السابق، بل العمل الذي هو سبب لحصول اليقين بالبراءة لو أتى فعلاً ومن الشك هو العمل الذي لو اكتفي به لم يحصل اليقين بالبراءة، فالمراد من اليقين والشك هو سببهما باعتبار اقتدار المكلف فعلاً عليهما، فالمقصود من قوله لا تنقض اليقين بالشك هو الأمر بتحصيل اليقين بالبراءة بعد هذا باتيان ما يوجبه والنهي عن الإتيان بما يوجب الشك فيها، وهذا لا دخل له بمعنى الاستصحاب الذي هو عبارة عن انسحاب اليقين السابق والالتزام بأحكامه في اللاحق كما لا يخفى.

وأما كيفية تطبيق الوجه الثاني على هذا المعنى وبيان أن الركعة المنفصلة كيف يكون بمقتضى الاحتياط وأخذاً بما يوجب اليقين بالبراءة وطرحاً لما يوجب الشك فيها، مع أن هذا العمل في بادي النظر مخالف للاحتياط من حيث استلزامه زيادة التكبير والتشهد والتسليم، ولهذا قيل إن مقتضى قاعدة الاحتياط على تقدير

عدم اعتبار الاستصحاب في المقام هو رفع اليد عن العمل والإتيان به.
ثانياً: بعد إيجاد المبتطل ولا يعارض بأن مقتضى ما دلّ على حرمة قطع العمل
ووجوب المضي عليه هو عدم جواز رفع اليد فكيف يقال إن مقتضى القاعدة هو
قطع العمل والإتيان به

ثانياً: لأن المفروض بعد حصول الشك احتمال بطلان الصلاة بنفسها كما هو
الشأن في الشكوك المبطلّة فتدبر.

فلا يعلم بعده بصدق الإبطال على رفع اليد عن العمل فيرجع إلى أصالة البراءة
إذ لا معنى لإبطال الباطل وقطع المنقطع، مضافاً إلى عدم إمكان إحراز الواقع
ودوران الأمر بين المحذورين فهي أن يقال إن الحكم بكون الركعة المنفصلة
مبرئة للذمة على وجه اليقين وكونها موافقة لقاعدة الاحتياط اللازم إنما هو بعد
الفراغ عن عدم قدح الزيادات اللازمة على تقدير اختيارها، فإنه لا إشكال في أن
الركعة المنفصلة على هذا التقدير موافقة للاحتياط، لأنها على تقدير الاحتياط بها
تفغناً وعلى تقدير الاستغناء لا تضرراً.

فإن قلت: ليس هناك ما يدلّ على عدم قدح الزيادات المذكورة فليجعل
قدحها حسب ما هو قضية القاعدة قرينة على كون المراد هو الركعة المتصلة.

قلت: لا إشكال في استفادة عدم قدحها بعد ما عرفت من عدم جواز إرادة
الوجه الأول، لأنه يتعين الوجه الثاني على هذا التقدير فيستدلّ به على عدم قدحها
عند الشارع وإن هذا إلا كاستفادة سقوط الجهر والإخفات من اكتفاء الشارع
بثلاث صلوات فيما إذا علم المكلف بفوت صلاة مرددة بين صلوات الخمس، مع
تعليله الإتيان بالثلاثة بتحصيل القطع بالبراءة، هذا مضافاً إلى إمكان استفادة عدم
قدحها من الروايات الأخرى، وأن الراوي أيضاً كان عالماً بذلك.

هذا كلّه مضافاً إلى أن جعل قدح الزيادات قرينة على كون المراد هو الوجه

القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب، فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقضت فكذا وإن كنت قد أتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد أريد من اليقين والاحتياط في

الأول ممّا لا معنى له، حيث إنّ المفروض أنّ الركعة المتصلة بمطلّة للعمل إجماعاً، بل ضرورة كما عرفت فلا معنى للفرار عن القدح إلى ما يوجب القدح، بل إنّ هو إلّا مورد قول القائل (حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء)، وممّا ذكرنا أخيراً يمكن الذّنب عمّا قد يورد أيضاً بأنّ قوله ولا تنقض اليقين بالشكّ إلخ في قوة التعليل والتعليل بالأمر التعبدية ممّا لا معنى له، مضافاً إلى ورود هذا الإيراد على تقدير حمل الرواية على الوجه الأول أيضاً كما لا يخفى.

اللّهم إلّا أن يقال إنّ الأخذ بالحالة السابقة ممّا أطبق عليه بناء العقلاء في أمورهم، فالتعليل به تعليل بما هو مركز في الأذهان فتأمل.

وبالجملة: لا إشكال في عدم ظهور الرواية بعد ملاحظة ما ذكرنا في الاستصحاب فهي إمّا ظاهرة في خلافه، أو مجملة فعلى كلّ تقدير يسقط الاستدلال كما لا يخفى.

غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل منها قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين».

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط، ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل محرز للواقع مثل (قوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت، أو أتممت لم يكن عليك شيء»)*.

وقد تصدى جماعة تبعاً للسيد المرتضى لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل، ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين، والاحتياط تشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكة. ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيين حملها حينئذ على التقية وهو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه، مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية، مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل.

وأما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك^(١) عدم جواز البناء

(١) المحتمل بعض أفاضل المتأخرين حيث قال في دفع ما أوردوا على الروايات المتمسك بها لاعتبار الاستصحاب بضعف السند في بعض وقصور الدلالة في بعض آخر ما هذا لفظه: وأما ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بأن قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان أنه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً، بأن لا يعول على شكه فيني على وقوعها، ويؤيده قوله عليه السلام ولا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط أحدهما بالآخر بناء على أنه مسوق لبيان أنه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين، أعني الصلاة المعلوم اشتغال الذمة بها أولاً يضمها إلى الركعات الثلاث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا يختلط الشك، أعني تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين أعني الصلاة والركعات الثلاث اليقينية بأن يبني على وقوع الأربع، بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينفي فعلها بالأصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلاً للبراءة اليقينية، ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات، بل يبني على بقاء ما ييقن ثبوته انتهى رفع في الخلد مقامه.

وحاصل ما ذكره بتوضيح من أنه لا منافاة بين دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب كلية حتى في المورد البناء على عدم وقوع المشكوك وما استقر عليه مذهب الخاصة من البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المنفصلة، بل في الرواية ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام ولا يدخل أحدهما في الآخر إلى آخره، فالرواية صدرت تدل على اعتبار الاستصحاب وأنه لا بد من البناء على عدم وقوع المشكوك وذيلاً تدل على كيفية الإتيان به، وأنه لا بد من أن يؤتى به على ما هو مذهب الشيعة، فلا احتياج إلى حمل المورد على التيقن ولا إلى ارتكاب خلاف

الظاهر في شيء.

نعم لو لم يبين الذيل لكيفية الإتيان بالمشكوك لكنّا محتاجين إلى استفادته من سائر ما ورد في باب الشكوك والحكم بمقتضاها بأنه لا بدّ من أن يؤتى به مستقلاً، ومعلوم أنّ هذا ممّا لا ينافي الاستصحاب في شيء، لأنّ مقتضى الاستصحاب هو الحكم بعدم إتيان ما وقع الشك في وقوعه لا الإتيان به متصلاً أو منفصلاً، هذا ولكنك خير بعلم استقامة ما ذكره.

أما أولاً: فلاّنه لا يمكن الجمع بين العمل بالاستصحاب في المقام وما استقرّ عليه مذهب الخاصّة من البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك مستقلاً ضرورة أنّ البناء على الأكثر الذي استقرّ عليه مذهب الخاصّة ونطقت به أخبارهم ينافي البناء على الأقلّ الذي هو لازم للعمل بالاستصحاب، وأما القول بأنّ الاستصحاب لا يقتضي إلاّ البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوك متصلاً، بل غاية ما يقتضيه هو البناء على عدم وقوع المشكوك فممّا لا يصغى إليه أصلاً، ضرورة أنّ مقتضى الاستصحاب هو فرض المشكوك كأن لم يكن كما في صورة القطع بعدمه.

فإن قلت: ليس المذكور في الرواية هو البناء على الأكثر وإنّما المذكور فيها هو الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة.

قلت: لا بدّ من أن تحمل الرواية على ذلك إن لم تكن ظاهرة فيه بملاحظة الأخبار الأخر السابقة الآمرة بالبناء على الأكثر وآنه لا بدّ من البناء حين العمل على وقوع المشكوك وبعده على عدمه والإتيان به مستقلاً.

فإن قلت: أيّ ثمرة بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ وإنّما الذي عليه مذهب الخاصّة هو التسليم في الركعة المرددة والإتيان بالمشكوك منفصلاً وقد ذكرنا أنّه يستفاد من الرواية، فإن شئت عبّر عنه بالبناء على الأكثر، وإن شئت عبّر عنه بالبناء على الأقلّ، إذ بعد فرض عدم الثمرة بينهما لا يتفاوت التعبيران.

قلت: لا إشكال في وجود الثمرة بين البناء على الأكثر والبناء على الأقل حسب ما صرحوا به في الفقه في باب الخل.

فمنها: أنه لو قطع بعد البناء على الأربع على فوت التشهد منه في الركعة السابقة، فإنه بعد البناء على الأربع ليس عليه شيء أصلاً، لأن عدم إتيانه بالتشهد فيها كان في محلّه، لأنها من الركعة الثالثة على هذا التقدير، وهذا بخلاف البناء على الأقل، فإنه يجب عليه الإتيان بالتشهد بعد الفراغ عن الصلاة مع السجدة للسهو لأنه فات منه التشهد على هذا التقدير من الركعة الثانية.

ومنها: أنه لو علم في حال القيام بعد الشك بين الثلاث والأربع بعدم إتيانه بسجدة واحدة من الركعة التي انتقل منها إلى القيام، فإنه لو بنى على الأقل يرجع شكّه بعد العود لإتيان السجدة وانهدام القيام إلى الشك بين الاثنين والثلاث قبل إكمال السجدة فيحكم بفساد صلاته بخلاف ما لو بنى على الأكثر، فإنه بعد البناء عليه تصير الركعة القائمة فيها بحكم الركعة الرابعة والسابقة عليها بحكم الركعة الثالثة فعود الشك على هذا التقدير لا ثمرة له، بل لا معنى للعود حيثنذ بعد حكم الشارع بالبناء على كونها ثالثة هكذا ذكره بعض الأصحاب، ولكنه لا يخفى عليك ما فيه، فإنه بعد علمه بفوت السجدة منه مع بقاء محلّه لا يكون لشكّه حكم في الشرع أصلاً، لأن الشك الذي له حكم في عدد الركعات هو الشك المستقرّ، ومعلوم أنه بعد القطع بفوت السجدة منه لا معنى لإعمال دليل الشك، فعلى كلّ تقدير يرجع شكّه بعد انهدام القيام إلى الشك بين الاثنين والثلاث قبل الإكمال فيحكم بفساد الصلاة.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره بعد الغرض عمّا ذكرنا أولاً مخالف لظاهر الرواية، فإن المقصود من عدم دخول الشك في اليقين وعدم اختلاطهما ليس ما ذكره من عدم الإتيان بالمشكوك والمتيقّن مجتمعين، بل هما كناية عن عدم دخل الشك في اليقين وتصرفه فيه بحيث يلغى اليقين ويؤخذ بالشك، بل لا بدّ من البناء على تحصيل

على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاختصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله لا يدخل الشك في اليقين يراد به أن الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أعني القدر المتيقن من الصلاة، بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب فقيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست، أو السبع ما لا يخفى على المتأمل، فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين: إما الحمل على التيقن، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر، وأما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصاً على مثل هذه القاعدة.

وأضعف من هذا دعوى أن حملها على وجوب تحصيل اليقين^(١) في الصلاة

تحصيل اليقين وعدم الاعتداد بما يوجب الشك في حصول الركعة على تقدير اعتباره في حال من الحالات.

وبالجملة ما ذكره مخالف لظاهر الفقرات الست لو لم يكن قوله فيبني عليه شيئاً مستقلاً، بل تفريعاً على ما قبله، أو السبع لو كان أمراً مستقلاً وهذا معنى قوله دام ظله في الرسالة ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست، أو السبع حسب ما صرح به في مجلس البحث، وله وجه آخر وهو إنه لو بني على إرادة المتيقن والمشكوك من اليقين والشك على ما هو لازم مذهبه من جميع الفقرات لزم ارتكاب خلاف الظاهر في الفقرات السبع، ولو بني على إرادتهما منهما بالنسبة إلى غير الفقرة الأولى كما هو ظاهر كلامه لزم ارتكابه في الفقرات الست.

(١) ربما يستظهر الدعوى المذكورة من كلام الفاضل المتقدم وقد صرح بها

بالعمل على الأكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلاة على ما هو فتوى الخاصة، وصريح أخبارهم الآخر لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر.

ويظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».

فإن جعل البناء على الأقل ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الأكثر»، وقوله عليه السلام: «فيما تقدم ألا أعلمك شيئاً إلى آخر ما تقدم».

فالوجه فيه إما الحمل على التيقية^(١)، وأما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى

بعض المتأخرين ووجه الأضعفية على ما صرح به الأستاذ العلامة هو عدم وجود القدر الجامع بين المعنيين أعني الاستصحاب وقاعدة الشك، لأنك قد عرفت سابقاً أن معنى عدم نقض اليقين بالشك في الاستصحاب هو إنسحاب اليقين السابق والالتزام بآثاره في زمان الشك ومعناه في القاعدة هو لزوم تحصيل ما يوجب اليقين بالامثال وعدم الأخذ بما يوجب الشك، ومعلوم أنه لا جامع بين هذين المعنيين، وإن كان لفظ اليقين والشك والنقض موجوداً فيهما.

(١) لا يخفى عليك أن إرادة القاعدة من الموثقة أولى من إرادتها من الصحيحة المتقدمة، لأنها كانت ظاهرة في الاستصحاب بخلاف هذه، لأنها إما ظاهرة في القاعدة، أو مرذدة بينها وبين الاستصحاب في نفسها فيجعل ما جعله الشارع أصلاً في سائر الأخبار من البناء على الأكثر بضميمة سائر القرائن المتقدمة قرينة للمقصود

الرواية بإرادة البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء.

نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة^(١) بشكوك الصلاة

ورافعة لإجمالها.

نعم بعض القرائن التي ذكرناها في الصحيحة لا يجري في المقام، لكن فيما تجري غنى وكفاية، والمفروض أنه لا جامع بين القاعدة والاستصحاب حتى تحمل عليه مع عدم الدليل عليه كما تقدم تفصيل القول فيه فتحمل على القاعدة فيصير حاصل معنى الرواية على هذا التقدير أنه إذا شككت فابن على تحصيل ما هو المتيقن لك من العمل.

نعم لا بد من أن يكون الراوي عالماً بالمراد من الموثقة إما ببيان الإمام عليه السلام له من الخارج، أو بملاحظة سائر الروايات على تقدير عدم الظهور فيها، بل على تقدير الظهور، لأن غاية ما يكون الموثقة ظاهرة فيها هو البناء على قاعدة الشغل وتحصيل اليقين بالفراغ، وأما أن الأخذ بأي شيء يوجب هذا فالرواية ساكتة عنه قطعاً.

(١) لا إشكال في عدم وجود شيء في الموثقة يدل على اختصاصها بشكوك الصلاة فضلاً عن الشك في ركعاتها، فلو استظهر من لفظ البناء سبق اليقين أمكن أن يقال بظهورها في الاستصحاب إذ لا ينافي جعله أصلاً جعل البناء على خلافه أصلاً في خصوص شكوك الركعات من باب التخصيص، فالمدار في ظهورها وعدمه على استظهار سبق اليقين وعدمه، وإن كان صريح الكتاب المنع من ظهورها على تقدير تسليم الظهور المذكور، فإن مقتضى قوله فهو أضعف دلالة إلى آخر ما ذكره. ما ذكرنا من المنع على تقدير التسليم نظراً إلى ما سذكروه في رواية خصال في أول النظر، وإن كان مقتضى استدراكه أخيراً ظهورها في

فضلاً عن الشك في ركعاتها فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قاذح.

لكن يرد عليه عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط فافهم.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»^{*}.

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»^{*}.

وعدها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان^(١) حتى ينقض أحدهما الآخر،

الاستصحاب، ولذا فرّع قوله فيما سيأتي فالإنصاف أن قوله إلى آخره عليه، وأما قوله قدس سره لاحتمالها إلى آخره فلا يتنافي ما استظهرناه من إفادته من المنع، فإن المراد من احتمال إرادة إيجاب العمل بالاحتياط في الموثقة ليس هو الاحتمال الموهوم الغير المنافي لظهورها في الاستصحاب كما هو ظاهر فتدبر.

(١) من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان أن اليقين والشك ممّا لا يجتمعان بأن يتعلّقا بشيء واحد من جميع الجهات في زمان واحد ضرورة تقابلهما وتنافيهما من حيث المفهوم، فوجودهما لا يمكن إلا بتعدّد المتعلّق، أو بتعدّد زمان وجودهما

* الخصال: ص ٦١٩.

* الإرشاد: ص ٢٥٩.

والتعدد في المتعلق، إما أن يكون بحسب الذات وبحسب قيد من قيودها كالزمان والمكان ونحوهما، فالذي هو معتبر في الاستصحاب هو تعدد زمان متعلق الشك واليقين وإن اتحد زمان الوصفين كما فيما فرضه الأستاذ العلامة من المثال، لأنك قد عرفت في طي بعض كلماتنا السابقة أنه مع وحدة زمان المتعلق وتعدد زمان الوصفين لا يصدق الاستصحاب موضوعاً الذي قد عرفت أنه عبارة عن الإبقاء وإثبات ما ثبت في زمان ونحوهما من العبارات القريبة منها، والذي هو معتبر في القاعدة هو تعدد زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلق الذي لازمه سراية الشك اللاحق إلى اليقين السابق، ولهذا يسمى في لسان جمع بالشك الساري، وقد عرفت معنى عدم نقض اليقين بالشك في الاستصحاب وأنه عبارة عن انسحاب اليقين والالتزام بترتيب آثاره في زمان الشك.

وأما معناه في القاعدة فهو الحكم بصحة الاعتقاد في السابق ومطابقته للواقع والالتزام بآثاره في زمان وجوده وعدم رفع اليد عنها بالشك الساري إليه، وهذه القاعدة هي التي تسمى في لسان بعض المشايخ بأصالة الصحة في الاعتقاد حيث إنه قسم أصالة الصحة إلى أقسام أربعة: أصالة الصحة في الأفعال، وأصالة الصحة في الأقوال، وأصالة الصحة في الاعتقادات، وأصالة الصحة في جميع الموجودات التي هي أعم من الثلاثة السابقة عليها، فالجمع بين القاعدة والاستصحاب ممّا لا معنى له، كما قد يتوهم كما أنك قد عرفت أن الجمع بين الاستصحاب وقاعدة الشغل أيضاً ممّا لا يمكن، فلنا قواعد ثلاثة لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد قد كانت الروايات السابقة غير الصحيحة والموثقة ظاهرة في الاستصحاب والصحيحة والموثقة ظاهرتين في قاعدة الشغل بالبيان المتقدم، والروايتان ظاهرتين في قاعدة الصحة حسب ما استظهره الأستاذ العلامة أولاً، ولهذا تمسك بهما بعض المشايخ لها حسب ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

بل لا بد من اختلافهما، إما في زمان نفس الوصفين كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان، وأما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني^(١).

وحيث إن صريح الرواية^(٢) اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان

(١) ربما يستشعر من هذه العبارة، بل يظهر منها أنه يمكن في الاستصحاب فرض تقدّم زمان الشك على زمان اليقين وهو من حيث الحصول ممّا لا إشكال فيه، بمعنى كون الشك حاصلاً قبل اليقين كما لو كان يوم الجمعة شاكاً في عدالة زيد وفي السبت حصل له العلم بكونه عادلاً في يوم الخميس فيستصحب عدالته في زمان القطع لو لم يكن قاطعاً بزواله، وأما من حيث الانعدام، بمعنى انعدام الشك في زمان اليقين كما لو كان زمان اليقين مقدّماً، فإنه بعد وجود الشك ينعدم فلا، فلهذا ربما يدخل في فرض وحدة زماني الشك واليقين مع تعدّد زمان المتعلّق فتدبر.

(٢) لا يخفى عليك أن الصراحة إنما استفيدت من الفاء الظاهرة في التعقيب، ولهذا قد يناقش فيما ذكره دام ظلّه من لفظ الصراحة، إلا أن مراده من الصراحة الظهور القوي الذي ربما يسمّى بالاسم المذكور في كلماتهم من باب المسامحة، والرواية الثانية أظهر من الأولى في الدلالة على التعقيب كما لا يخفى، لكن من المحتمل قريباً كون ذكر ما يدل على التعقيب وترتب الشك زماناً على اليقين مبيّناً على الغالب فلا دلالة فيه على إناطة الحكم في القضية على تأخر الشك عن اليقين المنوطة به قاعدة البناء على اليقين كما هو ظاهر فلا دلالة للرواية بهذه الملاحظة على القاعدة كما سنشير إليه فافهم.

متعلقيهما تعين حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها عدم العبرة بطرؤ الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده أن النقض حينئذ محمول على حقيقته^(١)، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق^(٢) إلا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقيد بالزمان الأول. وبالجمله فمن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض أدلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية.

وأما ظهور اتحاد المتعلق فإنما جاء من عدم ذكره، أو غلبة الوحدة فيصير حاصل المعنى على هذا التقدير أن من كان على يقين من شيء في زمان ثم حصل له الشك في زمان آخر بعده في ذلك الشيء فليمض على يقينه به ولا يعتن بشكّه، فتصير الرواية حينئذ ظاهرة في القاعدة لا في الاستصحاب فيسقط الاستدلال بها على اعتباره كما صدر عن جماعة ممن تأخرو.

(١) قد يورد عليه بأن استعمال النقض في المعنى المذكور مجاز أيضاً حسب ما يستفاد من تصريح اللغويين من كونه ضد الإبرام فلا معنى لإطلاقه حقيقة عليه، ويمكن دفعه إما بدعوى حصول الوضع العرفي لنقض اليقين في المعنى المذكور فتأمل، أو كون الإطلاق مبنياً على التسامح من حيث كونه أقرب المجاز إليه، أو بدعوى كونه مستعملاً في معناه اللغوي بعد تنزيل اليقين منزلة الحبل كما هو أحد الوجهين في استعماله في العقد والعهد حيث إنه بعد جعل اليقين ادعاء من أفراد الحبل يكون استعمال ما يناسبه فيه حقيقة وكيف كان الأمر في ذلك سهل.

(٢) الوجه فيما ذكره ظاهر بعد البناء على كون النقض، بمعنى الرفع، فإن من لا يعمل بالاستصحاب لا يرفع يده عن آثار اليقين المترتبة عليه في زمان وجوده

اللهم إلا أن يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل كنت متيقناً أمس بعدالة زيد ظاهر في إرادة أصل العدالة لا العدالة المتقيدة بالزمان الماضي وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجرداً عن ذلك التقييد ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم.

ثم لو سلم أن هذه القاعدة^(١) بإطلاقها مخالفة للإجماع أمكن تقييدها

وإنما هو لا يلزم بترتيبها في زمان انعدامه بحصول الشك، ومعلوم أن هذا ليس رفع اليد عن آثار اليقين، لأن المفروض الالتزام بآثاره في زمان وجوده وإنما لا يلزم بها في زمان عدم وجوده.

ومن الواضح أن تعلق اليقين بشيء في زمان لا يقتضي بنفسه ترتيب آثاره عليه وإن زال عنه اليقين.

نعم لو قطع النظر عن تعلق اليقين به في زمان تعلقه به وجعل متعلقه باللاحظ هو نفس الشيء صح إطلاق النقض عليه، هكذا ذكره الأستاذ العلامة.

(١) قد يورد عليه بأنه لا إطلاق للرؤية بناء على حملها على القاعدة المذكورة، لأنها لا يقتضي إلا الحكم بعدم نقض اليقين بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها سابقاً، أو الآثار المترتبة عليه في زمانه ولو بعده فتأمل. وأما ترتيب الآثار الغير المترتبة على اليقين السابق أصلاً وإنما يريد ترتيبها في زمان الشك فلا يدل عليه الرؤية فتأمل. ثم إن تنزيل القاعدة على ما ذكر وتقييد إطلاقها على الصورة المذكورة يعني صورة عدم التذكر لمستند القطع وإخراج صورة التذكر مع العلم بعدم الصلاحية يستفاد من فقيه عصره في كشفه فراجع إليه.

بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به كالافتداء في مثال العدالة بذلك الشخص والعمل بفتواه، أو شهادته، أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق وإخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لإفادة القطع.

فالإنصاف أن قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك» بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها وبعده حمله على المعنى الذي ذكرنا، لكن سند الرواية^(١) ضعيف بالقاسم بن يحيى

(١) لما كان استظهار القاعدة من الرواية مبنياً على دلالتها على تأخر الشك عن اليقين من جهة كلمة فا، وثمّ كما في بعض الروايات واتحاد متعلقهما أراد قدس سره بالاستدراك المذكور المنع من ظهورها فيها نظراً إلى أن ذكر الكلمتين في الروايتين ليس من جهة اعتبار التأخر في الحكم المستفاد من الرواية عند الشارع حتّى يقال بمنافاته للاستصحاب، بل من جهة الغلبة حيث إن الغالب في موارد الاستصحاب تأخر الشك عن اليقين، وإن لم يكن منوطاً به فلا ظهور للرواية من الجهة المذكورة في القاعدة على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، وأما دلالتها عليها من جهة ظهورها في وحدة المتعلق فهي أيضاً ممنوعة من حيث إنها مبنية على أخذ زمان الماضي قيداً للمتيقّن لا ظرفاً لليقين وليس لها دلالة على ذلك، بل الظاهر منها كونه ظرفاً لليقين وملحوظاً بهذا اللّحاظ ليس إلّا وإن اتفق وجود المتيقّن فيه أيضاً.

توضيح ما ذكرنا: أنه قد يجعل الزمان الماضي قيداً للمتيقّن فيفرض الشك فيه فيقال من كان على يقين من عدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة فشكّ فيها يوم السبت فلا بدّ من أن يفعل كذا بأن يكون المقصود تعلّق اليقين بالعدالة الخاصة وهو عدالة يوم الجمعة، وقد يقال من كان على يقين في زمان سابق من العدالة وشكّ

لتضعيف العلامة له في (الخلاصة)، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه فتأمل^(١).

في زمان لاحق في العدالة فلا بد من أن يفعل كذا أما التعبير الأول فلا إشكال في ظهوره في القاعدة وإن أمكن إرادة الاستصحاب منه، لأن الظاهر من قوله فشك فيها هو الشك في نفس ما تعلق به اليقين وهي العدالة الخاصة ولازمه سراية الشك وهذا هو معنى القاعدة، وأما التعبير الثاني فلا إشكال في عدم ظهور القاعدة منه، لأن الشك في وجود العدالة في يوم السبب شك في نفس ما تعلق به اليقين، حيث إن المفروض أن متعلق اليقين نفس وجود العدالة لا العدالة المقيدة بكونها في يوم الجمعة غاية الأمر أن زمان حصول اليقين بها إنما كان يوم الجمعة، فالرواية ظاهرة في إرادة الاستصحاب سيما بملاحظة التعليل المذكور فيها المساوق لساير الأخبار. ومن هنا ذكر قدس سره: (فالإنصاف) إلى آخره فالرواية مضموناً وتعليلاً، كقوله عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت الحديث، بل أولى منه فإنك قد عرفت أن تفريع قوله: (فليس) ينبغي ربما يوهن ظهور الكلية منه وليس في المقام ما يوهن العموم، لأن أصل الرواية قضية كلية كما هو ظاهر فالرواية ظاهرة في إرادة الاستصحاب وعدم جواز اليقين بالشك في جميع الموارد فافهم.

(١) الوجه فيه يحتمل أن يكون هو قدح مثل هذا القدح أيضاً من حيث صيرورة الراوي به مجهول الحال وإن لم يصر من الضعفاء، ويحتمل أن يكون هو عدم قدحه، وإن قلنا بضعف تضعيف البعض لتضعيف العلامة من حيث اشتهاار الرواية رواية وفتوى على ما ادعاه بعض المحققين فتأمل. ونقل بعض أفاضل المتأخرين عن المحقق المجلسي رحمه الله في البحار بعد ذكر الخبر كلاماً يدل على صحة ما ذكره بعض المحققين وهو هذا أصل هذا الخبر في غابة الوثائق والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني انتهى.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: «كتبْتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية»^{*}.

فإن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار^(١) على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك أي مزاحماً به.

(١) ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث إشكالاً على الرواية من حيث دلالتها على المقصود بالتقريب المذكور وهو إنه لم لا يحتمل أن يكون المقصود من قوله اليقين لا يدخله الشك هو بيان قاعدة الاشتغال والتمسك بها ويكون قوله عليه السلام صم للرؤية مذكوراً بالتبع، لأنه غير منطبق على قاعدة الاشتغال، بل يتنافى حيث إن المقصود منه هو عدم وجوب الصوم في اليوم الذي يشك أنه من الشعبان، أو الرمضان، والمقصود الأصلي هو قوله عليه السلام وأفطر للرؤية لا يقال لا يمكن أن يكون المقصود هو قاعدة الاشتغال، وإن كان المقصود هو خصوص قوله وأفطر للرؤية لدوران الأمر في اليوم الذي يشك أنه من الرمضان، أو الشوال بين المحذورين، إذ كما يحتمل أن يكون من الرمضان ويكون الصوم فيه واجباً كذلك يحتمل أن يكون من الشوال ويكون الصوم فيه حراماً، لأن المفروض أن الصوم في أول الشوال حرام ذاتي لا تشريعي حتى يرتفع بالاحتياط، لأننا نقول لا دوران في المقام، لأن احتمال كونه حراماً شك في التكليف الابتدائي النفسي فيرتفع بأدلة البراءة، وهذا بخلاف احتمال الوجوب، فإنه شك في المكلف به مع تبين متعلق التكليف مفهوماً ومقتضى العقل والنقل فيه وجوب الاحتياط حسب ما تقرر في محله، هذا ولكن سيجيء من الأستاذ العلامة في التنبهات ما هو صريح

والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب^(١) من أخبار الاستصحاب

في كون المورد من موارد الرجوع إلى البراءة لا الاشتغال فيكون الدوران على تقدير تسليم الحرمة الذاتية لصوم العيدين من الدوران بين المحذورين، فإن صوم كل يوم تكليف مستقل لا دخل له بغيره، ولذا لو عصى المكلف بإفطار يوم من الرّضان لم يوجب إبطال صومه بالنسبة إلى سائر الأيام إجماعاً، ولم يقع فيه خلاف أصلاً حتّى من القائلين بكفاية النّية الواحدة، وهذا الذي أفاده لا محيص عنه وستقف على مزيد توضيحه فيما يتلى عليك إن شاء الله لا يقال قوله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان عام يشمل اليوم الذي يشكّ أنّه من الرّضان والشّعبان واليوم الذي يشكّ أنّه من الرّضان والشّوال فما وجه تخصيصه بالآخر، فلو أخذ بظاهره ويحكم بأن المراد من الجواب أيضاً عام فلا مناص عن كون المراد هو خصوص الاستصحاب، لأننا نقول لفظ يوم الشك، وإن كان عاماً، إلا أن الظاهر منه في المقام هو العهد والإشارة إلى يوم خاص لا مطلق ما صدق عليه هذا المفهوم، وأما كون المراد هو خصوص الأخير فلمركزية حكم الأول في الأذهان هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه العالي، ثمّ تخلص عن هذا الإشكال بأن المعروف من يوم الشكّ هو الأول لا الأخير، والأمر في وضوح الحكم وخفائه لا يتفاوت بينهما، فأما أن يجعل المراد هو خصوص الأول فيحكم بأن قوله عليه السلام وأفطر للرّوية كان من باب التبع، أو يجعل هو القدر المشترك، وعلى كلّ تقدير يدلّ على المطلوب.

هذا ما أفاده دامت إفادته، والأظهر في النظر كون الظاهر من الرواية هو الأعمّ ومعه لا يتوجّه إشكال أصلاً كما لا يخفى.

(١) وجه الأظهرية، مضافاً إلى عدم وجود ما يجعل اللام إشارة إليه في الرواية وعدم احتمال إرادة غير الاستصحاب منه حسب ما عرفت تفصيل القول فيه هو

إلا أن سندها غير سليم^(١).

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاقد^(٢)، وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

ظهور قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك في الكبرى الكلية، غاية الظهور بملاحظة قوله عليه السلام عقيه صم للرؤية وأفطر للرؤية فإنهما في قوة التفريع وهذا مما لا يرتاب فيه أصلاً، ثم إن المراد من قوله عليه السلام للرؤية يحتمل أن يكون هو زمان الرؤية على التوسع كما ذكر شيخنا في مجلس البحث، ويحتمل أن يكون التعليل ووجه التخصيص بالذكر، مع أن المناط هو مطلق العلم بالدخول من أي سبب حصل هو غلبة حصوله في شهر رمضان وشوال بالرؤية، أو من جهة الاهتمام في اعتبار اليقين في المقامين فتأمل.

(١) الوجه في عدم سلامته تضعيف جماعة من أهل الرجال لمحمد، ويمكن القول بعدم قدحه بناء على انجبار الضعف بالشهرة وحجية الخبر المجبور، حيث إن الرواية معمول بها عند الأصحاب قد عولوا بها في كتبهم كما ادعاه بعض المحققين أيضاً، هذا ولكن في الاستدلال بالرواية على المدعى إشكال ستقف عليه إن شاء الله.

(٢) المراد من التجاير والتعاقد هما الحاصلان من نفس ملاحظة الأخبار بعضها مع بعض لا بملاحظة الأمور الخارجية وفي المقام إشكال وهو إنه إذا لم يجز التمسك بكل رواية بحالها فكيف يجوز التمسك بالمجموع، لأن انضمام غير الحجة إلى مثله لا يوجب الأخذ بهما وصيرورتهما حجة، ويدفعه أن كلا منهما في نفسه وإن لم يكن له ظهور في اعتبار الاستصحاب كلية، إلا أن من ملاحظة

مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير، قال: «فهل عليّ أن أغسله؟ فقال: لا لأنك أعترته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه»^{*}.

وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة^(١) وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند إلى

مجموعها يحصل ظنّ باعتبار الاستصحاب وأنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق فمجموع الأخبار المعتمدة من حيث السند يدلّ على ذلك من دون انضمام غيرها إليها، فهذا الظنّ إنّما تحقّق من تراكم احتمالات مستندة إلى اللفظ فيكون داخلاً في الظنّ اللفظي الذي قام الدليل على اعتباره، إذ لا فرق فيه بين الحاصل من لفظ واحد أو من ألفاظ متعدّدة كما حقّق مستقصى في محلّه وبته عليه المحقّق القميّ في المقام وغيره، ودعوى عدم حصول الظنّ من مجموعها باعتبار الاستصحاب مخالفة للوجدان وإنّ هو إلّا كالعلم الحاصل من تراكم الظنّون.

هذا ثمّ إنّهُ يمكن دعوى ظهور بعض الأخبار المعتمدة سنداً في المدعى من غير احتياج إلى ملاحظة الانضمام كما فيما تقدّم عن الخصال، وقد كان الأستاذ العلامة في غاية الإصرار في تماميّة دلالة المضمرة الأولى في مجلس البحث.

(١) قد، بلغ ظهورها في كون العلّة للحكم بالطهارة هو سبقها مرتبة توهم منه أنّ الرواية من الأخبار العامّة من حيث التّنصيب فيها بالعلّة المقتضية للتّعدي عن المورد، ولكنك قد عرفت فساد هذا التّوهم في طيّ كلماتنا السّابقة فراجع إليه وكن على بصيرة من أمرك.

نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة. نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع.

ومثل قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^{*}.

بناء على أنه مسبق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها. فالغاية وهي العلم بالقذارة^(١) على الأول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها،

(١) قد يقال بكون قوله كل شيء طاهر إلى آخره مسوقاً لبيان الحكم باستمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوتها، فالمراد من الشيء هو الشيء الطاهر، فكأنه قال كل شيء طاهر لا بمعنى تقدير المضاف في الكلام كما قد يتوهم، وبهذا الاعتبار يدل على اعتبار الاستصحاب في الشك في بقاء الطهارة، وقد يقال بكونه مسوقاً لبيان الحكم بأصل الطهارة في الشيء المشكوك طهارته من حيث كونه مشكوكاً من غير النظر إلى الحالة السابقة، وعلى هذا لا دخل له بالاستصحاب أصلاً، فالغاية وهو قوله حتى تعلم أنه قذر على التقدير الأول غاية للحكم باستمرار الطهارة لأصل الطهارة والحكم بها، لأنهما كانا واقعيتين لم يعقل جعل الغاية المذكورة غاية لهما فوجودها على هذا التقدير رافع للحكم الظاهري بالاستمرار، أو الاستمرار الظاهري، أي المحكوم به في صورة الشك وعلى التقدير الثاني غاية لأصل الحكم المنشأ بالطهارة ظاهراً ابتداء فوجودها يرتفع نفس الحكم بالطهارة لا استمراره، لأن المعنى على هذا التقدير ليس إلا نفس الحكم إذ لم يلاحظ في القضية استمرار أصلاً، بل إنما الملحوظ نفس إنشاء الطهارة للشيء المشكوك ومن

فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة، وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، والغاية وهي العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

والأصل في ذلك أن القضية المغية سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً أم كانت ظاهرية مغية بالعلم بعدم المحمول^(١) كما في نحن فيه، قد يقصد المتكلم مجرد

التأمل فيما ذكرنا كله يعرف المقصود مما ذكره الأستاذ العلامة في الرسالة حيث إن المقصود من قوله في أول كلامه غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها هو جعل الغاية غاية لاستمرار الطهارة الظاهرية، أي المحكوم بها في الظاهر، أو الحكم باستمرار الطهارة ضرورة أن المجهول في الاستصحاب أيضاً هو الحكم باستمرار الطهارة في الظاهر، ومن قوله فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة هو الحكم الواقعي بالطهارة في مورد ثبوتها، أو إن المراد من عدم ذكر الغاية لنفس الحكم هو السالبة بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول مع كون المراد هو الحكم الظاهري، ومن قوله: فكل شيء يستمر الحكم بطهارته هو الحكم بطهارته دائماً إلى زمان العلم بالنجاسة، فالمستمر هو أصل الحكم بالطهارة لا الحكم بالاستمرار، ومن قوله لا نفسها هي الطهارة المستمرة ظاهراً لا واقعاً.

(١) قد عرفت في طي بعض كلماتنا السابقة معنى الحكم الظاهري والواقعي والقضية الظاهرية والواقعية، ونقول هنا توضيحاً: إن كل حكم لم يؤخذ العلم وعدمه في موضوعه فهو حكم واقعي والقضية المشتملة عليه قضية واقعية سواء كانت مغية كما في قوله الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، أو لا، وسواء كان المقصود منها بيان استمراره بعد الفراغ عن ثبوته على التقدير الأول، أو بيان أصل

ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً، أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه، والأول أعم من الثاني من حيث المورد.

إذا عرفت هذا فنقول إن معنى الرواية إما أن يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة، لكنه خلاف الظاهر، وأما خصوص المعنى الأول الأعم منه وحيث لم يكن فيه دلالة^(١) على استصحاب الطهارة

ثبوته، أو أخذ العلم في موضوعه، بمعنى كونه جزءاً له كما في قوله الخمر المعلوم حرام، أو البول المعلوم نجس وكلّ حكم أخذ الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول أولاً في موضوعه فهو حكم ظاهريّ والقضية المشتملة عليه قضية ظاهرية سواء كانت مغيّة بعدم العلم، أو كان عدم العلم مأخوذاً فيها بعنوان آخر، وسواء كان المقصود في الأول بيان استمرار المحكوم ظاهراً بعد الفراغ عن ثبوته واقعاً، أو كان المقصود نفس إثباته الظاهري، وسواء كان على التقدير الثاني عدم العلم قيداً للموضوع، أو للمحمول الراجع إليه، فالغاية للشيء إن كانت أمراً واقعياً فالمغيا بها أيضاً حكم واقعيّ كما في مثال الثوب، لأن الملاقة للنجاسة من الأمور الواقعية، وإن كانت العلم بضده، أو نقيضه فالمغيا بها حكم ظاهريّ، فقوله: «كلّ شيء ظاهر حتى تعلم أنّه قدّر» قضيته ظاهرية والحكم المنشأ فيها حكم ظاهريّ من حيث تقييد معروضه بعدم العلم بقيد محموله من حيث كون المحمول مغياً بالعلم به.

(١) المقصود من المعنى الأعم هو المعنى الأول الذي ذكره للحديث وحقيقته أعمّ من حيث المورد بالنسبة إلى المعنى الثاني، أي استصحاب الطهارة ومن الواضح الذي لا ينبغي الارتياح فيه لأحد أنّه لا دلالة لهذا المعنى على اعتبار

وإن شمل مورده، لأن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها، بل يجري في مسبوق النجاسة^(١) على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

الاستصحاب، حيث إن العلة فيه نفس الشك في الطهارة من غير أن يكون لسبق الطهارة مدخلية أصلاً، ولهذا يحكم بوجودها فيما لم يعلم له حالة سابقة أصلاً، بل علم خلافها فلو كان المناط هو سبق الطهارة لم يمكن الحكم فيما لم يكن له حالة سابقة فكيف فيما كانت الحالة السابقة على خلاف الطهارة، وفي الاستصحاب هو سبقها والتيقن بوجودها سابقاً، مع أن المنشأ في القاعدة هو نفس الطهارة لا استمرارها، وفي الاستصحاب استمرارها فكيف يدل أحدهما على الآخر. وبعبارة أخرى: أوضح: المعنى الأول الذي يعبر عنه بقاعدة الطهارة يجري فيما كان مسبوقاً بالطهارة وفيما كان مسبوقاً بالنجاسة وفيما لم يعلم له حالة سابقة أصلاً، أو علم بعدم حالة سابقة له كما في الشبهة الحكمية، فلا بد من أن يكون العلة فيها غير سبق الطهارة على ما هو المناط في استصحاب الطهارة، وإلا لزم أعمية المعلول عن العلة وهو محال، فالعلة للطهارة في القاعدة فيما كان مسبوقاً بالطهارة ليس إلا نفس ما هو العلة فيما لم يسبق بالطهارة وهو نفس الشك، ومعلوم أن الاستصحاب ليس هو مجرد الحكم على طبق الحالة السابقة في زمان الشك من غير استناد إليها.

(١) لا يخفى عليك أن مقصوده دام ظله مما ذكره ليس إلا مجرد الجريان، وإن كان محكوماً قبلاً للسيد السند صاحب الرياض حيث إنه منع من أصل جريان القاعدة في موضع جريان استصحاب النجاسة متمسكاً في كلامه بحصول الغاية وهي العلم بالقذارة وإن لم يكن باقياً بالفعل، إلا أن العلم في قوله عليه السلام:

ثم لا فرق في مفاد الرواية^(١) بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

«حتى تعلم أنه قدر» أعم من العلم السابق واللاحق لصدقه عليهما معاً لا الحكم بالتعارض الاصطلاحي، كيف وتقديم القاعدة ضرورة عندنا حكومة استصحاب النجاسة على القاعدة وإن خالف فيه بعض المشايخ، إلا أنه لا إشكال في وجود موضوع القاعدة في مورد استصحاب النجاسة حقيقة، وإلا لم يعقل معنى للحكومة كما لا يخفى، فمراده دام ظله من التعارض هو مجرد التقابل الصوري، لكن وليعلم أنه لا يأتي من الأستاذ العلامة بيان بالنسبة إلى ما ذكره أصلاً فما ذكر وعد لم يف به.

(١) قد خالف في ذلك بعض المحققين من المتأخرين فذهب إلى عدم تمامية القاعدة بالنسبة إلى الشبهات الحكمية والموضوعات الكلية التي يشك في حكمها من حيث الطهارة والنجاسة وأنه ليس لنا ما يدل على ذلك لا الرواية ولا غيرها، والمحقق القمي وإن استشكل في دلالة الرواية إلا أنه معتقد لثبوت أصل القاعدة في الشبهات الحكمية أيضاً، وكيف كان لا إشكال عندنا في دلالة الرواية على أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية وفي الشبهات الحكمية، لأن المراد من الشيء هو الأعم من الكلّي والجزئي ضرورة صدقه عليهما بطريق الاشتراك المعنوي حيث إن الشيء موضوع لما هو الأعم من الكلّي والجزئي وليس ما يمنع من إرادة هذا المعنى العام في المقام أصلاً، لأنه ليس إلا توهم لزوم استعمال الغاية وهو قوله حتى تعلم أنه قدر في أكثر من معنى واحد وهو العلم من الأدلة الشرعية بالنسبة إلى الشبهة الحكمية ومن الأمارات الخارجية بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية وهو كما ترى، ضرورة عدم تعلد العلم معنى بتعدد الأسباب الموجبة له، فالمقصود

منه في المقام هو معناه الحقيقي الوجداني بحيث لا يشوبه احتمال التعدد أصلاً، ولزوم الفحص في الشبهة الحكمية مع إطلاق الرواية مع أنه لا يقتضي إلا تقييدها بالنسبة إليها خاصة ونحو ذلك مما يظهر دفعه بأدنى تأمل، ومن التأمل فيما ذكرنا كله تعرف توجه المناقشة إلى ما أفاده المحقق القمي قدس سره وجهاً للحكم بعدم إمكان الجمع بين الشبهات الحكمية والموضوعية في الإرادة من الخبر، فلا بد من الحكم باختصاصه بالشبهات الموضوعية لظهوره فيه، حيث قال بعد جملة كلام له في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية وقاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعية ما هذا لفظه: «إذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت أن المعاني متغايرة متباينة لا يجوز إرادتها جميعاً في إطلاق واحد كما حققنا في أوائل الكتاب، والقول بأن كل شيء عام قابل لإرادة الكلّي والجزئي ويشمل العلم بالجزئي والكلّي فيصح إرادة معنى عام يندرج فيه الكلّ فيه أنه لا يصح مع تفاوت إضافة الطهارة والقذارة إلى الأشياء، وكذلك سبب العلم» إلى أن قال: «مع أن المعنى الثالث يساق أصل البراءة، وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الأولين، والرواية ظاهرة في التبا على الطهارة من دون الفحص إلى أن قال بعد جملة كلام له: فالاستدلال به للمعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة أن المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي، والغالب أنه يحصل في الموضوع لا الحكم، فإن العلم بالحكم الشرعي غالباً إنما هو من الأدلة الظنية غاية الأمر كونها واجب العمل، وهو لا يوجب العلميّة الحقيقيّة إلى أن قال، مع أن حملة على المعنى الثالث مع ورود قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكذلك على المعنى الأول مع ما ورد من الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التأكيد، بخلاف إرادة المعنى الثاني» انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

فعلم مما ذكرنا أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة، إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً^(١) يوجب استعمال اللفظ في معنيين

وفيه أنظار لا يخفى وجهها على المتأمل فيما ذكرنا.

وقد أورد بعض المحققين من معاصريه عليه بإيرادات كثيرة بعضها غير واردة كحكمه بعدم المانع من الجمع بين القاعدة والاستصحاب على ما ستعرف من كلامه، وكحكمه بأن المراد من اليقين هو الأعم من اليقين الشرعي إلى غير ذلك أما عدم ورود الأول فستعرفه، مضافاً إلى ما عرفته في طي كلماتنا السابقة، وأما عدم ورود الثاني فلأن الحكم بأن المراد من اليقين هو الأعم مما لا يخفى فساده، لأن نفس الظن من حيث هو لا يكون داخلاً في موضوع العلم ولو بعد قيام الدليل على اعتباره.

وأما الدليل على اعتباره، وإن كان علمياً، إلا أنه لا يفيد إلا العلم بالاعتبار، فالظن القائم بالنجاسة بعد فرض اعتباره لا يكون علماً قطعاً، وإرادته مما يشتمل على لفظ العلم على المعنى الحقيقي موجب لاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي، مع أنه قد يمنع من صحة إطلاق لفظ العلم على الظن لعدم وجود العلاقة المصححة والعلم باعتباره ليس علماً بالنجاسة.

وبالجملة: لا معنى لما ذكره وإن صدر عن غيره أيضاً. والحق أن المراد من العلم في جميع أدلة الأصول والقواعد هو معناه الحقيقي، وأما الظن المعبر فليس منه حقيقة، وإنما هو قائم مقامه بأدلة اعتباره حكومة فهو داخل في موضوع العلم تنزيلاً لا حقيقة.

(١) قد عرفت في طي كلماتنا السابقة عدم إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب

حيث إنّ المناط في القاعدة نفس الشك في الطهارة وهو العلة للحكم بها والحكم المنشأ فيها هو الحكم بأصل الطهارة، وفي الاستصحاب هو اليقين السابق والحكم المنشأ فيه هو الحكم باستمرار الطهارة وشتان بينهما، ومن هنا يظهر فساد ما زعمه بعض المحققين من دلالة الرواية على أصليين أحدهما الاستصحاب والثاني القاعدة خلافاً لما ذكره الفاضل القمي من عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الجامع بينهما حيث قال: «ثمّ اعلم أنّ الروايين الأولين تدلّان على أصليين، الأول: أنّ الحكم الأولي للمياه، أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب وإن تعلق به جملة من أحكامه. الثاني: أنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمان العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته» انتهى كلامه رفع مقامه. والعجب أنّه كيف اشتبه عليه الأمر وتخيل إمكان الجمع بينهما، مع أنّه لا جامع بينهما حسب ما عرفت، وأعجب منه ما ذكره أخيراً من قوله الثاني: (أنّ هذا الحكم مستمرّ) إلى آخره، لأنّ المشار إليه بهذا إن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الذي ذكره أولاً أي الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة فيرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الحكم لا رافع له إلّا النسخ، وأما العلم بالنجاسة فلا يعقل أن يكون رافعاً له إذ به ينعدم موضوع الحكم حيث إنّ عدمه مأخوذ فيه قيداً. وبعبارة أخرى: أوضح الحكم لا يكون حكماً ظاهرياً ولا يتحقّق له هذا العنوان إلّا بعد ملاحظة تقيد به بعدم العلم، سواء كان حكماً بالطهارة، أو غيرها، ومن المعلوم ضرورة أنّ الحكم بالطهارة في موضوع الشك وعدم العلم لا يكون الرافع له عن موضوعه إلّا النسخ في الشريعة، ولا ينافي هذا ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلامة سابقاً من كون العلم غاية للحكم بالطهارة ورافعاً له في القاعدة حيث إنّ المقصود من الحكم فيما سبق نفس إنشاء الطهارة مع قطع النظر عن اتّصافه بكونه ظاهرياً فتدبر.

وثانياً: أنه إذا جعل قوله حتى تعلم من قيود الحكم الأول وتوابعه من حيث توقّف تحقّقه حسب ما عرفت على تقييده به، فلا يمكن جعله قيداً للحكم الثاني الذي هو في قوّة المحمول للحكم الأول وهو في قوّة الموضوع له للزوم تقدّم الشيء على نفسه حيث إن كونه قيداً للموضوع أي الحكم الأول يقتضي تقدّمه على الحكم الثاني بالطبع، لأن قيود الموضوع في مرتبة الموضوع فلا بدّ من أن تكون مقدّمة على المحمول كما أنّ الموضوع مقدّم عليه حسب ما هو قضيّة العروض والحمل وكونه قيداً للمحمول أي الحكم الثاني يقتضي تأخّره عن المحمول، أو كونه في عرضه فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى، فلا يمكن أن يجعل المستصحب هو الحكم الظاهري المدلول للأصل الأولي، وإن كان المشار إليه هو الحكم الواقعي المعلوم تحقّقه أي الطّهارة المتيقّنة في السّابق ليكون القضية مسوقة لبيان وجوب الحكم باستمرار الطّهارة المعلومة في الزّمان السّابق ظاهراً فلا شيء يدلّ على الأصل الأولي أي قاعدة الطّهارة فيما شكّ في طهارته من حيث الشكّ، ولعمري إن منشأ ما وقع من الخلط والاشتباه في المقام هو شمول القاعدة لمورد الاستصحاب من دون تأمل في أن مجرد الاجتماع الموردي في بعض الأعيان لا يصلح أن يجعل أحد المجتمعين مصداقاً للآخر مع تباين المناط فيهما حسب ما عرفت، ولهذا استظهرنا سابقاً جريان القاعدة في مستصحب النّجاسة أيضاً، بل التّحقيق عدم إمكان جعل أحد العامين من وجه ولا دليله دليلاً على الآخر مع اجتماعهما مصداقاً في الجملة فكيف بمحلّ البحث الذي لا يتصوّر فيه الاجتماع المصداقي كما هو ظاهر، ويتلو الاستدلال بالرواية للاستصحاب في الضّعف الاستدلال له بسائر ما له اجتماع موردي مع الاستصحاب كقاعدة الحلّ، فالتّمسك بروايات الحلّ في باب الاستصحاب وذكرها فيه كما صنعه صاحب الوافية فاسد جداً.

لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا، والفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولا جامع بينهما.

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً وأنكر ذلك على صاحب القوانين، فقال: «إن الرواية تدل على أصلين، أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب. الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته» انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أن قوله حتى تعلم إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مغياً به إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيا موضوعاً له وإن كان هو الحكم الواقعي المعلوم، يعني أن الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت طهارة له واقعاً في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب

فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً كما سيجي.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات أصالة الحل الواردة في مشتبهِ الحكم، أو الموضوع في هذا المقام.

ثم على هذا كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة^(١)، لأنها أيضاً متصادقة مع

(١) ما ذكره دام ظلّه مبنيّ على ما عليه المشهور من اجتماع أصالة البراءة مع الاستصحاب بحسب المورد حيث إنك تراهم يتمسكون كثيراً باستصحاب البراءة، وإلا فالذي يقتضيه التحقيق المحقق عند الأستاذ العلامة أيضاً عدم جريان استصحاب البراءة أصلاً من حيث إنّ نفس الشك في التكليف علة تامّة في حكم العقل بالبراءة فلا يبقى هنا مورد للاستصحاب، والمفروض أنّه ليس هناك أثر للبراءة الواقعيّة وعدم التكليف الواقعي حتّى يستصحب وهذا بخلاف الطهارة والحلّ، فإنه يجري الاستصحاب فيهما فيما لو كان لهما حالة سابقة، فإنّ الطهارة والحلّ الثابتين بالقاعدة غير ما يجري الاستصحاب فيه، فإنه الطهارة الواقعيّة والحلّ الواقعي، وإن كان ثبوتهما بالاستصحاب أيضاً ظاهريّاً، لكن المستصحب نفس الطهارة الواقعيّة.

وقد تقدّم جملة من الكلام في ذلك في الجزء الأوّل من التعليقة عند تكلم الأستاذ العلامة في تأسيس الأصل في الظنّ فراجع ولعلنا نشرح لك القول في هذا فيما سيجي إن شاء الله تعالى. هذا ويمكن أن يقال: إنّ المراد من التّصادق الموردي ليس هو جريان كلّ من البراءة والاستصحاب فيه، بل المراد هو جريان البراءة في محلّ الاستصحاب وإن لم نقل بجريانه بالملاحظة المذكورة، فالغرض ممّا أفاده عدم الفرق بين القواعد الثلاث في شمول دليلها لصورة وجود الحالة

الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق أن الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءة والحل والطهارة وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين والظاهر إرادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال، لأن حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله. نعم قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيا^(١) لكن المغيا به الحكم المنشأ للطهارة، يعني هذا الحكم الظاهري مستمر له إلى كذا لا أن الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهراً إلى زمن العلم.

السابقة، فلو كان مجرد ذلك موجباً للحكم بإرادة الاستصحاب من دليل قاعدة الطهارة فليحكم بإرادته من دليل القاعدتين، وهذا لا تعلق له بما اخترناه من اختصاص جريان الاستصحاب بما كان هناك حكم مترتب على نفس وجود المستصحب واقعاً فتأمل.

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهمه الغير المتأمل من جعل قوله حتى تعلم دليلاً على إرادة الاستصحاب، لأنه يدل على استمرار الطهارة وهذا هو معنى الاستصحاب وحاصل الدفع أنه ليس كل استمرار عبارة عن الاستصحاب، بل المأخوذ في الاستصحاب هو الاستمرار الخاص أي استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعاً، وأما استمرار نفس الحكم المنشأ في القضية ظاهراً إلى زمان العلم فليس هو الاستصحاب قطعاً، بل هو معنى قاعدة الطهارة، ثم إنك قد عرفت ممّا قدّمنا لك أن تسمية الحكم الظاهري به إنما هو بملاحظة تقييده موضوعاً بعدم العلم فنسبته إليه من دون ملاحظته تكون من باب التسماع.

ومنها: قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس».*

وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب^(١) والمعنى أن الماء المعلوم طهارته

(١) لا يخفى عليك ما يمكن أن يرد على ما ذكره دام ظلّه من أن مجرد عدم عروض الاشتباه في المياه من غير جهة العارض غالباً لا يصلح لصرف ظهور القضية في إثبات أصل المحمول للموضوع لإثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوته، لأن الغلبة الخارجية لا تراحم لظهور المستفاد من الألفاظ فضلاً عن أن نصير قرينة له وصارفة عن ظهوره، فالحكم بظهور الرواية في القاعدة أولى، هذا مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أن مجرد الحكم بالاستمرار أيضاً لا يثبت إرادة الاستصحاب وتعين حمل الرواية عليها، لأن الاستصحاب كما عرفته سابقاً ليس هو مجرد الحكم باستمرار الشيء الثابت، بل يفترق زيادة على هذا إلى كون الاستمرار مستنداً إلى نفس الثبوت في الزمان السابق.

ومن المعلوم أن هذا لا يستفاد من مجرد الحكم بالاستمرار. نعم مورد الرواية على هذا التقدير يصير من موارد المستقرأ فيها من حيث حكم الشارع فيها على استمرار الحالة السابقة لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت لسرت الشبهة إلى الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك أيضاً فإنها أيضاً لا تدل إلا على وجوب الالتزام في زمان الشك بالأحكام الثابتة للمتيقن الملتزم بها في زمان اليقين وهذا هو معنى الاستمرار وليس فيها شيء زائد عليه، لأننا نقول أما الأخبار المذكورة فقد عرفت أن أكثرها مشتملة على التعليل باليقين السابق وأن الحكم في الزمان اللاحق إنما هو من جهته، وأما الأخبار الخالية عن التعليل المذكور فهي أيضاً ظاهرة في كون

العلّة نفس اليقين السابق كما في قوله عليه السلام في المكاتبه اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية، فإن الظاهر منه كما لا يخفى على من له تأمل كون قوله اليقين لا يدخله الشك في قوة الكبرى الكلية حسب ما تقدّم بعض القول فيه.

فتبين لك ممّا ذكرنا أنّ الأخبار الخاصة على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما هو صريح في كون مستند الحكم فيه اليقين فينطبق على الاستصحاب لا محالة مثل رواية عبد الله بن سنان، بل قد عرفت سابقاً أنّه توهم بعض من جهة التقليل المذكور فيها أنّها تدلّ على اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد من جهة ما وقع فيها من التنصيص بالعلّة.

ثانيها: ما لا يمكن أن يكون الحكم المذكور فيه من جهة اليقين السابق فلا يدلّ على اعتبار الاستصحاب ولو في مورد خاصّ، ولا يمكن أن يجعل أيضاً من الموارد المستقرة فيها مثل موثقة عمّار وأشباهها.

ثالثها: ما حكم فيه على طبق الحالة السابقة بحيث يمكن أن يكون العلّة فيه نفس اليقين السابق فينطبق على الاستصحاب وأن يكون غيره فلا ينطبق مثل قوله عليه السلام الماء كلّ ظاهر حتّى تعلم أنّه نجس، وهذا وإن لم يكن الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب ولو في مورد خاصّ، إلا أنّه يكون من الموارد المستقرة فيها قطعاً.

ثمّ إنّ هنا شيء لا بدّ أن ينبّه عليه وهو أنّ الظاهر من جملة الأخبار العامّة والخاصّة كما لا يخفى على كلّ من نظر إليها، هو حرمة العمل على خلاف الحالة السابقة، وقد يتوهم من لا بصيرة له أنّ هذه النواهي واردة في مورد الوجوب ظاهراً، أو مظانّه فلا تدلّ على الحرمة، بل هي منسلخة عنها فيكون المقصود منها مجرد الإذن كيف وإنّ جواز العمل على خلاف الحالة السابقة في الجملة إجماعيّ،

بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم. أي مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل الملاقي للنجس والبئر أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة، أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فأياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدثت»*.

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح، وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين

لكنه توهم فاسد، لأنها ظاهرة، بل بعضها صريح في الحرمة ولا داعي لرفع اليد عنها، بل قضية الفتاوي من الكل أيضاً على تقدير اعتباره هو وجوب البناء على الحالة السابقة، ومجرد جواز العمل على خلاف الحالة السابقة في بعض الموارد من جهة الاحتياط فيما يجري فيه كالوضوء احتياطاً فيما كان الشخص مسبوقاً بالطهارة شاكاً في بقائها لا ينافي الحكم بالوجوب كما لا يخفى، وإلا لست الشبهة إلى جميع الأمارات الظنية المعتبرة شرعاً، فإنه لا إشكال في جواز العمل بالاحتياط في موارد ما مع أنه لا إشكال في وجوب الأخذ بها، لأنه معنى حجيتها وإنما المنافي جواز العمل مع جواز البناء على خلاف الحالة السابقة، وهذا مما لم يقبل به أحد على تقدير القول باعتبار الاستصحاب ضرورة أنه ينافي قضية اعتباره. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في طي أجزاء التعليق وإن تعين العمل بالأمارات والأصول إنما هو في مقابل ترك العمل عند التحير لا في قبال إحراز الواقع بالعلم التفصيلي، أو الإجمالي، مضافاً إلى أنه مما لا ستره فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس توضيحه أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والأقرب إليه^(١) على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان أخذاً به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

(١) لا يخفى عليك ما وقع من الأستاذ العلامة دام ظلّه من التسامح في المقام فإن النّقص على ما أطبقت عليه كلمة اللّغويين هو ضدّ الإبرام كما في قولهم نقضت الغزل فاستعماله في رفع الأمر الموجود كما في نواقض الطّهاراة لا بدّ من أن يكون مبنياً على التسامح. والحاصل: أنّ النّقص بحسب الحقيقة عبارة عن قطع الشّيء المتّصل ورفع الهيئة الاتصاليّة مع بقاء المادّة بحالها فلا يطلق حقيقة إلا على هذا. نعم هنا كلام في أنّه هل هو حقيقة في خصوص رفع الاتّصال عن المتّصل الحسيّ، أو حقيقة في مطلق رفع الاتّصال، سواء كان المتّصل حسياً، أو عقلياً كما في العقد وأشباهه. وبعبارة أخرى: هل يشترط كون المنقوض حسياً، أو لا يشترط ذلك، بل يكفي فيه مجرد الاتّصال، وأياً ما كان لا إشكال في أخذ الاتّصال فيه بحيث يكون المرفوع خصوص الجزء الصّوري مع بقاء المادّة كما كانت فاستعماله في رفع مطلق الأمر الثّابت لا يكون على حقيقة، وأما دعوى أنّه بحسب اللّغة وإن لم يكن حقيقة في المعنى المذكور، إلاّ أنّه حقيقة فيه بحسب العرف فيها ما لا يخفى.

نعم هنا شيء يمكن أن يقال بمعونته يكون استعمال النّقص في رفع الموجود بحيث لولاه كان باقياً حقيقة، وإن قلنا بكونه حقيقة في العرف واللّغة فيما ذكرنا وهو إن ينزل الأمر الغير المتّصل منزلة الأمر المتّصل ويجعل من أفراد ادّعاء ثمّ

يستعمل لفظ النقص الذي من خواصه فيه، فإنه لا يعد أن يكون حينئذ حقيقة حسب ما عليه السكاكي وجمع من المحققين منهم الأستاذ العلامة من عدم كون الاستعارة مجازاً في الكلمة كلية.

ثم بناء على القول باشتراط الحسن في المنقوض كما هو ظاهرهم يحتاج استعماله في المقام إلى تنزيلين أحدهما تنزيل غير المحسوس منزلة المحسوس ثانيهما تنزيل غير المتصل منزلة الأمر المتصل كالبناء والغزل لا بمعنى كون المستعمل فيه متعدداً كما قد يتوهم حتى يكون بناء على القول بالمجازية استعمال النقص في المقام من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل بمعنى أن المستعمل فيه شيء واحد اعتبر فيه تنزيلان وتشيهان بشيين، أو تنزيل واحد بشيء واحد من جهتين كما في تشبيه زيد بالأسد من جهات متعددة من الشجاعة والصفرة ورائحة الفم إلى غير ذلك، ومن المعلوم أن هذا لا يوجب تعدد المستعمل فيه ولا بمعنى كون أحدهما مترتباً على الآخر ومأخوذاً منه حتى يكون استعماله فيها على القول بتعدد المستعمل فيه وكونه مجازاً من قبيل سبك المجاز عن المجاز، بل هما تنزيلان في مرتبة واحدة وهذا مثل ما ذكرناه في تعريف الفقه من أن استعمال ملكة الظن في العلم على القول بتعدد المجاز ليس فيه سبك المجاز عن المجاز كما توهمه الفاضل القمي رحمه الله، بل هنا مجازان كل واحد منهما في عرض الآخر فتدبر.

هذا ملخص ما ذكره الأستاذ العلامة في مجلس البحث وقال بعده: إنه لو قلنا بكون النقص حقيقة في المعنى المذكور أي رفع الأمر الثابت لكان استعمال النقص في المقام أي الشك في الرفع أيضاً حقيقة لا مجازاً، وإن قلنا بكون الاستعارة مجازاً في الكلمة حيث إن المكلف بعد وجود المذني، أو الشك في حدوث البول مثلاً لا يلتزم برفع الأمر الثابت أي الأحكام الثابتة للطهارة التي في

حكم الطَّهارة في عدم الارتفاع بعد الوجود إلا برافع هذا وللنظر فيما ذكره دام ظلّه مجال واسع.

ثمّ إنّ تلخّص ممّا ذكرنا أنّ حقيقة النقص هي رفع الاتصال عن الأمر المتصل مع بقاء المادّة، والأقرب إليه عرفاً واعتباراً هو عدم الالتزام في الزّمان اللاحق بما كان موجوداً سابقاً ملتزماً به مع القطع ببقاء مقتضيه في زمان الشك.

وأما مجرد الالتزام بما التزم به سابقاً وإن لم يكن هناك مقتض لثبوته في زمان الشك فبعيد قطعاً لا يصار إليه بعد دوران الأمر بينه وبين المعنى الثاني من حيث عدم إمكان إرادة المعنى الأوّل في المقام قطعاً والقول بأقربيّة الثالث عرفاً، وإن كان الثاني أقرب اعتباراً كما قد يتوهّم فاسد جدّاً، كما أنّه لا يمكن أن يجعل عموم اليقين للشك في المقتضي قرينة لإرادته لا لألويّة التخصيص بالنسبة إلى خلاف ظاهر آخر غير التقيّد عند الدوران، وإن كان هو في نفسه أيضاً تامّاً، بل من جهة حكومة ظهور النقص عند العرف على ظهور المتعلّق، لأنّ بناءهم كما لا يخفى على جعل متعلّق الفعل ما يقتضيه ظاهر الفعل كما إذا سمعوا قولك ضرب زيد، فإنه لا إشكال عندهم في الحكم بكون متعلّق الضرب بناء على ظهوره في المؤذي هو من يقبل لتعلّق الألم والأذية به كالأحياء فلو ذكر متعلقه بوجه العموم كما في ضرب زيد أحداً لا يجعلون عمومه لغير الأحياء بناء على القول بالعموم فيه قرينة صارفة للضرب عن معناه الظاهر فيه، لا يقال المعنى الثاني، وإن كان أقرب المجازات، فيتعيّن إرادته بعد تعدّر الحمل على الحقيقة، لكن إرادته في المقام أيضاً غير ممكن للقطع بارتفاع اليقين بالشك، لأنّ نقول ارتفاع اليقين بالشك قهريّ على كلّ تقدير سواء أريد المعنى الثاني، أو الثالث فلا بدّ من التصرّف في ظاهر الكلام على كلّ تقدير، لأنّ التكليف لا يتعلّق بغير المقدور فيجب التصرّف في ظاهر الرواية على كلّ تقدير بمقتضى دلالة الاقتضاء، فهذه الأخبار النّاهية عن

إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

نقض اليقين بالشك نظير حديث الرّفع فنقول إنّ المراد من نسبة النّقص إلى اليقين ليس باعتبار نفسه، بل باعتبار متعلقه وهو المتيقّن، أو الأحكام المترتبة على متعلقه في الواقع التي حكم بها في السابق من حيث تعلّق اليقين به وطريقته إليه وليس التّصرّف في بجعل اليقين، بمعنى المتيقّن حتّى يصير مجازاً في الكلمة كما قد يترهّم، أو بتقدير الأحكام كما يتخيّل على التّقدير الثاني، بل بإرادتهما من نسبة النّقص إلى اليقين فالتّصرف إنّما هو في النسبة كما عرفت في حديث الرّفع أيضاً، وإن كان المختار من الوجهين إرادة المتعلّق من نسبة النّقص إلى اليقين لا الأحكام كما ستقف عليه، فبعد هذا إذا دار الأمر بين أن يجعل المتعلّق، أو أحكامه عامّاً، أو يجعل المراد خصوص ما من شأنه البقاء والاستمرار لولا الرّافع فلا إشكال في كون الثاني أقرب فتعيّن الحمل عليه.

ثمّ إنّ الفرق بين المانع والرافع والدافع هو إنّ الأوّل أعمّ من الأخيرين، لأنّ ما يمنع وجوده عن تأثير المتقضي ابتداءً يسمّى دافعاً وما يمنع وجوده عن تأثير المتقضي في الزّمان الثاني بعد تأثيره في الزّمان الأوّل يسمّى رافعاً، فالرافع والدافع وإنّ تباينا بحسب الحقيقة إلّا أنّ كلّاً منهما فرد من المانع، لأنّ رفع الموجود حقيقة بعد وجوده محال حسب ما تقرّر في محله، فعدم الرّافع أيضاً جزء من العلّة التّامة للوجود، لكن بالنسبة إلى الوجود الثانوي لا الأوّل فكلّما يطلق الرّافع فلا يراد منه بحسب الحقيقة إلّا هذا المعنى إذ لا حقيقة له غير هذا إذ إعدام الموجود حقيقة محال.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحداً فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومهُ للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقص ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة، أو أحكام اليقين.

والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستقر إلى أن يحدث ناقضها.

وكيف كان، فالمراد إما نقص المتيقن والمراد بالنقص رفع اليد عن مقتضاه، وأما نقص أحكام اليقين أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث^(١) مثل قوله عليه

(١) ما سمعت من الكلام كله إنما هو في بيان وجه اختصاص الأخبار المشتملة على النهي عن نقص اليقين بالشك بالشك في الرافع والكلام في المقام في بيان اختصاص سائر الأخبار الواردة في الباب به، حيث إنها مختلفة فبعضها

مشمول على لفظ الماضي وبعضها على لفظ الدّخل والاختلاط وبعضها على لفظ دفع الشك باليقين وبعضها على نقض الشك باليقين وعدم الاعتداد به في حال من الحالات إلى غير ذلك، فقد يقال: إنّ المقصود منها هو المعنى الثالث حيث إنّ الظاهر منها كما لا يخفى لمن تأمل فيها هو إن نفس تقابل اليقين السابق والشك اللاحق بقول مطلق موجب للالتزام بمقتضى اليقين السابق من غير فرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، بل مورد بعضها مختص بالشك في المقتضي كما في المكاتبه، فإنّ مورده استصحاب بقاء الشّعبان والرّمضان. ومن المعلوم أنّ الشك فيهما ليس من قبيل الشك في الرفع بعد إحراز المقتضي حيث إنّ المستصحب فيهما نفس الزّمان الذي لا رافع له، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً، بل ستقف على الإشكال في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في الزّمان والزّماني، وكيف يكون الشك فيهما من الشك في الرفع وكذلك قوله في صحيحة زرارة، بل تنقض الشك باليقين صريح في عدم إرادة المعنى الثاني ضرورة أنّ الشك ليس له مقتضي البقاء حتّى يشك في رافعه، بل لا معنى له في المقام للقطع بوجوده، فالمراد منه مجرد رفع اليد عنه باليقين السابق، فيكون المراد من قوله في صدرها، فإنّ الشك لا ينقض اليقين بقرينة المقابلة هو هذا المعنى.

وبالجملة: على تقدير تسليم ظهور الأخبار النّاهية عن نقض اليقين في الشك في الرفع لا بدّ من رفع اليد عنه بقرينة سائر الأخبار الظّاهرة في التعميم أو من إبقائها على ظاهرها والعمل بغيرها في الشك في المقتضي أيضاً لعدم التّنافي بينهما كما لا يخفى، هذا ويمكن القول بعدم ظهورها في التعميم وعدم صلاحيتها لصرف الأخبار المذكورة عن ظاهرها حسب ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه في الكتاب أمّا ما اشتمل عليه لفظ الماضي على اليقين السابق كالمرووي عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام فلأنّ الظاهر من الماضي على اليقين السابق هو الجري

على مقتضاه وعدم رفع اليد عنه إلا برفع، لأن الظاهر من لفظ المضيّ كلّما يطلق هو الجري على الداعي السابق وعدم التوقف إلا لصارف فيتحد مع الأخبار النّاهية عن نقض اليقين بالشكّ مفهوماً، هذا مضافاً إلى ما ذكره في الكتاب من عدم دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب أصلاً حتّى في الشكّ في الرفع، لما قد تقدّم أنّ الظاهر منها قاعدة أخرى غير الاستصحاب، هذا ولكنك قد عرفت منّا ومن الأستاذ العلامة تماميّة دلالتها على اعتبار الاستصحاب وظهورها فيه غاية الظهور فراجع فالأولى ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلامة أولاً من ظهور لفظ المضي في الشكّ في الرفع أيضاً إمّا لما عرفت، أو بملاحظة تعليقه عليه السلام بقوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»، أو «اليقين لا يدفع بالشكّ»، فإنّ ظاهرهما كما لا يخفى الاختصاص بالشكّ في الرفع ومنه يظهر عدم ظهور ما اشتمل على لفظ الدّفع في المعنى الثّالث، وأما ما اشتمل على لفظ الدّخل والدّخول كما في المكاتبه فلأنّ الظاهر من دخل الشّيء في الشّيء هو تصرّفه فيه، ومن المعلوم أنّ هذا لا يطلق فيما لم يكن له مقتضي الثبوت كما هو واضح وبه يرفع اليد عن ظهور مورده ويجعل صارفاً عنه لو سلم أنّ الظاهر منه استصحاب الزّمان المختصّ بالشكّ في المقتضي ولا يمكن العكس، لأنّ ظهور العلّة مقدّم على ظهور المعلول فيقال إنّ المتفرّع عليه هو استصحاب ما من شأنه البقاء لولا الرفع، أمّا بالنسبة إلى يوم الشكّ قبل الرّمضان فيجعل المستصحب هو عدم وجوب الصّوم، وأمّا بالنسبة إلى يوم الشكّ في آخره فيجعل المستصحب هو الاشتغال، أو عدم انقضاء الرّمضان، أو عدم دخول الشّوال إلى غير ذلك من الاستصحاب العدميّة الرّاجعة إلى الاستصحاب في الشكّ في الرفع.

هذا ملخص ما ذكره الأستاذ في الرّسالة وفي مجلس البحث لتوجيه مورد الرواية وتطبيقها على المدعى، ويمكن الخدشة فيه أمّا فيما ذكره بالنسبة إلى يوم

الشك قبل الرّمْضان فبأنّه لا محصّل لاستصحاب عدم التّكليف الراجع إلى استصحاب البراءة بعد استقلال العقل بها في صورة الشك وإن أريد استصحاب عدم الوجوب الواقعي فلا يترتب عليه أثر أصلاً، مضافاً إلى كون الأثر المترتب عليه على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا هو نفي العقاب عقلاً لا شرعاً، أمّا فيما ذكره بالنسبة إلى يوم الشك في آخر الرّمْضان فلما أسمعناك مراراً كثيرة في طيّ أجزاء التعلّيق تبعاً لشيخنا قدس سره من أنّ استصحاب الشغل ممّا لا مجرى له ولا يتصور له معنى صحيح. توضيح ذلك: على سبيل الاختصار بحيث لا يوجب الملل يحتاج إلى تقديم مقدّمة نافعة في غير المقام أيضاً، وهي أنّه قد يترتب الحكم على الأمر الواقعي من الوجود والعدم من غير مدخلة الشك والعلم فيه وقد يترتب على الشّيء، بوصف العلم به وقد يترتب على عنوان موجود في صورة الشك فيه والقطع به قطعاً أو على نفس عدم العلم والشك.

أمّا الأوّل فلا يمكن الحكم به باستصحابه في صورة الشك في هذا الأمر الواقعي الموضوع للحكم إلّا بإجراء الاستصحاب في نفس الأمر الواقعي من الوجود، أو العدم، لأنّ إثبات الحكم مع الشك في الموضوع ولو ظاهراً لا يعلم صدق الاستصحاب معه فلا بدّ في استصحاب المحمول في هذا القسم من إحراز الموضوع الواقعي والمعرض للنفس الأمري، وأمّا إجراء الاستصحاب في الموضوع ليرتب استصحاب المحمول عليه فهو فاسد لأن معنى استصحاب الموضوع جعل آثاره في مرحلة الظاهر، هذا مضافاً إلى أنّ المترتب على الموضوع نفس المحمول لا استصحابه كما ستقف على شرح القول فيه.

وأما الثاني فلا يمكن الحكم بثبوت الحكم فيه في حال الشك للقطع بانتفاء الموضوع فيه ضرورة ارتفاع العلم بالشك حسب ما هو قضية التّضاد الثّابت بينهما. وأما الثّالث فلا إشكال في الحكم بثبوت الحكم فيه في صورة الشك على

سبيل القطع والجزم لوجود ما هو العلة فيه والمناط له في صورة الشك بالفرض كما في صورة القطع فلا شك في الحكم حتى يجري الاستصحاب.

وبعبارة أخرى أوضح: إذا ترتب الحكم على عنوان موجود في صورة القطع بشيء والشك فيه لم يكن معنى لاستصحاب هذا الشيء، لأن إبقاء نفس الموضوع محال والمفروض أنه لم يترتب عليه أثر حتى يريد باستصحابه الالتزام به وإبقاءه بدلالة الاقتضاء وإنما الأثر لموضوع يقطع بتحقيقه فلا شك في الحكم أصلاً، إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدمة فنقول: من الواضحات التي حققت في محلّه أن الحاكم في مسألة الاشتغال إنما هو العقل.

وأما ما ورد فيها من الأخبار فإنما هو من باب الإرشاد إلى حكم العقل والإراءة إليه، ومن المعلوم أن حكم العقل يوجب تحصيل القطع بالبراءة في مورد ثبوت التكليف ليس إلا من جهة احتمال الضرر وهو العقاب المحتمل، وهذا المناط موجود قطعاً في صورة الشك فلا شك في الحكم وحكمه بوجوب الإتيان ليس في موضوع عدم الإتيان في الواقع بالمأمور به وبقاء التكليف به في نفس الأمر حتى يجري الاستصحاب، بل العلة في حكمه عدم العلم بالإتيان وهذه موجودة في صورة الشك على سبيل القطع، فلا معنى لإجراء الاستصحاب ونظير استصحاب الاشتغال في الفساد استصحاب البراءة أيضاً، لأن حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان متفرّع على عدم الإعلام ووصول البيان إلى المكلف ولو كان التكليف موجوداً في الواقع، وهذا المناط موجود في صورة الشك قطعاً وليس منوطاً بعدم التكليف الواقعي والبراءة النفس الأمرية حتى يجري الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما في استصحاب الشغل والتكليف في المقام من وجوه الفساد من جهات أخر مثل أنه استصحاب للحكم مع عدم إحراز موضوعه، فإن الواجب على المكلف صوم شهر رمضان لا صوم مطلق الشهر، وإلا لما شك فيه بانقضائه

الرَّمْضَانُ فَالزَّمَانُ الْخَاصُّ إِذَا مَوْضُوعٌ لِلْحَكْمِ وَمَعَ الشَّكِّ فِيهِ كَيْفَ يُمْكِنُ اسْتِصْحَابُهُ، وَإِلَّا لَزِمَ إِثْبَاتُ حَكْمٍ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ وَهُوَ مُحَالٌ وَهَذَا بِخِلَافِ قَاعِدَةِ الْإِشْتَغَالِ فَإِنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَجْرَدِ احْتِمَالِ بَقَاءِ الشَّهْرِ وَهَذَا الْمَوْضُوعُ موجودٌ فِي صُورَةِ الشَّكِّ قَطْعاً وَمِثْلُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ اسْتِصْحَابِ الْإِشْتَغَالِ عَلَى تَقْدِيرِ جَرَيَانِهِ لَيْسَ إِلَّا الْحَكْمُ بِوُجُوبِ الْإِتْيَانِ فِي زَمَانِ الشَّكِّ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا مِنَ الْآثَارِ الْعَقْلِيَّةِ لِلْمُسْتِصْحَبِ لَا الشَّرْعِيَّةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْأَصْلُ الْحَكْمِيُّ فِي الْمَقَامِ مِنْ حَيْثُ رَجُوعُ الشَّكِّ فِيهِ إِلَى الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ النَّفْسِيِّ الْمُسْتَقِلِّ مِنْ جِهَةٍ كَوْنِ الدَّوْرَانِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ اسْتِقْلَالِيَيْنِ هُوَ الْبَرَاءَةُ لَا الْإِشْتَغَالُ وَلَا اسْتِصْحَابُهُ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الصَّوْمِ فِي أَوَّلِ الشَّوَالِ حَرَاماً تَشْرِيعِيّاً، وَالتَّخْيِيرُ عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ بِكَوْنِهِ حَرَاماً ذَاتِيّاً وَلَا يَتَوَهَّمُ كَوْنُ الْقَوْلِ بِكَفَايَةِ النِّتْيَةِ الْوَاحِدَةِ لَصِيَامِ الشَّهْرِ رَاجِعاً إِلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ صِيَامِ الشَّهْرِ تَكْلِيفاً وَاحِداً فَيَرْجِعُ الشَّكُّ فِي يَوْمِ الشَّكِّ إِلَى الدَّوْرَانِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ الْإِرْتِبَاطِيَيْنِ لِقِيَامِ الْإِجْمَاعِ، بَلِ الْضَّرُورَةُ الْفَقْهِيَّةُ عَلَى تَعَدُّدِ التَّكْلِيفِ بِتَعَدُّدِ الْيَوْمِ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْكَلَامُ مِنَ الْأَسَاطِذِ الْعَلَامَةِ مَبْنِيّاً عَلَى مَذَاقِ الْقَوْمِ حَيْثُ إِنَّ بِنَاءَهُمْ عَلَى إِجْرَاءِ اسْتِصْحَابِ الْإِشْتَغَالِ فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ، وَعَلَيْهِ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْإِشْتَغَالَ مِمَّا إِذَا وَجَدَ لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بِرَافِعٍ فَيَنْطَبِقُ عَلَى الشَّكِّ فِي الرَّافِعِ فَتَأْمَلُ.

هَذَا كُلُّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اسْتِصْحَابِ الْإِشْتَغَالِ، وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْاسْتِصْحَابَاتِ الْعَدَمِيَّةِ كَاسْتِصْحَابِ عَدَمِ انْقِضَاءِ الشَّهْرِ وَاسْتِصْحَابِ عَدَمِ دُخُولِ الشَّوَالِ، أَوْ الرَّمْضَانِ فَيَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ أَنَّ اسْتِصْحَابَ عَدَمِ الْانْقِضَاءِ عِبَارَةٌ أُخْرَى عَنْ اسْتِصْحَابِ بَقَاءِ الشَّهْرِ وَاسْتِصْحَابِ دُخُولِ الشَّوَالِ، أَوْ الرَّمْضَانِ لَا يَثْبِتُ كَوْنُ الْيَوْمِ الْمَشْكُوكِ مِنَ الرَّمْضَانِ، أَوْ الشُّعْبَانِ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاعْتِبَارِ الْأَصُولِ الْمُثَبَّتَةِ وَهُوَ بِمَعْزَلٍ عَنِ التَّحْقِيقِ عِنْدَ الْأَسَاطِذِ الْعَلَامَةِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَاسِطَةُ فِي الْفَرَضِ مِنَ الْوَاسِطَاتِ

الخفية وهو محل تأمل، بل منع هذا وسيجيء بعض الكلام في ذلك هذا.

وقد يستشكل في الاستدلال بالرواية بوجهين آخرين:

أحدهما: عدم صلاحية الرواية للتمسك بها لضعفها سنداً ويدفعه انجبار الضعف بتمسك الأصحاب واشتهار الرواية بينهم.

ثانيهما: عدم تماميتها دلالة بناء على أن يكون المراد من اليقين والشك اليقين بالبراءة والشك فيها ويكون ذكر قوله صم للرواية من باب التفريع عليه، وقد تقدم الكلام فيه فيما سبق في الاستدلال بالرواية ويتوجه عليه ما عرفته هناك فراجع إليه، هذا مجمل القول بالنسبة إلى ما كان مشتملاً على لفظ الدخول، وأما ما اشتمل على نقض الشك باليقين وعدم الاعتداد به في حال من الحالات كما في صحيحة زرارة ففيه:

أولاً: أن ذكر قوله عليه السلام، بل تنقض الشك باليقين بعد قوله ولا تنقض اليقين بالشك إنما هو من باب مجرد الجنس والتبعية فلا يمكن أن يجعل قرينة صارفة لقوله ولا تنقض اليقين بالشك هكذا ذكره الأستاذ العلامة.

وثانياً: أنه لا يمكن أن يجعل قرينة لإرادة المعنى الثالث إذ كما أن معنى النقض فيه لا يناسب المعنى الثاني كذلك لا يناسب المعنى الثالث أيضاً حيث إن المعنى الثالث كان عبارة عن عدم الالتزام بما كان الشخص ملتزماً به سابقاً، سواء كان المقتضي لوجوده موجوداً في زمان الشك وكان الشك في وجود الرافع له، أو لم يكن موجوداً، ومن المعلوم أن المكلف في الاستصحاب لم يكن ملتزماً بأحكام الشك من الرجوع إلى البراءة والاشتغال وغيرهما حتى يكون معنى نقض الشك عدم الالتزام بما كان المكلف ملتزماً به من أحكامه كما لا يخفى، بل المقصود من نقض الشك باليقين هو دفعه باعتبار ما له من الأحكام المترتبة عليه بمقتضى أدلة الأصول من البراءة والاشتغال وغيرهما، ومن المعلوم أن هذا المعنى

السلام، بل ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقوله في الرواية الأربعمائة:

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك» وقوله: «إذا شككت فابن علي اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام: «إذا خرجت من

لا ينطبق على المعنى الثالث أيضاً.

وثالثاً: أن المراد من نقض الشك باليقين هو رفعه لا بمعنى أن الشك إذا حصل لا يرتفع إلا برفع يعني اليقين اللاحق كما ربما يتوهم من عبارة الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي، لأنك قد عرفت أن المراد من قوله، بل ينقض الشك باليقين إنما هو اليقين السابق الذي نهى عن نقضه بالشك، وإلا لم يكن معنى للكلام المذكور من وجوه شتى لا يخفى على المتأمل، بل بمعنى تنزيل الأحكام المجعولة للشك بمقتضى أدلة الأصول أي ما كان لها مقتضي للثبوت بمنزلة الثابتة الملتزم بها ثم نسبة الرفع إليها بهذا الاعتبار، فمعنى نقض الشك باليقين حينئذ هو رفع الأحكام الثابتة له باليقين السابق الذي فرض وجود المقتضي لمتعلقه بالنسبة إلى الزمان اللاحق فيحكم بمقتضى دلالة الاقتضاء على إرادة رفع الحكم الثابت للشك لا نفسه، ومن هنا نقول بحكومة الاستصحاب على الأصول الشرعية الجارية في الأحكام والموضوعات ولا يتوهم بناء على هذا المعنى إمكان تطبيق ما ذكر على المعنى الثالث أيضاً إذ المفروض فيه عدم العلم بثبوت المقتضي في زمان الشك أصلاً كما لا يخفى، هذا كله مضافاً إلى ما عرفت من عدم انطباق الرواية على الاستصحاب وعدم جواز التمسك بها عليه حتى في الشك في الرفع أيضاً من حيث ورودها لبيان قاعدة الاحتياط حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.

شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وقوله: «اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية» فإن مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكاً في الرفع كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله، بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

وأما قوله: «من كان على يقين فشك» فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن علي اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب مع إمكان أن يجعل قوله، فإن اليقين لا ينقض بالشك أولاً يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض، مع أن الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم الوقف إلا لصارف نظير قوله: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك» ونحوه فهو أيضاً مختص بما ذكرنا.

وأما قوله اليقين لا يدخله الشك فتنزع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع. وبالجمله فالتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع.

احتج للقول الأول بوجوه:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

وفيه: أن تلك الأصول قواعد لفظية^(١) مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة مع أنها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إما لكونها مجمعا عليها بالخصوص، وأما لرجوعها إلى الشك في الرفع.

ومنها: ما ذكره في المعارج وهو: «إن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني، أما أن المقتضي ثابت فلأننا نتكلم على هذا التقدير، وأما أن العارض لا يصلح رافعاً فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع»^{*} انتهى.

(١) حاصل الجواب عن هذا الأصل يرجع إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أن تمسك العلماء، بل وجميع أهل اللسان بالأصول الجارية في باب الألفاظ سواء كانت وجودية، أو عدمية ليس من حيث الاتكال على الحالة السابقة والبناء على اعتبار الاستصحاب، بل من حيث إنها قواعد لفظية مفيدة للظن بالمراد ولو نوعاً مع قطع النظر عن الاستصحاب واعتباره وإن جامع مورد أكثرها مورد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مجرد الاجتماع بحسب المورد لا يقضي باعتبار الاستصحاب كما لا يخفى.

ثانيها: أن الأصول المفروضة في كلام المستدل هي الأصول العدمية فلو بنى أن بناء أهل اللسان والعلماء عليها في كل زمان إنما هو من جهة الاستصحاب ليس إلا لم ينفع في إثبات المدعى وتتميمه بعدم القول بالفصل فيه ما لا يخفى لوجود القول بالفصل من بعض وإن استشكل فيه الأستاذ العلامة.

وفيه: أن المراد بالمقتضي إما العلة التامة^(١) للحكم، أو للعلم به أعني الدليل،

ثالثها: أنها أصول جارية في مورد الشك في الرفع بناء على إلحاق العدميات بما له مقتض للثبوت بحيث لا يرفع إلا برفع والقول بها لا يستلزم القول باعتبار الاستصحاب كما هو المدعى.

(١) لا يخفى عليك أن المقتضي بحسب اللغة والعرف أعم من العلة التامة والسبب الأصولي بحيث يطلق على كل منهما إطلاق الكلّي على الفرد حسب ما صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث، وعند أهل المعقول يراد منه خصوص العلة التامة وعند الأصوليين يراد منه أينما أطلق خصوص المعنى الثاني فهو أخص من المقتضي بالمعنى الأعم الثابت في اللغة، وهذا هو مراد الأستاذ العلامة من قوله، أو المقتضي بالمعنى الأخص حسب ما صرح به في مجلس البحث، ولكن يتوجه عليه أن المقتضي بمعنى العلة التامة أيضاً أخص من المعنى اللغوي الأعم كما هو ظاهر، وكان يتفصّل عن هذا الإشكال في مجلس البحث بعدم استعمال المقتضي في العلة التامة من حيث الخصوص على سبيل الحقيقة عند أحد فتأمل.

ثم إن كلاً من المقتضي بمعنى العلة التامة والثاني قد يكون مقتضياً لأصل الوجود مؤثراً فيه، وقد يكون مقتضياً للعلم به مع عدم تأثير في الوجود أصلاً. وبعبارة أخرى: قد يكون واسطة في الثبوت، وقد يكون واسطة في الإثبات محضاً، بمعنى أنه لا يكون مؤثراً في الثبوت أصلاً حيث إن كل ما يكون واسطة في الثبوت يكون واسطة في الإثبات أيضاً، بمعنى أن العلم به يستلزم العلم بالمثبت، ولكن لا عكس، إذ ربما يكون الشيء واسطة في الإثبات ولا يكون واسطة في الثبوت كأكثر وسائط معلوماتنا، والثاني يسمّى بالدليل الإنّي والأوّل يسمّى بالدليل اللّمي إن لوحظ من حيث التوسط في الإثبات، وإلا فلا يسمّى دليلاً. وبهذه الملاحظة جعله الأستاذ العلامة مقابلاً للدليل حيث إن جهة تأثيره في الوجود

ليست من جهة الدليّة حيث إنّ معنى الدليل هو الوساطة في العلم.
 فإذا عرفت معنى المقضي وإطلاقاته فنقول: إنّه لا يخلو أما أن يريد المستدلّ من قوله المقضي للحكم الأوّل ثابت هو العلة التامة، أو السبب الأصولي، وعلى كلّ تقدير إمّا أن يريد من ثبوته هو الثبوت في الزمان الأوّل، أو الثبوت في الزمان الثاني فإن كان المقصود منه هو العلة التامة، سواء كانت علة لأصل الشيء، أو للعلم به فلا بدّ من أن يكون مراده من ثبوتها هو الثبوت في الزمان الأوّل ضرورة أن ثبوتها في الزمان الثاني لا يجامع الاستصحاب، واحتمال وجود الرافع كما هو المفروض في كلامه، وحينئذ يرد عليه أن مجرد وجود العلة في زمان لا يقتضي بوجود المعلول في جميع الأزمنة وليس هنا دليل على وجوب البناء على وجود المعلول فيما لا يثبت وجود العلة من الأزمنة بمجرد وجودها في الزمان السابق لا من العقل ولا من الشرع، فلو فرض قيام دليل عليه فلا تعلق له بالدليل المذكور أصلاً كما لا يخفى. وبالجمله: لا يظنّ أن يكون هذا المعنى مراد المستدلّ، بل يقطع بعدم إرادته له، وإن كان المقصود منه المقضي بالمعنى الثاني أي السبب فلا بدّ من أن يكون مراده من ثبوته كما يشهد به سياق العبارة هو الثبوت في الزمان الثاني إذ ثبوته في الزمان الأوّل لا ينفع بالأولوية القطعية، وأما لزوم إرادته لوصف الاقتضاء على هذا التقدير كما جزم به الأستاذ العلامة دام ظلّه فليس له معنى محصّل، بل ربما لا يجوز إرادته، لأنه إن كان المراد من الاقتضاء هو الاقتضاء الذاتي والثاني فلا يخفى أنّه لا ينفك عن وجود السبب بعد فرض كونه سبباً أينما وجد، وإن كان المراد الاقتضاء الفعلي فهو لا ينفك عن وجود العلة التامة، فلا معنى لإرادته، فإذا كان المقصود هو وجود المقضي بالمعنى الثاني في الزمان الثاني، فيرد عليه:

أولاً: أنّه أخصّ من المدعى حيث إنّه أعمّ من موارد الشك في البقاء من جهة

الشك في المقتضي، وهذا الدليل على فرض تماميته لا يدل إلا على اعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع.

وثانياً: أن مجرد معارضة احتمال الرفع احتمال عدمه كيف يصلح للحكم بثبوت المقتضي بالفتح، لأن المراد من التساقط إن كان هو تساقط الاحتمالين وارتفاعهما فهو مما لا يعقل له معنى، لأن الشك بحسب الموضوع قائم بهما، ومن هنا يعلم أن إطلاق التعارض هنا مبني على التسامح ضرورة أنه لا تنافي بين نفس احتمال وجود الشيء وعدمه، وإلا لم يجتمعا كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أن تساقطهما لا يلزم أن يكون موجباً للقطع ببقاء المقتضي بالفتح لم لا يكون موجباً للقطع بعدم بقاءه، وإن كان هو سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بوجود الرفع ولا بعدمه ولا برافعية الموجود ولا بعدمها فنتيجة ذلك ليس هو الحكم بعدم الرافعية وبقاء المقتضي بالفتح، بل التوقف عن الحكم بالبقاء وعدمه وعدم الحكم بأحدهما، وإلا كان ترجيحاً لأحدهما على الآخر وهو خلاف فرض تساقطهما بالمعنى الذي عرفته. والحاصل: أن نتيجة هاتين المقدمتين ليست اعتبار الاستصحاب والحكم بمقتضى الحالة السابقة، بل عدم الحكم باعتباره.

ثم إن ظاهر هذا الدليل لما كان هو القطع بثبوت المقتضي حسب ما ذكره الأستاذ العلامة دامت إفادته من جهة ظهور تساقط الاحتمالين في ارتفاعهما مراد المستدل ليس هذا قطعاً، وإلا لخرج عن الاستصحاب تمحلوا توجيهه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من قوله فيجب الحكم بثبوته هو الحكم الظني بالثبوت لا القطعي حسب ما اعترف به في المعارج في أجوبة النافين وصرح برجحان البقاء وربما يحكى إبدال قوله، فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن به في المقام أيضاً فيصير مرجع هذا الدليل إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو إن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء، لأن معنى الحكم الظني بالبقاء

ليس إلا الظن بالبقاء على ما عرفته في طيِّ كلمائنا السابقة في تعريف الاستصحاب في توجيه ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله وسيجيء الكلام على هذا الكلام صغرى وكبرى، مضافاً إلى خروجه عن التمسك بنفس ثبوت المقتضي في الزمان الثاني والشك في وجود الرافع حسب ما هو مقتضى الدليل على بعض التفادير كما لا يخفى.

ثانيها: أن يكون المراد من قوله فيجب الحكم بثبوت هو الحكم بثبوت تعبدًا عقلياً من جهة استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الرافع بعد إحراز وجود المقتضي وفيه، مضافاً إلى كونه خروجاً أيضاً عن قضية الدليل ومبنياً على مقدمة أخرى حسب ما صرح به الأستاذ العلامة أن دعوى بناء العقلاء في أمورهم على مجرد التعبد، وإن لم يكن هناك ما يفيد الظن ولو نوعاً مخالفة للبدهة وركيكة إلى النهاية، لأن بناء العقلاء إنما هو من جهة القوة العاقلة الموجودة فيهم، ومن المعلوم أن حكم العقل من دون إدراك الشيء ولو ظناً ممّا لا يعقل وإنما يتصور التعبد في المجعولات الشرعية، فإنه يمكن أن يجعل الشارع أمراً واجب الاتباع وإن لم يحصل الظن منه ولو نوعاً كما قد يدعى وقوع هذا النحو من الجعل بالنسبة إلى جملة من الأمور كالقرعة ونحوها، وأما في المجعولات العقلية والطرق المعتمدة عندهم فلا، ومما ذكرنا كلّهُ تعرف النظر فيما وقع في كلام جماعة ممّن قارب عصرنا من تقسيم التعبد إلى الشرعي والعقلي والقول بأن مرادهم هو الظن النوعي فاسد جدّاً، لأنهم ذكروه في مقابله فراجع إلى كلماتهم حتّى تقف على حقيقة الأمر.

ثالثها: أن يكون مراده من المقتضي هو الوساطة في الإثبات، بمعنى السبب لا العلّة الثّامة له ولا السبب للثبوت، لأن الاطلاع عليه في الأحكام الشرعية أولاً وبالذات نادر جدّاً، بل غير واقع إلّا في الأحكام الشرعية المبنية على الأحكام العقلية.

نعم يمكن الاطلاع عليه إجمالاً بعد الاطلاع على الحكم المسبب عنه وليس المقتضي للعلم بالحكم الشرعي بالمعنى المذكور إلا دليل يقتضي بعمومه، أو إطلاقه وجود الحكم في الزمان الثاني فيكون المراد من المعارض حيثئذ هو احتمال وجود المخصص، أو المقيد، ومما يشهد على كون مراده من المقتضي والمعارض ما أشرنا إليه ما ذكره في طي كلماته من قوله والذي نختاره أن ننظر إلى دليل ذلك الحكم إلخ، فإنه ظاهر بعد جملة بياناً لما أجمله أولاً في كون مراده من المقتضي في كلامه السابق هو الدليل المقتضي لثبوت الحكم في الزمان الثاني عموماً، أو إطلاقاً، ولقد كان الأستاذ العلامة في مجلس البحث مصراً غاية الإصرار في أن إحراز المقتضي للبقاء في الشبهات الحكمية مما لا يمكن إلا بالعموم، أو الإطلاق فيستكشف منهما وجود المقتضي بالفتح في الزمان الثاني.

نعم في الشبهات الموضوعية يمكن العلم باقتضاء المستصحب للبقاء من دون توسط كلام الشارع، لكن مفروض كلام المحقق، بل القوم إنما هو في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام، فإذا فرض أن العلم باقتضاء المستصحب للبقاء في الشبهات الحكمية لا يمكن إلا ببيان الشارع عموماً، أو إطلاقاً فلا ينفك فرض وجود المقتضي عن وجود العموم، أو الإطلاق وحيثئذ يستقيم ما ذكره المحقق، لأن عدم الاعتناء باحتمال المخصص والمقيد مما هو مركز في الأذهان، وقد قضت به الأدلة القطعية أيضاً هذا.

ثم أورد الأستاذ العلامة على هذا التوجيه بعد ما وجهه بما في الرسالة بوجوه من الإيرادات، أحدها: المنع من كون العام والمطلق مقتضياً والمخصص والمقيد مانعاً، حيث إن من المقرر في محله أن ظهور اللفظ في المعنى مأخوذ فيه عدم قيام القرينة على الخلاف لا بمعنى كون وجودها مانعاً عن الظهور فعلاً، بل بمعنى أخذ عدمها في أصل اقتضاء اللفظ للظهور.

وبعبارة أخرى: اللفظ بوصف التجرد ظاهر في المعنى لا أن يكون الاقتران بالقرينة مانعاً عن الظهور فجعل أصالة العموم، أو الإطلاق مقتضياً والمخصص والمقيد مانعاً مما لا معنى له، وأما ما قرع سمعك وسمع كل أحد من عدّهم التقليد والتخصيص من المرجحات الداخلية في باب التعارض فيما إذا كان المقيد والمخصص ظنين بحسب الدلالة المقتضي لوقوع التعارض بين العام والخاص والمطلق والمقيد فغير مناف لما ذكرنا، لأن كلامنا في المقام إنما هو بعد إحراز عنوان المخصص والمقيد، ولهذا ذكرنا في باب التعارض أن الخاص إذا كان قطعياً لا يكون التخصيص به من باب الترجيح، ومما يدل على كون عدم الخاص مأخوذاً في ظهور العام في العموم، وكذا عدم كل قرينة بالنسبة إلى اللفظ الدال على المعنى الحقيقي عدم تقديمهم العام من حيث هو على الخاص من حيث هو في مورد من الموارد ولو كان تقديم الخاص من باب الترجيح لانفك الحكم المذكور من بعض الموارد فتدبر.

لا يقال لو كان عدم الخاص شرطاً في ظهور العام في العموم كذا عدم كل قرينة بالنسبة إلى الظاهر لما يرجع إلى الأصل عند الشك فيهما، بل لا بد من إحراز عدمهما، لأننا نقول مجرد كون عدم القرينة شرطاً لا يقضي بوجوب إحرازه بالقطع، بل يكفي فيه الرجوع إلى أصالة عدمها، فالشرط هنا أيضاً محرز ولو بالأصل، وأما الشرط الذي لا بد من إحرازه بغير الأصل فإنما هو في الشرط المخالف له وهو الشرط الوجودي، وأما الشرط الموافق للأصل فيكفي في إحرازه نفس الأصل فالمدار إنما هو على كون الشيء المأخوذ في غيره موافقاً للأصل، أو مخالفاً له.

نعم عدم المانع دائماً موافق للأصل ما لم يعلم بوجوده في زمان يحكم بعدمه كما أن الشرط إذا كان وجودياً يحكم بعدمه إلا إذا أحرز وجوده ولو باستصحاب

الوجود السابق.

ثانيها: تسليم كونهما مقتضيين والخاص والمقيد مانعين، لكن مجرد إحراز المقتضي ولو كان لفظاً لا يكفي في الحكم بثبوت المقتضي ما لم يحرز عدم المانع ولو بالأصل. فإذا تنقل الكلام إلى هذا الأصل فنقول: ما الدليل على اعتباره فإن كان من باب استصحاب العدم فالكلام في اعتبار الاستصحاب، وإن كان من جهة أخرى غير الاستصحاب فيخرج عن محل البحث. ثالثها: أنه بعد تسليم عدم ورود جميع ما ذكر يرد عليه أن المانع غير الرفع والمخصص إن كان مانعاً فإنما هو يمنع عن أصل الظهور لا أن يكون رافعاً له بعد وجوده كما هو مفروض كلام المستدلّ وشتان بينهما.

وبعبارة أخرى: القرينة تمنع عن ظهور اللفظ في معناه الحقيقي لا أن يكون رافعاً للظهور الثابت له. نعم اللفظ على القول بكون القرينة مانعة ظهور شأني في المراد فالقرينة بالنسبة إليه يكون دافعة

رابعها: أن المعنى المذكور لا دخل له بالاستصحاب، لأنه تمسك بالظهور اللفظي عند الشك في الصّارف عنه، وأين هذا من الاستصحاب حيث إن الشك فيه شك في أصل الظهور لا في انعدامه بعد وجوده، ومن هنا يعلم أن ما وقع في كلمات جماعة من إطلاق الاستصحاب على أصالة العموم والإطلاق فإنما هو مبني على التسامح لا الحقيقة وهذا معنى ما ذكره الأستاذ العلامة في الرسالة من قوله، ولكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته في نفسه حسب ما صرح به في مجلس البحث خامسها أنه مع قطع النظر عن جميع ما ذكر مناف لقوله المتقدم أعني قوله والذي نختاره، فإنه صريح في كون المقصود هو التفصيل في عنوان الاستصحاب وأن المستصحب هو الحكم المقتضي لا المقتضي كما هو قضية هذا التوجيه، وهذا معنى ما ذكره في الرسالة من قوله وعدم انطباقه على قوله المتقدم

حسب ما صرّح به في مجلس البحث.

وبالجملة: لا إشكال في فساد التوجيه المذكور والذي أوقع المتوهم في هذا الوهم هو قوله والذي نختاره إلى آخره بعد جعله تفصيلاً لما أجمله أولاً حسب ما تقدّم الكلام فيه ولم يتأمل أنّ المقصود منه دلالة الدليل على اقتضاء الشيء للاستمرار والبقاء لولا الرافع فيحكم بثبوت المقتضى بالفتح عند الشك في وجود الرافع لوجود المقتضي له لا لوجود دلالة الدليل على ثبوته في زمان الشك بالإطلاق، أو العموم. هذا محصل ما ذكره دام ظلّه في أثناء البحث وهو لا يخلو عن تأمل ونظر.

أمّا أولاً: فلأنّ الالتزام بعدم إمكان إجراز الاستمرار للمستصحب في الشبهات الحكمية إلا بدلالة الدليل عموماً، أو إطلاقاً ممّا لم يعلم له وجه، إذ ربما يعلم وجود الاستمرار المستصحب مع عدم عموم وإطلاق هناك أصلاً كما في حكم الشارع بانتقاض الطهارة ببعض التواقض، فإنه يعلم منه ثبوت الاستمرار للطهارة لولا الرافع، وهكذا كيف ولو بني الأمر على ما ذكر لزّم خروج ما اختاره من اعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع عن عنوان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لأنّه قد صرّح في غير موضع من كلامه أنّ التمسك بالعموم والإطلاق لا دخل له بالاستصحاب أصلاً، وقد التزم جميع المنكرين بهذا المعنى إذ لا دخل له بالاعتبار، بل هو تمسك بالدليل، هذا مضافاً إلى وضوح فساد ما ذكره عند ذوي الأفهام المستقيمة.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره دام ظلّه من كون عدم الخاصّ مأخوذاً في أصل اقتضاء العام للعموم مناف لما بني عليه الأمر في باب العام والخاصّ من كون العام بنفسه مقتضياً والمخصّص مانعاً في المخصّصات المنفصلة، وكذا الكلام في مطلق القرينة حسب ما يظهر من بعض تحقیقاته من كون تقديمها على أصالة الحقيقة

أو المقتضي بالمعنى الأخص.

وعلى التقدير الأول فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول، أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثاني فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم، وفيه: مع أنه أخص من المدعى أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضى بالفتح.

والمراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين

فلا معنى له وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد، ومرجهه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو

من باب الترجيح فتأمل.

وأما ما استدلّ به على كون عدم الخاص مأخوذاً في اقتضاء العام للظهور، وكذا عدم كل قرينة بالنسبة إلى اللفظ ففيه: أن ما ذكره لازم أعم إذ عدم تقديمهم للعام من حيث هو عام على الخاص من حيث هو خاص يمكن أن يكون من جهة رجحان الخصوص من حيث هو خصوص على العموم من حيث هو عموم لا من جهة أخذ عدم الخصوص في اقتضاء العام للعموم كما هو المدعى.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره بعد تسليم كون الخاص مانعاً في الإيراد الثاني يمكن الخدشة فيه بعدم الاحتياج إلى أصالة العدم لكفاية نفس أصالة الحقيقة في الحكم بإرادة المعنى الظاهر فتأمل.

إن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه.
ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً ولم يعرف
هذه الدعوى من أحد واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين وصرح
بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به إثبات البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه
وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم.
والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضي وشك في المانع
بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بني على عدمه ووجود المقتضي.
ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي نختاره أن مراده
بالمقتضي للحكم دليله وأن المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك
الدليل فمرجه إلى أن الشك في تخصيص العام، أو تقييد المطلق لا عبرة به
كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه
إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية وعلم من الدليل
دوامها ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها وشك في شيء آخر أنه رافع
مستقل، أو فرد من ذلك الرافع أم لا وجب العمل بدوام الزوجية عملاً
بالعموم إلى أن يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة.

نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة، أو عدم
الخبرة فقي العمل بالعموم حيثئذ وعدمه كما إذا قيل أكرم العلماء إلا زيداً
وشك في إنسان أنه زيد، أو عمرو قولان في باب العام المخصص أصحابهما
عدم الاعتبار بذلك العام، لكن كلام المحقق قدس سره في الشبهة الحكمية،
بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام
فيها دون مطلق الشبهة الشامل للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه في المعالم وتبعه غيره فتأمل.

ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت^(١) في الآن الثاني وإلا لم

(١) حاصل هذا الدليل كما لا يخفى على من راجع إليه يرجع إلى أن تجويز البقاء واحتمال وجود الشيء في ثاني الزمان يلزم إمكان وجوده فيه بضرورة العقل، حيث إن الممتنع الذاتي ما لم يحتمل عند العقل وجوده، فإذا كان وجوده ممكناً في الزمان الثاني بالنظر إلى ذاته فكل من وجوده وعدمه يحتاج إلى مؤثر لا محالة لاستحالة اقتضاء الممكن بالنظر إلى ذاته أحدهما، وإلا يخرج عن كونه ممكناً وهو محال، فحينئذ إن وجد هناك ما يقتضي الوجود فيه فهو، وإن وجد ما يقتضي العدم وهو عدم وجود مقتضي الوجود مسامحة في الإطلاق فكذلك، وإن لم يعلم بوجود أحدهما فيحكم بالبقاء ظناً، فالمقصود من قوله فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم إلخ هو إنه إذا لم يتجدد مؤثر العدم قطعاً بأن وجد مؤثر الوجود كذلك يحكم بالوجود، لأن المفروض أن الممكن بالنظر إلى ذاته لا يقتضي العدم، وإلا لزم المحذور المزبور والمفروض أنه لم يوجد مؤثر العدم فلا بد من الحكم بالوجود، لأن عدم وجود مؤثر العدم لا ينفك عن وجود مؤثر الوجود حيث إن مؤثر العدم هو عدم علّة الوجود، فإذا فرض عدم مؤثره فلا بد من وجود مؤثر الوجود، وإلا لزم ارتفاع التقيضين هذا محصل توجيه هذا الدليل.

ويرد عليه:

أما أولاً: فبأن مجرد عدم العلم بمؤثر العدم لا يقتضي رجحان الوجود في الزمان الثاني وإن لوحظ معه الوجود في الزمان الأول أيضاً إذ لا ملازمة بين

الوجودين أصلاً، وإلا استحال انفكاكهما، بل الظن بالبقاء مع فرض عدم العلم بمؤثر العدم لا يمكن إلا إذا فرض الظن بعدم مؤثر العدم الرجوع إلى الظن بوجود مؤثر الوجود كما أشار إليه في الكتاب هذا مع أنه لا يستقيم بظاهره في الاستصحاب العدمي.

وبالجملة: أخذ المقدمة المذكورة لا تعلق له بالمقام أصلاً، لأن ثبوت التلازم بين البقاء الواقعي الملازم لوجود العلة في الزمان الثاني وعدم تجدد مؤثر العدم في نفس الأمر الرجوع إلى علة الوجود في الواقع لا يفيد في حصول الظن بالبقاء مع عدم العلم بمؤثر العدم أصلاً كما لا يخفى، والتشبت بذيل الغلبة والحكم بوجود الملازمة الغالبية بينهما مع أنه يخرج الفرض عن محل البحث، لأن الكلام في الحكم برجحان البقاء من جهة نفس الوجود السابق لا من جهة شيء آخر فيه ما سيجيء من عدم استقامته.

وأما ثانياً: فبأنه إن أريد من اعتبار الاستصحاب من باب الظن الذي هو معنى رجحان البقاء الظن النوعي ففيه أنه على فرض تسليم حصوله لا دليل على اعتباره حتى على القول بحجية مطلق الظن من جهة برهان الانسداد لما عرفت في الجزء الأول من التعليق من أن نتيجة مقدمات البرهان هي حجية الظن الشخصي لا الظن النوعي، لأن الظن الشخصي في حكم العقل في زمان الانسداد كالعلم بالنسبة إلى الظن النوعي حيث إنه أقرب إلى الواقع منه فيتعين في نظر العقل، وإن أريد منه الظن الشخصي ففيه: أنه على فرض تسليم حصوله من الاستصحاب مع أنه ممنوع إلا في بعض الموارد، وإن كان مستقيماً على ما استقر عليه بناء جماعة ممن تأخر من حجية مطلق الظن في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية إلا أن الظاهر أن مقصود المستدل لا يكون ذلك، لأن البناء على اعتباره من باب الظن الشخصي حتى إنه يكون حجة في حق شخص دون شخص وفي زمان دون زمان وفي حال

يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه.

وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره من أن ما تحقق وجوده ولم يظن، أو لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء.

ومحصل الجواب عن هذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي يعني لمجرد كونه لو خلطي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلاً لمانع فيه أنه لا دليل على اعتباره أصلاً.

وإن أريد اعتباره عند حصول الظن فعلاً منه فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجية الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى إنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها لم يقل به أحد فيما أعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي قدس سره في عبارته المتقدمة، وما

دون حال مما لم يعهد من أحد عدا شيخنا البهائي وهو كما ترى يوجب اختلال أمر الاستصحاب.

نعم لازم من ذهب إلى حجية مطلق الظن ذلك وردّه بمخالفة الإجماع غير مستقيم كما لا يخفى، والقول بأن المقصود هو الظن النوعي والدليل على اعتباره بناء العقلاء على الأخذ به سيجيء ما فيه من عدم استقامته.

ذكره قدس سره مخالف للإجماع ظاهراً، لأن بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصاً العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلي.

ثم إن ظاهر كلام العسدي^(١) حيث أخذ في إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة وليس في الأمارات ما يكون كذلك. نعم لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك^(٢).

وكيف كان فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه، وقد استظهر بعض تبعاً لبعض بعد الاعتراف بذلك أن المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الأمور القارة.

قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء: إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود كل معلول يدل على وجود علته له إجمالاً وليست

(١) يمكن أن يقال إن مراده هو تقيّد حصول الظن الشخصي بعدم قيام الظن على الخلاف لا الظن النوعي حتى يكون أصل أمانة الاستصحاب مقتداً بعدم قيام الأمانة على الخلاف، ففرضه ممّا ذكره بيان كون الاستصحاب على القول به من باب الظن أمانة تعليقية بالنسبة إلى غيره من الأمارات، وإلا لم يكن معنى لما ذكره أصلاً، لأن حصول الظن من كلّ أمانة مشروط بعدم قيام الظن على خلافها فتأمل.

(٢) الوجه في عدم استبعاد كون الغلبة مثل الاستصحاب أنّها يلحق المشكوك بالأعم الأغلب ويوجب الظن بكونه موافقاً له في الحكم وقيام الأمانة على الخلاف يخرج المشكوك عن كونه مشكوكاً، ويمكن أن يقال أيضاً إنّ المقصود هو حصول الظن الشخصي من الغلبة لا أصل كونها أمانة ولو نوعاً، ولهذا ذكر الأستاذ العلامة أنّه لا يبعد أن يكون الغلبة مثل الاستصحاب على ما استظهره من عبارة العسدي، ولم يجزم به.

هي اليقين المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب، هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة أو أمانة وإلا فيقوى بهما وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً انتهى كلامه رفع مقامه، وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء^(١) أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحيات والقدر المشترك بين الكل، أو الأغلب منه معلوم التحقق في موارد الاستصحاب وإنما الشك في الزائد.

(١) توضيح المرام في المقام وتفتيح وجه فساد الاستناد إلى الغلبة في إفادة الاستصحاب للظن يقتضي بسطاً في الكلام، فنقول بعون الملك العلّام ودلالة أهل الذكر عليهم ألف الصلّة والسّلام: إن الغلبة قد يكون جنسية وقد تكون نوعيّة وقد تكون صنفية، وهذه إن توافقت فلا إشكال، وكذلك إن علم بإحداها ولم يعلم بمخالفة غيرها لها، فإنه لا إشكال حينئذ في الحكم بمقتضاها، وأما إن تخالفت كلاً، أو بعضاً فلا ريب في ترجيح الغلبة الصنفية على النوعيّة والجنسية والنوعيّة على الجنسية والوجه فيه ممّا لا يحتاج إلى البيان، فالمدار دائماً عند الاختلاف على الأخصّ فلو فرض اختلاف أصناف الجنس في حكم من حيث الزيادة والنقص، فالذي يحصل منها هو الظنّ بثبوت الحكم للجنس في المقدار المشترك بين الجميع فيتبع الأخصّ، وهذا يجري في مراتب الغلبة الجنسية أيضاً حيث إنّ الأجناس متعدّدة، فالجنس السافل مقدّم على الجنس العالي في كلّ مرتبة.

ثم إن الشرط في إفادة الغلبة للظنّ باللّحوق في المشكوك عدم العلم، بل ولا

الظن يكون السبب في اتّصاف كلّ فرد من الأفراد المتشاركة غير السبب في اتّصاف الآخر، وإلا لم يحصل الظن من الغلبة في الفرد المشكوك ضرورة أن الوجه في إفادة الغلبة للظن هو حصول الظن من اتفاق الأفراد الغالبة يكون السبب فيه هو القدر الجامع بين الجميع فيظنّ منه كون الفرد المشكوك أيضاً كالأفراد الغالبة لاستحالة الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر من دون توسط القدر الجامع، وهذا الشرط مطرد في أشباه الغلبة مثل الاستقراء والقياس والأولوية وأمثالها ممّا يحكم فيه، بلحق موضوع غيره. نعم لا إشكال في عدم اشتراط إثبات كون المناط هو القدر الجامع من الخارج، لأن نفس الاتفاق من حيث هو كاشف ظني عن ذلك فيظنّ من جهته بالحق، إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا يخلو أمّا أن يريد الموجه من غلبة البقاء في الأشياء القارة هي الجنسية أي في جنس الممكن القار كما هو ظاهر كلامه، أو النوعية أي المستصحابات، أو الصنفيّة أي الصنف الخاص الذي يريد استصحابه من الأحكام الشرعية وغيرها، وعلى كلّ تقدير لا يخلو أيضاً إمّا أن يريد من البقاء هو البقاء دائماً وفي جميع الأوقات، أو البقاء على مقدار من الزّمان غير معيّن أي المهملة، أو البقاء على مقدار معيّن من الزّمان لا سبيل إلى إرادة البقاء أبد الآباد لكذبه ولا إلى إرادة المهملة لعدم الجدوى فيها، فيتعيّن أن يكون المراد هو البقاء على مقدار خاصّ من الزّمان فحينئذ نقول إن كان المراد من الغلبة هي الجنسية الملحوظة في جنس الممكنات، فيرد عليه:

أما أولاً: فبأنّه إن أراد من غلبة البقاء فيها هي غلبة البقاء إلى زمان الشك ففيه أنّه لا معنى لذلك، لأنّ أزمنة الشك متخالفة وكلّ صنف من الموجودات على مقدار من البقاء غير المقدار الذي عليه الصنف الآخر فلا معنى لملاحظة الغلبة الجنسية بعد القطع باختلاف الأصناف وعدم انضباطها، وإن أراد منها هي غلبة البقاء على مقدار من الزّمان القدر المشترك فيه جميع الأشياء القارة، ففيه: أنّه لا

جدوى في هذه الغلبة في المقام، لأن البقاء على هذا المقدار معلوم في أكثر موارد الاستصحاب فلا يحتاج إلى الغلبة وإنما الشك في الزائد فلا ينفع فيه الغلبة المزبورة. نعم لو شك في كون وجود شيء آتياً، أو له قرار أمكن القول بحصول الظن من الغلبة المذكورة بكونه من القسم الثاني مع قطع النظر عما سيتلى عليك.

وأما ثانياً: فبأن غلبة البقاء لا ينفع في الحكم بالبقاء ظناً في الفرد المشكوك وإن فرض انضباط للموجودات، لأن البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في الآخر غاية الأمر مشاركتها من باب الاتفاق في البقاء على مقدار من الزمان ومجرد هذا غير كاف في الغلبة حسب ما عرفت سابقاً. وبالجمله: من الواضح الذي لا يعتريه شك أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والأعراض في زمان الشك في النجاسة من جهة ارتفاع التغير مع احتمال مدخلية في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقاء النجاسة في الماء الذي زال عنه تغيره قطعاً لعدم ارتباط بينهما، وإن كان المراد هي الغلبة النوعية أي غلبة البقاء في نوع المستصحابات فيرد عليه ما عرفته في الغلبة الجنسية حرفاً بحرف، وإن كان المراد هي الغلبة الصنفية أي غلبة البقاء في صنف المستصحاب، ففيه: أن هذا في الشبهات الموضوعية يستقيم في الجمله، سواء كان من جهة الشك في المقتضي، أو الرافع وجوداً، أو صفة، وإن كانت قضية كلام شيخنا قدس سره التخصيص بالثاني بأن يقال إن صنف الإنسان يقتضي نوعاً من البقاء وكذلك صنف الحمار والبغال يقتضي مقداراً من البقاء وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء يقتضي مقداراً من البقاء، وهكذا حال سائر الموضوعات بحسب تفاوت أصنافها وتغايرها في مقدار البقاء، إلا أن البناء عليه مع فرض تسليم حجية الظن الحاصل من الغلبة ولو في الشبهة الموضوعية مما يخل أمر الاستصحاب، فإن المتطهر إذا أراد استصحاب طهارته في زمان الشك فلا بد من أن يلاحظ الزمان

المنقضي عن طهارته مع ملاحظة حاله بحسب الاعتياد على حفظ الطهارة وعدمه على ما ذكره شيخنا البهائي.

وأما في الشبهات الحكمية فلا يستقيم أصلاً، سواء كان الشك من حيث المقتضي أو من حيث الرافع إلا في الشك في النسخ حيث إنه يحصل فيه الظن بالبقاء من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام الشرعية وعدم نسخها، إلا أن في عد أصالة عدم النسخ في عداد أقسام الاستصحاب وأفراده محل تأمل ونظر. من حيث إن النسخ قسم من التخصيص فيدخل أصالة عدمه في الأصول اللفظية، لكنهم تسامحوا في المقام وجعلوها من أقسام الاستصحاب ومع البناء على هذه المسامحة لا جدوى فيه لنا حيث إن الشك في النسخ لا يقع إلا في زمان النبي صلى الله عليه وآله، أو الأئمة عليهم السلام على جهة النقل عنه صلى الله عليه وآله هكذا ذكره الأستاذ العلامة، ولكن يمكن الخدشة فيه بمنع تحقق القدر المشترك في الشك في النسخ أيضاً، لأن بقاء كل حكم إنما هو من جهة اقتضاء خصوص مصلحته البقاء ومجرد الموافقة الاتفاقية غير مجد بالفرض هذا، ولكن يمكن أن يقال إنه يحصل الظن من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام وعدم نسخها بأن الزمان لا مدخل له في مصلحة الحكم وأن بقاء الأحكام إنما هو من جهة اقتضاء نوع المصلحة الدوام هذا في الشك في النسخ.

وأما في غيره فلا معنى فيه للحكم بتحقيق الغلبة أما لو كان الشك من حيث الاستعداد والمقتضي، فظاهر لعدم انضباط لمقدار الاستعداد في الأحكام الشرعية يجدي للحكم في المورد المشكوك والقدر المتيقن غير مجد كما عرفت سابقاً، مع أنه على تقدير الانضباط لا ينفع في تحقق الغلبة المعتبرة الكاشفة عن الاستناد إلى القدر المشترك، لأن كل حكم شرعي، بل وغيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح ومجرد الموافقة الاتفاقية في مقدار الاستعداد لا

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق.

ففيه أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك.

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع كما لا يخفى، بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم بعضها مشترك في مناط البقاء.

وبالجملة فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والأعراض في زمان الشك في النجاسة لذهاب

يجدي شيئاً كما لا يخفى، وأما لو كان الشك من حيث الرافع فيعرف الكلام فيه ممّا عرفته في الشك من حيث المقتضي.

هذا وإن شئت قلت: إن الشك في الحكم الشرعي، سواء كان من جهة الشك في المقتضي، أو الرافع لا يلاحظ فيه في غير النسخ الزمان إلا بالفرض من غير فرق بين الزمان المفروض للشك في البقاء بين قلته وكثرته وطوله وقصره كما هو ظاهر فكيف يتمسك للحكم بالبقاء فيه بالغلبة فتدبر.

هذا بعض الكلام من حيث الصغرى، وأما إثبات حجية الغلبة سيما في الشبهات الموضوعية فدونه خبط القناد وعليك بإمعان النظر فيما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي في المقام، فإنه في غاية المتانة بحسب المطلب، وإن كان فيه نوع اضطراب بحسب العبارة، فإن قوله: فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق يحتاج إلى ذكر شرطية أخرى كما لا يخفى، مضافاً إلى أن ما ذكره سند المنع بقاء أغلب الموجودات إلى زمان الشك لا يخلو عن تأمل، لأن عدم الرابط والجامع لا يمنع عن أصل الاشتراك في البقاء غاية الأمر عدم تحقق الغلبة المعبرة بمجرد ذلك.

التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها.

وهكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء. وإن أريد به ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم قال، بل لأننا لما فتشنا الأمور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه وللفرس مقداراً آخر وللحشرات مقداراً آخر ولدود الفز والبق والذباب مقداراً آخر وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهاهنا مرحلتان، الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة الثانية إثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعي مثلاً نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، وقد لا يلاحظ من جهة الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية، فإذا أردنا التكلم في إثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة

أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية محصله أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بحسب دليله الأول بمعنى أنها ليست أحكاماً آنية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار، فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنه اكتفى في إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار إلحاقاً بالأغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار، وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجية فإن غلبة البقاء تورث الظن القوي بالبقاء* انتهى.

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه مما أشرنا إليه.

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع.

أما الأول: فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلاً إذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الآخر مثل أحكام الطهارات والنجاسات فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات فضلاً عن أحكام الموالي إلى العبيد.

وبالجملة: فكل حكم شرعي، أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم

من الأغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحقيقه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً فتبع لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء أحكام سائر الموالى، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً عد من أسفه السفهاء.

وأما الثاني: وهو الشك في الرافع فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كراً، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب، أو الزبيب أو، وأما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية.

ومحصل الكلام أنه إن أريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف، أو نوع يكون الغالب في أفراد البقاء فلا ننكره، ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه.

لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف والتأمل حتى لا يحصل التغاير فإن المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك.

نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد، أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان حصل

الظن ببقاء طهارته.

وبالجملة فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد. وإن بنى على ملاحظة الأنواع البعيدة والجنس البعيد، أو الأبعد وهو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه وفي مثله لا يحصل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أولاً بثبوت الحكم، أو الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوت الفرد المشكوك.

ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار^(١) الاستصحاب في موردين

(١) قد يتوهم متوهم عدم شهادة ما استشهد به لما ذكره إذ الممتنع في الفرض هو حصول الظن الشخصي من الاستصحابين، وأما الظن النوعي فلا والاستصحاب عند الأكثر مبني على الظن النوعي لا الشخصي، ولكن لا يخفى عليك أن التوهم المذكور في غاية الفساد، لأن ظاهر من يجعل الوجه في اعتبار الاستصحاب الغلبة هو إرادة الظن الشخصي لا النوعي، هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أيضاً مقيد بعدم مخالفته للعلم، سواء كان إجمالياً، أو تفصيلياً لا بمعنى عدم اعتباره مع حصول الظن النوعي منه، بل بمعنى عدم حصول الظن النوعي منه، بل من حيث إن إفادته له مشروطة بعدم حصول العلم على الخلاف وليس هذا مختصاً بالاستصحاب، بل يجري في جميع ما يكون اعتباره من باب الطريقية، فإن حيثية الطريقية ولو بحسب النوع لا تجامع القطع بالخلاف، ومن هذا يحكم بإجمال ظاهرين علم بصرف أحدهما عن ظاهره كما في العامين من وجه مع البناء على كون اعتبار الظهور اللفظي من باب الظن النوعي.

يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فإن المتطهر بمائع شك في كونه بولاً، أو ماء يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك في بلوغ مائه كراً، فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته، فإذا امتلأ وأخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع فيشك حينئذ في نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريته، مع أن الظن بالقلة في الأول وبالكرية في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه دونه خرط القتاد خصوصاً في الشبهة الخارجية^(١) التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقاً، فإن اعتبار

نعم لو جعل معنى الظن النوعي كون الأمانة بالنظر إلى نوعها وطبعها مفيدة للظن وإن منع من حصوله عنها في خصوصيات المقام بعض الموانع، وإن كان هو العلم لصح القول بتحقيقه في صورة وجود العلم على الخلاف هذا كله، مضافاً إلى أن الغرض مما أفاده شيخنا هو امتناع جعل الاستصحاب من الأمارات مع ما ترى من جريانه في طرفي الضدين كالقلة والكرية بالنسبة إلى مقدار معين من الماء من الحوض فتأمل. حتى لا يختلط عليك الأمر.

(١) لا يخفى عليك أن دعوى انعقاد الإجماع من الكل على عدم اعتبار الغلبة في الموضوعات في غاية الإشكال. نعم القول باعتبارها في الشبهة الحكمية من جهة برهان الانسداد لا يقتضي القول باعتبارها في الشبهة الموضوعية لعدم جريان مقدماته فيها على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليق، هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة من أنه لا معنى لكون مبنى الاستصحاب عندهم على الغلبة مع ما يشاهد منهم من تقديم الاستصحاب على الغلبة الموجودة على خلافه في موارد كثيرة كما في طين الطريق وغسالة الحمام وقول المدعي مع غلبة صدقه في أخباره إلى غير ذلك.

استصحاب طهارة الماء^(١) من جهة الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخرى كظن الطريق مثلاً مما لا يجتمعان، وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة. ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم^(٢) كما ادعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه.

(١) المقصود من هذا الكلام على ما يظهر منه ليس هو منع تحقق الغلبة، أو الظن في طرف الاستصحاب ومقابله حتى يقال بأنّ المعتبر هو الظن النوعي فيمكن اجتماع السببين للظن، بل المقصود أنّه بعد كون الوجه في اعتبار الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هي الغلبة ليس إلّا حسب ما هو قضية ظاهر كلام الموجه لا معنى للتفكيك في اعتبارها وإنّها لو كانت على طبق الحالة السابقة يكون معتبرة بخلاف ما لو كانت على خلاف الحالة السابقة، أو لم يكن هناك حالة سابقة أصلاً فتدبر.

(٢) الوجه في اعتبار بناء العقلاء في المقام على فرض تحققه، بل في كل مقام هو كشفه عن حكم العقل كإجماعهم القولي غاية ما هناك أن بناء العقلاء وحكم العقل في طريق الإطاعة والامتثال معلق على عدم جعل المولى طريقاً غير ما يسلكونه في طريق الامتثال وعدم نهي عن سلوك ما بنوا على طريقتيه، فنقول في المقام: إنّ على فرض تسليم وجود بناء العقلاء على سلوك الاستصحاب في إطاعة الأحكام الواصلة إليهم من الموالي العرقية يحكم بجواز سلوكه في إطاعة الأحكام الشرعية وأنّ الشارع أمضاه ما لم نجد له طريقاً مخترعاً لإطاعة أحكامه، أو ردعه عن سلوك هذا الطريق الخاصّ في أحكامه، وهذا نظير ما ذكرناه وذكره الأستاذ العلامة في حجبة الظن في مسألة حجبة خبر الثقة باستقرار طريقة العقلاء على سلوكه وجعله واسطة بين الموالي والعبيد لا يقال ما دلّ على النهي عن العمل

بما وراء العلم من الآيات والأخبار رادع عن العمل بالاستصحاب في الأحكام الشرعية وما يتعلق بها من موضوعاتها، لأننا نقول ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم لا يصلح ردعا في المقام، لأننا قد حققنا في محلّه أنّه لم يدلّ دليل من العقل ولا من النقل على ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بما وراء العلم وإنما الذي ثبت من الدليل هو الحرمة التشريعية، أو طرح الأصل، أو الواقع، ومن المعلوم أنّ قبح التشريع ثابت عند العقلاء مطلقاً من غير فرق بين الأحكام الشرعية وغيرها، لأن الافتراء على المولى قبيح مطلقاً والأصول معتبرة عندهم أيضاً كذلك، فإذا كان بناؤهم مع ذلك على سلوك طريق والالتزام به فيكشف ذلك عن عدم ثبوت الحرمة من الجهتين فيه، وأما حرمة من حيث طرح الواقع فغير لازمة في المقام حيث إنّ الاستصحاب مشروط بالعجز عن تحصيل العلم في الشبهة الحكمية ولا محذور لطرح الواقع أحياناً من العمل بالأصل، أو الأمانة في الشبهات الموضوعية هذا وقد ذكرنا تفصيل الكلام في المقام من النقض والإبرام فيما علّقناه على رسالة حجية الظن من أرائه فليراجع.

هذا وقد كان الأستاذ العلامة دام ظلّه في مجلس البحث بانياً على كون الوجه في اعتبار بناء العقلاء بقول مطلق هو التقرير نظير سيرة المشرعة والفرق بين ما ذكره وما ذكرنا لا يكاد يخفى على المتأمل، حيث إنّ الوجه في اعتبار بناء العقلاء بناء على ما ذكره هو كشفه عن السنة وبناء على ما ذكرنا هو كشفه عن حكم العقل غاية الأمر أنّ الردع من الشارع على ما اخترناه رافع لموضوع ما بنوا عليه وما ذكرنا وإن لم ينفك عن الإمضاء والتقرير من الشارع بقاعدة التلازم إلا أنّ جهة الاعتبار ليست هو التقرير.

ثمّ إنّ لازم ما ذكره دام ظلّه عدم نفع بناء العقلاء إلا بعد ثبوته في الأمور الشرعية بخلاف ما ذكرنا، فإنّ ثبوته في إطاعة أحكام الموالى العرقية يكفي بعد

عدم ثبوت الردع من الشارع، ومما ذكرنا يظهر لك فساد ما قد يورد على الوجه المذكور من أن استقرار طريقة العقلاء على سلوك الاستصحاب في أمور معاشهم من حيث إن بناءهم فيها على دفع الضرر المظنون وجلب المنفعة المظنونة، سواء كان الظن على طبق الحالة السابقة أو على خلافها لا يلزم الحكم باعتباره في الشرعيات وعند الشارع، وإلا لزم الحكم بحجية مطلق الظن في الأحكام الشرعية من غير حاجة إلى دليل الانسداد ونحوه، هذا مضافاً إلى أن بناءهم عليه ليس مقصوراً على الأمور العادية، بل يتحقق بالنسبة إلى الموضوعات التي تعلق بها الأحكام الشرعية ألا ترى جريان طريقتهم على الحكم ببقاء ما له دخل حدوثاً وبقاء بالنسبة إلى مستقبل الأوقات عند إرادة الاشتغال بالعبادة المشروطة بالحياة والاختيار وغيرهما من الشروط وعدم الموانع مع احتمال زوالها قبل الفراغ عن العمل وليس ذلك من جهة وصول دليل تعبدى من الشارع إليهم، ودعوى كون الاشتغال منهم بالأعمال المشروطة بالشروط المذكورة من جهة غفلتهم عن احتمال زوالها كما هو الوجه في سلوك الحيوانات على تقدير ثبوت الاختيار لهم كما ترى فتأمل.

هذا مجمل القول في الكبرى أي حجية بناء العقلاء، وأما الصغرى وهي وجود بنائهم في المقام فملخص الكلام فيها أنك قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أن بناء العقلاء في أمورهم على سلوك طريق من دون حصول الظن لهم منه ولو نوعاً مما لم يثبت في مورد من الموارد، وقد عرفت أيضاً أن الصالح لحصول الظن منه في باب الاستصحاب ليس إلا الغلبة التي قد عرفت عدم وجودها إلا في الشبهة الموضوعية على حسب اختلاف مراتب الأصناف فيها وبنائهم على العمل بالغلبة في الموضوعات ثابت سواء وافقت الحالة السابقة، أو خالفها، ألا ترى أنهم لا يكاتبون ولا يبنون على حياة من عهدوه على حال لا يغلب فيها السلامة.

نعم ربما يكتبون إليه من باب الاحتياط، ولهذا لا يرسلون إليه البضائع والأمتعة للتجارة فيمكن أن يحكم باعتبار الاستصحاب في الموضوعات من جهة البناء المذكور فيما كان الشك فيه من قبيل الشك في الرفع حسب ما هو الأكثر في الشبهات الموضوعية دون ما كان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي لعدم تحقق الغلبة فيه فتأمل.

ولا يحتاج في الحكم باعتباره حينئذ إلى ضمّ مقدمات الانسداد القاضية لحجية مطلق الظن، بل يصير الاستصحاب حينئذ من الظنون الخاصة الثابت باعتباره من حيث قيام الدليل عليه بالخصوص، لكن قد عرفت أنّ البناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي والغلبة ممّا يوجب سقوط اعتباره في كثير من الموارد وهو مما لم يلتزم به أحد إلا قليل ممّن تأخّر، وأما الشبهات الحكمية فقد عرفت منع تحقق الغلبة المعتبرة فيها في غير الشك في النسخ. نعم ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أنّه يمكن الحكم باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية في الشك في الرفع من جهة بناء العقلاء لا بمعنى استقراره على العمل باستصحاب المقتضى بالفتح حتّى يقال إنك قد منعت تحقق سبب الظن والغلبة بالنسبة إليه، بل بمعنى استقراره على استصحاب عدم وجود الرفع للحكم الشرعي الذي فرض وجود المقتضي لثبوته بعد الفحص والبحث عمّا يقتضي الرفع في مظاهره، ولازم هذا وإن كان هو البناء على وجود المقتضى بالفتح، إلا أنّه ليس من جهة استصحاب نفسه، بل من جهة استصحاب عدم ما يرفعه بناء العقلاء على تقدير تسليم وجوده إمّا ينفع للقول باعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع لا في الشك في المقتضي فيصير دليلاً على القول المختار.

هذا ملخص ما ذكره، ويمكن الخدشة فيه بأنّ هذا يرجع إلى التمسك بطريق آخر وهو قاعدة عدم الدليل دليل العدم بعد الفحص في مظان الوجود والحكم

وزاد بعضهم أنه لولا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم، وزاد آخر أن العمل على الحالة السابقة أمر مركز في النفوس حتى الحيوانات ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على إبقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك.

والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة، أو خالفتها

بالبقاء من جهته لا دخل له بالاستصحاب فتأمل. ومن هنا تعرف النظر فيما ذكره شيخ الطائفة المحقة الناجية في بيان الاستدلال بالاستصحاب، مضافاً إلى ما ورد عليه من عدم دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من القاعدة المذكورة، اللهم إلا أن يدعى بناء العقلاء على الأخذ به والاتكال عليه والركون إليه، هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة فيما ذكره في الشك في المقتضي أيضاً بطريق المعارضة، فنقول كما يقال: لو كانت الحالة الثانية معتبرة للحكم الأول لكان عليه دليل كذلك نقول إن القدر الثابت من الدليل هو ثبوت الحكم في الحالة الأولى ولو كان ثابتاً في الحالة الثانية أيضاً لكان عليه دليل، فإذا لم يكن فينبى على عدمه فتدبر. هذا مع أن حصول الظن مطلقاً من عدم وجدان الدليل على الحكم وعلى مغايرة الحالة الثانية للحالة الأولى ممنوع، لأن عدم الوقوف على الدليل بعد الفحص عنه ليس أمانة على عدم الدليل في نفس الأمر إلا بانضمام مقدمة خارجية وهي بقاء ما ورد من الشارع لبيان الأحكام ووصوله إلينا ولو بالنسبة إلى غالبه وأكثره فتأمل.

ثم إن ذكر الأستاذ العلامة كلام الشيخ هنا إنما هو من جهة الإشارة بأدنى مناسبة إلى ثبوت طريق آخر في باب الاستصحاب لا من جهة كونه عين ما ذكره في قوله، ولعل هذا إلى آخره كما لا يخفى.

ألا ترى أنهم لا يكتابون من عهدوه في حال لا يقلب فيه السلامة فضلاً عن المهالك إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة ولا يجعلونه وصياً في الأموال، أو قيماً على الأطفال ولا يقلدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال.

وتراهم لو شكوا في بقاء الحكم الشرعي، أو نسخه ينون على البقاء ولو شكوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة فلا ينون على عدمها. وبالجمله: فالذي أظن أنهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

نعم الإنصاف أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فإنها أماره على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود، والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب أصل البراءة.

قال في العدة بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب: «في مثل المتيهم الداخِل في الصلاة والذي يمكن أن يتتصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى دل على أن حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر وذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به* انتهى.

المحتويات

٨	 في بيان معنى الركن والمراد منه
٩	 في بيان عدم إمكان كون مثل السهو والنسيان ممنوعاً
١٢	 في تميم ما عرفت من عدم إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي
١٣	 في الإشارة إلى أمهات مطالب الأجزاء
١٦	 في أن مقتضى القاعدة عدم اقتضاء موافقة الأمر الظاهري للأجزاء
١٩	 في أن امتثال الأمر الخيالي العقلي لا يقتضي الأجزاء
٢٥	 في بيان ما هو المرفوع في حديث الرفع
٢٨	 في كيفية اعتبار الأجزاء في المركب المأمور به
٣١	 في فساد التمسك باستصحاب صحة الأجزاء السابقة عند الشك
٣٦	 في الإشارة إلى الفرق بين القاطعية والمانعة
٤٣	 في بيان محتملات قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم
٤٧	 في بيان مبنى الجواب عن حرمة الإبطال والمناقشة فيه
٥٢	 في بيان وجوه الأخبار الواردة في حكم الثلاث
٥٣	 في بيان ما هو مقتضى الأخبار المذكورة
٥٤	 في كيفية علاج تعارض هذه الأخبار
٥٩	 في حكم دوران الأمر بين الشرطية المطلقة وغيرها وكذا الجزئية
٦٢	 ملخص القول في الموضع الثاني من المواضع
٦٦	 محصل القول في الموضع الثالث من المواضع
٦٧	 في رواية عبد الأعلى والمناقشة في الاستشهاد بها

٦٨	في نقل كلمات صاحب الفصول مما يتعلق بالمقام وما يرد عليها
٧٠	في المناقشات الواردة على تقريب الاستدلال بالعلوي الثاني
٧٢	نقل كلام الرياض وما يتوجه عليه
٨٥	في دوران الأمر بين الشرطية والجزئية
٨٧	في حكم دوران الأمر بين الشرطية والمأنعية وأنه يحتمل وجوبها
٩٠	في حكم دوران الأمرين الواجب والحرام
٩١	خاتمة فيما يعتبر في العمل بالأصل
٩٤	في بيان حكم المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد والإشارة إلى صوره
٩٧	في أنه لا يكفي في نية القرية والوجه قصد الوجوب الظاهري والأمر الدال عليه
١٠٣	في إثبات عدم وجوب في الشبهات الموضوعية ووجوبه في الشبهات الحكمية
١٠٨	في أن مقتضى الوجه الرابع دخول تمام الشبهات البدوية تحت عنوان الشك في الملكلف به
١١٠	في توضيح المناقشة المتوجهة على الوجه الرابع
١١٥	في الإشارة إلى كيفية اعتبار العلم وحجته
١١٩	في نقل كلمات الأردبيلي وصاحب المدارك في مسألة العلم
١٢٢	في توضيح الحكومة من القول المشهور وقول صاحب المدارك ومن تبعه
١٢٤	في الإشارة إلى جملة من الأحكام الخلل الواقع في الصلاة
١٢٩	في الإشارة إلى جملة من أحكام مقدمة الواجب وتحقيقاته الشريفة المنيفة
١٣٦	في بيان حكم المعاملات واغترافها عن العبادات فيما تقدم
١٣٩	في بيان مراد الفاضل التراقي من كلامه المفصل في المناهج فيما يتعلق بالمقام
١٤٢	نقل كلام آخر للفاضل المذكور في مسألة تبدل الرأي
١٤٥	في المناقشات الواردة على ما أفاده المحقق المذكور قدس سره
١٦٠	في بيان حال الوجوه الأربعة المذكورة في الكتاب والحق الوجه الخامس بها
١٦٦	في أن عمل الجاهلي إذا خالف الواقع غير مجد إلا في موضعين
١٦٧	في تقرير الإشكال على الحكم بالمعذورية في الموضعين ودفعه بوجوه
١٧٠	في تصحيح عبادة الناسي في بعض الموارد وأن النسيان لا يعقل أن يكون ممنوعاً

١٧٤	نقل كلام المحقق الثاني وكاشف الغطاء وصهره قدس سرهم في تصحيح أمر الضد
١٧٨	في توضيح دفع ما أفاده من الترتب القصدي
١٨١	في تصحيح مسألة الضد بغير الابتاء على الترتب المذكور
١٨٥	في إعادة ما تقدم من عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية لنكتة
١٨٦	في أن الحق بمقتضى القاعدة عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية مطلقاً
١٩٦	توضيح الكلام في مقدار الفحص اللازم
١٩٨	نقل كلام الفاضل التوني في شروط الرجوع إلى أصالة البراءة
٢٠٠	في المناقشات المتوجهة على ظاهر كلام الفاضل التوني قدس سره
٢٠٦	في بيان حال أصالة التأخر وأصالة عدم التقدم
٢٠٨	في حكم الصورة الأولى من الصور الثلاث المتصورة في المقام
٢١٦	في قاعدة نفي الضرر والضرار وشرح القول فيها
٢٢٢	في أن أخبار الضرر متواترة أم لا
٢٢٣	في التعرض للأخبار الواردة في الباب
٢٢٥	في بيان معنى الضرر والضرار
٢٢٧	في أن الاحتمالات المتطرفة في الحديث الشريف ثلاثة
٢٣٠	نقل كلام الفاضل النراقي وما يتعلق به
٢٣٣	تنبيهات في قاعدة لا ضرر ولا ضرار
٢٣٣	التنبيه الأول في بيان أن القاعدة حاکمة على العمومات المثبت للتكليف لا معارضة لها
٢٣٦	التنبيه الثاني من تنبيهات نفي الضرر
٢٣٨	التنبيه الثالث
٢٣٩	التنبيه الرابع
٢٤١	التنبيه الخامس والسادس
٢٤٢	التنبيه السابع
٢٤٣	التنبيه الثامن
٢٤٤	التنبيه التاسع

٢٤٤	التنبيه العاشر
٢٤٥	التنبيه الحادي عشر
٢٤٥	التنبيه الثاني عشر في دوران الأمر بين الحكامين الضرريين
٢٤٨	التنبيه الثالث عشر
٢٤٩	نقل جملة من الكلمات في مسألة تعارض الضرريين
٢٥٠	بيان ما يقتضيه التحقيق من حكم الصور الثلاث
٢٦٤	الجزء الثالث في الاستصحاب وما يتعلق به
٢٦٤	في تعريف الاستصحاب اصطلاحاً وأن مرجع التعاريف إلى أمر واحد
٢٦٦	في بيان ما يعتبر في حقيقة الاستصحاب
٢٦٧	في إمكان إرجاع تعريف العضدي إلى المشهور
٢٧٠	في الوجوه التي وجه بها تعريف المحقق القمي قدس سره والمناقشة فيها
٢٧٤	حكاية تعريف الفاضل التراقي قدس سره وغيره للاستصحاب
٢٧٧	في دفع توهم أن للحكم الظاهري معنيين وإطالين
٢٨١	في بيان المراد من العقل المستقل والغني المستقل
٢٨٣	في أن مسألة الاستصحاب من المسائل أو من المبادئ
٢٨٥	في تحقيق أن البحث عن الاستصحاب من مسائل الفقه أو من مسائل الأصول
٢٨٩	في المناقشة على ما أفاده بحر العلوم قدس سره من جعل لا تنقض دليلاً على الدليل
٢٩٣	في أن مبنى الاستصحاب على الظن النوعي أو الشخصي والمقيد بعد قيام الظن على المخلاف ...
٢٩٨	في تقوم الاستصحاب بأمرين أحدهما المتيقن السابق والآخر المشكوك اللاحق
٣٠١	في عدم كفاية اليقين والشك التقديرين في الاستصحاب
٣٠٦	في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام
٣٠٧	في أن الاستصحاب العدمي خارج عن محل المخلاف كما مال إليه بعض أم لا
٣١٣	في بيان المراد من الحكم الشرعي الكلي والفرق بينه وبين الحكم الجزئي
٣١٩	في أنه لا يعقل استصحاب الأحكام العقلية

في تسميم ما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي من حيث عدم	تصور الشك فيه	٣٢١
في الإشكال على استصحاب الأحكام الشرعية الغير المستندة إلى حكم العقل	٣٢٦	
في بيان حاصل ما أفاده قدس سره في دفع الإشكال المذكور	٣٢٨	
في أن العدم المستند حكمه حكم الوجود المستند	٣٣١	
في بيان تصوير القسمين في العدم دون الوجود	٣٣٣	
في المناقشة على الفرق بين الوجود والعدم	٣٣٥	
في اعتراض صاحب الفصول قدس سره على القوم والجواب عنه	٣٣٩	
في بيان صور الشك في المقنضى والشك في الراجع	٣٤٣	
في عدم خروج الشك في الراجع عن حریم النزاع	٣٤٧	
البحث في أقوال الاستصحاب	٣٥٢	
الوجه الأول في صحة دعوى الإجماع على اعتبار الاستصحاب في الشك في الراجع	٣٥٤	
الوجه الثاني حكم الشارع بالبقاء	٣٥٧	
الوجه الثالث الأخبار المستفيضة	٣٦٠	
في أنه لا يضر الإضمار بصحیحة زرارة	٣٦٠	
في تقريب الاستدلال بالصحیحة وأن اللام فيها ليس للعهد	٣٦٢	
في أن المستفاد من الرواية هو عموم النفي لا نفي العموم	٣٦٥	
ومنها صحیحة أخرى لزراعة مضمرة أيضاً	٣٦٩	
في بيان فقه الحديث وكيفية الاستدلال به	٣٧٠	
في المناقشة على ما يستظهر من الرواية من اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء	٣٧٤	
في أن الاجزاء ليس من الأحكام الشرعية	٣٧٦	
في أنه لا يمكن استصحاب نفس الاجزاء	٣٧٧	
في تقوية الوجه الثاني من الوجهين على بعض الوجوه	٣٨٢	
بعض الكلام في الفقرة الأخيرة من الرواية	٣٨٤	
الكلام في الصحیحة الثالثة لزراعة	٣٨٥	

٣٨٨	 في تقريب الاستدلال بالرواية وبيان محتملاتها
٣٩٠	 في توضيح عدم دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب
٣٩٥	 في توضيح ما أفاده في الفصول وبيان عدم استقامته من وجوه
٤٠٠	 ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام
٤٠٠	 في أنه لا يمكن إرادة الاستصحاب والقاعدة معا من الرواية
٤٠٤	 في أنه ليس في الرواية ما يدل على سوقها لإفادة القاعدة
٤٠٧	 ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني
٤٠٧	 في تقرير الإشكال الذي أورده المصنف على الرواية
٤٠٨	 في أن الرواية المذكور أظهر ما في الباب من الأخبار
٤١٠	 في تأييد الأخبار المستفيضة بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة
٤١١	 في إمكان استفادة الاستصحاب من قوله عليه السلام كل شيء ظاهر على وجه
٤١٣	 في الفرق بين قاعدة الطهارة واستصحابها
٤١٥	 في دلالة الرواية على أصالة الطهارة في الشبهتين ردا على الفاضل القمي قده
٤١٧	 في رد ما في الفصول من إمكان الجمع بين الاستصحاب والقاعدة في الرواية
٤٢١	 في الإشارة إلى فساد الاستصحاب البراءة
٤٢٤	 في انقسام الأخبار الخاصة إلى أقسام ثلاثة
٤٢٦	 في بيان حقيقة النقض وأنه بعد تعلل إرادتها لا بد من الحمل على الأقرب إليها
٤٣٠	 في بيان مفاد سائر الأخبار الواردة في الباب
٤٣٤	 في أن الذي يقتضيه التحقيق عدم جريان استصحاب الاشتغال
٤٣٦	 في الإشكال على الاستعمال بالرواية بوجهين آخرين
٤٣٩	 البحث في القول الأول من الأقوال في الاستصحاب وهو الحجية مطلقاً
٤٤١	 في تقريب كلام المحقق قدس سره
٤٤٢	 في توجيه الدليل المذكور بوجوه
٤٤٤	 في شرح الاعتراضات الواردة على التوجيه المذكور
٤٤٧	 في التأمل فيما أفاده المصنف من وجوه

٤٥٠	فيما يرد على الدليل المذكور بعد التوجيه
٤٥٤	في توضيح فساد اعتبار الاستصحاب من باب الظن الحاصل من الغلبة
٤٦٢	في تميم ما يتعلق بالغلبة
٤٦٤	في تقرير التمسك للمقام ببناء العقلاء
٤٦٦	ملخص الكلام في صغرى حجية بناء العقلاء

