

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَقَدْ كَفَرَ الْكُفْرَ الْأَكْبَرَ
الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

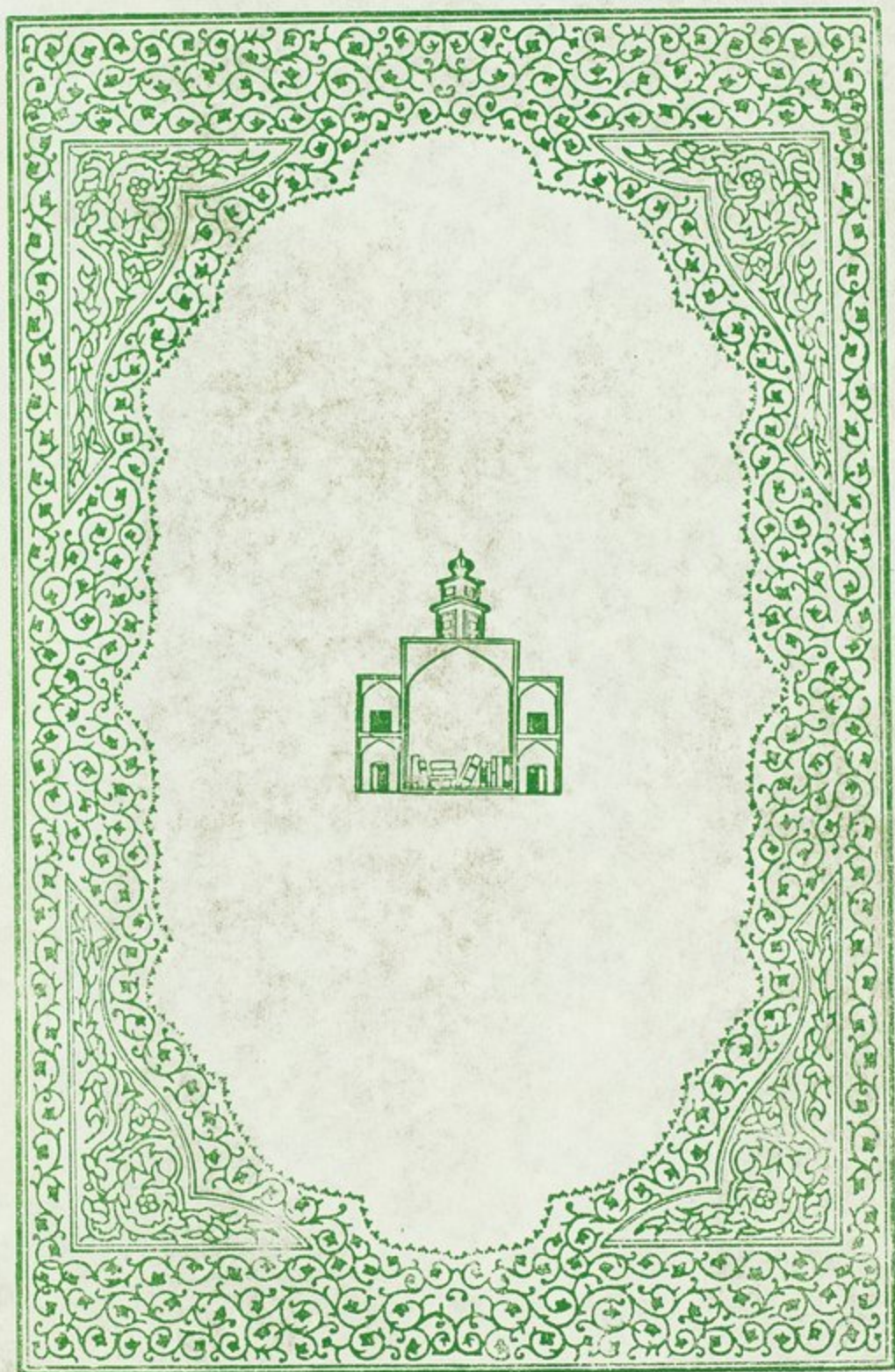
الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ

الَّذِي كَفَرَ بِهِ الْكُفْرُ الْأَكْبَرُ





32101 019483393

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

110 1122106
ETYG 367 1992

استدراك

يرجى تصحيح الاشتباهات التالية :

- ١- السطر الأخير من صفحة ٢٥ تكون العبارة كما يلي :
وأما من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود
- ٢- السطر الأخير من صفحة ٤٧ تكون العبارة كما يلي :
لا يكون لها معارض .
- ٣- السطر الثاني من حاشية صفحة ٢٠١ تكون العبارة كما يلي:
واخرى : من جهة الشك في وجود ...



فوائد الأصول

من افادات مُدوّهِ الفُفّهَاءِ وَالجُهْدِيْنَ اَبِهَ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِيْنَ
الميرزا محمد حسَبُ الغروي الثابتي

(۱۳۵۵ هـ ق)

تأليف الأُصُولِ المَدْفُوقِ وَالفَقِيهِ المَحْفُوقِ العَلَامَةِ الزَّنَانِي
الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

(۱۳۶۵ هـ ق)

مَعَ تَعْلِيْقَاتِ حَاظِمِ الفُفّهَاءِ وَالأُصُولِيْنَ اَبِهَ اللّٰهِ فِي الْعَالَمِيْنَ
الشيخ اغا ضياء الدين العرفاني

(۱۳۶۱ هـ ق)

(Arab)

KBL

.K39

Juz' 4

الكتاب: فوائد الاصول (ج ٤)

تقرير: أبحاث الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائبي (قدس سره)

تأليف: العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (طاب ثراه)

تعليق: الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الشيخ آقايي الدين العراقي (قدس سره)

تحقيق: الشيخ المحقق رحمة الله رحمتي الأراكي

اللغة: عربي

الموضوع: اصول

عدد الصفحات: ٨٣٢

عدد الأجزاء: أربعة أجزاء

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم المشرفة»

الطبع: مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي

المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة

الطبعة: الاولى

التاريخ: ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته وخياره على من أوصفناه من الأولين والآخرين
 محمد وآله الأئمة الطيبين الطاهرين والائمة القائمة على مدابهم الأبدية امام عبد فان من اعظم ما اسلم به سبحانه
 على العلم واهله هداية من التوفيق والتأييد لفرقة منى العالم العلم الملائم والفاضل البارع الهام المنازلة استحق
 الصلاح والسداد بجمده والمنازلة الشريفة والاشواط والاجتهاد بجمده صفوة المهتمين النظام وورثى الاسلام الربيع
 المسد والنفى الزنى جناب الانا الشيخ محمد على الخراساني الكاظمي امام اسرة تالي ناسبه واقضاهم ولهم في هذا الايام
 فقد اودع مهمة الصانعة الفرائض فها هنا مجداف تنبصر صيداني بخصيصه بيان وانين ورتيب فانقده
 فلهذا نتالي دروه وتعليق سبحانه اجروه

جواه من الاسلام واهله خيرا
 ورضخ له ذكرنا والسنة
 عليه ورحمة الله وبركاته
 حروف في النصفه

١٣٥١
 الاحقر محمد حسين
 الهدي الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
 محمد وآله الطاهرين، واللجنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
 وبعد، فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بـ«فوائد الاصول» وهو
 يشتمل على مهمات مباحث الاشتغال والاستصحاب والنعادل والتراجيح،
 وهي نتيجة ماتلقيته من بحث شيخنا الاستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم وبدر
 سمائه ومشكاة نوره، مفصل الصواب وفصل الخطاب، من قد استبطن أسرار
 العلوم واستجلى غوامضها ومحص حقائقها وأحصى مسائلها واحاط بفروعها
 واصولها ومعقوها ومنقولها، صدر العلماء وعين الفقهاء، قبلة المشتغلين وخاتمة
 المجتهدين آية الله في العالمين، من قد ألفت له الرياسة الدينية أزمته في أواسط
 القرن الرابع عشر، حضرة «الميرزا محمد حسين الغروي النائيني» متع الله
 الإسلام بشريف وجوده، آمين.

الفصل الثاني

من المقام الثالث

في الشك في المكلف به

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في تردّد المكلف به بين المتباينين.

المقام الثاني: في تردّده بين الأقلّ والأكثر.

أما المقام الأول

ففيه مباحث. وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم امور:

الأول:

في ضابط الشك في المكلف به.

وحاصله: أنّ رجوع الشك إلى المكلف به لا يكون إلاّ بعد العلم بالتكليف

في الجملة، وإلاّ كان من الشك في التكليف لا المكلف به.

وتوضيح ذلك: هو أنّه قد تكرر متّاً أنّ القضايا المتضمّنة للأحكام الشرعيّة

ليست من القضايا الشخصية الخارجية (١) بل هي من القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها (٢) وهي بمنزلة

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) أقول: لا يخفى أن مفاد القضايا الحقيقية على فرض تسليمها في القضايا الطلبية والخطابات التكليفية يس إلا فعلية الحكم واقعاً بوجود موضوعه واقعاً، من دون اقتضاء هذا المقدار العلم به وجداناً، فترتب لعلم بوجود الموضوع لابتداءً من مقدمة اخرى غير مرتبطة بلوازم القضية، خارجية كانت أم حقيقية؛ فجعل هذه الجهة مقدمة لتوضيح المرام لا يخلو عن غضاضة. ثم إن ما ذكرنا إنما يتم في التكليف المنوطة بوجود الشيء خارجاً؛ وأما التكليف المطلقة مثل «أقيموا الصلاة» وأمثاله، فلا يكون تنجز التكليف إلا بالعلم بالكبرى محضاً بلا احتياج إلى العلم بشيء آخر، كما لا يخفى.

(٢) أقول: قد تقدمت متاً في مباحث الألفاظ بأن مفاد القضية الحقيقية بعدما لا يكون إلا إنشاء الحكم على موضوع أعم من الفعلية والفرضية، فلا محيص من كونه بفعلية وجود موضوعه فعلياً، وبفرضه فرضياً، نظير «النار حارة» وبعد ذلك نقول أيضاً: إن هذه القضية غير متكفل لمقام العلم بالصغرى أو الكبرى، بل لابتداءً وأن يكون العلم المزبور من أسباب خارجه عن مفاد هذه القضية؛ فهذه القضية داخلية في الخطابات الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل، وبعد ذلك نستل بأنّه في ظرف وجود موضوعه واقعاً مع جهل المكلف به، فأني مرتبة من الحكم يصير فعلياً؟ فان اريد مرتبة محركية العبد نحو العمل فهو غلط واضح مع وجود قبح العقاب بلا بيان، وإن اريد مرتبة محركية اشتياقه بالعمل للمولى - لصيرورته بصدد إبراز اشتياقه وتهيئة أسباب تحريك عبده في ظرف تحقق شرائط التنجز على عبده - فهو فعلاً قبل وجود موضوعه حاصل؛ وحينئذ فأني شيء ازيد من الحكم الذي بفعلية موضوعه يصير فعلياً؟ وبفرضه يكون فرضياً، الذي هو شأن القضايا الحقيقية. وتوهم الجعل في حقيقة الحكم التكليفي كالوضعي أيضاً من الاغلاط، إذ بعد إبراز المولى إرادته واشتياقه يكفي ذلك؛ لحكم العقل بالامتنال ولولم تكن في البين جعل اصلاً؛ مع ان مرتبة محركية الاشتياق في ظرف وجود الموضوع الذي هو المسمى بالارادة فرع وجود الاشتياق عند وجود الموضوع؛ والحال ان كثيراً ما يكون المولى في هذا الحين في حال لا يتمشى منه الارادة والاشتياق؛ بل ربما يكون امتناً، كما في الوصية بنحو القضية الحقيقية، كقوله: «كل من دخل داري فاكرموه» فانشدكم بالله! أي حكم يصير فعلياً بفعلية موضوعه بعد موته؟ فلا محيص إلا ان تقول حينئذ بان الحكم هو الايجاب المجعول بلا إرادة حين وجوده، وهذا المعنى مما يضحك به الثكلى! فهل بذلك حينئذ إلا من الالتزام بعدم جريان القضايا الحقيقية في الطلبات، وأن مثل هذا التقسيم إنما هو في محمولات تكون ظرف عروضها واتصافها خارجياً، ولا يشمل الامورات التي لا تكون ظرف عروضها

الكبريات لأقيسة الاستنباط ولا بد في تحقّق الحكم وفعليته من وجود الموضوع خارجاً، ويكون ذلك بمنزلة الصغرى لتلك الكبرى المعجولة الشرعية، والنتيجة هي الحكم الفعليّ الشرعيّ الذي يستتبع عصيانه وإطاعته العقاب والثواب. فقول الشارع: «الخمير حرام» إنّما هو كبرى كلية لا يستتبع العلم بها شيئاً من الثواب والعقاب ما لم ينضمّ إليها صغرى وجدانية ليتألف قياس الاستنباط من تلك الصغرى الوجدانية والكبرى المعجولة الشرعية، فيقال: «هذا خمير، وكلّ خمير يحرم شربه» والنتيجة هي الحكم الشرعيّ المستتبع موافقته ومخالفته للثواب والعقاب؛ فيتوقف العلم بالحكم الشرعيّ الفعليّ على العلم بكلّ من الصغرى والكبرى، ولا يكاد يحصل العلم بالحكم مع الشكّ في إحداهما ولو مع العلم بالآخرى، بل يكون ذلك من الشكّ في التكليف لا المكلف به.

فضابط الشكّ في التكليف: هو رجوع الشكّ، إمّا إلى تحقّق الصغرى خارجاً، وإمّا إلى جعل الكبرى شرعاً (١) غايته: أنّه إن كان الشكّ في تحقّق الصغرى تكون الشبهة موضوعيّة، وإن كان في جعل الكبرى تكون الشبهة حكميّة. ومنشأ الشكّ في الصغرى أحد موجبات الجهل بوجود الموضوع، وفي الكبرى فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه. وقد تقدّم الكلام فيها.

وضابط الشكّ في المكلف به: هو رجوع الشكّ، إمّا إلى نفس متعلّق التكليف وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، وإمّا إلى متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي لأجل ترده بين أمور بعد العلم بتحقيقه خارجاً أو ما هو بمنزلة العلم من الأمارات والاصول الشرعية.

إلا ذهنًا بلا تبعيتها لوجوداتها خارجاً.

(١) ولا فرق في ذلك بين الشك في أصل جعل الكبرى أو الشك في قيديّة شيء لها بناءً على المختار من جريان البراءة في الشك بين الأقلّ والاکثر الارتباطيين (منه).

الثاني:

في أقسام الشك في المكلف به؛ وهي كثيرة، لأنَّ الشك إمَّا أن يكون في متعلِّق التكليف، وإمَّا أن يكون في متعلِّق المتعلِّق.

فعلى الأول: إمَّا أن يكون الشك في تحقُّق المتعلِّق خارجاً بعد العلم بجنس التكليف وفصله، وجنس المتعلِّق وفصله (١) وينحصر ذلك ظاهراً بموارد الشك في المحصل والفراغ (٢) على ما يأتي تفصيله.

وإمَّا أن يكون الشك في فصل المتعلِّق مع العلم بجنسه وجنس التكليف وفصله، كما إذا علم بوجوب الصلاة في يوم الجمعة وشكَّ في أنها الظهر أو الجمعة

وإمَّا أن يكون في جنس المتعلِّق مع العلم بجنس التكليف وفصله، كما إذا شكَّ في وجوب الصلاة أو الزكاة مع العلم بوجوب أحدهما إجمالاً.

وإمَّا أن يكون في فصل التكليف، وهذا قد يكون مع العلم بجنس المتعلِّق وفصله، كما إذا علم بتعلُّق الإلزام بالفعل الخاصَّ وشكَّ في أنه الوجوب أو الحرمة.

وقد يكون مع الشكَّ في فصل المتعلِّق مع العلم بجنسه أو مع الشك في جنسه أيضاً، كما إذا شكَّ في وجوب صلاة الظهر أو حرمة الجمعة مع العلم بإحديهما إجمالاً، أو شكَّ في وجوب الصلاة أو حرمة الغناء كذلك.

وأما الشك في جنس التكليف فهو ليس من أقسام الشكَّ في المكلف به، فإنه يعتبر في جميع أقسام الشك في المكلف به العلم بجنس التكليف.

وعلى الثاني: إمَّا أن تكون الشبهة وجوبية، وإمَّا أن تكون تحريمية. وعلى

(١) أقول: هذا التشقيق أجنبي عن المقام، ولا مجال لتصحيحه حتَّى بالعناية.

(٢) لا يخفى أنَّ الشكَّ في المحصل لا يرجع إلى الشكَّ في متعلِّق التكليف إلاَّ بنحو من العناية؛

وسياتي بيانه إن شاء الله تعالى (منه).

كلا التقديرين: إما أن يتردد متعلق المتعلق بين امور محصورة، وإما أن يتردد بين امور غير محصورة، على ماسيأتي من الضابط لهما.

فهذه جملة الأقسام المتصورة في الشك في المكلف به المردد بين المتباينين.
وأما المردد بين الأقل والأكثر: فأقسامه أيضاً كثيرة يأتي تفصيلها في المقام

الثاني

والأقوى في جميع الأقسام المذكورة للشك في المكلف به المردد بين المتباينين هو وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، إلا إذا كان هناك مانع عقلي كما في موارد دوران الأمرين المحذورين على ماتقدم بيانه، أو مانع شرعي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز أو غير ذلك؛ وسيأتي بيانه.

الثالث:

البحث عن وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية في موارد الشك في المكلف به إنما يقع بعد الفراغ عن ثبوت التكاليف الواقعية وإطلاق أدلتها وعدم تقييدها بصورة العلم (١) حكماً وموضوعاً وبعد كون الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية من غير دخل للعلم في ذلك (٢) بدهاه أن مسألة دخل العلم في معاني الألفاظ إنما هي من المسائل اللغوية، ومسألة إطلاق الأدلة من المسائل الفقهية، والبحث عنها لا يناسب الاصولي؛ مع أن كلاً من المسألتين من المسائل الواضحة المتسالم عليها، فالمبحوث عنه في المقام إنما هو ثبوت الرخصة الظاهرية التي اقتضتها الاصول العملية وعدم ثبوتها مع بقاء الواقع على ما هو عليه من غير تقييد ولا نسخ ولا تصويب.

(١) أقول: أي التفصيلي، وإلا فالعلم الإجمالي غير مانع عن الجريان في المقام.

(٢) أقول: مع أن محط الكلام بعد الفراغ عن العلم يأتي وجه بلا احتياج إلى النزاع في مسألة

إذا انهدت هذه الامور فالكلام يقع في المباحث

المبحث الأول

في الشك في المكلف به في الشبهة الموضوعية التحريمية

وإنما قدمناها على الشبهة الوجوبية لقوة المخالف فيها، حيث ذهب إلى عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة التحريمية بعض من قال: بأن العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز؛ لتوهم شمول مثل قوله عليه السلام «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (١) لموارد العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية الموضوعية؛ وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فإنه لم يخالف في حرمة المخالفة القطعية فيها كلّ من قال: بأن العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز، إلاّ بعض من لا يعتدّ بخلافه.

نعم: من قال: بأن العلم الإجمالي لا يقتضي التنجيز كما نسب إلى المحقق الخونساري - رحمه الله - لا بدّ له من الالتزام بعدم حرمة المخالفة القطعية مطلقاً في الشبهة الوجوبية والتحريمية. وعلى كلّ حال. البحث عن الشبهة التحريمية الموضوعية في الشك في المكلف به يقع في مقامين:

المقام الأول: في الشبهة المحصورة.

المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١ ولفظ الحديث «كلّ شيء فيه حلال

وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

أما المقام الأول:

فالكلام فيه يقع من جهتين:

الأولى: في حرمة المخالفة القطعية.

الثانية: في وجوب الموافقة القطعية.

أما الجهة الأولى:

فالأقوى فيها حرمة المخالفة القطعية، ويتضح وجهه بالتنبيه على أمر قد تقدم بيانه في مبحث القطع والظن، وهو أن الأحكام الظاهرية المجعولة في باب الطرق والأمارات والاصول بعد اشتراكها في أخذ الشك في مؤدياتها إما موضوعاً كما في الاصول وإما مورداً كما في الأمارات، تمتاز بعضها عن بعض باعتبار اختلاف ماهو المجمعول فيها؛ فإن المجمعول في باب الأمارات هو نفس الطريقة والوسطية في الإثبات، والمجمعول في باب الاصول التنزيلية هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، والمجمعول في باب الاصول الغير التنزيلية هو مجرد الجري العملي وتطبيق العمل على أحد طرفي الشك لاعلى أنه هو الواقع.

وقد تقدم تفصيل ذلك كله في مبحث الظن عند الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. والغرض من إعادته مجرد التنبيه عليه لتكون على ذكر منه حيث إنه ينفك في المقام.

وبعد ذلك نقول: إن الاصول العملية تختلف من حيث الجريان وعدم الجريان في أطراف العلم الإجمالي حسب اختلاف المجمعول فيها وحسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

وتوضيح ذلك: هو أن العلم الإجمالي عبارة عن خلط علم بجهل، وتنحل القضية المعلومه بالإجمال إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في

ضمن جميع الأطراف وقضيتين مشكوكتين في كلّ طرف بالخصوص (١) فلو

(١) أقول: مقتضى التحقيق أن يقال: إن العلم تارة يتعلّق بعنوان إجمالي بشيء، واخرى يتعلّق بعنوان تفصيلي له؛ والأوّل هو المسمّى بالعلم الإجمالي، والثاني بالعلم التفصيلي؛ ومرجع الفرق بينهما إلى التفصيل والإجمال في معروض العلم ومتعلّقه، وإلّا ففي نفس العلم لافرق بينهما؛ وحينئذٍ لإجمال لا تصاف العلم بالتفصيلي إلّا مع كون متعلّقه عنواناً تفصيلياً لشيء، وإلّا فع إجمال متعلّقه لا يمحّص إلّا من كونه إجمالياً؛ والتعبير عنه حينئذٍ بالعلم التفصيلي في غير محله.

ثم إن من لوازم العلم بالعنوان الإجمالي محضاً الشكّ بعنوان كلّ واحد من طرفيه تفصيلاً، ولذلك يكون العلم الإجمالي توأمّاً مع الشكّين تفصيليّين أو أزيد، حسب ازدياد طرف العلم عن الاثني؛ وحيث إن قوام العلم والشكّ في عالم العروض بنفس العنوان من دون سرايته منه إلى المعنون - ولذا يكون الخارج ظرف اتصافه بالمعلومية أو المشكوكية، وإلّا فظرف عروضه ليس إلّا الذهن، بشهادة أنّه ربما لا تكون موجوداً في الخارج، مع أنّ العلم والشكّ وأمثالهما من الصفات المتقومة بوجود المعروض موجوداً فلا يمحّص من أن يكون معروضها المقوم بوجودها ما هو المخزون في الذهن؛ غاية الأمر في عالم عروضها عليه لا بدّ وأن يلحظ الموجود الذهني بنحو الفناء في الخارجيات، بمعنى كونه ملحوظاً خارجياً بلا نظر إلى حيث ذهنيته. وبعدها كان كذلك، فنقول: من السببي أن العنوان الإجمالي في عالم العنوانية مبائن مع العنوان التفصيلي وإن اتّحداً وجوداً ولازمه عدم سراية العلم الإجمالي القائم بعنوانه إلى المعنون التفصيلي، إذ في عالم العروض كلّ واحد من العناوين الإجمالية والتفصيلية غير الآخر، فالعارض لأحد العناوين غير عارض للآخر؛ ومن ذلك يجتمع الشكّ بالعنوان التفصيلي مع العلم بالعنوان الإجمالي مع اتحادهما وجوداً وخارجاً؛ ولولا تباين المعروضين للزم اجتماع اليقين والشكّ في شيء واحد؛ مع أنّ التضاد بين اليقين والشكّ كالنار على النار؛ وذلك أيضاً شاهد صدق على عدم سراية هذه الصفات إلى الوجود الخارجي، بل وقوفها بنفس العنوان، فإنّ العناوين حينئذٍ لمّا كانا متباينان لا يبقى جهة تضادّ بينهما، لعروض كلّ منها بعنوان غير معروض الآخر. وحيث عرفت ذلك نقول: في فرض دوران الأمر بين المعروضين ما هو معروض العلم هو عنوان «أحد الأمرين» لا خصوص الفعل ولا خصوص الترك، فكلّ واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لها تحت الشكّ؛ وحينئذٍ فلو كان موضوع الإباحة التعبدية الشكّ في لزوم الفعل أو الترك، فكلّ واحد بعنوان الفعل أو الترك مشكوك، وإن كان بعنوان أحدهما معلوم الإلزام؛ وعليه فلو ورد في البين ترخيص في فعله وتركه، لا يكاد يشمل هذا الترخيص التعبدية أزيد من الفعل المشكوك والترك المشكوك، ولا يكاد يشمل العنوان الإجمالي المعلوم، كي لا يصحّ التعبد بالنسبة إليه؛ ولكن ذلك المقدار لا يفيد ولا يقتضي

علم بوجود أحد الشئيين أو الأشياء، فهنا قضية معلومة تفصيلاً وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلوة، وقضيتان مشكوكتان إحداهما: وجوب هذا الطرف بالخصوص، والآخرى: وجوب الطرف الآخر كذلك. ولو كانت الأطراف متعدّدة فالقضايا المشكوكة تزيد بمقدار عدد الأطراف.

ومن المعلوم: أنّ رتبة الحكم الظاهري ليست محفوظة بالنسبة إلى نفس القضية المعلومة بالتفصيل؛ لأنّ الجهل ممّا لا بدّ منه في كلّ حكم ظاهري، أمانة كان أو أصلاً تنزيلياً أو غير تنزيلّي، فلا مجال للتعبّد بكلّ أمانة أو أصل كان مؤداه مماثلاً أو مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال؛ فلو فرض أنّ هناك أصلاً كان مؤداه مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال، فهذا الأصل لا يجري. وينحصر ذلك (١) ظاهراً في أصالة الإباحة عند دوران الأمرين المذكورين؛ لما تقدّم في تلك المسألة من أنّ أصالة الإباحة تقابل نفس المعلوم؛ فلو علم إجمالاً بوجود فعل شيء أو تركه، فأصالة الإباحة من الفعل تقتضي الرخصة في كلّ من الفعل والترك وكذا أصالة الإباحة من الترك تقتضي ذلك، وهذا ينافي العلم

في منع شموله للطرفين تفصيلاً من عنوان الفعل والترك؛ والفروض أنّ أصل الإباحة التعبدية أيضاً لا يقتضي مزيد من الترخيص في طرفي الفعل والترك، ولا يشمل لعنوان أحدهما المبائن مع عنواني الفعل والترك، كي يلزم عدم صحّة التعبد بالإباحة في مورد العلم بالمحذورين.

وتوهم عدم جريان أصالة الإباحة في المحذورين دون سائر الاصول الجارية في الطرفين في غاية الدفع؛ وحينئذٍ لا يبقى في البين إلاّ شبهة مضادة الترخيصين مع الإلزام الواقع؛ وبعد إمكان الجمع بين الإباحة الظاهرية مع اللزوم الواقعي لا يبقى مانع عن الجريان إلاّ حيث تنجز الواقع؛ ومع عدم تنجزه أيضاً بحكم العقل لا يبقى مجال لرفع اليد عن إطلاق أصالة الحليّة في مثل المورد - كإطلاق أدلّة سائر الاصول للطرفين ولو لدفع احتمال إيجاب الاحتياط الشرعي في البين - كي يتوهم بأنّ مع حكم العقل تنجزياً بالتخيير لا مجال لجريان الترخيص الشرعي، كما لا يخفى.

(١) سيأتي في بعض المباحث أنّ قاعدة الفراغ في بعض موارد الشكّ في أفعال الصلاة يكون مؤداهها مضاداً للمعلوم بالإجمال أيضاً (منه).

بوجوب الفعل أو الترك ؛ فأصالة الإباحة لا تجري في كلّ من طرفي الفعل والترك ، لأنّ مفادها يصادّ المعلوم بالإجمال؛ فلا موضوع لها، لما عرفت: من أنّ الشكّ قد اخذ موضوعاً في الاصول العملية مطلقاً.

وأما ما عدا أصالة الإباحة من البراءة والاستصحاب في مسألة دوران الأمر بين المحذورين ومطلق الاصول حتّى أصالة الإباحة في غير تلك المسألة، فلا يقابل شيء منها نفس المعلوم بالإجمال؛ ولا تكون مؤدياتها مضادة لما هو المحرز بالوجدان؛ لأنّها إنّما تجري في الأطراف وكلّ واحد من الأطراف مجهول الحكم، فإنّ كلّ واحد من الشئيين اللذين علم بوجوب أحدهما أو الإنائين اللذين علم بنجاسة أحدهما مشكوك الوجوب والطهارة؛ وأصالة البراءة أو الطهارة إنّما تجري في كلّ واحد من الشئيين أو الإنائين بخصوصه؛ وليس مؤداهما عدم وجوب أحدهما إجمالاً أو عدم نجاسة أحدهما كذلك لينافي العلم الإجمالي بوجوب أحدهما أو نجاسة أحدهما، بل مؤداهما عدم وجوب هذا الشيء بخصوصه وعدم وجوب الشيء الآخر بخصوصه؛ وكلّ من الشئيين بخصوصه لم يتعلّق العلم بوجوبه، فلا يكون مؤدّى الأصلين في كلّ واحد من الطرفين مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال.

نعم: قد تقدّم منا الإشكال في جريان البراءة والاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين، إلّا أنّ الاشكال ليس من جهة انتفاء الموضوع بل من جهة اخرى ؛ لأنّه لا يعتبر في موضوع الأصل أزيد من الجهل بالحكم، وكلّ من الفعل أو الترك بخصوصه عند العلم بوجوب أحدهما مشكوك الوجوب والبراءة والاستصحاب إنّما يجري في كلّ من الفعل والترك بخصوصه، فلا يصادّ مفاد البراءة والاستصحاب نفس المعلوم بالاجمال؛ وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنّ مفادها يصادّ نفس المعلوم بالاجمال؛ لما عرفت من أنّ معنى أصالة الإباحة في الفعل هو الرخصة في الفعل والترك وعدم وجوب أحدهما، وهو ينافي العلم

بوجوب أحدهما؛ فالفرق بين أصالة الإباحة وسائر الاصول ممّا لا يكاد يخفى.
فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال انتفاء الموضوع ينحصر بأصالة الإباحة في
خصوص مقام دوران الأمرين المحذورين، دون سائر الاصول في ذلك المقام،
ودون مطلق الاصول في غير ذلك المقام.

نعم: في خصوص الاصول التنزيلية المحرزة كالاستصحاب جهة اخرى غير
انتفاء الموضوع تمنع عن جريانها في أطراف العلم الاجمالي، وهي قصور المجعول
فيها عن شموله لأطراف العلم الاجمالي.

وتوضيح ذلك: هو أنّ المجعول في الاصول التنزيلية - على ما عرفت - إنّما هو
البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر
وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع؛ فإنّ الظاهر من قوله - عليه السلام - في
أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» هو البناء العملي على بقاء
المتيقن وتزليل حال الشك منزلة حال اليقين والاحراز، على ما سيأتي توضيحه
في محله .

وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدوية الغير المقرونة بالعلم
الاجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الاجمالي لكن بالنسبة إلى بعض
الأطراف. وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم
بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف وانقلاب الاحراز السابق الذي
كان في جميع الأطراف إلى إحراز آخر يصادفه (١) ومعه كيف يمكن ببقاء
الاحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبدًا، فإنّ الاحراز التعبدية لا يجتمع مع

(١) أقول: الذي انتقض إنّما هو العلم بطهارة أحدهما، وإلّا فالعلم بطهارة كلّ عنوان تفصيلي
مانتقض أبدأ. ولئن شئت قلت: بأنّ ما نحن فيه من قبيل انتقاض العلم بطهارة أحدهما، لا انتقاض
أحد العلمين بالطرفين تفصيلاً، بل العلم بطهارة كلّ منهما ممّا شكّ في بقائه بلا انتقاضه بعلم آخر؛
فتدبر.

الاحراز الوجداني بالخلاف.

والحاصل: أنه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كلّ من الانائين مع العلم بنجاسة أحدهما.

نعم يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في أحد الانائين دون الآخر، لأنه لا يعلم بنجاسته بالخصوص؛ فالذي لا يمكن لا يمكن هو الجمع بين الحكيم وجعل الاستصحابين معاً؛ وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية كالمثال، حيث إن استصحاب طهارة كلّ من الانائين يقتضي جواز استعمال كلّ منهما في مشروط الطهارة، فيلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين وهو وجوب الاجتناب عن النجس منها وعدم جواز استعماله في مشروط الطهارة (١) وبين أن لا يلزم من جريانها مخالفة عملية؛ كما إذا كان الاناءان مقطوعي النجاسة سابقاً وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنه لا يلزم من استصحاب نجاسة كلّ منهما مخالفة عملية؛ لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا يقتضي تكليفاً ليلزم من جريانها مخالفة عملية، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان جعل ثبوتاً (٢) ولادخل للمخالفة العملية وعدمها في ذلك. ويترتّب على ذلك عدم

(١) أقول: إن مفاد الأصل المزبور أيضاً هو الترخيص في طرفي العلم - كما عرفت في الحاشية السابقة - لافي نفس المعلوم، فع تلك الجهة حال سائر الاصول؛ غاية الأمر الفرق بينها في اقتضاء أصالة الاباحة الترخيص في طرفي العلم بتطبيق واحد وفي البقية بتطبيقين؛ وذلك المقدار لا يجدي فرقاً في الجهة المهمة، كما هو واضح.

(٢) أقول: بعدما عرفت شرح العلم الإجمالي وأنه لا يكاد إلّا أن يتعلّق بالعنوان الإجمالي من دون سرايته إلى العنوان التفصيلي وأنه كان باقياً على مشكوكيته، نقول: إن مفاد «لا تنقض اليقين» بعدما لا يكون إلّا إبقاء المتيقّن في ظرف الشكّ لا تنزيل الشكّ منزلة اليقين - كما سيجيء توضيح هذه الجهة أيضاً في مقام محكومية الاستصحاب للأمانة وحكومته على سائر الاصول المأخوذ في موضوعها عدم العلم والمعرفة - لاشبهة في أنّ الحكم بإبقاء النجاسة في كلّ واحد من الطرفين تفصيلاً أو التعتد باليقين به في

نجاسة الملاقي لأحد الانائين في المثال الأخير، لعدم جريان استصحاب النجاسة فيها ليحكم بنجاسة الملاقي لأحدهما؛ وسيأتي في أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك مع بعض ما يرد عليه من النقوض والجواب عنها.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ المانع من جريان الاصول التنزيلية في أطراف العلم الاجمالي ليس هو انتفاء الموضوع ولا المخالفة العملية، بل لأنّ المجمعول فيها معنى لا يعقل ثبوته في جميع الأطراف.

وأما الاصول الغير التنزيلية - كأصالة الطهارة والبرائة والحلّ ونحو ذلك - فلا

ظرف شكّه كيف ينافي مع العلم بعدم بقاء السابق بعنوانه الاجمالي؟ إذ الإحراز التعبدي في كلّ مشكوك تفصيلي كيف ينافي مع إحراز عدمه بعنوانه الاجمالي؟ فكما أنّ هذا الإحراز الوجداني لا ينافي الشكّ فيه ولا عدم إحرازه بعنوانه التفصيلي ولو كانا في الواقع متّحدين وجوداً - مع ان الشكّ واليقين من المتضادات - فكيف يصاد مثل هذا اليقين الوجداني الاجمالي ما هو من أحكام هذا الشكّ القائم بعنوانه التفصيلي المعبر عنه بالإحراز التعبدي. نعم: لو كان اليقين الاجمالي قابلاً للسريان إلى العنوان التفصيلي واقعاً، كان لما أفيد وجه، إذ الاحراز التعبدي لا يعقل مع إحراز عدم الحالة السابقة إجمالاً في مورد واحد؛ وأمّا بعد بدهاه عدم السراية - بشهادة اجتماع الشكّ واليقين في وجود واحد خارجي بتوسط العناوين الاجمالية والتفصيلية - لا مجال لانكار الجمع بين إحراز نجاسة كلّ منها تفصيلاً تعبداً مع العلم بطهارة أحدهما بهذا العنوان الاجمالي؛ وحينئذٍ لا مانع في مثل هذه الاصول أيضاً إلاّ مجرد المخالفة العملية، وسيجيء توضيح هذه الجهة أيضاً عند تعرّضه في محلّه حسب وعدته (إن شاء الله تعالى).

وبالجملة نقول: إنّ ما أفيد من الجزم بانقلاب اليقين السابق بيقين بضده، ومع هذا الجزم الوجداني كيف يعقل الحكم ببقاء اليقين السابق تعبداً في الطرفين؟ يسئل منه: أنّ ما هو منقلب إلى اليقين بالخلاف هو اليقين بنجاسة كأس زيد أو اليقين بنجاسة كأس عمرو بعنوانها التفصيلي؛ حاشا! بل المنقلب هو أحد اليقين أو اليقين بأحدهما بهذا العنوان الاجمالي.

ومن المعلوم أيضاً: أنّ موضوع الإبقاء التعبدي ليس اليقين بأحدهما ولا أحد اليقينين بهذا العنوان الاجمالي بل الموضوع هو اليقين بكأس زيد واليقين بكأس عمرو؛ وفي هذين لا تقطع بانقلابه إلى اليقين بالخلاف، فلا وجه لعدم شمول دليل التعبد لهما بهذين العناوين التفصيليتين، كما لا يخفى.

مانع من جريانها في أطراف العلم الاجمالي إلا المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين؛ فهي لا تجري إن لزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال، وتجري إن لم يستلزم ذلك .

والسرّ فيه: هو أنّ المَجْعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المَجْعول في الاصول التنزيلية، فإنّ مفاد أصالة الاباحة هو مجرد الترخيص الظاهري وعدم المنع من الفعل والترك؛ ولا مانع من الترخيص الظاهري في كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العملية، فإنّه لا يصادف نفس المعلوم بالاجمال، لأنّ الترخيص يرد على كلّ طرف بخصوصه في غير دوران الأمر بين المحذورين؛ وكلّ طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للترخيص الظاهري محفوظ في كلّ واحد من الأطراف؛ وليس فيه جهة إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتّى يصادف الاحراز التبعدي في كلّ طرف للاحراز الوجداني بالخلاف في أحد الأطراف، فينحصر المانع بالمخالفة العملية للتكليف المعلوم بالاجمال.

ودعوى: أنّه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة العملية واضحة الفساد، فإنّ المخالفة العملية ممّا لا يمكن أن تنالها يد الاذن والترخيص، لأنّها عبارة عن المعصية ولا يعقل الاذن في المعصية، لاستقلال العقل بقبح المعصية كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من المَجْعولات الشرعية؛ ولو فرض أنّه ورد من الشارع الاذن في المخالفة للمعلوم بالاجمال فلا بدّ من حمله على نسخ الحكم أو تقييده بصورة العلم التفصيلي ولو بنتيجة التقييد؛ والكلام إنّما هو بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي وعدم تقييده بالعلم التفصيلي وانحصار جهة البحث في انخفاض رتبة الحكم الظاهري من حيث إنّه حكم ظاهري، كما تقدّم في صدر العنوان؛ ومن المعلوم بالبدهة: أنّ نتيجة الجعل الظاهري وهي الجري العملي والترخيص الظاهري في جميع الأطراف تنافي العلم بالتكليف المنجز في البين

بعد البناء على أن العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز؛ فلا تكون رتبة
الجعل الظاهري محفوظة بالنسبة إلى جميع الأطراف.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أن عدم انخفاض رتبة الحكم الظاهري يكون
لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصالة الإباحة عند دوران الأمرين
المحدورين.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف كما في الاصول التنزيلية، سواء
كانت نافية للتكليف المعلوم بالاجمال أو مثبتة له.

وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدّي كما في الاصول الغير التنزيلية
النافية للتكليف المعلوم بالاجمال، كأصالة الإباحة والبراءة عند العلم بوجود
أحد الشئيين.

وأما إذا كانت مثبتة للتكليف المعلوم فلا مانع من جريانها كما في أصالة
الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال (١) عند العلم بجرمة إراقة دم أحد
الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلّية الآخر، فإن أصالة الحرمة في
كلّ من الشخصين والمرأتين والمالين تجري من دون أن يلزم منها مخالفة عملية
لأنّ مؤدّاها موافق للمعلوم بالاجمال. هذا كلّه بحسب مقام الثبوت والجعل.

وأما بحسب مقام الاثبات فأدلة الاصول العملية بقسميها من التنزيلية
وغيرها تشمل أطراف العلم الاجمالي؛ لما عرفت من أنّ الاصول إنّما تجري في
الأطراف، وكلّ واحد من الأطراف مجهول الحكم، فيشملة قوله -عليه السلام-
«لا تنقض اليقين بالشك»، وقوله -صلّى الله عليه وآله وسلّم- «رفع

(١) أقول: لانرى لأصالة الحرمة مدركاً غير استصحاب عدم الحلّ في الأموال وغيرها؛ فع العلم
بالانتقاض في أحد الطرفين يجيء ما ذكرت من الاشكال؛ ولو كان لنا أصل آخر فعليه بالبيان.

«كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام ما لا يعلمون» وقوله -عليه السلام- «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (١) وقوله -عليه السلام- «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» وغير ذلك من أدلة الاصول، فإنّ كلّ واحد من الأطراف ممّا يشك في بقاء الحالة السابقة فيه أو ممّا لا يعلم أو لا يعرف أنه حرام أو طاهر فتشملها أدلتها. فإذا لم يكن في مقام الثبوت مانع عن الجعل بأن كانت رتبها محفوظة -بالتفصيل المتقدم- لم يكن في مقام الاثبات مانع عن شمول الأدلة لجميع الأطراف، لعموم أدلة الاصول للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي.

هذا، ولكن يظهر من بعض كلمات الشيخ -قدس سرّه- عدم شمول أدلتها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، بدعوى: أنه يلزم من الشمول مناقضة صدر الدليل لذيله حيث قال -قدس سرّه- في آخر مبحث الاستصحاب عند تعارض الاستصحابين ما هذا لفظه: الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح، فالحقّ التساقت دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين. إلى أن قال بل لأنّ العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد الضدّين يوجب خروجها عن مدلول «لا تنقض» لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منها تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله إلى أن قال: وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة؛ وأنّ قوله -عليه السلام- «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين. انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

ومراده ممّا تقدّم: هو ما ذكره في أوّل الشكّ في المكلف به؛ فانه قد أطال

(١) أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، وإلاً فهذا المضمون ليس في الأخبار.

الكلام في وجه عدم شمول قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» لموارد العلم الاجمالي، وأنّ لفظة «بعينه» لادلالة لها على الشمول.

ومن ذلك كلّه يظهر: أنّ المانع عند من جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي هو جهة الاثبات وعدم شمول أدلة الاصول للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لاجهة الثبوت، فانه لو كان المانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً لم يكن موقع لاطالة الكلام في شمول لفظة «بعينه» للأطراف وعدم شمولها، فإنّ لفظة «بعينه» - كانت في هذه الأخبار أو لم تكن - لادخل لها بمقام الجعل، فالبحث عن دلالة لفظة «بعينه» وعدم دلالتها ينحصر وجهه بمقام الاثبات لا الثبوت.

نعم: يظهر من كلامه في حجّة القطع عند البحث عن حرمة المخالفة الالتزامية الموارد العلم الاجمالي أنّ المانع من جريان الاصول في الأطراف هو لزوم المخالفة العملية؛ ويظهر منه ذلك أيضاً في مواضع اخر من الكتاب.

وبالجملة: قد اختلفت كلمات الشيخ -قدس سره- في وجه عدم جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي.

فن بعضها يظهر أنّ المانع هو لزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين. وهذا يرجع إلى مقام الجعل، حيث لا يعقل جعل ما يؤدّي إلى المخالفة القطعية.

ومن بعضها يظهر أنّ الوجه في ذلك هو قصور الأدلة وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

وعلى كلّ حال: إن رجع كلامه -قدس سره- إلى مقام الثبوت والجعل وان المانع من جريان الاصول في الأطراف هو لزوم المخالفة العملية فهو حقّ في خصوص الاصول الغير التنزيلية النافية للتكليف؛ وأمّا الاصول التنزيلية فالمانع من جريانها ليست هي المخالفة العملية، بل هو قصور المجعول فيها لأنّ يعمّ

الأطراف؛ لأنه لا يمكن الحكم بالبناء العملي على بقاء الواقع في كل من الأطراف مع العلم الوجداني بعدم بقائه في بعضها، على ما تقدم بيانه. وإن رجع كلامه إلى مقام الاثبات وأن أدلة الاصول لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فيرد عليه:

أولاً: ما عرفت من أن الاصول العملية إنما تجري في الأطراف وكل واحد من الأطراف مجهول الحكم، فلم يحصل ما أخذ في الأدلة غاية للتعبد بمؤدّي الاصول وهو العلم بالخلاف في كل واحد من الأطراف، ومجرد العلم بالخلاف وانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف على سبيل الاجمال لا يوجب خروج كل واحد من الأطراف عن كونه مجهول الحكم، وإلا انقلب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي (١).

(١) أقول: لا يخفى أنه بعد تقريره إشكال شيخنا العلامة بأحسن بيان كيف يتوجه عليه إيراد هذه الوجوه؟ إذ مرجع كلامه - قدس سره - بعدما كان إلى مناقضة حرمة النقض لكل واحد من الشكّين مع وجوب النقض باليقين الشامل للإجمالي؛ بلا توهم انصرافه إلى اليقين بما تعلق به الشكّ، إذ ليس الغرض نقض الشكّ باليقين كي يتوهم الانصراف إلى ما تعلق به، بل الغرض نقض اليقين به، وفيه لاجمال لدعوى الانصراف المزبور؛ وحينئذ مع كونها في رتبة واحدة لا يبقّى مجال لترجيح الحرمة على الوجوب؛ لأن مجرد العلم الإجمالي كان غاية للأصل، كي يرد بأنه ليس على الخلاف في كل واحد من الطرفين؛ كما أنّ ظاهر وجوب النقض يقتضي انحصار مورده بصورة العلم بالتكليف، وإلا فاع العلم الإجمالي بغيره لا يقتضي ذلك وجوب نقضه؛ وذلك هو النكتة الفارقة بين صورة لزوم المخالفة العملية وغيره؛ كما أنّ إطلاق وجوب النقض ربما يزاحم الترخيصات المطلقة الشاملة للطرفين، خصوصاً مع قوله: «بعينه» في بعضها، فلا أقلّ من التساقط المانع عن الشمول في مقام الإثبات؛ فتأمل كي لا يتوهم بأنه بعد ابتلائه بصدر الخبر من حرمة النقض ومعارضته بصير مجمل ولا يصلح أن يزاحم المطلقات المنفصلة عنه، إذ يمكن أن يقال: إنّ وجوب النقض بالعلم بالخلاف ارتكازي عقلي غير قابل لاحتمال التصرف فيه؛ بخلاف حرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنه يصلح أن يكون مغياً بما هو موضوع لوجوب النقض؛ وحينئذ لا يكون الصدر موجبا لإجماله، وبعده فكما كان مقدماً على صدر الرواية كان مقدماً على بقية المطلقات المنفصلة أيضاً، كما لا يخفى. ولعلّ بهذا البيان أمكن إثبات تساقط الاصول

نعم: هذا إنما يتم في خصوص الأصل الذي يضاد مؤداه نفس المعلوم بالاجمال، وذلك منحصر بأصالة الاباحة عند دوران الأمر بين المحذورين كما تقدم بيانه؛ وأما ما عدا ذلك فليس شيء من مؤديات الاصول تقابل نفس المعلوم بالاحمال وتضاده، لأن مؤدياتها هي حلية كل واحد من الأطراف أو طهارته أو عدم وجوبه - على اختلاف الاصول - ولم يخص العلم بالخلاف بالنسبة إلى كل واحد منها وإن حصل العلم بالخلاف بالنسبة إلى واحد منها على سبيل الاجمال والترديد. فلا فرق بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي في شمول الأدلة لهما وكونها مندرجين تحت العموم على نسق واحد؛ ولا يلزم من الشمول مناقضة صدر الدليل لذيله.

وثانياً: أنه لو كان المانع من عدم جريان الاصول في الأطراف هو قصور الادلة وعدم شمولها لها لأجل حصول الغاية في بعض الأطراف، على ما زعمه - قدس سره - فأبى فرق بين ما يلزم من جريانها مخالفة عملية وما لا يلزم؟ فإن شمول الدليل وعدمه لا دخل له بالمخالفة العملية وعدمها، إذ العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف لا على التعيين إن أوجب حصول ما اخذ في الدليل غاية ففي الجميع يوجب ذلك كانت هناك مخالفة عملية أو لم تكن؛ وإن كان العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف لا يوجب حصول ما اخذ غاية ففي الجميع لا يوجب ذلك؛ مع أنه - قدس سره - قد صرح في مواضع من الكتاب بجريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم منها المخالفة العملية. فراجع كلامه في حجية القطع عند البحث عن المخالفة الالتزامية.

وثالثاً: أن مناقضة الصدر للذليل - على تقدير تسليمه - إنما يختص ببعض

اخبار الاستصحاب الذي اشتمل على الذيل، فإنه هو الذي يمكن أن يتوهم منه أن حصول يقين آخر وإن لم يتعلّق بعين ماتعلّق به اليقين السابق يوجب عدم شمول الصدر للأطراف وإلاّ ناقض صدره ذيله.

وأما ما لا يشتمل منها على هذا الذيل من أخبار الاستصحاب وغيرها حتى قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» أو «منه بعينه» -على اختلاف الأخبار الواردة في ذلك- فهو سالم عن إشكال مناقضة الصدر للذيل.

أما ما كان من قبيل قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ممّا لم يذكر فيه الغاية، فواضح.

وأما ما كان من قبيل قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، وقوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» وغير ذلك ممّا اشتمل على ذكر الغاية فلظهوره أيضاً في وحدة متعلّق الشك والغاية، لظهور الضمير في ذلك. وفي الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي لا يتحد متعلّق الشك والغاية، فإن متعلّق الشك هو كلّ واحد من الأطراف بعينه، ومتعلّق الغاية هو أحد الأطراف لبعينه؛ فكلّ واحد من الأطراف يندرج في الصدر بلا أن يعارضه الذيل.

فتحصّل: أنّ دعوى عدم شمول أدلة الاصول للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي خالية عن الشاهد بل ظاهر الأدلة خلافها؛ ولا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها في كلّ مورد لا يمكن التعبد بالمؤدّى لعدم انخفاض رتبة الحكم الظاهري بأحد الامور المتقدّمة: إمّا لانتفاء الموضوع من الشك والجهل الذي اخذ موضوعاً في الاصول العمليّة، وإمّا لقصور المحمول وما هو المجمعول فيها عن شموله لموارد العلم الاجمالي، وإمّا للزوم المخالفة القطعية العمليّة للتكليف المعلوم بالاجمال؛ وفيما عدا ذلك فالاصول تجري في الأطراف ويعمّها الأدلة بلا معارض.

وحينئذ لا يبقى موقع لإتعايب النفس وإطالة الكلام فيما يستفاد من لفظه «بعينه» الواردة في أخبار أصالة الحلّ بعد فرض كون أخبار أصالة الحلّ كسائر أدلة الاصول إنّها وردت لبيان الحكم الظاهري وجعل الوظيفة للجاهل بالموضوع أو الحكم الواقعي، أو خصوص الجاهل بالموضوع ولا تشمل الجاهل بنفس الحكم ابتداءً، على اختلاف الوجهين فيما يستفاد من أخبارها من أنّها تختص بالشبهات الموضوعية أو تعمّ الحكمة أيضاً.

نعم: لو كانت الأخبار بصدد بيان الحكم الواقعي وتقبيده بصورة العلم بالموضوع أو الحكم لكان للبحث عن مقدار دلالتها من حيث إنّها تقتضي التقييد بخصوص العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم أو تعمّ العلم الاجمالي أيضاً مجالاً، إلّا أنّ ذلك مع كونه خلاف الفرض - لأنّ المبحوث عنه في المقام هو جريان الاصول العملية المتكفلة للأحكام الظاهرية - ياباه ظاهر الأخبار، فإنّ الظاهر منها أنّها وردت لبيان وظيفة الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر الوجه في حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال وعدم جواز الاذن فيها إلّا بنسخ الحكم الواقعي أو تقبيده بصورة العلم التفصيلي.

وأما الجهة الثانية:

- أعني وجوب الموافقة القطعية - فالأقوى وجوبها أيضاً، لانه يجب عقلاً الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال، وهو لا يحصل إلّا بالاجتناب عن جميع الأطراف، إذ لو لم يجتنب المكلف عن الجميع وارتكب البعض فلا يأمن من مصادفة ما ارتكبه لمتعلّق التكليف المعلوم في البين، فيكون قد ارتكب الحرام بلا مجوّز عقلي أو شرعي، فيستحقّ العقوبة؛ وذلك كلّه واضح بعد البناء على أنّ

العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز.

نعم: للشارع الاذن في ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر كما سيأتي بيانه، ولكن هذا يحتاج إلى قيام دليل بالخصوص عليه غير الأدلة العامة المتكفلة لحكم الشبهات، من قبيل قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك حلال» أو «كلّ شيء طاهر» وقوله «لا تنقض اليقين بالشك» وقوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» وغير ذلك من أدلة الاصول العملية، لأن نسبتها إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء؛ ولا يمكن أن تجري في الجميع لأنه يلزم المخالفة القطعية، ولا في الواحد المعين لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح، ولا في الواحد لابعينه لأنّ الاصول إنما تجري في كلّ طرف بعينه؛ ومقتضى ذلك هو سقوط الاصول بالنسبة إلى جميع الأطراف، من غير فرق بين الأطراف التي يمكن ارتكابها دفعة واحدة وبين الأطراف التي لا يمكن ارتكابها إلاّ تدريجاً، لاتحاد مناط السقوط في الجميع؛ ويبقى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم على حاله.

فان قلت: نعم وإن كانت نسبة الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلاّ أنّ ذلك لا يقتضي سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنه بعد الاعتراف بعموم أدلة الاصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي - كما تقدّم - تكون حال الاصول العملية حال الأمارات على القول بالسببية فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التخيير في باب الأمارات المتعارضة على ذلك القول إنما هو لأجل وقوع المزاخمة بينها في مقام الامثال، لعدم القدرة على الجمع بين الأمارات المتضادة في المؤدّي؛ ولا بدّ حينئذٍ

إما من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّي كلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالآخرى - إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ وأولى بالرعاية من الآخر، وإلاّ فيقتد إطلاق أمر المهمّ فقط ويبقى إطلاق أمر الأهمّ على حاله -

الملاك التام في متعلق كلّ من الأمارتين على الوجهين المذكورين في باب التزاحم: من أنّ التخيير بين المتزاحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؟.

والأقوى: هو الوجه الأول، لأنّ التزاحم إنّما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين في مقام الامتثال، والمقتضي لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه؛ إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التزاحم بينهما؛ ومن المعلوم: أنّ الذي لا بدّ منه هو سقوط ما أوجب التزاحم وليس هو إلاّ إطلاق الخطابين؛ فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في محلّه؛ والمقصود في المقام مجرد التنبيه على المختار: من أنّ التخيير بين المتزاحمين إنّما يكون لأجل تقييد إطلاق الأمر من الجانبين.

ومن جملة أفراد التزاحم: تزاحم الأمارات المتعارضة على القول بالسببية فيها، لأنّه على هذا القول تدرج الأمارات المتعارضة في صغرى التزاحم؛ ولا بدّ من الحكم بالتخيير في الأخذ بإحدى الأمارتين لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكلّ منها بحال عدم العمل بالآخرى؛ وحينئذٍ يستقيم تنظير باب الاصول العملية بباب الأمارات، بتقريب: أنّ حجّة كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الاصول لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق يكون محفوظاً في الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الاجمالي إذا لم يلزم من جريان الاصول في الأطراف مخالفة عملية لعدم التعارض بينها، فلا موجب لتقييد إطلاق حجّيتها؛ وأمّا إذا لزم من جريانها في الأطراف مخالفة عملية فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكلّ من الاصول الجارية في الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق

يقتضي صحة جريانها في جميع الاطراف، والمفروض عدم صحة ذلك ، لأنه يلزم من جريانها في الجميع مخالفة قطعية عملية؛ فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجية. ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجية من كل أصل في كل واحد من الأطراف، بل غاية ما يلزم هو تقييد إطلاق حجية كل من الأصليين المتعارضين أو الاصول المتعارضة بحال عدم جريان الأصل الآخر في الطرف المقابل. ونتيجة هذا التقييد هو التخيير في إجراء أحد الأصليين لاسقوطها رأساً، فإن المانع من إجراء الأصليين معاً ليس هو إلا المخالفة العملية، وهي لم تلزم من نفس حجية الأصليين، بل من إطلاق حجيتها لحال إجراء الآخر وعدمه؛ إذ لو كان حجية كل أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العملية، فالمخالفة العملية إنما نشأت من إطلاق الحجية لكل من الأصليين المتعارضين، فلا بد من تقييد حجية كل من الأصليين بحال عدم إجراء الآخر؛ كتقييد الأمر بالعمل بكل من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالآخرى من غير فرق بينهما، سوى أن الموجب للتقييد في الأمارتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما جمعاً، وفي الأصليين المتعارضين هو لزوم المخالفة العملية من جرائها معاً.

وحاصل الكلام: أن حجية كل أصل عملي إنما تكون مشروطة بانحفاظ رتبة الأصل كاشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه؛ وكما أنه في باب التكاليف الواقعية تكفي القدرة على امتثال أحد التكليفين المتزاحمين في الحكم بالتخيير بينهما، فكذلك في باب الاصول العملية يكفي انحفاظ رتبة أحد الأصليين المتعارضين في الحكم بالتخيير بينهما؛ ولا إشكال في انحفاظ رتبة كل من الأصليين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطها معاً.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقالة التخيير؛ وقد ذهب إليه بعض الأعظم في حاشيته على الفرائد وتبعه بعض أعيان أهل العصر.

ولكن الانصاف: أنّ القول بالتخير في الاصول المتعارضة في غاية الوهن والسقوط، لأنه قول بلا دليل ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإنّ التخير في أعمال أحد الأصليين المتعارضين لا بدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكون المجعول في باب الاصول العمليّة معنى يقتضي التخير في تطبيق العمل على أحد الأصليين المتعارضين، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّة الحجّية ذلك؛ ومن الواضح أنّ المجعول في الاصول ودليل حجّيتها لا يقتضي التخير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين؛ وقياس الاصول العمليّة بالأمارات في غير محلّه، فإنّ التخير في الأخذ باحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسببية فيها إنّما هو لاجل كون المجعول في الأمارات معنى يقتضي التخير في الاخذ باحدى الأمارتين المتعارضتين.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الموارد التي نقول فيها بالتخير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخير في العمل.
ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك وإن كان الدليل يقتضي التعيينيّة (١).

(١) اقول: إطالة الكلام ربما يوجب اغتشاش ذهن مبتدئين وذهاب أصل المطلب من البين؛ والاولى تلخيصاً في الجواب هو أنّ عموم دليل الأصل بعدما يقتضي الشمول لكلّ واحد من الطرفين، فافرض هذا العموم بمنزلة «أكرم العلماء» في المثال، ثمّ افرض المخصّص العقلي في المقام بمنزلة العلم بخروج إكرام عمرو وزيد؛ فنقول: وإن علمنا بخروج كاس زيد المشكوك وكاس عمرو المشكوك المقرونين بالعلم الإجمالي، ولكن لانعلم بخروج كلّ منهما في جميع الحالات أو خروج كلّ منهما في حال إتيان الآخر، بحيث يكون وجود كلّ منهما تحت عموم الحليّة في حال دون حال؛ فكما أنّ بعموم «أكرم العلماء» تعيّن خروج كلّ واحد من الفردين في حال دون حال، كذلك بعموم دليل الحليّة لكلّ واحد من الشكّين أيضاً ثبت خروج كلّ واحد من الشكّين في حال دون حال؛ فعليك حينئذٍ بابداء الفرق بين المقامين إلى يوم القيامة!. وإيضاً لنا أن نقرّر المطلب ببيان آخر، وهو:

إنّ العقل في مورد المتزامين ليس له وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليلين عن الفعلية أو دليل واحد

فمن الأول: ما إذا ورد عام، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام، ولكن شك في أن خروجهما هل هو على وجه الإطلاق بحيث لا يجب إكرام كلّ منهما في حال من الأحوال؟ أو أن خروجهما ليس على وجه الإطلاق بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيداً بحال إكرام الآخر بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفرادياً وأحوالياً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحوالياً فقط لو كان خروج أحدهما في حال دخول الآخر. والوظيفة في مثل هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر؛ ولا يجوز ترك إكرام كلّ منهما، لأنّ مرجع الشك في ذلك إلى الشك في مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء؛ ولا بد من الاقتصاد على الميقن خروجه وهو التخصيص الأحوالي فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً في جميع الأحوال يلزم زيادة تخصيص على ما إذا كان الخارج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فأنه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كلّ حال؛ فلا محيص عن القول بالتخيير في إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر

مع التزامه في فرديته، إلا عدم إمكان الجمع بين الفعلين للتكليف بما لا يطاق؛ وإن فرص في مقامنا أيضاً حكم العقل بامتناع الجمع بين الحليتين لا يقتضي هذا المانع إلّا رفع اليد عن أحدهما لأكليهما، سواء كان ذلك من جهة التزامه بالتقيّد الحالي في إطلاق «كلّ شيء لك حلال» مثلاً، أو من جهة كشف العقل عن الحليّة التخييرية. بعين كشفه في باب المتزامين؛ وحينئذٍ ليس لك أن تقول بعد التطويل الممل: إنّ التخيير في المقام ممكن ليس له دليل. ونسئل عنك بأنّ تطبيق ما ذكرت في الأمثلة بعينه في المقام بلا زيادة ونقصان؛ ولا تظنّ سوءً بذوي الأفهام، ولا تظنّ لرفع هذه الغائلة على مذهب إطلاق الأخبار والاقضاء في منجزية العلم بالنسبة إلى الموافقة القطعية؛ وحينئذٍ فعليك بتنقيح عليّة العلم حتّى في هذا المقام، أو الالتزام بمعارضة مطلقات أدلّة الاصول مع عموم وجوب النقض باليقين في ذيل أخبار الاستصحاب، كما أشرنا؛ فتدبر فأنه دقيق نافع.

ولكن الحكم بالتخير في مثل هذا الفرض إنما نشأ من اجتماع دليل العام وإجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص، فإن اجتماع هذه الامور أوجب التخير في العمل؛ وليس التخير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني، والتخير فيه إنما نشأ من ناحية الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدم.

ومن الثاني: ما إذا تراحم الواجبان في مقام الإمتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإن التخير في باب التراحم إنما هو لأجل أن المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخير في امتثال أحد المتزامين، لأنه يعتبر عقلاً في المجعولات الشرعية القدرة على امتثالها لقبح تكليف العاجز، والمفروض حصول القدرة على امتثال كل من المتزامين عند ترك امتثال الآخر؛ ولا موجب لتعين صرف القدرة في امتثال أحدهما بالخصوص، لأن كلاً من المتزامين صالح لأن يكون معجزاً مولوياً وشاغلاً عن الآخر، إذ كل تكليف يستدعي نفي الموانع عن وجود متعلقه وحفظ القدرة عليه؛ وحيث لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال، فالعقل يستقل حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخيراً، إما لأجل تقييد التكليف في كل من المتزامين بحال عدم امتثال الآخر، وإما لأجل سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخيرياً لوجود الملاك التام في كل منهما؛ على اختلاف المسلكين في ذلك، كما تقدمت الإشارة إليهما.

وعلى كل حال: التخير في باب التراحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدال على وجوب كل من المتزامين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت: من أن المجعول في باب التكاليف إنما يقتضي التخير في امتثال أحد التكليفين عند تعذر الجمع، بالبيان المتقدم. وقد استقصينا الكلام في ذلك في محله. والفرق بين التخير الجائي من قبل الدليل والتخير الجائي من قبل المدلول، هو أن التخير في الأول ظاهري وفي الثاني واقعي، كما لا يخفى وجهه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ القول بالتخيير في باب تعارض الاصول ممَّا لا شاهد عليه، لامن ناحية الدليل والكاشف، ولامن ناحية المدلول والمنكشف. أما انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو ممَّا لا يكاد يخفى، فإنَّ دليل اعتبار كلِّ أصل من الاصول العملية إنما يقتضي جريانه عيناً سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه؛ وليس في الأدلة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصيلين المتعارضين (١) وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلا نَّ المجعول في باب الاصول العلمية ليس هو إلاَّ الحكم بتطبيق العمل على مؤدَّى الأصل، إمَّا بقيد أنه الواقع، وإمَّا لا بقيد ذلك - على اختلاف المجعول في باب الاصول التزليلية وغيرها - ولكنَّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انخفاض رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة المتقدمة، وهي الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدَّى بأنَّه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، بالتفصيل المتقدم؛ فعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصحَّ جعل الحكم الظاهري بتطبيق العمل على المؤدَّى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك؛ وحيث إنه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جمعاً؛ وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان يمكن من الإمكان، إلاَّ أنه لا دليل عليه، لامن ناحية أدلة الاصول، ولامن ناحية المجعول فيها (٢).

(١) أقول: يكفي دليلاً ملاحظه اجمع بين إطلاق دليل الخلية لكلِّ واحد من الفردين على أيِّ حال، وبين حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين الشكِّين في هذا الحكم؛ فيدور الأمر بين تخصيص الفردين، أو تقيد كلِّ واحد بحال عدم ارتكاب الآخر؛ ومعلوم: أنَّ التقيد المزبور أولى من التخصيص؛ وذلك أيضاً هو الوجه في تقيد إطلاق كلِّ واحد من الخطابين في باب المتزاحمين؛ ولا يرى بينها فرقاً بين المقامين، إذ في صورتين يستكشف من الإطلاق دخول كلِّ واحد في حال دون حال؛ فالمستكشف حكم ملازم مع التخيير واقعاً والتعبُّد بإطلاق الكاشف حكم ظاهري. وتوهم الفرق بين التقريب في المثال وباب المتزاحمين بالواقعية والظاهرية في غير محلّه.

(٢) أقول: فيه مافيه! ولا يكفي من التوجيه، إذ الدليل عليه كالنار على المنار، ولا يبطله إلاَّ تعلق

والحاصل: أنّ مجرد عدم صحّة الجمع في إجراء الأصليين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخير بينهما، فإنّ الحكم التخييري كسائر الأحكام يحتاج إلى قيام الدليل عليه. وقياس باب الاصول العمليّة باب الأمارات على القول بالسببية فيها ليس في محلّه، لما عرفت من أنّ التخير في العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلك القول إنّما هو لأجل أنّ المجعول في الأمارات يقتضي التخير في صورة التعارض لاندراجها في باب التزام الذي قد عرفت أنّ التخير فيه ينشأ من ناحية المجعول، بالبيان المتقدّم؛ وأين هذا من باب الاصول العمليّة المجعولة وظيفه للشاك في الحكم أو الموضوع؟.

فظهر: أنّ القول بالتخير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين ممّا لا دليل عليه؛ وإنّما أطلنا الكلام في ذلك، لأنّ شبهة التخير قد غرست في أذهان بعض طلبة العصر؛ وبعد البيان المتقدّم لأظنّ بقاء الشبهة في الأذهان (١) وسيأتي في آخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك.

فحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة في مورد تعارض الاصول تقتضي السقوط، ويبقى التكليف المنجز المعلوم بالإجمال على حاله (٢) والعقل يستقلّ بوجوب

الإرادة السببية على خلافه.

- (١) أقول: ولكن لا كلّ ما يمتدّى المرء يدركه! إذ قد تقدّم بطلانه بما لا مزيد عليه.
- (٢) أقول: بعدما كان العلم الإجمالي في ظرف عدم الانحلال لا قصور في سببته، لا اشتغال ذمّة المكلف بالمعلوم؛ وفي هذه المرحلة لا يكون قابلاً لمنع المانع بشهادة ارتكاز الذهن من التناقض بين الإلزام المعلوم وترخيصه على ترك هذا المعلوم بنحو الإجمال، بعين التناقض الذي يرى العقل في هذا الترخيص في العلم التفصيلي؛ فلا محيص من الالتزام بأنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علّة تامّة للاشتغال. ولئن شئت فعبر بأنّ حكم العقل بثبوت التكليف في عهدة المكلف حكم تنجيزي غير قابل لورود ترخيص شرعي مانع عن أصل الاشتغال، كما هو الشأن في العلم التفصيلي؛ وحيث ثبت به الاشتغال المزبور، ينتهي النوبة إلى مرحلة الفراغ؛ وفي هذه المرحلة أيضاً نقول: إنّها لاشبهة في اكتفاء العقل بالفراغ الجعلي، كما هو الشأن في العلم التفصيلي؛ وحينئذٍ فكلّ أمانة أو أصل يوجب تعيين مصداق التكليف

موافقته والخروج عن عهده، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع. ولا ينحصر

الموجب لكونه مصداقاً جعلياً يكتفى به، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضاً، فلا إشكال ولا شبهة في هذا المقدار. وإلى مثله يرجع موارد الاكتفاء بجعل البدل في أطراف المعلوم بالاجمال؛ ففي الحقيقة مرحلة جعل البدل يرجع إلى التصرف في مرحلة الفراغ، سواء تحقّق بعد العلم أو قبله أو مقارنه؛ بخلاف مرحلة الانحلال، فإنّه - كما حقّقناه في محلّه - تصرف في مرحلة الاشتغال، ولا يوجب منعاً عنه، إلّا في ظرف تقارنه مع العلم لا تقدّمه أو تأخره؛ وتماث الكلام في محله. والغرض في المقام الإشارة الإجمالية بالفرق بين مقام جعل البدل وبين مرحلة الانحلال، وأنّ أحدهما غير مرتبط بالآخر. وبالجملة: لا كلام لنا في هذا المقدار، وإثبات الكلام وعمدة الإشكال في صورة عدم اقتضاء أصل أو أمانة لتعيّن مصداق المأمور به الذي نسمّيه بالفراغ الجعلي؛ وكنا ممخضاً بفرض الشكّ في الفراغ في ظرف تحقّق الاشتغال بأنّ في هذه الصورة هل للشارع أن يرخّص بالارتكاب واكتفاء بمحض الشكّ في الفراغ أم ليس له ذلك؟.

وبعبارة أخرى: تمام الكلام في أنّ حكم العقل في ظرف الاشتغال بتحصيل القطع بالفراغ هل هو حكم تنجيزي؟ أو تعليق؟ فعلى الثاني يلزم إمكان مجيء الترخيص بالاكتفاء بالمشكوك حتّى في العلم التفصيلي، وإلّا فلو كان حكم العقل المزبور تنجيزياً فلا يعقل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، ولو بلا معارض؛ وحينئذٍ مركز الكلام من حيث إمكان جريان الأصل في أحد الطرفين في هذه الصورة، وإلّا ففي فرض الانحلال أو جعل البدل بالمعنى المزبور فلا إشكال من أحد فيه، إذ محط البحث بعد ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي من دون وجود مانع فيه في هذه المرتبة وبعد عدم دليل يدلّ على تعيّن مصداق المأمور به الذي يعتبر عنه بالفراغ الجعلي ويجعل البدل. يبقى الكلام في أنّه هل يجوز للشارع أن يرخّص في ارتكاب ما هو مشكوك المصداق؟ كمي يكون حكم العقل بتحصيل الجزم به حكماً تعليقياً قابلاً لمنع المانع، أو أنّ هذا الحكم العقلي أيضاً تنجيزي غير قابل لورود الترخيص على خلافه؟ كمي يلزمه عدم جريان الأصل في أحد الطرفين ولو بلا معارض؛ وحيث عرفت محط الإشكال فليس لك الاستشهاد للجريان بمسألة جعل البدل وموارد الانحلال، إذ تمام الكلام بعد الفراغ عن أصل الاشتغال وعدم العلم بالمصداق ولو جعلياً وكان الشكّ ممخضاً بالشكّ في المصداق والفراغ؛ فاذا كان الأمر كذلك فنقول: إنّه لا يتمّ جريان الأصل المزبور إلّا مع الالتزام بتعليقية حكم العقل بالفراغ اليقيني عند الاشتغال اليقيني بالتكليف، وإلّا فع فرض تنجيزيته لا يبقى مجال جريان الأصل ولو بلا معارض، وإن كانت مرتبة الحكم الظاهري فيه محفوظاً.

وعليه نقول: لا شبهة ولا ريب في تنجيزية حكم العقل المزبور، كما هو الشأن في العلم التفصيلي، إذ

طريق الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بالقطع الوجداني، ضرورة أنّ التكليف المعلوم بالإجمال لا يزيد على التكليف المعلوم بالتفصيل، وهو لا ينحصر طريق امتثاله بالقطع الوجداني، بل يكفي التبعّد الشرعي، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الاصول المجعولة في وادي الفراغ (١) فان كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي أولى منه في ذلك، لأنّ الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر، سواء كان الترخيص واقعياً كما إذا اضطرر إلى ارتكاب

لم يكتف أحد باتيان العمل مع الشك في تحقّقه مع كونه معنأ بسيطاً، فضلاً عما لو كان مقيداً أو مركباً مع الشك في تحقّقه شرطه أو جزئه، بعد الفراغ عن أصل الشرطيّة والجزئيّة حكماً. وتوهم أنّ الأصل لا يقتضي الاكتفاء به لعدم عموم يجري فيه بخلاف العلم الإجمالي، مدفوع: بأنّه يكفي فيه عموم «حديث الرفع» الشامل لرفع استحقاق المؤاخذه على ترك الموافقة المشكوكة أو المخالفة الغير المعلومه المستتبع إنّاً للتخخيص على تركه المانع عن حكم العقل الملزم بعدم الاكتفاء بالمشكوك؛ وهكذا بقيّة الاصول الجارية في الترخيص على ترك مشكوك الوجوب.

ولعمري! أنّه لا يرفع هذه الغائلة إلّا تنجيزته حكم العقل بالفراغ وعدم الاكتفاء بالمشكوك على وجه لا يبقى مجال الجزريان لهذه الاصول؛ وإذا كان كذلك، فنقول: بعين هذا الوجه الذي لا يجري الاصول في فرض الشك في الفراغ في العلم التفصيلي لا يجري هذه الاصول في فرض الشك في الفراغ بعد ثبوت الاشتغال في العلم الإجمالي أيضاً، لأنّ تنجيزته حكم العقل في تحصيل الجزم بالفراغ لا يفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، كما هو واضح.

(١) أقول: الظاهر بقرينة ذيل كلامه أنّ غرضه من الفراغ هو تحصيل المؤمن؛ ولو أنّه كان كذلك فلم لا يكتفي بالشك بالموافقة بحديث الرفع - بالتقريب المتقدم في العلم التفصيلي أيضاً - وأيّ فرق بينه وبين قاعدة التجاوز والفراغ؟ فلا محيص حينئذٍ إلّا أن يقول بالفرق بين ما كان لسانه لسان تعيّن مصداق المعلوم وبين غيره؛ فيجوز في الأول الاكتفاء، لأنّ موضوع الفراغ الذي راجع إلى تحصيل الامتثال أعمّ من الحقيقي والجعلي؛ وأنّ الغرض من تحصيل الفراغ ذلك، لامطلق الترخيص المؤمن بخياله، ولو مع الشك بالمصداق والامتثال؛ وحينئذٍ فما قرع سمعك: من تحصيل الفراغ، هو ما ذكرنا الراجع إلى تحصيل الامتثال.

بعض الأطراف، أو ظاهرياً كما إذا كان في بعض الأطراف أصل نافي للتكليف غير معارض بمثله، على ماسياً في تفصيله.

والحاصل: أنّ الذي لا بدّ منه عقلاً هو القطع بالخروج عن عهدة التكليف، والعلم بحصول المؤمن من تبعات مخالفته؛ وهذا كما يحصل بالموافقة القطعية الوجدانية بترك الاقتحام في جميع الأطراف، كذلك يحصل بالموافقة القطعية التبعديّة بترك الاقتحام في بعض الأطراف مع الإذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر (١) ولو بمثل أصالة الإباحة والبراءة إذا فرض جريانها في بعض الأطراف بالخصوص ولم يجزياً في الطرف الآخر ليقع المعارضة بينهما.

نعم: لا يجوز الإذن في جميع الأطراف، لأنّه إذن بالمعصية، والعقل يستقلّ بقبحها؛ وأمّا الإذن في البعض فهو ممّا لا مانع عنه، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلاً عن الواقع (٢) والاكتفاء بتركه عنه لو فرض أنّه صادف المأذون فيه للواقع وكان هو الحرام المعلوم في البين.

ودعوى: أنّه ليس للشارع الاكتفاء عن الواقع ببطله ممّا لا شاهد عليها؛ وإلى ذلك يرجع ما تكرر في كلمات الشيخ - قدس سرّه - من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنّه ليس المراد منه تنصيب الشارع بالبدليّة، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدليّة الآخر قهراً.

(١) أقول: مجرد ترك الاقتحام في البعض لا يكون إلّا موافقة احتمالية، إذ لا معنى للموافقة إلّا إتيان مصداق المعلوم، ولا يكون إلّا يجعل الشارع مصداقته، لا بصرف تركه مع الإذن بارتكاب الطرف، إذ لا يكون ذلك إلّا الإذن بالاكتفاء بمحتمل المصداقية وهو الذي نمنعه أشد المنع.

(٢) أقول: الغرض من البدليّة إن كان جعله مصداقاً للمعلوم فهو متين لو كان له طريق آخر غير هذا الترخيص، وإلّا فلو كان الطريق منحصراً بعموم دليل الترخيص فيدور، لأنّ شمول دليل الترخيص فرع العلم بالمصداقية، فكيف يحصل العلم من عموم دليل الترخيص؟ وإن كان الغرض من البدليّة الاكتفاء بتركه مع احتمال كونه مصداقاً، فليكن دليل الترخيص يثبت ذلك في العلم التفصيلي أيضاً.

ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما أفاده الشيخ - قدس سره - من أنّ العلم الإجمالي يكون علّة تامّة لحرمة المخالفة القعطيّة ومقتضياً لوجوب الموافقة القعطيّة فإنّ علّيته لحرمة المخالفة القعطيّة إنّما هي لأجل عدم جواز الإذن فيها؛ بخلاف الموافقة القعطيّة، فإنّه يجوز الإذن بتركها بالترخيص في البعض؛ فدعوى التلازم بين حرمة المخالفة القعطيّة ووجوب الموافقة القعطيّة وأنّ العلم الإجمالي إمّا أن يكون علّة لها معاً وإمّا أن لا يكون علّة لها، في غاية الضعف (١) لما عرفت: من أنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكيف يكون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب موافقته القعطيّة مع أنّ العلم التفصيلي لا يكون علّة تامّة له؟!

نعم يصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يكون علّة تامّة لوجوب الموافقة القعطيّة بتعميم الموافقة القعطيّة إلى الوجدانيّة والتعبديّة لخصوص الوجدانيّة. وذلك كلّه واضح لاهتمامنا إطالة الكلام فيه، وإنّما المهمّ بيان ما يوجب الترخيص الواقعي أو الظاهري في بعض الأطراف دون الآخو.

أمّا الترخيص الواقعي: فوجه حدوث أحد الأسباب الرافعة للتكليف واقعاً من اضطرار ونحوه، وسيأتي البحث عنه في بعض التنبيهات.

وأما الترخيص الظاهري: فينحصر موجهه بما إذا كان في بعض الأطراف أصل نافٍ للتكليف غير معارض بمثله؛ وذلك إنّما يكون بقيام ما يوجب ثبوت

(١) أقول: الانصاف أنّ لنا مجال دعوى عدم وصولك إلى الغرض من علّية العلم للتجنّز تفصيلاً أم إجمالياً، اذ نقول بأنّه ليس المقصود من علّية العلم عدم انفكاكه عن العقوبة، بل المقصود هو علّيته لوجوب الامتثال في ظرف الاشتغال؛ ولانعني من التجنّز إلّا هذا، لاستحقاق العقوبة على مطلق المخالفة؛ وتمام الخلط من هنا. ومن العجب أنّه صرح في قوله: «نعم يصحّ أن يقال الخ» بكون العلمين علّة تامّة للموافقة القعطيّة! ومع هذا التصريح يلتزم بجزئان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، حتّى مع عدم قيام دليل على كون الطرف مصداقاً للمعلوم بالإجمال وإطاعة له؛ وذلك هو الذي نحن نقول به، ولانلتزم بجزئان الأصل بهذا المعنى في واحد من الأطراف ولو بلا معارض، كما هو ظاهر.

التكليف في بعض الأطراف المعين: من علم أو أمانة أو أصل شرعي أو عقلي؛ لكن يبقى الأصل النافي للتكليف في الطرف الآخر بلا معارض، من غير فرق بين أن يكون الموجب لثبوت التكليف في البعض حاصلًا قبل العلم الإجمالي أو بعده؛ غايته: أنه في الأول يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي، وفي الثاني يوجب انحلاله (١).

وتفصيل ذلك: هو أنّ المثبت للتكليف في بعض الأطراف المعين قد يكون هو العلم، وقد يكون أمانة، وقد يكون أصلاً شرعياً تنزلياً أو غير تنزلي، وقد يكون أصلاً عقلياً؛ وعلى جميع التقادير قد يكون ذلك حاصلًا قبل العلم الإجمالي، وقد يكون حاصلًا بعده؛ وأمثلة الكلّ وإن كانت لا تحقّق على المتأمل، إلاّ أنّه لا بأس بذكرها تشریحاً للذهن.

أما أمثلة ما إذا كان المثبت للتكليف في البعض حاصلًا قبل العلم الإجمالي، فيجمعها ما إذا علم تفصيلاً بجرمة شيء معين لنجاسته أو غصبيته أو غير ذلك من أسباب الحرمة، أو قامت أمانة على حرمة، أو كان مستصحب الحرمة، أو كان ممّا تجري فيه أصالة الحرمة لكونه من الدماء والفروج والأموال، أو كان ممّا يجب الاجتناب عنه عقلاً لكونه من أطراف العلم الإجمالي، ثمّ بعد ذلك حدث موجب آخر للحرمة من سنخ السبب السابق وتردّد متعلّقها بين أن يكون هو ذلك الشيء المعين الذي كان يجب الاجتناب عنه سابقاً أو شيئاً آخر؛ ففي جميع هذه الصور العلم الإجمالي الحادث ممّا لا أثر له، لسبق التكليف بوجوب

(١) أقول: ولا يخفى ما فيه من الخلط، حيث إنه جعل باب جعل البدل والانحلال من واد واحد، مع أنك قد عرفت أن الأول تصرف في مرتبة الفراغ بعد تأثير العلم في الاشتغال، والثاني تصرف في مرتبة تأثير العلم في الاشتغال؛ بل وقد ذكرنا أنّ ذلك لا يكون منتجاً لاقتضاء العلم الإجمالي في التنجيز، وإنّما المنتج فيه جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا جعل بدل أو انحلال، كما لا يخفى. وتوهم عدم مورد له، مدفوع بما سيجيء من وجود المورد له (إن شاء الله تعالى).

الاجتناب عن بعض أطرافه، ويحتمل أن يكون متعلق الحادث هو الذي كان يجب الاجتناب عنه سابقاً، ومعه لا يعلم بحدوث تكليف فعلي آخر؛ والعلم الإجمالي إنما يقتضي وجوب الاجتناب عن أطرافه إذا كان علماً بالتكليف (١).
وبتقريب آخر: العلم الإجمالي إنما يقتضي وجوب الموافقة القطعية إذا كانت الاصول النافية للتكليف الجارية في الأطراف متعارضة، وفي جميع الفروض المتقدمة لا تكون الاصول متعارضة، لأن أحد طرفي العلم الإجمالي لا يجري فيه الأصل النافي للتكليف، لوجوب الاجتناب عنه على كل حال؛ فيبقى الطرف الآخر جارياً فيه الاصل النافي بلا معارض، فلا موجب للاجتناب عنه (٢).

نعم: لو كان الموجب الحادث يقتضي أثراً زائداً عما كان يقتضيه السبب السابق، كما إذا كان السبب لوجوب الاجتناب عن الشيء المعين هي النجاسة التي لا يجب التعدد في غسلها كالدم وكان الموجب الحادث مما يجب فيه التعدد كالبول، فالعلم الإجمالي يؤثر بمقدار الأثر الزائد؛ والاصول بالنسبة إليه متعارضة، وسيأتي توضيحه.

هذا كله لو علم بحدوث سبب آخر للتكليف غير ما كان سابقاً. وقس عليه ما إذا احتمل ذلك، كما إذا قامت البيئنة على نجاسة أحد الإنانين بلا ذكر

(١) أقول: ولو لم يعلم بحدوث التكليف حينه، بشهادة أنه لو حدث مثل هذا العلم مع احتمال سبق التكليف بلا علم به فإنه ينتج بلا شبهة، مع أنه يصدق بعدم العلم بحدوث تكليف جديد؛ فعنوان العلم بحدوث التكليف لغو في المقام، وتمام المدار على العلم بوجود تكليف حين وجوده، وهو حاصل في المقام؛ فلا بد من منع تنجزه من بيان آخر، لابهذا البيان.

(٢) أقول: وأوهن من التقريب السابق هذا التقريب، لأن جريان الأصل في ظرف عدم جعل الموافقة والمصدق تعبداً فرع إسقاط العلم عن تأثيره في الاشتغال، وإلا فبعد ثبوت الاشتغال العقل يحكم حكماً جزمياً بلزوم تحصيل الجزم بالامتنال وعدم القناعة بالشك فيه؛ كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضاً، كما تقدم. وحينئذ جريان الأصل من توابع العلم بالانحلال لا العكس؛ والفرص أن هذا العلم أيضاً لا يحصل باطلاق أدلة الترخيص للدور، كما هو الشأن في جعل البديل أيضاً.

السبب بعد العلم بنجاسة أحدهما المعين أو ما يلحق بالعلم واحتمل أن يكون سبب النجاسة التي قامت عليه البيّنة غير النجاسة التي علم بها سابقاً، فإنه أيضاً لا يكون العلم الإجمالي الحاصل من قول البيّنة علماً بتكليف زائد عمّا علم به أولاً، كما لا يخفى وجهه.

وأما أمثلة ما إذا حصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي، فيجمعها أيضاً ما إذا علم إجمالاً بجرمة أحد الشئيين لاعلى التعيين ثم بعد ذلك علم تفصيلاً بجرمة أحدهما المعين، أو قامت أمانة على حرمة، أو شك في بقاء حرمة السابقة لكي يجري فيه استصحاب الحرمة التي كانت ثابتة فيه قبل العلم الإجمالي، أو تبين أن أحد الشئيين المعين كان من الدماء والأموال والفروج لكي تجري فيه أصالة الحرمة، أو ظهر أن أحدهما المعين كان طرفاً لعلم إجمالي سابق على العلم الإجمالي بجرمة أحدهما.

ففي جميع هذه الصور ينحل العلم الإجمالي ولا يجب الاجتناب عن غير ما ثبت التكليف به، لأن الأصل النافي للتكليف يجري فيه بلا معارض (١) كما في صورة ثبوت التكليف به قبل العلم الإجمالي.

فان قلت: كيف ينحل العلم الإجمالي بذلك مع سبق تأثيره في وجوب الاجتناب عن أطرافه؟ نعم: لو ثبت أن متعلق التكليف المعلوم بالإجمال هو ذلك المعين لكان للانحلال وجه، وأما لو لم يثبت ذلك فالعلم الإجمالي لا ينحل؛ ومجرد ثبوت التكليف في المعين لا يقتضي انحلاله، فإن ذلك لا يزيد على العلم التفصيلي بحدوث سبب التكليف في البعض المعين بعد العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين أن يكون متعلقاً بذلك المعين أو بغيره، كما لو وقعت قطرة من الدم في أحد الاناثين المعين بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما؛ ولا إشكال في عدم

(١) أقول: هذا التعليل عليل، كما أشرنا.

انحلال العلم الإجمالي في هذا الفرض، وليس وجهه إلا سبق تأثير العلم الإجمالي؛ وهذا الوجه يجري فيما إذا ثبت نجاسة أحد الإنائين المعين بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لاعلى التعيين، فإن العلم الإجمالي أيضاً قد سبق في التأثير، فلا أثر لثبوت نجاسة المعين بعد ذلك ما لم يثبت أنها هي المعلومة بالإجمال، كما هو مفروض الكلام.

قلت: مجرد حدوث العلم الإجمالي بالتكليف في زمان لا يكفي في التأثير في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف، بل يعتبر أيضاً بقاءه على صفة حدوثه، وإذا تبدل العلم وانقلب عن كونه علماً بالتكليف لاحتمال سبق التكليف عليه - كما في الأمثلة المتقدمة - فلا محالة ينحلّ ويسقط عن التأثير قهراً؛ إذ لم يعتبر العلم الإجمالي بما أنه صفة قائمة في نفس العالم لعدم أخذه موضوعاً في أدلة التكليف، بل إنما اعتبر لأجل كونه طريقاً إلى متعلقه وكاشفاً عنه؛ فلا بد من ملاحظة المعلوم والمنكشف به، فإن كان هو من التكليف فالعلم الإجمالي به يوجب تنجزه والخروج عن عهده بالاجتناب عن جميع أطرافه، وإن لم يكن المعلوم والمنكشف من التكليف فالعلم الإجمالي به لا يقتضي شيئاً ولا يؤثر أثراً؛ ومع سبق التكليف في بعض الأطراف على العلم الإجمالي - وإن تأخر العلم به عن العلم الإجمالي - يخرج العلم الإجمالي عن كونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف، لاحتمال أن يكون المنكشف به قد تعلق بما سبق التكليف به.

وحاصل الكلام: أنه إذا وجب الاجتناب عن بعض الأطراف المعين في الزمان السابق على العلم الإجمالي وثبت ذلك بأحد الوجوه المتقدمة بعد العلم الإجمالي فالعلم الإجمالي يتبدل ويتغير عما كان عليه ويخرج عن كونه علماً بالتكليف وهذا بخلاف ما إذا حدث سبب وجوب الاجتناب عن المعين بعد العلم الإجمالي، كما إذا أصاب أحد الإنائين المعين نجاسة بعد العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الإناء الآخر، فإن العلم الإجمالي في المثال لم يتبدل عما كان عليه، لأن

المنكشف به غير النجاسة الحادثة في المعين؛ ومعه كيف يعقل أن تكون النجاسة الحادثة رافعة لأثر العلم الإجمالي؟ بل الأمر بالعكس، فإن العلم الإجمالي يكون رافعاً لأثر النجاسة الحادثة لأنها حدثت في محلّ كان يجب الاجتناب عنه بسبب آخر سابق عليها؛ فقياس حدوث العلم الإجمالي بعد وجود سبب الاجتناب عن المعين على حدوث سبب الاجتناب عنه بعد العلم الإجمالي ليس في محله، لأنّ المقيس والمقيس عليه متعاكسان في الحكم، فإنّه في المقيس عليه لا أثر للسبب الحادث في المعين بعد العلم الإجمالي، وفي المقيس لا أثر للعلم الإجمالي الحادث بعد سبق التكليف في المعين؛ وحقّ القياس أن يقاس مانحن فيه على ما إذا كان العلم بوجود الاجتناب عن المعين حاصلًا قبل العلم الإجمالي، لما عرفت من أنه لا فرق بينهما سوى أنّ ذلك يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي، وما نحن فيه يوجب انحلاله؛ وهذا مجرد اصطلاح؛ والنتيجة لا تختلف، وهي ثبوت التكليف في المعين من غير ناحية العلم الإجمالي، فلا يكون العلم طريقاً إلى إحرازه، ويلزمه انحلال العلم حقيقة (١).

(١) أقول: حيث انجرّ الكلام إلى باب انحلال العلم الإجمالي، فلا بأس ببسط الكلام، كي يرتفع به ما وقع من الأوهام، فنقول - وعليه التكلان - إنّ موجب الانحلال تارة قيام العلم بالتكليف في أحد الطرفين أو أمارة كذلك أو أصل مثبت شرعيّ أو عقليّ ولو قاعداً الاشتغال؛ كما أنّ محطّ البحث أيضاً صور قيام الطريق أو الأصل على وجود التكليف في الطرف المعين بلا عنوان، وإلاّ فلو قام الطريق على تعيين المعلوم بالإجمال فيه فهو خارج عن باب الانحلال وداخل في باب جعل البديل المعين لمصدق المعلوم بالإجمال، ويكتفى به ولو قام بعد العلم الإجمالي أيضاً. ثمّ في فرض قيام الطريق على التكليف بلا عنوان سواء كان قبل العلم أو بعده أو مقارنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي حقيقة، ولو كان الطريق علمياً، لأنّ ميزان وجود العلم الإجمالي وجود لازمه من الشكين التفصيليين في الطرفين؛ وهذا الشكّ مع وجود العلم المزبور موجود بعينه بملاحظة احتمال كون المعلوم بالتفصيل غيره، وذلك يلزم احتمال عينيته، وهو ملازم لاحتمال وجود المعلوم في كلّ واحد من الطرفين؛ غاية الأمر على تقدير عين المعلوم بالتفصيل وعلى تقدير غيره.

وما ربما يظهر من بعض: من تسمية ما نحن فيه بالانحلال التعبدي، فليس

ومن هذه الجهة نقول: إنه لاعمى لانحلال العلم الإجمالي في المقام حقيقة، وإنّا كان كذلك في انحلال العلم في باب الأقلّ والأكثر. فأنّه لا مجال لتوهم بقاء العلم على إجماله، لعدم احتمال كونه غير المعلوم تفصيلاً؛ فلا محيص في مثله بأن كان من قبيل ضمّ مشكوك بمعلوم.

ثم لا يخفى أنّ كلّ علم أو طريق إنّما يتنجز التكليف في ظرف وجوده، لأنّه محدوده يحدث التنجز إلى الأبد وإن زال العلم أو الطريق؛ وحينئذ سبق العلم التفصيلي بالتكليف مثلاً لا يجدي شيئاً في المقام، لأنّ تأثيره السابق في تنجز معلومه غير مرتبط بتنجز العلم الإجمالي، وما هو مضرّ به هو بقاء تأثيره إلى حين العلم الإجمالي؛ ومن هذه الجهة يجري عليه حكم المقارن؛ كما أنّ المدار في باب الانحلال العلم بالتكليف الفعلي المردد بين كونه عين المعلوم تفصيلاً أم غيره وإن لم يعلم بحدوث التكليف من قبل العلم بسببه، إذ المدار ليس على العلم بحدوث التكليف جديداً، بل تمام المدار بالعلم بوجود التكليف حين حدوث السبب، وذلك بعينه موجود حينه؛ وحينئذ لا يبقى في البين مجال توهم ذهاب العلم الإجمالي بوجود العلم التفصيلي وانقلابه إليه حقيقة؛ وعليه فلا محيص من الالتزام بمنع العلم التفصيلي عن تأثير العلم الإجمالي، لا عن نفسه، كما هو الشأن في الانحلال بالأمانة والأصل المثبت للتكليف؛ ولا نعي من الانحلال الحكمي إلّا ذلك؛ وحيث اتضح لك ذلك نقول:

إنّ عمدة وجه المنع عن تأثير العلم الإجمالي ليس إلّا جهة منجزية العلم التفصيلي الحاصل من حين وجوده حال العلم الإجمالي، وإلّا فتأثيره في الزمان السابق غير مضرّ بالعلم، كما عرفت.

وعليه فنقول أيضاً: إنّ من المعلوم أنّ لتكليف واحد لا يتصور إلّا تنجز واحد، ومع قيام العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي يحتمل اتحاد التكليف الغير القابل لتأثير العلم؛ ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي، إذ معنى منجزية العلم الإجمالي كونه مؤثراً في المعلوم على الإطلاق، وهذا المعنى غير معقول، فلا يبقى في البين إلّا كون العلم مؤثراً على تقديره؛ ومن المعلوم: أنّ التكليف على تقدير لا يكون متعلق العلم، بل هو مشكوك تفصيلاً، فما هو معلوم ليس إلّا معنى قابلاً للانطباق في كلّ ظرف، وهذا المعنى يستحيل تنجزه من قبل العلم الإجمالي، وما هو قابل للتنجز هو التكليف المحتمل في الطرف الآخر، وهو ليس معلوماً إجمالاً، لعدم قابلية انطباقه على الطرف المعلوم تفصيلاً؛ ومن هذه الجهة يسقط العلم عن السببية في الاشتغال وجعل المعلوم في عهدة المكلف، فصار وجوده كالعدم؛ فلا بأس حينئذ بجرى انصاف النافية في الطرف الآخر، ففي الحقيقة وجه جريان الأصل النافي في المقام من جهة سقوط الأصل عن التأثير، لا من جهة صرف عدم المعارضة، كما توهم. وهذا معنى كون الانحلال موجباً للتصرف في مرتبة الاشتغال، كما أشرنا إلى الفرق بينه وبين جعل

كما ينبغي؛ إذ لا معنى للتعبد بالانحلال، فإن انحلال وعدمه يدور مدار كون

البدل الذي هو تصرف في مرتبة الفراغ.

ثم إنه بعدما عرفت ذلك ترى هذا الوجه بعينه في الأمانة المثبتة وأصله، من دون فرق بين الجميع في المنع عن تأثير العلم؛ كما أنّ المدار في المنع المزبور مقارنة العلم الإجمالي مع التفصيلي في الوجود؛ ولو كان العلم التفصيلي متأخراً فقهاً يحصل في البين علمان إجمالان: أحدهما دفعياً، والآخر تدريجياً بين الطرفين قبل العلم والطرف الآخر بعده؛ ومن المعلوم: أنّ العلم الدفعي أيضاً يسقط عن التأثير حين العلم التفصيلي، لأنّ تأثير السابق ملغى، والتأثير حين العلم مستند إليهما لا إلى الإجمالي. وبعده يستحيل أيضاً تأثر المعلوم القابل للانطباق على كلّ طرف من قبل العلم الإجمالي، وأمّا العلم التدريجي يبقى على تأثيره بلا انحلال، كما هو الشأن في التلف بعد العلم، فإنّ المنجز فيه أيضاً هو العلم التدريجي الموجود فعلاً، لأنّ العلم بحدوثه أثر في التنجز إلى الأبد، كما توهم.

ومن هذه الجهة نفرّق بين العلم التفصيلي الحاصل قبل العلم الإجمالي وبعده من دون فرق أيضاً بين أن يكون متعلّق العلم التفصيلي الحادث التكليف السابق على المعلوم بالإجمال أو مقارنة أو اللاحق له، إذ ليس المدار في منجزية العلم الإجمالي على العلم بحدوثه من قبله كي ينقلب بعد العلم بالتكليف السابق، بل المدار على العلم بوجود التكليف حينه وإن احتمل حدوثه قبله، ولذا لو لم يكن في البين علم تفصيلي لاحق لاشبهة - حتى عند الخصم - بمنجزية هذا العلم الإجمالي مع احتمال عدم حدوث التكليف حينه؛ فذلك كاشف جزمي بأنّ تمام المدار في منجزية العلم الإجمالي هو وجود التكليف حينه لحدوثه؛ ومعلوم: أنّ هذا المعنى لا ينقلب إلى يوم القيامة، كان في البين علم تفصيلي أو لم يكن؛ وحينئذ فالعلم المزبور بالنسبة إلى الطرف قبل العلم والطرف الآخر بعده بنحو التدرّج باقي بحاله بلا قيام طريق مثبت بالنسبة إلى طرفي هذا العلم؛ فلا مانع عن بقاء منجزية بلا صلاحية العلم التفصيلي للمنع عن تأثيره، لعدم قيامه على أحد طرفيه؛ وسيجيء (إن شاء الله تعالى) أنّه لا فرق في منجزية العلم بين الأطراف الدفعيّة أو التدريجيّة؛ وعليك بالتأمل في المقام، ترى ما في كلمات الماتن مواقع النظر والإشكال.

ولئن تأملت ترى نقطة البحث بيننا وبينه في هذه المسألة هو أنّ منشأ جريان الأصل في الطرف الآخر هل هو من جهة نقص في العلم الإجمالي في المنجزية ولو من جهة انعدامه حقيقة أو تنزيلاً؟ أو من جهة نقص في المعلوم من حيث التنجز من قبله؟ فتتمام نظر الماتن إلى الأوّل ولذا لا يفرق بين العلم التفصيلي بعده أو مقارنة لاشتراط بقاء العلم على ما هو عليه في المنجزية. وتتمام نظرنا إلى الثاني، ولذا نفرّق بين الصورتين.

العلم الإجمالي طريقاً إلى ثبوت التكليف وعدمه، فإن كان العلم طريقاً إليه فلا يعقل انحلال العلم الإجمالي، وإن لم يكن طريقاً إليه وكان ثبوت التكليف في أحد الأطراف من طريق آخر غير العلم الإجمالي - ولو كان هو علماً إجمالياً سابقاً عليه - فلا يعقل عدم انحلاله، بل ينحلّ لا محالة انحلالاً خارجياً، لعدم بقاء العلم على حاله وجداناً؛ فالانحلال لا يكون إلاً حقيقياً.

نعم: ما يتحقق به الانحلال قد يكون هو العلم الوجداني، وقد يكون أمانة أو أصلاً شرعياً أو عقلياً، كما عرفت ذلك كلّه في الأمثلة المتقدمة؛ والاختلاف إنما يكون في المحقق للانحلال لا في نفس الانحلال ليكون الانحلال على قسمين: حقيقياً وتعدياً. وعلى كلّ حال: الأمر في ذلك سهل، لأنّ البحث يرجع إلى التسمية لا إلى النتيجة.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنه مهما كان في بعض أطراف العلم الإجمالي أصل مثبت لوجوب الاجتناب عنه، فالطرف الآخر لا يجب الاجتناب عنه ويجري فيه الأصل النافي للتكليف بلا معارض.

ثمّ إنه لا فرق فيما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي إذا كان في بعض الأطراف أصل مثبت للتكليف دون الآخر، بين أن يكون الأصل المشبث للتكليف في البعض موجوداً من أول الأمر كما إذا كان أحد الانائين قبل تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو بعده مستصحب النجاسة، وبين أن يوجد أصل مثبت للتكليف في البعض بعد سقوط الاصول النافية للتكليف الحاكمة عليه كما إذا علم بعد الفراغ من الصلاة بفوات سجدين وشكّ في أنها من ركعة واحدة أو ركعتين، فيعلم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين: من إعادة الصلاة أو قضاء السجدين؛ والاصول النافية للتكليف في المثال كلّها ساقطة.

أما قاعدة الفراغ الجارية في مجموع الصلاة: فلاّن مفادها نفي التكليف رأساً عن كلّ من إعادة الصلاة وقضاء السجدين؛ خصوصاً إذا كانت قاعدة الفراغ

من الاصول المحرزة، فإن مفادها يكون حينئذٍ وقوع المشكوك فيه وعدم فوات السجدين من الصلاة، وهذا كما ترى ينافي العلم بفواتها؛ فوَدَى قاعده الفراغ في المثال يضاد نفس المعلوم بالإجمال، نظير أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين.

وأما قاعدة التجاوز الجارية في كل من الركعتين اللتين يعلم بفوات السجدين منها: فلائنه يلزم من جريانها فيها مخالفة عملية هذا إذا لم نقل بأنها من الاصول المحرزة، وإلا فهي لا تجري وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - كما تقدم بيانه - فإذا سقطت الاصول النافية للتكليف تصل النوبة إلى الأصل المحكوم بها وهو استصحاب عدم الإتيان بالسجدة من كل ركعة واستصحاب عدم الإتيان بالسجدين من الركعة الواحدة؛ والاستصحابان يقتضيان إعادة الصلاة وقضاء السجدين معاً، وهو وإن لم يلزم منه مخالفة عملية، إلا أنه لما كان الاستصحاب من الاصول التنزيلية وهي لا تجري في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة علمية، فالاستصحابان يسقطان أيضاً بالتعارض، وتصل النوبة إلى الاصول الحكيمية المحكومة بالاستصحاب، وهي أصالة بقاء الاشتغال بالصلاة عند الشك فيها في الوقت المقتضية لإعادة الصلاة وأصالة البراءة عن وجوب قضاء السجدين؛ فينحل العلم الإجمالي ببركة قاعدة الاشتغال المثبتة للتكليف بالاعادة.

وبالجملة: لو فرض أن في الأطراف اصولاً متعددة نافية للتكليف وكان في أحد الاطراف أصلٌ مثبت للتكليف محكوم بالاصول النافية السابقة في الرتبة عليه، فعند سقوط الاصول النافية ووصول النوبة إلى الأصل المثبت ينحل العلم الإجمالي، كما إذا كان من أول الأمر في أحد الأطراف أصلٌ مثبت للتكليف غير محكوم بالأصل النافي.

وهمٌ ودفع:

أما الوهم: فهو أنه كيف يمكن انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف في البعض مع أن قوام جريان الأصل المثبت هو العلم الإجمالي؟ بدهاه أن المنشأ لسقوط الاصول النافية للتكليف ووصول النوبة إلى الأصل المثبت له إنما كان هو العلم الإجمالي، إذ لولاه لم تقع المعارضة بين الاصول النافية لتسقط؛ ولولا سقوط الاصول النافية لم تصل النوبة إلى الأصل المثبت؛ فلو كان الأصل المثبت للتكليف، يقتضي انحلال العلم الإجمالي لزم من وجوده عدمه، لأن انحلال العلم الإجمالي يوجب رجوع الاصول النافية لآته المنشأ لسقوطها، ورجوع الاصول النافية يوجب عدم جريان الأصل المثبت لآته محكوم بها، فيلزم من جريان الأصل المثبت عدم جريانه.

وأما الدفع: فحاصله: أن انحلال العلم الإجمالي لا يوجب رجوع الاصول النافية لكي يلزم من رجوعها عدم جريان الاصل المثبت، فان العلم الإجمالي بما أنه علم ليس علّة لسقوط الاصول النافية لترجع عند انحلاله، بل العلة لسقوطها هي عدم انخفاض ترتبها ولزوم المخالفة العملية من جريانها؛ وهذه العلة كما تقتضي سقوطها عند وجود العلم الإجمالي، كذلك تقتضي عدم رجوعها عند انحلال العلم الإجمالي.

والحاصل: أن الاصول النافية لا ترجع بعد سقوطها، لأنه يلزم من رجوعها سقوطها لبقاء علّة السقوط بعد الرجوع، فإذا لم ترجع الاصول النافية يبقى الأصل المثبت مستقراً وينحل به العلم الإجمالي؛ فتأمل جيداً.

تسمّة:

لوفرض أنه كان في بعض الأطراف أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله

فرض خلواحد الأطراف عن الأصل المثبت للتكليف والنافي له _____ ٤٧

ولم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف من غير ناحية العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي ينحلّ به أيضاً، كما ينحلّ بالأصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف، لأنّ الأصل النافي يوجب التأمين عن الطرف الذي يجري فيه ويبقى الطرف الآخر بلا مؤتمن.

ولكن فرض أن يكون في أحد الطرفين أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله ولم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت له بعيد، بل الظاهر أنّه لا يمكن.

نعم: يمكن فرضه في الأصل الجاري في وادي الفراغ وناحية الامتثال، كما لو علم إجمالاً بعد دخول المغرب بفوات إحدى الفرائض الخمس من هذا اليوم وترددت بين كونها الظهر أو المغرب، فانه في مثل الفرض تجري قاعدة الشكّ بعد الوقت النافية للتكليف عن الظهر وينحلّ بها العلم الإجمالي.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ المثال ليس ممّا نحن فيه؛ لوجود الأصل المثبت في أحد طرفي العلم الإجمالي وهو أصالة الاشتغال الجارية في صلاة المغرب مع بقاء وقتها، فالانحلال إنّما يكون بالأصل المثبت.

وبالجملة: فرض خلواحد الأطراف عن كلّ من الأصل المثبت للتكليف والنافي له ممّا لم نعر على مثاله.

وقد يتوهم: أنّ العلم بنجاسة أحد الانائين اللذين كان أحدهما متيقن الطهارة قبل العلم الإجمالي دون الآخر يكون مثلاً لما نحن فيه؛ بتقريب: أنّ الاستصحاب الطهارة في متيقن الطهارة يعارض أصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر فيسقطان، وتصل النوبة حينئذٍ إلى أصالة الطهارة في مستصحب الطهارة، وهي سليمة عن المعارض لسقوط معارضها في المرتبة السابقة؛ وليست أصالة الطهارة في مستصحب الطهارة في مرتبة استصحابها لتسقط بسقوطه، لأنّها محكومة به، فهي في ظرف جريان الاستصحاب لا تجري، وفي ظرف جريانها

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، لأنّ تعارض الاصول إنّما هو باعتبار تعارض مؤديّاتها وما هو المجعول فيها، والمؤدّي في كلّ من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة مشكوك الطهارة والنجاسة؛ والمفروض عدم إمكان جعل الطهارة في كلّ من الإثنين، فكلّ من مؤدّي استصحاب الطهارة وقاعدتها في متيقّن الطهارة يعارض مؤدّي قاعدة الطهارة في الإناء الآخر، فتسقط جميعاً في عرض واحد (١) وحكومة الاستصحاب على القاعدة لا أثر لها في المقام، وإنّما يظهر أثرها في الشكّ السببي والمسببي.

والحاصل: أنّ تعارض الاصول وسقوطها إنّما هو باعتبار أنّ المجعول فيها معنى يؤدّي إلى المخالفة العمليّة، فلا بدّ من ملاحظة ما هو المجعول في الاصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي؛ فإن كان المجعول فيها معنى يؤدّي إلى المخالفة العمليّة فلا محالة يقع التعارض بينها وتسقط، ولو فرض أنّه كان في أحد الأطراف اصول متعدّدة وفي الطرف الآخر أصل واحد، فإنّ الأصل الواحد يعارض جميع تلك

(١) أقول: لم يبق على أحد شبهة في أنّ جعل الطهارتين في طرف واحد وفي عرض فارد مستحيل؛ كما أنّه لا شبهة لأحد أيضاً في أنّ منشأ تعارض الاصول بملاحظة مؤدّياتها الموجب لطرح العلم الإجمالي؛ وإنّما الكلام في أنّه ليمّ لا يمكن في مقام الثبوت جعل طهارتين طوليتين بنحو لا يكاد اجتماعهما في زمان بل ورتبة واحدة؟ ولو لمصلحة ثبوت المتأخّر عند عدم ثبوت السابق، فينتج في المقام جريان الطهارة في أحد الطرفين بلا معارض؛ ومع الإغماض عن هذه الجهة ليمّ لا يمكن جعل الشارح للطهارة الواحدة المجعولة طريقين؟ أحدهما في مرتبة الدلالة في طول الآخر، بحيث لا يصل النوبة إلى عموم الثاني الذي هو أحد الطريقين إلّا بعد سقوط العموم الأول ولو بالتعارض.

ولعمري! أنّ الجواب في المقام كالجواب عن التخيير في جريان الاصول النافية ليس إلّا بمجرد المصادرة ودعوى بلا دليل يعرف البصير الناظر أنّه ليس بالالتزام بما التزم إلّا من باب ضيق الخناق وتشبّث الغريق بكلّ حشيش!.

فن الأوّل تلتزم بما أسلفناه تستريح من هذه النقوض الواضحة البيّنة التي تكون في الوضوح - لولا انفراس الشبهة - كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار.

الاصول (١) ولا يلتفت إلى ما بينها من الحكومة واختلاف المراتب بعد اتحاد المجمعول فيها وعدم اختلافها في المؤدى؛ وذلك واضح وإن خفي على بعض الأعلام.

ولا يتوهم: أن ذلك يقتضي عدم جواز العمل بالأمرة القائمة على طهارة أحد الإنائين، بتخيّل أن مؤدى الأمرة يعارض مؤدى أصالة الطهارة الجارية في الإناء الآخر.

فإن قيام الأمرة على طهارة أحد الإنائين تدلّ بلازمها على نجاسة الآخر، فيندرج فيما تقدّم من قيام أصل مثبت للتكليف في بعض الأطراف، وأين هذا من الاصول العملية التي لا عبرة بلوازمها وملزوماتها؟ فتأمل جيداً. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية التحريمية في الشك في المكلف به.

بقي التنبيه على امور

الأول:

لا فرق في تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية بين أن يكون متعلق العلم عنواناً معيناً ذا حقيقة واحدة كما لو كان المعلوم بالإجمال خصوص نجاسة أحد الإنائين أو خصوص غصيبة أحدهما، وبين أن يكون المتعلق عنواناً مردّداً بين عنوانين مختلفي الحقيقة كما لو كان المعلوم

(١) أقول: وهل الأصل الواحد يعارض أصلاً غير جاري في المورد في طرف جريانه؟ فلا تعارض إلا ما هو الجاري ليس إلا؛ وحينئذ عليك باثبات جريان قاعدة الطهارة في عرض الاستصحاب في طرفها، أو باثبات عدم جريان القاعدة حتى مع عدم الاستصحاب؛ لا سبيل لك في الأول، لأنّ تطبيق موضوعه منوط بعدم الاستصحاب، فكيف يكون في عرضه؟ كما أنه لا سبيل إلى الثاني، إذ لازمه عدم جريان القاعدة ولو مع عدم الاستصحاب، وهو أيضاً رفع اليد عن عموم دليله بلا دليل، كما لا يخفى

بالإجمال مردداً بين النجاسة والغصبيّة.

والمحكّي عن الحدائق: اعتبار أن يكون المعلوم بالإجمال عنواناً معيّناً غير مردّد، فالعلم الإجمالي بتحقيق أحد العنوانين في أحد الإنائين لا يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة ولا حرمة المخالفة القطعيّة.

ولا يخفى ضعفه، فإنّ تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة إنّما هو لأجل كشفه عن الإلزام المولوي بعثاً أو زجراً، وتردّد المعلوم بالإجمال لا يوجب قصوراً في كشفه، لأنّه يعلم بتعلّق النهي المولوي عن التصرف في أحد الإنائين على كلّ تقدير، إمّا لكونه غصبيّاً، وإمّا لكونه نجساً، فلا بدّ من الخروج عن عهدة التكليف بترك التصرف في كلّ من الإنائين وترتيب الأحكام الخاصّة لكلّ من النجاسة والغضب إذا كان لكلّ منهما حكم خاصّ لا يشاركه الآخر فيه غير الأحكام المشتركة بينهما، لأنّ العلم بتحقيق أحد العنوانين يستلزم العلم بثبوت أحد الحكيمين والاصول النافية متعارضة من الجانبين، فلا بدّ من الموافقة القطعيّة لكلّ من الحكيمين، إلّا إذا فرض أنّ لأحد العنوانين حكماً يخصّه لا يشاركه الآخر فيه ولا يكون للآخر حكم خاصّ، فإنّ الأصل النافي للحكم الخاصّ يجري بلا معارض، كما لا يخفى.

الأمر الثاني:

إلزام العقل بالاحتياط في أطراف العلم إنّما هو للإرشاد إلى التخلّص عن تبعه مخالفة التكليف المعلوم في السبب، فلا يترتب على مخالفة الاحتياط مزيد ممّا يترتب على مخالفة الواقع؛ وقد تكرر ممّا الكلام في ذلك، فلا حاجة إلى إعادته.

الأمر الثالث:

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي إمكان الابتلاء بكلّ واحد من الأطراف، فلا أثر

للعلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء وتوضيح ذلك: هو أن المطلوب في باب النواهي مجرد الترك واستمرار العدم وعدم نقضه بالوجود، كما أن المطلوب في باب الأوامر هو مجرد الفعل ونقض العدم الأزلي؛ ولا إشكال في اعتبار القدرة العقلية على كل من طرفي الفعل والترك في صحة كل من الأمر والنهي وإلا لزم التكليف بما لا يطاق أو بتحصيل الحاصل؛ ففي اعتبار القدرة العقلية يشترك الأمر والنهي، ولكن يختص النهي بقيد زائد، وهو أنه يعتبر في صحته مضافاً إلى القدرة العقلية على الفعل المنهي عنه القدرة العادية عليه، بحيث يتمكن المكلف عادة من نقض العدم وفعل المنهي عنه؛ ولا يكفي في صحة النهي مجرد القدرة العقلية على الفعل؛ لاستهجان التكليف بترك ما لا يقدر على فعله، فإن الترك حاصل بنفسه. والتكليف المطلق بترك ما يكون منتركاً عادة يكون كالتكليف المطلق بترك ما يكون منتركاً عقلاً من حيث اللغوثة والاستهجان، فلا يصح النهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مع عدم إمكان الابتلاء به عادة.

نعم: يصح النهي عنه مقيداً بصورة حصول القدرة العادية ولو على خلاف العادة (١) وإنما زيد هذا القيد في خصوص النواهي ولم يعتبر في الأوامر التمكن

(١) أقول: بعد النتيجة بحسب المقدمات وخروجها عن حيز العادة ربما يوجب استهجان الخطاب ولو بنحو المشروط، مثل أن يقال لشخص فقير: بأنك إذا صرت سلطاناً لاتحكم بين الناس بظلم، أو لعنتين: إذا صار لك ولد لا تسمه باسم كذا، مع إمكان صيرورة الولد له شفافه، مع بعده عنه عادة لاعقلاً.

ثم إن مناط استهجان الخطاب إنما هو بعدم صلاحيته للدعوة إلى المتعلق لبعده تمكنه منه عادة، بحيث يرى العرف مثل هذا الشخص أجنبيّاً عن هذا الفعل فعلاً، من دون فرق بين كون خطابه أمراً أو نهياً؛ وكون الغرض من الأمر إيجابه ومن النهي تركه لا يجدي فرقاً في رفع استهجان الخطاب إلى من هو أجنبي عن العمل، ويرويه العرف بحسب العادة غير قادر عليه؛ كما لو قيل لشخص قبل تزويجه: ارفق مع زوجتك، في ظرف لا يكون له أسباب الزواج مهياً عادة.

العادي من الفعل (١) مضافاً إلى التمكن العقلي، لأن الأمر بالفعل إنما يكون لأجل اشتغال الفعل على مصلحة لازمة الاستيفاء في عالم التشريع، ولا يقبح من المولى التكليف بما يجاد ما شتمل على المصلحة بأي وجه أمكن ولو بتحصيل الأسباب البعيدة الخارجة عن القدرة العادية مع التمكن العقلي من تحصيلها.

نعم: للمولى من باب التفضل والتوسعة عدم الأمر بالفعل الذي يلزم منه العسر والحرج، إلا أن ذلك أمر آخر غير قبح التكليف واستهجانه؛ فلا يتوقف صحة الأمر بالفعل على مزيد من التمكن العقلي من إيجاده. وأما النهي عن الفعل فلا يصح مع عدم التمكن العادي من إيجاد المنهي عنه، لأن الغرض من النهي ليس إلا عدم حصول ما شتمل على المفسدة، ومع عدم التمكن العادي من فعل المنهي عنه لا تكاد تحصل المفسدة فلا موجب للنهي عنه؛ بل لا يمكن، لاستهجانه عرفاً.

فان قلت: يلزم على هذا عدم صحة النهي عن كل ما لا يحصل الداعي إلى

(١) لا يخفى أن مقتضى التقابل بين الأمر والنهي، هو أن يعتبر في صحة الأمر القدرة العادية على الترك لأعلى الفعل، ولا يبعد اعتبار ذلك في صحة الأمر (منه).

ه أقول: بناء على صحة المايز بين الأمر والنهي - من كون الغرض من الأمر وجوده لتحصيل مصلحة ومن النهي تركه وأنه إنما يصير عدم القدرة العادية سبباً للترك فلا يبقى مجال لإعمال المولية بخلاف الأمر فإن سبب إيجاده ليس إلا دعوة أمره بتحصيل الامور الغير العادية - لا يبقى مجال لتشبيه الأمر بالنهي ولو من جهة تركه؛ فعدم القدرة العادية لا يجدي على كلامه شيئاً؛ فمع تسليم الكبرى المزبورة لا مجال لهذا الكلام.

نعم: الأولى أن يلحق الأمر بالنهي - بناء على ما ذكر من المناط - بصورة الجزم بابتلاء المأمور بالعمل عادة لولا الأمر، فإن إحداث الداعي في حقه أيضاً لغو، مع أنه ليس كذلك؛ وذلك أيضاً يكشف بأن منشأ استهجان الخطاب ليس ما ذكر، بل العمدة كون البعد عن العمل بمثابة يرى العرف مثل هذا الشخص أجنبياً عنه، بحيث لا يحسنون توجيه الخطاب نحوه، من دون فرق بين الأمر والنهي، كما أشرنا؛ فتدبر.

إيجاده، كما لو فرض أنّ المكلف بحسب طبعه لا يميل إلى شرب الخمر ولا تنقح في نفسه إرادته ولو لم يتعلّق به النهي؛ كما يشاهد ذلك في بعض المنهيات الشرعية بالنسبة إلى بعض الأشخاص، فإنّ صاحب المروة يأبى عن كشف العورة بمنظر من الناس ولو لم يكن منهياً عنه، فترك مثل هذا الفعل حاصل بنفسه عادة من صاحب المروة، فيلزم استهجان التكليف بستر العورة ولغوّة النهي عن كشفها؛ وذلك ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّه يلزم قصر النواهي الشرعية بمن تنقح في نفسه إرادة الفعل ويحصل له الداعي إلى إيجاد المنهي عنه، يلزم قصر الأوامر الشرعية أيضاً بمن لم يكن مريداً للفعل بنفسه وخروج من كان يحصل له الداعي إلى إيجاد متعلّق الأمر من عند نفسه ولو لم يتعلّق به الأمر، لاستهجان التكليف بفعل ما يوجد المكلف من عند نفسه، وهو كما ترى واضح البطلان.

قلت: فرق بين عدم القدرة عادة على الفعل وبين عدم إرادة الفعل عادة (١) فإنّ القدرة من شرائط حسن الخطاب، ولا بدّ من أخذها قيداً في التكليف لقبح التكليف مع عدم القدرة العقلية واستهجانه مع عدم القدرة العادية، بالبيان المتقدم.

وأما إرادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب ولا يعقل أخذها قيداً في التكليف وجوداً وعدماً، لأنّ التكليف إنّما هو لبعث الإرادة، فلا يمكن أن يكون التكليف مقيداً بحال وجود الإرادة ولا بحال عدمها لا بالتقييد اللحظي ولا بنتيجة التقييد؛ وهذا بخلاف القدرة، فإنّها بكلا قسميها من العقلية والعادية من الانقسامات السابقة على التكليف التي لا بدّ من اعتبارها في متعلّق

(١) أقول: إذا كان المانع عن الاقدام تنفّر الطبع فلا بأس بتقييد الخطاب بعده؛ وذلك غير تقيده بإرادته، بل الإرادة من تبعاته كتبعاتها للقدرة العادية؛ فلو كان مناط الاستهجان مجرد تركه عادة لافرق بين الترك لعدم القدرة أو لتنفّر الطبع؛ فذلك يكشف بأنّ مجرد ذلك لا يكون مناط استهجان الخطاب، بل مناطه شيء آخر لافرق فيه بين الأمر والنهي، كما لا يخفى.

التكليف، لما عرفت من قبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية أو العادية؛ فقياس باب القدرة باب الإرادة ليس في محله، لعدم استهجان النهي عن فعل ما لا يحصل الداعي إلى إيجاده عادة، واستهجان النهي عن فعل ما لا يتمكن من إيجاده عادة؛ والذي يدل على ذلك ملاحظة النواهي في الموالي والعبيد العرفية، فإنه لا يكاد يشك في عدم حسن النهي عن فعل ما لا يقدر على فعله عادة، وحسن النهي عن فعل ما لا يحصل الداعي إلى فعله؛ كما لو فرض أن العبد بحسب طبعه لا يميل إلى شرب التن ولا تنقح إرادته في نفسه، فإنه لا ينبغي التأمل في صحة نهى المولى عن شربه ولا يعدّ لاغياً في نهيه؛ بخلاف من لم يقدر على شرب التن عادة، كما لو كان في أقصى بلاد الهند ولا تصل يده إليه عادة، فإنه يقبح النهي عن شربه ويعدّ لاغياً في نهيه؛ وهو واضح لكل من راجع الطريقة المألوفة بين العقلاء في الأوامر والنواهي العرفية.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الوجه في عدم تأثير العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء لعدم التمكن العادي من الاقتحام فيه.

وحاصله: أن العلم الإجمالي إنما يكون مؤثراً إذا كان المعلوم بالإجمال ممّا يصحّ النهي عنه في أيّ طرف كان حتّى يعلم بالتكليف على كلّ تقدير؛ ومع خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء لا علم بالتكليف على كلّ تقدير، لاحتمال أن يكون متعلّق التكليف هو الخارج عن مورد الابتلاء، فلا يجري فيه الأصل النافي للتكليف، لأنّه لا يترتب عليه أثر عملي ويبقى الطرف الآخر الذي يمكن الابتلاء به جارياً فيه الأصل بلا معارض.

ثمّ إنّه قد يشكّ في إمكان الابتلاء ببعض الأطراف وعدمه، فإنّ للقدرة العادية مراتب مختلفة يختلف حسن الخطاب وعدمه حسب اختلاف مراتبها، فإنّ الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند أو الأبعد منه مثلاً ممّا يقطع بخروجه عن مورد الابتلاء وعدم التمكن العادي منه؛ كما أنّ الخمر الموجود في هذا البلد ممّا يقطع

بإمكان الابتلاء به وحصول القدرة العادية عليه، فلا إشكال في استهجان النهي عنه في الأول وعدم استهجانه في الثاني؛ وأما الخمر الموجود في البلاد المتوسطة بين البعيدة والقريبة فقد يحصل الشك في القدرة العادية عليه وإمكان الابتلاء به، فإن القدرة العادية لا تزيد على القدرة العقلية، والشك في حصول القدرة العقلية كثيراً ما يقع.

ومن المعلوم: أن الشك في حصول القدرة العادية يستتبع الشك في ثبوت التكليف وعدمه، فإذا كان المشكوك فيه أحد أطراف العلم الإجمالي ففي وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي يعلم بحصول القدرة عليه وإمكان الابتلاء به وعدمه، قولان: أقواهما وجوب الاجتناب عنه لوجهين:

الأول: هو أن الشك في ذلك وإن كان يستتبع الشك في ثبوت التكليف وتحقق الخطاب، إلا أنه لمكان العلم بالملاك وما هو المناط لانقذاح الإرادة المولوية يجري عليه حكم الشك في المسقط.

وتوضيح ذلك: هو أن القدرة بكلا قسميها من العقلية والعادية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام، بل إنما هي من شرائط حسن التكليف والخطاب، لقبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية والعادية، فالملاك محفوظ في كلتا صورتها وجود القدرة وعدمها، والعقل باستقلاله يلزم رعاية الملاك وعدم تفويته مهما أمكن إذا كان للمولى حكم على طبقه، غايته أنه عند العلم بعدم القدرة على استيفاء الملاك بكلا قسميها العقل لا يلزم برعاية الملاك، للعلم بأنه ليس للمولى حكم على طبقه.

وأما مع الشك في القدرة فالعقل يلزم برعاية الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في جميع المستقلات العقلية، حيث إنه للعقل حكم طريقي في موارد الشك على طبق ما استقل به؛ وليس في شيء من الأحكام

العقلية ما يحكم العقل بالبراءة عند الشك في موضوع حكمه، كما أوضحناه في بعض المباحث السابقة؛ فعند الشك في القدرة العقل لا يحكم بالبراءة وترتب آثار عدم القدرة، بل يستقلّ بلزوم رعاية احتمال القدرة.

غايته: أن نتيجة حكم العقل بذلك تختلف، فإن النتيجة عند الشك في القدرة العقلية هي وجوب الفحص عنها حتى يظهر الحال؛ كما لو علم بتحقق ماهو المناط والملاك في تكليف المولى برفع الحجر عن الأرض وشك في القدرة عليه، فإن ضرورة العقل حاكمة بلزوم الفحص عن القدرة إلى أن يتبين العجز؛ وليس للعبد الاتكال على الشك وإجراء البراءة عن التكليف.

وأما النتيجة عند الشك في القدرة العادية، فهي وجوب ترتيب آثار تحقق التكليف في المشكوك فيه؛ ولازم ذلك هو أنه لو صار المشكوك فيه طرفاً للعلم الإجمالي يكون حاله حال سائر موارد العلم الإجمالي بالتكليف من حيث حرمة المخالفة القطعية؛ ولا يجوز إجراء البراءة في الطرف الذي هو داخل في مورد الابتلاء، بتوهم أن الشك في ثبوت القدرة العادية في أحد طرفي العلم الإجمالي يستلزم الشك في التكليف، فتجري البراءة في الطرف الذي يعلم بإمكان الابتلاء به؛ وذلك لما عرفت: من أن العلم بتحقق الملاك يمنع عن الرجوع إلى البراءة، بل لا بد من العلم بما يوجب سقوط الملاك؛ فالشك في المقام ينتج نتيجة الشك في المسقط الذي يقتضي الاشتغال بالبراءة (١)

(١) أقول: لقد اجداد فيما افاد: من أنه مع إحراز مقتضى التكليف العقل [لا يحكم بالبراءة] باحتمال الموانع الراجعة إلى قصور العبد عن الامتثال، وأن مصب قبح العقاب بلا بيان إنما في صورة احتمال قصور في اقتضاء التكليف من ناحية المولى؛ وحيث كان كذلك؛ فنقول: لا يرد عليه بأن لازمه لزوم الاجتناب عن المبتلى به حتى مع القطع بخروج الطرف عن محل الابتلاء كما توهم، إذ من المعلوم: أن ماهو موضوع حكم العقل بالاحتياط هو الشك في مثل القدرة الطاري في مورد المصلحة؛ وهذا المعنى في الفرض السابق موجود، بخلافه في الفرض التالي، إذ في ظرف وجود المصلحة في الخارج

فتأمل (١).

الوجه الثاني: هو ما أفاده الشيخ - قدس سره - من التمسك بإطلاقات أدلة المحرمات. وتقريب الاستدلال بها: هو أنه لا إشكال في إطلاق مادّة على حرمة شرب الخمر مثلاً وشموله لكلتا صورتَي الابتلاء به وعدمه (٢) والقدر الثابت من

عن محلّ الابتلاء يعلم بعدم القدرة فيه، وإنما الشكّ في مثله من جهة الشكّ في وجود المصلحة في المقدور؛ وحينئذٍ يصدق على مثله بأنه في ظرف وجود المصلحة في أيّ طرف ليس لنا شكّ في القدرة، بل إما مقدور جزماً، وإما غير مقدور جزماً، وإنما الشكّ في أنّ ظرف المناط أيّما كان ومرجعه إلى الشكّ في أصل المناط في المقدور، لا في ظرف وجود المناط يشكّ في القدرة، وما هو موضوع الاحتياط هو ذلك، لا الفرض الأوّل. وليس العجب من المتوهم اشتباه الأمر عليه، وإنّما العجب من استاذة كيف قنع بهذا الإشكال!؟

(١) وجهه: أنه يلزم على هذا وجوب الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالأجمال مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء، للعلم بتحقق الملاك أيضاً في أحد الطرفين، لأنّ المفروض أنه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك؛ فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتض ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، مع أنه قد تقدّم أنّ خروج بعض الأطراف يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن الآخر. والسّر في ذلك: هو أنّ مجرد وجود الملاك لا يكفي في حكم العقل بوجود رعايته ما لم يكن تاماً في الملاكية ولم يعلم أنّ الملاك في الخارج عن مورد الابتلاء يكون تاماً في ملاكيتّه. وعليه لافرق بين المتيقّن خروجه عن مورد الابتلاء والمشكوك خروجه عنه في عدم وجوب الاجتناب عن الآخر. وشيخنا الاستاذ - مدّ ظلّه - قد أسقط الوجه الأوّل عن الاعتبار بعدما كان بانياً عليه لما أوردت عليه النقض المذكور (منه).

(٢) أقول: قد يستشكل بأنّ القدرة العادية كالعقلية كما هو شرط للخطاب الواقعي كذلك هو شرط لإيجاب التعبد به ظاهراً؛ وحينئذٍ فكما أنّ الخطاب الواقعي مشكوك كذلك الخطاب الظاهري الدالّ على إيجاب التعبد به أيضاً مشكوك؛ ولذا نقول بعدم حجّية الخبر الواحد أو الظاهر في الخارج عن محلّ الابتلاء، كما هو الشأن في مفاد الاصول؛ ومع هذا الشكّ من أين يحرز صحّة الخطاب كي يثبت به فعلية الحكم الواقعي؟.

وبعبارة أخرى: مرجع حجّية شيء إلى جعله طريقاً إلى الواقع مقدّمة للعمل، ومع الشكّ في الأثر

التقييد والخارج عن الإطلاق عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهي عنه بنظر العرف، فاذا شك في استهجان النهي وعدمه في مورد الشك في إمكان الابتلاء بموضوعه وعدمه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، لما تبين في مبحث العام والخاص: من أن التخصيص بالمحمل مفهوماً المراد بين الأقل والأكثر لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص وهو الأقل؛ بل جواز التمسك بعموم أدلة المحرمات في المقام أولى من غيره، لأن المقيّد فيما نحن فيه إنما هو حكم العقل باشتراط كون موضوع التكليف ممّا يمكن الابتلاء به؛ وفي المقيّدات اللبّيّة يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية فضلاً عن الشبهات المفهوميّة إذا كان الترديد بين الأقل والأكثر كما فيما نحن فيه، إذ الشك في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء إنما هو لأجل إجمال القيد مفهوماً وتردده بين الأقل والأكثر، لما عرفت: من أن للقدرة العادية المعبر عنها بإمكان الابتلاء مراتب متعدّدة يختلف حسن التكليف وعدمه حسب اختلاف مراتب القدرة. وقد يشك العرف في حصول القدرة في بعض الموارد المستلزم لحصول الشك في حسن الخطاب واستهجان التكليف وعدمه؛ وليس مفهوم القدرة والاستهجان أوضح من سائر المفاهيم العرفيّة؛ مع أنه كثيراً ما يقع الشك في صدقها على بعض المراتب.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في جواز التمسك بإطلاق أدلة المحرمات الواردة في الكتاب والسنة في كلّ ما شك في حصول القدرة العادية وعدمها؛ وعليه يكون

العملي لا يبق مجال للقطع بحجّيته؛ ومع الشك في حجّيته كيف يجوز التمسك لإثبات فعليّة الحكم الواقعي؟ وإلى هذا البيان نظر استاذنا العلامة في كفايته، حيث منع في المقام قابليّة المورد للإطلاق؛ ومرامه قابليّة المحلّ لحجّية الإطلاق عند عدم التقيّد بشيء، لأن الغرض عدم قابليّة الواقع للإطلاق، كي يجاب بأنّ شأن إطلاق الخطاب إثبات هذا المعنى، فتدبر؛ فإنّ سوء التعبير ربّما يوقع الطرف في الوهم.

حال ماشك في خروجه عن مورد الابتلاء حال ما علم دخوله في مورد الابتلاء في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

فان قلت: المخصص المحمل المتصل بالعام يسري إجماله إلى العام ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصص عليه إذا كان المخصص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر؛ والتفصيل بينها إنما هو في المخصص اللفظي المنفصل أو ما يحكمه من العقل النظري، وأما العقل الضروري فحكمه حكم المتصل في سراية إجماله إلى العام وسقوطه عن قابلية التمسك به.

والسر في ذلك: هو أن المخصص إذا كان من الضروريات العقلية فبمجرد صدور العام من المتكلم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتمة بالكلام يسري إجماله إليه لامحالة؛ وهذا بخلاف العقل النظري، فإنه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادي التي أوجبت حكم العقل؛ وقد لا تكون المبادي حاصرة في الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعام، ولا يسري إجماله إليه، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله.

ومن المعلوم: أن المخصص في المقام إنما يكون من الأحكام العقلية الضرورية، لأن ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عما لا يمكن الابتلاء به ولا يقدر عليه عادة، فإن اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء؛ فإذا اشتبه حال المخصص وتردد أمره بين الأقل والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محالة يسري إجماله إلى العمومات والمطلقات الدالة على حرمة المحرمات، وتسقط عن قابلية التمسك بها في موارد الشك في إمكان الابتلاء واستهجان النهي.

قلت: أولاً: يمكننا منع كون المخصص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: أن سرية إجمال المخصص اللفظي المتصل أو العقلي الضروري إلى العام إنما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب وتردد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما لو تردد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة؛ وأما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في خروج بعض آخر، فإجمال المخصص وتردده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسري إلى العام، لأنّ الشك في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به.

والحاصل: أنه فرق بين التخصيص بما لا يكون ذا مراتب والتخصيص بما يكون ذا مراتب (١) فإنّ إجمال الأول وتردده بين الأقل والأكثر يمنع عن التمسك بالعام إذا كان متصلاً به، وإجمال الثاني وتردده بين أن يكون الخارج مرتبة خاصة من مراتبه وبين أن يكون مرتبتين أو أكثر لا يسري إلى العام ولا يمنع عن التمسك به فيما عدا المرتبة المتيقن خروجها ولو كان المخصص متصلاً بالعام؛ والتخصيص فيما نحن فيه يكون من قبيل الثاني، فإنّ بعض مراتب الخروج عن

(١) أقول: كل من قال بحجية الأنفاظ من باب أصالة الظهور يلتزم بأنه إذا اتصل بالكلام ما يشك ولو بدأ في قرينته يضرب بانعقاد الظهور؛ ومن المعلوم: بأن الحكم العقلي الحاقق بالكلام لو فرض لم يكن مردداً بين الأقل والأكثر بل كان موجباً للشك في التخصيص بدوياً يمنع هذا المقدار في انعقاد أصل الظهور، بلا احتياج إلى ضم عنوان واقعي كان مفهومه مردداً بين الأقل والأكثر؛ مع أنّ المقام لو كان من قبيل العلم بخروج الخارج عن محلّ الابتلاء في الجملة وكان الخارج مردداً بين المراتب، فالأمر كما نقول.

وأما لو نعلم بأنّ ما هو في الخارج بحكم العقل مطلق مراتبه الصادق على أول وجوده أيضاً وشك في أنّ أول وجوده يحصل بأي مرتبة من البعد، ففي هذه الصورة ليس لعنوان المخصص مراتب؛ بل ليس له إلا مفهوم واحد مردد بين الأقل والأكثر من حيث البعد إلى المقصد، فتكون من هذه الجهة نظير الفسق المردد بين مراتب ارتكاب المحرمات من حيث ارتكاب الصغيرة والكبيرة؛ فتدبر.

مورد الابتلاء ممّا يعلم بخروجه عن عمومات أدلة المحرّمات - كالخمر الموجود في أقصى بلاد الهند، فإنّه يعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهي عنه وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا يشكّ في استهجان النهي عنه وخروجه عن العمومات؛ والشكّ في ذلك لا يوجب إجمالها ولا يمنع عن التمسك بها؛ فتأمل.

فإن قلت: التمسك بالإطلاقات والعمومات اللفظية إنّما يصحّ بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق والعموم النفس الأمري وإمكان تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، فحينئذٍ يجوز التمسك بالعمومات اللفظية في موارد الشكّ في التخصيص؛ وأمّا لو فرض الشكّ في إمكان تشريع الحكم ثبوتاً على وجه يعمّ المشكوك فلا يجوز التمسك بالعمومات اللفظية عند الشكّ في التخصيص، والشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في صحّة الإطلاق النفس الأمري وإمكان التشريع على وجه يعمّ المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء، لأنّ إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من الشرائط المعبرة ثبوتاً في أصل تشريع التكليف لاستهجان التكليف واقعاً بما لا يمكن الابتلاء به، فالشكّ في إمكان الابتلاء بالخمر الموجود في البلد الكذائي مثلاً يرجع إلى الشكّ في إمكان تشريع النهي عن الخمر على وجه يعمّ ذلك الفرد منه في الواقع ونفس الأمر؛ وهذا لا يربط له بناحية الإثبات والكشف حتّى يصحّ التمسك بالعمومات والمطلقات اللفظية.

قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة (١) فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان الإطلاق النفس الأمري وصحّة تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه. ولو كان التمسك بالمطلقات والعمومات اللفظية مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمري لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكليّة، إذ مامن

(١) أقول: قد مرّ شرح مرام الاستاذ، وأنّ سوء تعبيره أوقع الطرف في الوهم؛ والأمر فيه سهل.

مورد يشك في التقييد إلا ويرجع إلى الشك في إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمري؛ خصوصاً على مذهب العدلية: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، فإن الشك في كل قيد يلازم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمري؛ فالشك في كل قيد يرجع بالأخيرة إلى الشك في إمكان الإطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالإطلاقات اللفظية إحراز صحة الإطلاق في عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحة التمسك بها في شيء من الموارد.

والحاصل: أن كل خطاب لفظي كما أنه يكشف عن ثبوت الملاك والمناطق، كذلك كل إطلاق لفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمري؛ فبما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلة المحرمات هو ما إذا كان النهي عن الشيء مستهجنًا بنظر العرف لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكة يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنَّ عدم استهجان التكليف في مورد الشك؛ كما يستكشف من إطلاق قوله -عليه السلام- «اللهم العن بني امية قاطبة» عدم إيمان من شك في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة (١) مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكن عادة؛ فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لإخراج من شك في إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلك يجوز التمسك بإطلاق أدلة المحرمات لإدخال ما شك في خروجه عن مورد الابتلاء فيه.

فان قلت: التمسك بالمطلقات إنَّها يصح في القيود والانقسامات السابقة على

(١) أقول: من التأمل فيما ذكرنا ظهر عدم المجال لمقايسة المقام بمثل «لعن الله بني امية» إذ المخصص العقلي بقبح لعن المؤمن إنَّما يقيد الحكم الواقعي، وأين هذا مع قدره التي هي شرط للحكم الظاهري أيضاً؛ ومع الشك فيها لا يبقى مجال القطع ببحجية الخطاب كي به يحرز الواقع واجداً للتقيد، كما هو ظاهر.

الخطاب التي يمكن أخذها في المتعلق، وأما القيود اللاحقة للخطاب الحادثة بحدوثه فلا يصح التمسك بها في نفي ماشك في اعتباره، لأنه لا يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على الخطاب حتى يمكن إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إليها؛ خصوصاً في القيود التي تكون شرطاً لتنجز التكليف - كالعلم بالتكليف، وكالاتيئه بموضوعه - فإن رتبة وجود هذه القيود متأخرة عن رتبة التكليف، فكيف يمكن أخذها قيداً في المتعلق؟.

قلت: هذا الكلام أوضح فساداً من الكلام السابق، لما فيه:

أولاً: من أن الابتلاء بالموضوع ليس من القيود المتأخرة عن التكليف وجوداً، بل هو من الانقسامات السابقة عليه، لأن القدرة العادية كالقدرة العقلية من الأوصاف العارضة على المكلف قبل توجه التكليف إليه، حيث إن المكلف ينقسم إلى القادر على إيجاد المتعلق والعاجز عنه ولو لم يكن هناك تكليف بالمتعلق، كما هو الشأن في سائر القيود التي يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على التكليف، كالطهارة والستر والاستطاعة وغير ذلك من القيود الشرعية المعتمدة في التكليف؛ غايته أن الحاكم باعتبار القدرة بكلا قسميها هو العقل والحاكم باعتبار تلك القيود هو الشرع، وهذا لا يوجب تفاوتاً فيما نحن فيه: من أن لحاظ اعتبارها يكون سابقاً على التكليف؛ فدعوى أن الابتلاء من العناوين الحادثة بحدوث الخطاب المتأخر وجودها عن وجوده، واضحة الفساد.

وثانياً: سلمنا أن الابتلاء وعدمه من الانقسامات اللاحقة للخطاب بعد وجوده، فدعوى أنه يكون من الشرائط الموجبة للتنجز مما لا سبيل إليها، بل شرط التنجز ينحصر مصداقاً بالعلم وما يقوم مقامه من الطرق والأمارات والاصول المحرزة (١).

(١) أقول: معنى تنجز الخطاب وصوله بمشابهة بوجوب استحقاق العقوبة على مخالفته، ومنشأ

والسرّ في ذلك : هو أنّ تنجّز التكاليف إنّما يكون بوصولها إلى المكلفين، لأنّها بوجوداتها الواقعيّة قاصرة عن أن تصير داعياً لحركة العضلات، فإنّ الشيء بوجوده الواقعي غير قابل لتحريك الإرادة وانقداحها في النفس، بل المحرّك للإرادة هو الوجود العلمي، من غير فرق في ذلك بين الامور التكوينيّة والتشريعيّة، فالتكاليف الشرعيّة ما لم تصل إلى المكلف لا تصلح للداعيّة؛ فكلّ ما أوجب وصول التكاليف تكوينياً أو تشريعاً يكون شرطاً لتنجيزها، لأنّ التنجيز إنّما يكون بالوصول، والموجب للوصول ليس هو إلّا العلم أو ما يقوم مقامه؛ وأمّا سائر الانقسامات المتأخّرة عن الخطاب الحادثة بحدوثه فليس شيء منها توجب الوصول (١) ومنها إمكان الابتلاء وعدمه على فرض تسليم كونه من الانقسامات المتأخّرة (٢).

والحاصل: أنّ مجرد كون الابتلاء من القيود المترتبة على الخطاب لا يقتضي أن يقع في عداد شرائط التنجيز، وإلّا كان كلّ قيد مترتب على الخطاب شرطاً للتنجيز، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به! لما عرفت من أنّه يعتبر في شرط

الاستحقاق المزبور ليس مجرد الوصول محضاً، بل كما للوصول دخل فيه كذلك للقدرة عليه أيضاً دخل في فعليّته؛ فلا معنى لحصر أسباب التنجيز بخصوص الوصول بعد فرض جعل القدرة خارجة عن شرائط أصل الخطاب، بشهادة جعلها من الانقسامات اللاحقة الغير الموجبة لتقيد الخطاب به.

(١) أقول: ولعمري! أنّ هذا البرهان أشبه شيء بما هو المعروف بأنّه لم يرفع المؤدّن يديه ويضعهما في أذنه؟ فاجيب بأنّه لو وضع يديه على فمه لم يقدر أن يؤدّن، إذ تمام الكلام في إخراج القدرة عن شرائط التنجّز وحصره بالوصول، فهل يناسبه بيان أنّه لولا الوصول لا يتنجّز وأنّ بقية الامور الاخر ليس ممّا يوجب الوصول؟.

(٢) لا يخفى أنّه لا مجال للتمسك بالإطلاقات اللفظيّة بعد تسليم كون الابتلاء من القيود المتأخّرة عن الخطاب وإن لم يكن من شرائط التنجيز، فإنّه لا ملازمة بين عدم كونه شرطاً للتنجيز وبين صحّة التمسك بالإطلاقات، إذ يكفي في المنع عن التمسك بالإطلاقات مجرد كونه من الانقسامات المترتبة على الخطاب، كما لا يخفى؛ فالأولى منع كونه من الانقسامات المترتبة (منه).

التنجيز مضافاً إلى كونه من القيود المتأخرة عن الخطاب أن يكون موجباً لوصول التكليف؛ وقيد الابتلاء بموضوع التكليف ليس مما يوجب وصول التكليف، لأنه أجنبي عن ذلك، كما لا يخفى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا مانع من التمسك بإطلاق أدلة المحرمات لإثبات حرمة ماشك في إمكان الابتلاء به على تقدير أن يكون هو الحرام المعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ يجب الاجتناب عن الطرف الآخر المتيقن دخوله في مورد الابتلاء، فإن حال المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء حال المتيقن دخوله في مورد الابتلاء من جريان الأصل النافي للتكليف فيه ومعارضته بالأصل النافي للتكليف في الطرف الآخر الذي هو متيقن الدخول في مورد الابتلاء؛ والمرجع بعد سقوط الاصول النافية للتكليف إلى قاعدة الاشتغال، وهي تقتضي وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف. فقد ظهر ضعف القول بعدم وجوب الاجتناب عما هو داخل في مورد الابتلاء عند الشك في خروج الآخر عن مورد الابتلاء؛ فتأمل جيداً.

تكملة:

خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كما يكون لعدم القدرة العادية على التصرف فيه مثل ما إذا كان أحد طرفي المعلوم بالإجمال في أقصى بلاد المغرب، كذلك يكون لعدم القدرة الشرعية عليه، كما إذا كان أحد الإنائين المعلوم نجاسته ملكاً للغير الذي يبعد بحسب العادة ابتلاء المكلف باستعماله ولو بالشراء من صاحبه أو استعارته أو هبته وغير ذلك من الأسباب المجوزة شرعاً للتصرف فيه. وقد يكون أيضاً لبعد اتفاق الابتلاء به عادة، كما إذا كان أحد الطرفين الذي تعلق العلم الإجمالي بنجاسته تراب الطريق الذي يبعد بحسب العادة الابتلاء به من السجود عليه أو التيمم به. ولا إشكال في أن عدم القدرة الشرعية على

التصرف في بعض الأطراف في حكم عدم القدرة العادية على التصرف فيه؛ من عدم تأثير العلم الإجمالي فيه؛ فإن النهي الشرعي عن التصرف في ملك الغير يوجب سلب القدرة عنه، فلا يجري فيه الأصل النافي للتكليف، لعدم إمكان تطبيق العمل على مؤدى الأصل شرعاً، فيبقى الطرف الآخر جارياً فيه الأصل بلا معارض.

نعم: لو فرض أن ملك الغير في معرض البيع والشراء وكان المكلف بصدد شرائه منه، فلا يبعد تأثير العلم الإجمالي وعدم جريان الاصول النافية في كل من الطرفين، لأن ملك الغير وإن حرم التصرف فيه قبل الشراء إلا أنه حيث كان في معرض الانتقال إلى المكلف، فلا يقبح التكليف بالاجتناب عنه على تقدير وقوع النجاسة فيه؛ وهذا بخلاف ما إذا لم يمكن الانتقال إليه عادة كالإناء الموجود في حرم السلطان فإن التكليف بالاجتناب عنه لغو مستهجن ولو فرض حصول القدرة العادية على التصرف فيه ولو بالسرقة (١).

هذا إذا كان عدم الابتلاء ببعض الأطراف لعدم القدرة الشرعية على التصرف فيه.

وأما إذا كان لبعث اتفاق الابتلاء به كتراب الطريق، ففي تأثير العلم الإجمالي وعدمه وجهان مبنيان على أن المناط في استهجان التكليف الموجب لعدم تأثير العلم الإجمالي هل هو عدم اتفاق الابتلاء بالموضوع أو عدم إمكانه؟ فعلى الأول: يكون بعد اتفاق الابتلاء في حكم عدم القدرة العادية عليه، وهو الذي يظهر من الشيخ - قدس سره - وعلى الثاني: يكون في حكم الابتلاء به؛ وقد تأمل في ذلك

(١) أقول: يكفي لصحة الخطاب مجرد القدرة العادية على الاستيلاء خارجاً، ولا يكفي فيه مجرد حرمة التصرف شرعاً كندراً أو غصبية؛ وحينئذ لا مجال لدعوى صدق الخروج عن الابتلاء ولو بعد السرقة؛ ونظيره في المنع بعد الاحتياج إليه مع كونه تحت استيلائه كتراب الطريق لتيمة؛ فتدبر.

شيخنا الاستاذ -مدّ ظله- في ابتداء الأمر، إلا أنه أخيراً وافق الشيخ وجعل المناط في الاستهجان عدم اتفاق الابتلاء لعدم إمكانه؛ فتأمل جيداً.

الأمر الرابع:

لا يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال، إلا إذا قلنا بأن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس إنما هو لأجل سرية النجاسة من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) (١).

(١) أقول: الذي يقتضي تحقيق المقام مقدّمة لشرح المرام أن يقال: أولاً: أنّ ما يتصوّر في وجه

نجاسة ملاقي النجس امور:

أحدها: الالتزام بأنّه حكم تعبدّي ومعمول مستقلّ قبال جعل النجاسة للملاقي (بالفتح) وأنّ مثل هذا الحكم في ظرف ملاقاته النجس بحيث يكون مثل هذه الجهة مأخوذاً في موضوعه بنحو التعليل والشرطيّة.

الثاني: أن يكون نجاسة الملاقي (بالكسر) جائية من قبل نجاسة الملاقي (بالفتح) وأنّه من شونه، كمجيء حركة المفتاح من قبل حركة اليد، وأنّ الملاقات سبب هذا النشوء ومرجعه إلى كون نجاسة الملاقي (بالكسر) معلول نجاسة الملاقي (بالفتح) وكان هو مؤثراً فيه، لا أنّه حكم بمعمل مستقلّ في قبالة، نظير نجاسة الكلب في قبال الخنزير؛ غاية الأمر مشروطاً بالملاقات لا مطلقاً.

الثالث: كون نجاسة الملاقي (بالكسر) مرتبة من مراتب نجاسة الملاقي (بالفتح) وكونه مقام سعة هذه النجاسة بلا اعتبار سببيّة ومسيبيّة بينها، وأنّ اختلاف مراتب النجاسة سعة وضيّقاً بازدياد معروضه وقتّه الناشئة من اتصال أحد الجسمين بالآخر وعدمه.

ولكن لا يخفى أنّ الوجه الآخر لا أظنّ التزامه من أحد، إذ مع التزامهم بأنّ الشكّ في أحدهما مسبّب عن الشكّ في الآخر - كما يشهد لذلك التزامهم بعدم معارضة أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) مع استصحاب النجاسة في الملاقي (بالفتح) لأنّ التعبدّ بالنجاسة لا يقتضي السرية التي من اللوازم العادية الواقعيّة - لا يناسب مثل هذا الوجه، إذ مرجعه إلى كون نجاسة الملاقي (بالكسر) من مراتب نجاسة الملاقي (بالفتح) - سعة وضيّقاً، وهذا المعنى يناسب وحدة نجاستها مرتبة؛ مع أنّه لا يناسب التعبير في النصوص بأنّه «ينجسه» أو لا «ينجسه» إذ الظاهر من هذا التعبير نظير التعبير بقوله: «يجرّكه العواصف» كونه منشأ له، لا أنّه من مراتب وجوده كطول الخط بالنسبة إلى ذاته، فإنّه لا يكون إلاّ في رتبة نفسه لا في رتبة

وتفصيل ذلك: هو أنه لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم بالإجمال من الآثار والأحكام الشرعيّة على كلّ واحد من الأطراف تحصيلاً للقطع بالامتثال والفراغ عمّا اشتغلت الذمّة به؛ فكما لا يجوز شرب كلّ واحد من الإنائين اللذين يعلم بخمرية أحدهما، كذلك لا يصحّ بيع كلّ واحد منهما، للعلم بعدم السلطنة على بيع أحد الإنائين؛ فلا تجري أصالة الصّحة في بيع أحدهما، لأنّها معارضة بأصالة الصّحة في بيع الآخر؛ وبعد سقوط أصالة الصّحة من الجانبين لابتداء الحكم بفساد البيع في كلّ منهما، لأنّه يكفي في الحكم بالفساد عدم ثبوت الصّحة.

متأخّرة عنه؛ كما أنّه لا مجال أيضاً من الالتزام بأنّه معمول مستقلّ قبال نجاسة الملاق (بالفتح) بتعبّد من الشرع، إذ هو أيضاً خلاف ارتكاز أذهانهم في التنجيسات العرفيّة وقذاراتهم؛ بل خلاف ظاهر النص من قوله -عليه السلام- «لا ينجسه» أو «ينجسه» إذ الظاهر منه أنّ نجاسة المتنجّسات من قبل ملاقاها، لأنّه موضوع مستقلّ كالكلب في قبال الخنزير؛ وكلماتهم أيضاً في وجه عدم سرّاية النجاسة إلى الماء العالي الوارد أيضاً يابى عن ذلك ويناسب مع ما ذكرناه؛ فحينئذ المتعيّن من مجموع الكلمات والنصوص هو الوجه الثاني.

والظاهر أيضاً ان غرضهم من السراية أيضاً هذا المعنى؛ نظير تعبيرهم من سرّاية حركة اليد إلى المفتاح، لأنّ الغرض من السراية انبساط وجود النجاسة في الموضوعين في رتبة واحدة؛ وحيث كان الأمر كذلك، فليس مبنى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) منحصرّاً بجعل النجاسة حكماً معمولاً مستقلّاً بتعبّد، قبال جعل نجاسة الملاقى (بالفتح) بل لو بنينا على السراية بالمعنى الثاني -نظير سرّاية الحركة من اليد إلى المفتاح- كان للسراية وجه. نعم: لو بنينا على السراية بالمعنى الأخير لا مجال للسراية؛ وذلك أيضاً لما أفيد: من أنّ العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) وطرفه يكفي في وجوب الاجتناب عن ملاقيه كيف! ومن قبل هذا العلم لا يترتب إلّا ما علم وجوده وتنجز معلومه لاشياء آخر، بل من جهة كونه طرف العلم بوجود التكليف في طرف وتكليفين عرضيين في طرف آخر. ولكن قد عرفت: أنّ السراية بهذا المعنى ممّا لم يلتزم به أحد، بل كلماتهم مشحونة على السراية بالمعنى الذي نحن شرّحناه؛ إذ حينئذ لا مجال لتنجّز التكليف بالملاقى (بالكسر) لأنّ علمه في طول العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) وهذا العلم غير صالح للتنجّز باعترافه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

فان قلت: العلم الإجمالي إنَّما يقتضي وجوب ترتيب الأحكام على كل واحد من الأطراف إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لها، وأمَّا إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع لحكم فما لم يثبت الجزء الآخر لا يجب ترتيب ذلك الحكم، كما هو واضح؛ ففي المثال الخمر المعلوم في أحد الإنائين لا يكون تمام الموضوع لفساد البيع، بل إنَّما هو جزء الموضوع، وجزئه الآخر وقوع البيع خارجاً؛ إذ الصحة والفساد من الأوصاف والأحكام اللاحقة للبيع بعد فرض صدوره في الخارج؛ فلا وجه للحكم بفساد بيع أحد الإنائين، للشك في وقوعه على الخمر؛ فتجري فيه أصالة الصحة ولا يعارضها أصالة الصحة في بيع الآخر، لأنَّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر، فلا موضوع لأصالة الصحة فيه حتى تعارض أصالة الصحة في البيع الواقع على أحد الطرفين فقط.

قلت: لا وقع لهذا الإشكال، فإنَّ الخمر المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لعدم السلطنة على بيعه، وعدم السلطنة على البيع يلزم فساده بل هو عينه، لأنَّه ليس المجعول الشرعي إلَّا حكماً واحداً (١) غايته أنه قبل البيع يعبر عنه بعدم السلطنة وبعد البيع يعبر عنه بالفساد؛ فعدم السلطنة على البيع عبارة أخرى عن فساده، كما أنَّ السلطنة على البيع عبارة أخرى عن صحته (٢) فأصالة الصحة في بيع

(١) أقول: لامعنى لإرجاع الفساد إلى السلطنة المسلوقة، بل أحدهما مسبب عن الآخر لا عينه. وحينئذٍ لامعنى للصحة والفساد إلَّا في ظرف وجود البيع، وإلَّا قبله لامعنى لصحته أو فساده. نعم: قبل البيع لامعنى إلَّا لأصالة عدم السلطنة على البيع أو عدم ما هو سبب السلطنة: من الملكية وأمثالها؛ وبعد فرض عدم جريان الأصل المزبور، -لأنَّها من الاصول التنزيلية الغير الجارية في طرفي العلم- فلا يبقى في البين إلَّا أصالة الصحة التي لا يجرى له إلَّا بعد البيع أو مقارننه؛ وحينئذٍ لو فرض وقوع البيع على أحد الطرفين لآمنع لجران أصالة الصحة في أحد الطرفين بلا معارض؛ والفرض أنَّ الاصول النافية لآمنع من جريانها إلَّا المعارضة على مختاره؛ فلا وجه لالتزامه بالتساقط، كما لا يخفى.

(٢) أقول: وفيه مافيه؛ ولا يكفي التوجيه، إذ القدرة على إيجاد شيء مقدّم عليه رتبة، فنقيض القدرة الذي عبارة عن عدم السلطنة أيضاً مقدّم على عدم إيجاد البيع بسببه الذي هو عبارة عن

كلّ من الإنائين من أوّل الأمر ولو قبل صدور البيع تجري وتسقط بالمعارضة، ولا يتوقّف جريانها على وقوع البيع خارجاً.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أنّ عدم السلطنة على بيع الخمر وفساده كحرمة شربه من الآثار المترتبة على نفس المعلوم بالإجمال؛ وقد عرفت: أنّ كلّ ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام يجب ترتبه على كلّ واحد من الأطراف (١)

فساد السبب.

(١) أقول: لما كان شأن العلم الإجمالي تنجيز الواقع المعلوم فالعقل يحكم بلزوم ارتكاب الطرفين أو تركه مقدّمة للفرار عن العقوبة المحتملة؛ ولازمه عدم مشاركة الطرفين للمعلوم إلّا من حيث لوازم التكليف إطاعة أم عصياناً لمحض إرشاد العقل إلى الفرار عن العقوبة المحتملة؛ وإلّا فليس لنا دليل تبدي على شركة الطرفين للمعلوم بالإجمال في جميع الآثار وضماً أم تكليفاً؛ ولذا نقول أيضاً: إنّ العلم بالوضع لا يؤثر في الطرف شيئاً إلّا بملاحظة انتهائه إلى التكليف، كما لا يخفى.

وحيث كان الأمر كذلك نقول أيضاً: إنّ شأن العلم الإجمالي في الموضوعات ليس إلّا إحراز صغرى الخطاب التكليفي ولو بواسطة إحراز حكم وضعي مستتب لتكليف في البين، كي ببركة هذا الصغرى المحرزة بالعلم ينتج الكبرى المترتبة على موضوعه المحرز بالعلم؛ وحيث عرفت ذلك؛ فنقول: إنّ كلّ تكليف مترتب على المعلوم فلا شبهة في تنجزه بإحراز صغراه، ونتيجته تنجزه ليس إلّا حكم العقل إرشاداً بلزوم العمل عليه بارتكاب طرفيه أو تركه؛ ولا فرق في ذلك أيضاً بين كون التكليف المحرز واحداً في الطرف ومتعدداً في طرف آخر، من دون أن يكون التكليف الآخر مسبباً عن الخطاب المعلوم موضوعاً أم حكماً.

وأما لو كان مسبباً عن شيء مضاف إلى موضوع الخطاب أو نفسه، فإن احرز هذا السبب أيضاً بنحو الإجمال نظير ارتكاب العصيان في الفسق وكالكفارة المترتب على ارتكاب الحرام شرعاً أو الحد المترتب على شرب الخمر الحرام، فلا إشكال أيضاً في إحراز صغراه ولو إجالياً، كأصل الخطاب الأوّل؛ فالعقل أيضاً يحكم بوجود مقدّمة العلميّة فعلاً أو تركاً؛ خصوصاً لو كان العلم الإجمالي بتحقيق السبب موجباً للعلم التفصيلي بالمسبب، كما هو الشأن في الكفارة والحد، فيجب إقامتها. وأما لو فرض عدم إحراز هذا السبب ولو بأن لا يرتكب إلّا لاحد الطرفين أو لا يشرب إلّا أحد الإنائين أو لا يقدم إلّا على أحد المحتملين، فلا شبهة في عدم إحراز صغرى الخطاب الثاني؛ والفرض أنّ هذا الخطاب في طول الخطاب الأوّل أيضاً، بحيث يكون طرفيته للعلم في طول العلم بالخطاب الأوّل؛ فعينئذ يأتي وجه يحكم

بوجوب الاجتناب عن الخطاب الثاني؟ بعد فرض عدم إحراز صغراه وعدم طرفيته للعلم المنجز لفرض سبقه ولو رتبة يعلم آخر؛ وبعد أن علمت ما ذكرنا، فنقول:

بعد الجزم بأن الملاقات للنجس سبب لنجاسة الملاقى (بالكسر) قد عرفت في الحاشية السابقة بأنها واسطة لا اكتساب الملاقى النجاسة من الملاقى (بالفتح) نظير اكتساب المفتاح الحركة من اليد؛ كما يشهد له التعبير بتنجيسه الظاهر في المنشأة، لا أنه حكم تعدي مستقل ولا أنه مرتبة اخرى في عرض نجاسة الملاقى (بالفتح) مرتبة؛ وحينئذ يصير نجاسة الملاقى (بالكسر) معلول نجاسة الملاقى (بالفتح) فلا جرم تصيران في التكليف أيضاً طوليتين؛ وحينئذ لا مجال لتنجز التكليف في الملاقى (بالكسر) لطولته علمه لعلم سابق منجز؛ ومن هنا أيضاً ظهر حال الثمرة للشجرة.

وتفصيل القول فيه أيضاً أن يقال: إن ملك النماء والمنفعة تارة يقال: إنه من آثار ملكية العين بحيث اخذ ملكية العين علة لملك النماء، فلا شبهة في أن التكليف المتولد من هذه الملكية أيضاً يصير في طول التكليف المتولد من ملكية العين؛ واخرى يقال: بأن ملكية المنفعة والعين في عرض واحد وإنما النماء من تبعات العين وجوداً لا ملكية، بل هما في عروض الملكية في عرض واحد؛ فعلى الأخير: لا يكون الحكم التكليفي المتولد من ملكيتها إلا عرضياً، لعدم اقتضاء في طوليتها؛ وحينئذ فهما وقع غصيبة العين طرفاً للعلم الاجمالي يصير غصيبة النماء في عرضه أيضاً طرفاً؛ فيصير المقام من صفريات العلم الاجمالي بتكليفين في طرف وتكليف واحد أو تكليفين في الطرف الآخر؛ وفي هذه الصورة يصير جميع التكليف منجزاً في عرض واحد؛ وفي هذا المقام لافرق في وجوب الاجتناب عن ثمرة الشجرة المحتمل غصبته بين أن يكون من طرف واحد أو من طرفين، كلتا الثمرتين محل الابتلاء أو أحدهما بعد فرض الابتلاء بذات الشجرة من الطرف الآخر. وأما على الأول: فلا شبهة في أن التكليف المتوجه إلى الثمرة في طول التكليف المتوجه إلى الشجرة؛ وفي مثله لا يكون العلم الاجمالي بين الثمرة والشجرة الاخرى إلا في طول علم آخر بين الشجرتين؛ فعرض عدم الابتلاء بشجر شجرة اخرى لا وجه للاجتناب عن هذه الثمرة، لأن الثمرة متعلق تكليف مستقل غير تكليف الشجرة؛ مع عدم إحراز موضوعه، لأن موضوعه ملك الغير المشكوك فعلاً، بعد فرض عدم جريان أصالة عدم ملكيته، لمعارضته بأصالة عدم ملكية اخرى، حسب اعترافه في الاصول التنزيلية ولو كانت مشبهة. وعلى أي حال: لا مجال لتوهم أن التكليف مجرمة التصرف في الثمرة من تبعات التكليف بعدم جواز التصرف في الشجرة المغصوبة وشئونه ويكفي في تنجزه تنجز التكليف مجرمة التصرف في الشجره المغصوبة، إذ الغرض من كونه من تبعاته وشئونه أنه تكليف آخر من تبعات التكليف مجرمة الغصب في

سواء كان الحكم من مقولة الوضع أو من مقولة التكليف (١) وسواء قارن زمان الابتلاء بالتصرف في أحد الأطراف لزمان العلم أو تأخر عنه. فلو فرض أن أحد الأطراف لم يأت زمان الابتلاء به بل كان الابتلاء به متأخراً عن زمان العلم، ففي ظرف مجيء زمان الابتلاء به يلزم ترتيب ما للمعلوم بالإجمال عليه وإن خرج الطرف الآخر عن مورد الابتلاء بفقد وتلف ونحوه؛ فإن المدار في وجوب ترتيب الأحكام على كل واحد من الأطراف إنما هو على فعليّة الأحكام وتنجزها،

الشجرة؛ فرجعه إلى اختيار الاحتمال الأول: من طولية تكليفها؛ ومع هذا الاختيار لا معنى لاقتضاء تنجز التكليف السابق رتبة بعلمه، لتنجز هذا التكليف المشكوك موضوعه وجداناً؛ مع فرض عدم كونه أيضاً طرف العلم المنجز؛ لسبقه بعلم آخر.

وإن اريد أنه من تكليف آخر، ولكن بملاحظة تبعية ذات المنفعة أو النماء للعين يحسب من تبعاته، وإلا فهو تكليف آخر في عرض التكليف بالشجرة، فرجعه إلى الاحتمال الثاني: من منجزية العلم له أيضاً، لكونه من باب العلم بتكليف في طرف وتكليفين في طرف، لأن منجزه مجرد العلم بغصبيّة الشجرة، إذ لا يكون علمه إلا منجزاً لتكليفه لا لتكليف آخر، فالمنجز للتكليف الآخر ليس إلا وقوعه طرفاً للعلم الآخر المنجز.

وإن أراد التكليف بالاجتناب عن الثمرة عين التكليف بالاجتناب عن الشجرة المغصوبة فبداية فساد غنّي عن بيانه. نعم: الذي يسهل الخطب في هذا الباب إمكان ترجيح الاحتمال الثاني، لعدم مقتضى لطولية التكليفين في الثمرة والشجرة، لأن طولية أحدهما للآخر وجوداً لا يقتضي طوليتها حكماً؛ كما أنه لو بنينا على الطولية أيضاً - لمكان جريان الاصول المثبتة للتكليف في الطرفين، كما أوضحناه - لا يبق مجال جريان البرائة عن الثمرة، وهو العمدة في أصالة الحرمة في الأموال أيضاً؛ فتدبر تعرف.

كما أن في مسألة الملاقات قد عرفت أن ما هو المرتكز في الأذهان ومعقد كلمات الأصحاب والتعبير بتنجس الشيء للشيء في النصوص كون نجاسة (الملاقي) بالكسر ناشئة عن نجاسة الملاقي (بالفتح) بحيث يكون منشئه سرايتها من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) ولذا يكون التكليف بأحدهما مسبباً عن التكليف بالآخر ولو قلنا بالسراية بنحو ذكرنا، كما هو المرتكز في الأذهان، كما يشهد له كلماتهم في عدم تنجس العالي الوارد على النجس؛ فتدبر.

(١) أقول: لو تمت هذه الكبرى لزم الحكم بنجاسة الطرف بمحض العلم بالبولية، لأنه تمام

الموضوع للنجاسة؛ وحينئذ كيف يحكم بطهارة ملاقيه؟.

ولادخل لزمان الابتلاء في ذلك .

وعلى هذا يتفرع وجوب الاجتناب عمّا للأطراف من المنافع والتوابع المتصلة والمنفصلة؛ كما لو علم بمغصوبية إحدى الشجرتين، فإنه كما يجب الاجتناب عن نفس الشجرتين كذلك يجب الاجتناب عمّا لهما من الأثمار؛ من غير فرق بين أن يكون كلّ من الشجرتين من ذوات الأثمار أو كانت أحدهما من ذوات الأثمار دون الاخرى، ومن غير فرق بين وجود الثمرة حال العلم وعدم وجودها، ومن غير فرق بين ثمرة هذه السنة وثمرة السنين الآتية، ومن غير فرق بين بقاء الطرف الآخر حال وجود الثمرة وبين تلفه، بل من غير فرق بين بقاء نفس الأصل وعدمه - كما لو فرض أنّ الشجرة المثمرة بعدما أثمرت وقطف ثمرها تلفت بحرق أو غرق ونحو ذلك - فإنه في جميع هذه التقادير يجب الاجتناب عن الثمرة كما يجب الاجتناب عن أصلها والطرف الآخر، لأنّ وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب ممّا يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فإنّ النهي عن التصرف في المغصوب نهي عنه وعن توابعه ومنافعه، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعلية وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الإجمالي (١) فلو فرض أنّ الشجرة المثمرة كانت هي المغصوبة فوجوب الاجتناب عن ثمرها المتجدد وإن لم يكن فعلياً لعدم وجود موضوعه، إلاّ أنّه يكفي في وجوب الاجتناب عنها فعلية وجوب الاجتناب عن نفس الشجرة بما لها من المنافع والتوابع (٢) وحينئذ تسقط أصالة الحلّ عن الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة المعارضة لأصالة الحلّ في الطرف الآخر وهي الشجرة الغير المثمرة، فلا تجري أصالة الحلّ في الثمرة بعد وجودها وفقدان طرف العلم الإجمالي. وقس على ذلك

(١) أقول: قد تقدّم شرح فساد هذه الجهة في الحاشية السابقة؛ فراجع بطولها.

(٢) أقول: لولا التزام بمنجزية العلم التدريجي لما يتم ما أفيد في وجه المنجزية، كما يظهر ممّا

كرنا في الحاشية السابقة الطويلة؛ فتدبر.

الدار ومنافعها، والحمل وذا الحمل، وسائر ما كان لأحد الأطراف منافع متجددة دون الآخر.

فان قلت: فرق بين منافع الدار وبين ثمرة الشجرة وحمل الدابة، فإن تبعية الثمرة للشجرة والحمل لذي الحمل إنما يكون في الوجود، والتبعية في الوجود لا تستلزم التبعية في الحكم؛ وكيف يعقل أن يكون الحكم في الثمرة والحمل تابعاً لحكم الشجرة وذو الحمل؟ مع أن كلاً من الثمرة والحمل موضوع من الموضوعات الخارجيّة له وجود استقلاليّ ويدخل تحت اليد بنفسه في مقابل الشجرة وذو الحمل؛ فلا يمكن أن يكون الحكم فيها تابعاً لحكم الأصل، بل لكلّ من الأصل والفرع حكم مستقلّ به عند وجوده؛ ولا يعقل أن يتقدّم حكم الثمرة على وجودها، كما لا يعقل أن يتقدّم حكم الشجرة على وجودها، بل كلّ حكم تابع لوجود موضوعه، فعند وجود الشجرة المغصوبة لا حكم إلاّ وجوب الاجتناب عن نفسها، وبعد وجود الثمرة يثبت حكم آخر وهو وجوب الاجتناب عنها، لأنّ الشجرة المغصوبة ثمرها أيضاً يكون مغصوباً؛ هذا إذا علم تفصيلاً بغصبية الشجرة المثمرة.

وأما إذا كانت الشجرة طرفاً للعلم الإجمالي، فقبل وجود الثمرة لا يجب الاجتناب إلاّ عن الشجرة والطرف الآخر من باب المقدمة العلمية؛ وأما بعد وجود الثمرة، فإن كان الطرف الآخر موجوداً يجب الاجتناب عن الثمرة أيضاً ولو فقد الأصل، لأنّ الثمرة بعد وجودها تقع طرفاً للعلم الإجمالي كالأصل؛ وإن كان الطرف الآخر مفقوداً أو خارجاً عن محلّ الابتلاء عند وجود الثمرة فلا يجب الاجتناب عن الثمرة ولو كان الأصل موجوداً، لأنّ الثمرة بعد وجودها لا تكون طرفاً للعلم الإجمالي، لفقدان ما يصلح أن يكون طرفاً لها؛ فتكون الشبهة بالنسبة إلى الثمرة بدويّة تجري فيها أصالة الحلّ بلا معارض.

نعم: يجب الاجتناب عن الأصل إذا كان موجوداً، لسقوط أصالة الحلّ فيه

عند وجود الطرف الآخر وفقدانه بعد ذلك لا أثر له؛ هذا كله بالنسبة إلى الثمرة والحمل ونحو ذلك من المنافع المستقلة في الوجود. وأما مثل منافع الدار فهي تابعة للدار وجوداً وحكماً لعدم استقلالها في الوجود وعدم دخولها تحت اليد بنفسها فحكمها يتبع حكم الدار؛ فلو علم بغصبية إحدى الدارين يجب الاجتناب عن المنافع المتجددة ولو كان أحد طرفي المعلوم خربة لامنفعة له (١).

قلت: ليس المقصود من تبعية حكم الثمرة للشجرة والحمل لذي الحمل هو فعلية وجوب الاجتناب عنها قبل وجودهما، فإن امتناع فعلية الحكم قبل وجود موضوعه غير قابل للإنكار حتى في منافع الدار، إذ من المستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع السنة المقبلة؛ بل المقصود من التبعية هو أن النهي عن التصرف في الشجرة المغصوبة بنفسه يقتضي النهي عن التصرف في الثمرة عند وجودها، وكذا الدابة المغصوبة، فلا يحتاج حرمة التصرف في الثمرة والحمل في ظرف وجودهما إلى تعبد وتشريع آخر غير تشريع حرمة الأصل بمنافعه؛ فحرمة التصرف في المنافع من شؤون حرمة التصرف في ذي المنفعة (٢) من غير فرق في ذلك بين الثمرة والحمل وبين منافع الدار. والاستقلال في الوجود والدخول تحت اليد وعدمه لا يصلح أن يكون فارقاً بينهما فيما نحن فيه، فإن تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الثمرة والحمل ومنافع الدار إنما هو نفس المعلوم بالإجمال؛ وقد

(١) أقول: مامعنى التبعية في الحكم؟ فان كان ترتب أحد الحكيمين على الآخر مع الالتزام بوجود الحكيمين، فكل واحد في منجزيته يحتاج إلى قيام الطريق إليه؛ ولا يكفي طريق أحدهما لتنجز الآخر بلا كونه طرف العلم مستقلاً، فيحتاج في تنجزه إلى علم آخر؛ ثم يلاحظ بأنه إن كان في طول غيره فلا تنجز، وإلا فينجز بالعلم الإجمالي القائم بينه وبين غيره.

(٢) أقول: ما المراد من الشؤون؟ فان كان الغرض وحدة الحكيم فهو غلط، وانت معترف بتعدد

عرفت: أنه مهما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لحكم فلا بد من ترتيب آثار ذلك الحكم على كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، لسقوط الأصل النافي له بالتعارض؛ بخلاف ما إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم، فإنه لا يترتب ذلك الحكم على كل واحد من الأطراف.

وعلى ذلك يتفرع عدم جواز إقامة الحد على من شرب أحد طرفي المعلوم بالإجمال، فإن الخمر المعلوم في البين إنما يكون تمام الموضوع بالنسبة إلى حرمة شربه وفساد بيعه، وأما بالنسبة إلى إقامة الحد فيتوقف على أن يكون شربه عن عمد واختيار. وإن شئت قلت: إن علم الحاكم بشرب الخمر اخذ جزء الموضوع لوجوب إقامة الحد، ولا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحاكم إقامة الحد. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن كل أثر كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له يجب ترتيبه على كل واحد من الأطراف من باب المقدمة العلمية (١) وكل أثر كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع له لا يجب ترتيبه على كل واحد من الأطراف؛ وهذه الكبرى الكلية مما لا إشكال فيها، وعليها يبتني وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلوم بالإجمال وعدمه.

بيان ذلك: هو أنه بعد قيام الإجماع والضرورة على نجاسة الملاقي للنجس ووجوب الاجتناب عنه وقع الكلام في وجه نجاسته؛ والذي قيل فيه أو يمكن أن يقال أحد وجهين:

الأول: أن تكون نجاسته محض التعبد الشرعي، من دون أن تكون نجاسته ووجوب الاجتناب عنه من الآثار والأحكام المترتبة على نفس نجاسة الملاقي

(١) أقول: لا دليل على هذه الكلية، بل العمدة هو أن كل حكم تكليفي ينتج بالعلم الإجمالي يحكم العقل بلزوم إتيان طرفيه أو تركه من باب المقدمة العلمية؛ وحينئذ فكل علم إجمالي لم يكن

(بالفتح) ووجوب الاجتناب عنه، بل الملاقي للنجس فرد آخر من النجس حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنه في عرض وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح).
 الثاني: أن تكون نجاسته لأجل سراية النجاسة من الملاقي إليه، فتكون الملاقات موجبة لا تساع دائرة النجس كاتساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به، فإن امتزاجها يوجب اتساع دائرة النجس وسراية النجاسة من الماء النجس إلى ما امتزج به (١) فيمكن أن يكون حال الملاقات حال الاتصال والامتزاج من أنها تقتضي سعة دائرة النجاسة وسرايتها من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) من دون دخل للملاقات شرعاً في ذلك، بل كانت الملاقات واسطة عقلية لا تساع النجاسة وسرايتها، فلا تكون نجاسة الملاقي فرداً آخر من النجاسة، بل هي عين نجاسة الملاقي (بالفتح) (٢) وحينئذ يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس من الأحكام المترتبة على نفس نجاسة النجس؛ وليس الاجتناب عنه بتعبّد آخر وراء التعبّد بالاجتناب عنه، بل يكون الحكم بالاجتناب عن النجس بنفسه يقتضي الاجتناب عن ملاقيه، لأنه على هذا يكون الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس وتبعاته؛ كالثمرة ومنافع الدار، حيث تقدّم أنّ حرمة التصرف في الثمرة والمنافع من شؤون حرمة التصرف في الشجرة والدار المغصوبة؛ وبناءً على أن تكون نجاسة الملاقي من باب السراية

(١) أقول: لا مجال لهذا التشبيه، لأنّ الامتزاج أو اتصال المايين عند العرف كان بمنزلة ماء واحد بل حقيقة واحدة، ومع هذه الوحدة لا يرى فيه إلاّ حكماً واحداً يصير طرفاً للعلم؛ وهذا بخلاف مقامنا الذي هما موضوعان للنجاستين بلا وحدة بينها ولا بين حكمهما شخصياً؛ ففي هذه لا محيص من الالتزام بالطولية بالبرهان السابق، ومع الطولية يخرج الملاقي (بالكسر) عن طرفية العلم المنجز، كما لا يخفى.

(٢) أقول: مع فرض تعدّد الموضوع كيف يمكن الالتزام بالعينية الشخصية، إلاّ بدعوى انتقال العرض بشخصه من محلّه إلى محلّ آخر، وهو محال؛ فالقائل بالبرائة لا بد وأن يلتزم بأنّ نجاسة الملاقي غير الملاقي مع فرض تعدّد الموضوع والمحل ناشئة من قبل ملاقاته مع الآخر، غاية يكون من شؤون نجاسة الملاقي (بالفتح) لكون المعلول من شؤون علته.

يكون حال الملاقي حال الثمرة والمنافع؛ وهذا من غير فرق بين أن نقول: بأن النجاسة متأصلة في الجعل أو أنها منتزعة عن التكليف؛ غايته أنه بناءً على التأصلية تكون نجاسة الملاقي من شؤون جعل النجاسة للنجس، وبناءً على الانتزاعية يكون وجوب الاجتناب عنه من شؤون وجوب الاجتناب عن النجس. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إن قلنا: إن نجاسة الملاقي للنجس ليست لأجل السراية بل لكونها فرداً آخر للنجاسة أوجب الشارع الاجتناب عنها في عرض الاجتناب عن الملاقي، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي، للشك في ملاقاته للنجس المعلوم في البين المستلزم للشك في حكم الشارع عليه بالنجاسة؛ فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض، كما سيأتي بيانه.

وأما إن قلنا: بأن نجاسة الملاقي للنجس لأجل اتساع النجاسة وسرايتها من النجس إلى ملاقيه، فلا محيص عن القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي، لأنه على هذا يكون النجس المعلوم في البين تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ وقد عرفت: أنه كل ما كان للمعلوم بالإجمال من الآثار والأحكام يجب ترتبه على كل واحد من الأطراف، مقدمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به.

ولا وجه لما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد الطرفين وإن كانت نجاسة الملاقي للنجس من الآثار المترتبة شرعاً على نفس النجس (١) وذلك لأنه بعد الاعتراف بأن وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس من الأحكام المترتبة على نفس النجس لا يبقى مجال للقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد الطرفين، لأنه على هذا يكون الملاقي

(١) أقول: بعدما كان نظره إلى كون نجاسة الملاقي معلول نجاسة الملاقي (بالفتح) لا يرد عليه

مافيد، إلا بدعوى سراية حكم المعلوم إلى الطرف؛ وهو بمكان من الفساد، كما عرفت.

(بالكسر) طرفاً للعلم الإجمالي كالملاقى (بالفتح) ويسقط عنه الأصل النافي للتكليف بنفس سقوطه عن الملاقى (بالفتح) بالبيان المتقدم في منافع الدار وما يلحق بها؛ وهذا كله واضح مما لا ينبغي الإشكال فيه.

إنما الإشكال فيما هو المستفاد من الأدلة الواردة في النجاسات، فقد يقال: إنَّ مادَّةَ عليٍّ وجوب الاجتناب عن النجس بنفسه يدلُّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيه؛ كما استدلَّ ابن زهرة في الغنية بقوله تعالى: «والرجز فاهجر» (١) لوجوب هجر الملاقى. ولا يخفى ضعفه، فإنَّ الرجس والرجز عبارة عن نفس الأعيان النجسة، فالآية إتمام تدلُّ على وجوب الاجتناب عن الأعيان النجسة من غير تعرض لها لحكم الملاقى؛ ولو كان مبنى الاستدلال على تعميم الرجز للمتنجس، فهو مع فساده في نفسه يكون أجنياً عن المقام، إذ أقصاه أن تكون الآية من الأدلة على وجوب الاجتناب عن المتنجس كالنجس، وهذا لا يربط له بما نحن فيه: من إثبات كون الموضوع لوجوب الاجتناب عن المتنجس نفس النجس.

نعم: يمكن أن يستدلَّ على ذلك بما رواه عمر بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر - عليه السلام - «إنه أتاه رجل، فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر - عليه السلام - لا تأكله، فقال الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها! فقال له أبو جعفر - عليه السلام - إنك لم تستخف بالفارة وإنما استخففت بدينك! إن الله حرّم الميتة من كل شيء» (٢).

وتقريب الاستدلال بها: هو أنه - عليه السلام - جعل ترك الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه الفارة استخفافاً بالدين وفسره بتحريم الميتة؛ ولولا كون نجاسة الميتة ووجوب الاجتناب عنها يقتضي الاجتناب عن الطعام الملاقى لها لم

(١) سورة المائدة الآية: ٥.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢

يكن موقع للجواب بذلك ؛ فإنه لو كانت نجاسة الملاقى للميتة فرداً آخر من النجاسة ثبتت بتعبّد آخر من الشارع وراء التعبّد بنجاسة الميتة كان ترك الاجتناب عن الطعام الملاقى لها استخفافاً لوجوب الاجتناب عن الملاقى لها والتعبّد بترك التصرف فيه، لا استخفافاً بتحريم الميتة، فإن حرمة الميتة على هذا لا ربط لها بمحرمة الملاقى حتى يكون ترك الاجتناب عن الملاقى استخفافاً لحرمة الميتة، كما لا يخفى.

فالانصاف: أنّ الرواية لا تخلو عن إشعار على كون نجاسة الملاقى (بالتفتح) تقتضي بنفسها نجاسة الملاقى (بالكسر) ووجوب الاجتناب عنه. ولكن الرواية ضعيفة السند لا يعتمد عليها؛ مع أنه يمكن أن يكون وجه السؤال عن الطعام الذي وقعت فيه الفارة هو الجهل بنجاسة الفارة لا تنجيسها، فأراد السائل أن يستعلم نجاسة الفارة؛ غايته أنه لما كان مغروساً في ذهنه نجاسة الملاقى للنجس استعلم نجاسة الفارة بالسؤال عن الطعام الذي وقعت فيه، فأعلمه الإمام -عليه السلام- بنجاسة الفارة على طبق ما كان مغروساً في ذهنه، فقال -عليه السلام- «لا تأكله» ثم إن السائل استخفّ بنجاسة الفارة بقوله «الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها» فأجابه الإمام -عليه السلام- بأن الاستخفاف بنجاسة الفارة استخفاف بالدين، لأن الله تعالى حرّم الميتة من كلّ شيء؛ فتكون الرواية سبقت سؤالاً وجواباً لنجاسة الفارة لا لنجاسة الملاقى لها، فتخرج الرواية عن صلاحية التمسك بها لما نحن فيه.

وبالجملة: بعدد لم نعرّض على دليل يعتدّ به يدلّ على كون نجاسة الملاقى للنجس ووجوب الاجتناب عنه من الآثار والأحكام المترتبة على نفس النجس (١) بل الظاهر كون الملاقى موضوعاً مستقلاً لوجوب الاجتناب عنه

(١) أقول: يكفي ارتكاز الذهن، حتى قيل: بأن نجاسة الماء العالي الوارد على النجس غير معقول،

وفرداً آخر من النجس بتعبّد يخضه في عرض التعبّد بنجاسة الملاقي (بالفتح).
وحينئذٍ لا يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال، للشك في
ملاقاته للنجس؛ فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

فإن قلت: كيف تجري أصالة الطهارة في الملاقي مع أنه كالملاقي يكون طرفاً
للعلم الإجمالي، لأنه عند العلم بنجاسة أحد الشئين وملاقات ثالث لأحدهما
يحصل علوم ثلاثة: علم بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، وعلم بنجاسة
الملاقي (بالكس) أو الطرف، وعلم بنجاسة الملاقي والملاقي معاً أو الطرف، لأنه
بعد الملاقات يعلم باتحاد حكم الملاقي والملاقي فيكونان معاً بمنزلة طرف واحد
للعلم الإجمالي، كما لو علم بوقوع قطرة من الدم إما في هذا الإناء الواحد وإما في
ذينك الإنائين؛ ومقتضى هذه العلوم الثلاثة هو تعارض أصالة الطهارة في كل
من الملاقي والملاقي والطرف، فيجب الاجتناب عن الجميع مقدّمة لحصول
العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم في البين.

قلت: حصول العلوم الثلاثة وإن كان وجدانياً لاسبيل إلى إنكاره، إلّا
أن المؤثر من هذه العلوم الثلاثة هو الأوّل وهو العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو
الطرف، ولا أثر للعلمين الآخرين.

أمّا الأوّل منها: وهو العلم بنجاسة الملاقي (بالكس) والطرف، فلسبق
التكليف بالاجتناب عن الطرف، لأنه كان طرفاً للملاقي (بالفتح) قبل تحقق
الملاقات؛ وقد تقدّم في بعض المباحث السابقة: أنه لا أثر للعلم الإجمالي إذا
كان في بعض أطرافه أصل مثبت للتكليف في الرتبة السابقة عن العلم الإجمالي
ولو كان الأصل المثبت عقلياً، كما إذا كان طرفاً لعلم إجمالي آخر - كما في

لعدم ارتكاز إلى السراية من الداني إلى العالي؛ ولكن هذا المقدار لا يجدي لوجوب الاجتناب عنه بعد
فرض طولية علمه لعلم آخر سابق عنه في التنجّز؛ ولقد شرحنا في مثله بأنه لا مجال لتنجّز التكليف به،
كما لا يخفى على من راجع الحاشية الطويلة الأولى في وجه نجاسة الملاقي (بالكس).

المقام- فلا يجري الأصل النافي فيما يجري فيه الاصل المثبت، فتبقى أصالة الطهارة جارية في الملاقي (بالكسر) بلا معارض (١) وهذا من غير فرق بين سبق العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف على العلم بالملاقات، أو سبق العلم بالملاقات على العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف؛ غايته أن الأول يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، والثاني يوجب انحلاله، لأن المدار على سبق المعلوم لاعلى سبق العلم، وسيأتي توضيحه.

وأما الثاني منها: وهو العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف، فلأن الملاقي (بالكسر) ليس في عرض الملاقي (بالفتح) حتى يكوناً معاً بمنزلة طرف واحد، لأن الشك في نجاسة الملاقي وطهارته مسبب عن الشك في طهارة الملاقي ونجاسته؛ والأصل الجاري في الشك السببي ليس في رتبة الأصل الجاري في الشك السببي ليجريان معاً أو يسقطان معاً، بل رتبة الأصل السببي مقدّمة على الأصل المسببي (٢) ولا تصل النوبة إليه مع جريان الأصل السببي توافقاً في

(١) أقول: على مسلكه من جريان الأصل بلا معارض في طرف لا يحتاج إلى اسقاط المتأخر عن التأثير، وإنما هو شأن من التزم بأن منجزية العلم مانع عن الجريان ولو بلا معارض؛ فلا يخلو هذه الكلمات عن الخلط بين المسلكين؛ فتدبر.

(٢) أقول: ما أفيد على مبناه: من أن منشأ سقوط الأصل في أطراف العلم جهة معارضته في غاية المثانة، لأن الأصل السببي يجري على أي حال في موضوعه بلا معارض، لسقوط أصل الطرف بمعارضته مع الأصل في السبب. وأما لو بنينا على المختار: من علوية العلم للموافقة القطعية أيضاً - بحيث يكون المانع عن جريان الأصل في العلم المنجز للتكليف هو نفس العلم ولو لم يكن للأصل معارض - فلا يحصى في جريان الأصل المسببي الفارغ عن المعارض من أن لا يكون في طرف العلم المنجز، ولو بأن يكون مسبقاً بحسب الرتبة بعلم آخر منجز لطرفه، كي يرد العلم المتأخر رتبة على ما ينتجز طرفه في الرتبة السابقة الموجب لمنع العلم المتأخر عن صلاحية المنجزية في أحد الطرفين من جهة سبقه بعلة أخرى؛ وحيث كان الأمر كذلك، فتمام المدار في جريان الأصل النافي المسببي الغير المعارض على عدم

المؤدى أو تخالفاً، لأنَّ الأصل السببي رافع لموضوع الأصل المسببي، كما يأتي بيانه

سبق علمه بمنجز آخر رتبة؛ ومن المعلوم: أنَّ إثبات هذه الجهة لا يمكن إلاً بفرض كون العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالكسر) ناشئاً عن العلم بالملاقات مع طرف العلم بالنجاسة في البين؛ وإلاً فلو فرض العلم بنجاسة المتلاقيين من الأول من غير جهة الملاقات، ولو بمثل إخبار معصوم أو شيء آخر مفيد لليقين بنجاستهما، ثم علم بأنَّ منشأ النجاسة في الملاقى (بالكسر) ملاقاته مع الملاقى (بالفتح) فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالكسر) لا يكون مسبوqاً بالعلم الآخر، بل هما في عرض واحد؛ كما لو علم بنجاسة الملاقى (بالكسر) مع الطرف الآخر، ثم علم بنجاسة الملاقى (بالفتح) من قبل العلم بملاقاته مع الآخر فلا يحصى في مثل هذه الصورة العلم بين المسبب والطرف سابقاً عن العلم بالسبب والطرف، عكس الصورة الأولى؛ ففي مثل هذا يكون التنجز منحصرأ بالمسبب دون السبب، عكس السابق.

كما أنَّ في الصورة الثانية كان العلمان في رتبة واحدة بلا سبق لأحدهما على الآخر رتبة؛ فلا موجب لتنجز الملاقى والطرف بلا تنجز الملاقى (بالكسر) مع كونه أيضاً طرفاً لهذا العلم.

وتوهم: أنَّ مدار تأثير العلم في التنجز على سبق المعلوم وحقوقه لاعلى سبق العلم، كلام ظاهري؛ إذ بعد الجزم بأنَّ التكليف - في أي وقت أو مرتبة كان - لا يعقل أن يتنجز إلاً في ظرف تعلق العلم به، بحيث يستحيل أن يؤثر العلم في تنجز المعلوم قبل تحققه، فن حين تحقق العلم يلاحظ بأنه إن كان العلم المزبور قام على طرفه منجز سابق أو مقارن يخرج العلم المزبور عن المنجزية، وإلاً يبقى منجزاً لمعلومه؛ وحينئذٍ إذا فرض كون العلم بالسبب ناشئاً عن العلم بالمسبب، يستحيل تأثير العلم بالسبب لسبقه بالمنجز بحسب الرتبة؛ ومجرد سبق المعلوم رتبة كيف يجدي في قلب العلم أو تأثيره في التنجز في المرتبة السابقة؟.

وتوهم: أن العلم من عوارض المعلوم فع سبق المعلوم قهراً يسبق علمه عن العلم بمسببه، مدفوع غاية الدفع، إذ مجرد سبق شيء في الوجود الخارجي على شيء لا يقتضي سبق علمه، لعدم كون العلم من عوارض الوجود خارجاً، وإتيا طرف عروضه الذهن؛ غاية الأمر بما هو منظور خارجياً، لا الخارج؛ ومن البديهي أنَّ سبق في الوجود لا يقتضي سبق في عالم التصور، ولذا ربما يصير العلم بالمعلوم علّة للعلم بالعلّة بلا انقلاب العلمين عمّا هما عليه من العلية والمعلولية؛ وحيث كان كذلك، فلا وقع لهذا الكلام؛ من أنَّ المدار في سبق التنجز على سبق المعلوم لا العلم. والعجب من مثل هذا المقرراً حيث إنه يجري الأصل في طرف واحد بلا معارض، ومثله لا يحتاج إلى إثبات سبق العلم بمنجز آخر، بل يكفيه مجرد سبق المعلوم رتبة في جريان الأصل في المسبب بلا معارض؛ ولاداعي له على إثبات عدم سبق لعلم بمنجز آخر أو سبقه، كي يلتزم مثل هذا المخذور وصدور هذه الكلمات قبال استاذنا الأعظم

(إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاستصحاب، وإنما تصل النوبة إلى الأصل المسببي عند عدم جريان الأصل السببي لموجب؛ فأصالة الطهارة الجارية في الملاقى (بالكسر) ليست في عرض أصالة الطهارة الجارية في الملاقى (بالفتح) لتسقط بسقوطها، بل جريانها موقوف على سقوط أصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) بالمعارضة لأصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر؛ ففي ظرف جريان أصالة الطهارة في الملاقى لم تجر أصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر) وفي ظرف جريان أصالة الطهارة فيه لم يكن لها معارض، لسقوط معارضها في الرتبة السابقة.

وقياس الملاقى والملاقى بالإنائين في المثال المتقدم في كونها طرفاً واحداً للعلم الإجمالي ليس في محله، فإن الشك في نجاسة أحد الإنائين وطهارته في المثال ليس مسبباً عن الشك في نجاسة الآخر وطهارته، بل الشك في كل منهما مسبب

الذي مبناه على مانعية نفس العلم عن جريان الأصل في الطرف ولوبلا معارض.

نعم: على مسلكه يلزم إشكال آخر، وهو أن أصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر) وإن كان معارضاً مع أصالة الطهارة في الطرف، ولكن بعد سقوط أصالة الطهارة فيه ينتهي النوبة إلى أصالة حلّيته ويصير هذا الأصل في رتبة أصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر) فيتساقتان؛ ثم بعد ذلك ينتهي النوبة إلى أصالة الحلّية في الملاقى (بالكسر) وهو لا ينتج إلا في جواز شربه؛ ولا يجدي في صحته وضوئه المشروط بطهارة مائه، مع أن بناههم على صحّة الوضوء بالملاقى (بالكسر) لأصالة طهارته.

ولعمري! أن هذه الشبهة من غوامض الشبهات. والعجب من الماتن! إنه لم يتعرّض له، مع أنه مسبوق به؛ ولعله من جهة وضع تقريره على الاقتفاء على ما أفاده استاذة. والتحقق أن هذه الشبهة على مسلك اقتضاء العلم وسقوط الاصول مما لا محيص عنه. وأما على مسلكنا: من مانعية العلم عن جريان الأصل في طرفه ولوبلا معارض، فالإشكال لا وقع له، لأنه لو فرض عدم معارضة أصالة الحلّ في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر) لا مجال لجريانه في الطرف الآخر، لأن العلم الإجمالي السابق بعد ما ينتج التكليف بحرمة الشرب والوضوء به أولاً لا يكاد يجري فيه أصالة الحلّية في طرفه، لسبب، تنجز التكليف في المحتمل المانع عن الأصل النافي؛ وحينئذ لا يكاد يجري هذا الأصل، كي يصلح للمعارضة مع أصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر).

عن وقوع النجاسة فيها أو في الإناء الثالث؛ فالأصل في كلّ من الإنائين مجريان في عرض واحد ويسقطان بالمعارضة للأصل الجاري في الإناء الثالث.
 فظهر: أنّ المؤثر من العلوم الثلاثة التي ذكرها المستشكل هو خصوص العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف.

إزاحة شبهة:

للمحقق الخراساني - قدس سره - تفصيل في وجوب الاجتناب عن الملاقى أو الملاقى.

فتارة: أوجب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) دون الملاقى، وذلك فيما إذا تأخر العلم بالملاقات عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف.
 واخرى: أوجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) دون الملاقى. وقد ذكر لذلك موردين:

الأول: ما إذا تأخر العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف عن العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، كما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف من دون التفات إلى سبب نجاسة الملاقى، ثمّ حدث العلم بالملاقات والعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف والعلم بأنّه ليس لنجاسة الملاقى (بالكسر) على تقدير أن يكون هو النجس الذي تعلّق العلم به أولاً سبب إلاً جهة ملاقاته، لأنّ المفروض أنّه ليس في البين إلاً نجاسة واحدة؛ والتقييد بانحصار سبب نجاسة الملاقى بالملاقات وإن لم يصرّح به في متن الكفاية، إلاً أنّه صرّح بذلك في حاشية الكفاية؛ ووجه الحاجة إلى القيد واضح.

الثاني: ما إذا علم بالملاقات، ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف، ولكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقى (بالكسر)

مورداً للابتلاء، والملاقى (بالفتح) خارجاً عن مورد الابتلاء ثم عاد إلى مورد الابتلاء.

وثالثة: أوجب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً، وذلك فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف بعد العلم بالملاقات مع كون كل منهما في مورد الابتلاء.

هذا حاصل ما أفاده في الكفاية على طبق ما ذكره في الحاشية.

ولا يخفى عليك: أن هذا التفصيل مبني على كون حدوث العلم الإجمالي بما أنه علم وصفة قائمة في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدلت صورته وانقلبت عمّا حدثت عليه، لأنه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم؛ ومن المعلوم: أنه قد يكون متعلق العلم الإجمالي حال حدوثه هو نجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، وقد يكون هو نجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكن الانصاف: فساد المبنى بمثابة لا سبيل إلى الالتزام به، ضرورة أن المدار في تأثير العلم الإجمالي إنما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف؛ وفي جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) وإن تقدم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، لأن التكليف في الملاقي إنما جاء من قبل التكليف بالملاقى، فلا أثر لتقدم زمان العلم وتأخره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة أو زماناً على المعلوم بالآخر؛ كما أنه لا أثر لخروج الملاقي (بالفتح) عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محل الابتلاء بعد العلم؛ ووضوح الأمر وإن كان بمثابة لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، إلا أنه لا بأس بزيادة بيان لإزاحة الشبهة.

فنقول: إنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي واقتضائه التنجيز بقاءه على صفة حدوثة وعدم تعقبه بما يوجب انحلاله وتبدل المنكشف به (١) لأن اعتبار العلم الإجمالي إنما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوي، فلا بد من انحفاظ طريقته وكاشفيته، وهو إنما يكون بقاءه على صفة حدوثة وعدم حدوث ما يوجب تغييراً في ناحية المعلوم؛ فالعلم الإجمالي بوجود الاجتناب عن أحد الشيين إنما يقتضي الاجتناب عنها إذا لم يحدث ما يقتضي سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علماً إجمالياً آخر كان المعلوم به سابقاً في الزمان أو في الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، وإلا كان المدار على العلم الإجمالي الثاني الذي سبق معلومه معلوم الأول وسقط العلم الأول عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطرة أخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أولاً، فلا ينبغي التأمل في أن العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول لسبق معلومه عليه (٢) ومن الواضح: أن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالكس) والظرف دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والظرف،

(١) أقول: لاريب في ذلك، وإنما الكلام في أن سبق التكليف بشيء آخر وعدمه لا يوجب انقلاب العلم عما هو عليه، والمفروض أن المنجزية يدور مدار العلم بالتكليف؛ فإذا فرض علم آخر بتكليف آخر سابق عليه، فإن كان هذا العلم مسبباً عن العلم الأول فالمنجزية للسابق ولو كان في التكليف لاحقاً؛ فما قيل في المقام حينئذ لا يخلو عن مصادرة.

(٢) أقول: فليت شعري! أين هذا الجزم؟ فإنه بعد أن لا يعقل أن يكون العلم المتأخر منجزاً للمعلوم في الزمان السابق عن العلم، فالعلم الحاصل من الأول بأن هذا الكأس واجب الاجتناب في أول الصبح أو الكأس الآخر في آخر اليوم، هذا العلم التدرجي أين ذهب؟ وأي مانع عن منجزيته؟ ولعمري أن هذه الكلمات كسراب بقية يحسبه الظمان ماء!!!.

تقارن العلمان في الزمان، أو تقدّم تعلق العلم بالملاقي (بالكسر) على تعلق العلم بالملاقي أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم، والنجاسة المعلومّة بين الملاقي (بالفتح) والطرف تكون أسبق من النجاسة المعلومّة بين الملاقي (بالكسر) والطرف في جميع الصور؛ ففي أيّ زمان يحدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف يسقط العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف عن التأثير، لأنه يتبيّن سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقي (بالفتح) فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقي (بالكسر) بدويّة تجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي، مع أنّ التكليف به إنّما يأتي من قبل التكليف بالملاقي (بالفتح).

نعم: لو فرض أنّ الملاقي (بالفتح) كان في ظرف حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء ولم يعد بعد ذلك إلى محلّه ولو بالأصل، فالعلم الإجمالي بنجاسته أو الطرف ممّا لا أثر له، ويبقى الملاقي (بالكسر) طرفاً للعلم الإجمالي فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف (١) لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف وإن تقدّم معلومه على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي

(١) أقول: بناء على مشرب اقتضاء العلم وجريان الأصل النافي بلا معارض، لنا أن نقول: إنه لا بأس بجريان الأصل في الخارج عن محلّ الابتلاء بلحاظ آثاره المبتلى به، فيسقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف، فيجري الأصل في الملاقي (بالكسر) أيضاً بلا معارض.

نعم: له أن يقول: إنّ مانحن فيه من قبيل قاعدة الطهارة بالنسبة إلى استصحابها، فلو تمّ الجواب هناك لتّم هنا؛ ولقد عرفت عدم تماميّة الجواب هناك، فلا يتمّ في المقام أيضاً؛ ولذا أوردنا على شيخنا العلامة بأنّ الجمع بين إطلاق جريان الأصل في المسبّب حتّى مع تقدّم علمه على العلم بالسبب مع الالتزام بجريان الأصل في المقام لا يخلو عن التهاوت، لعدم مناسبتيه مع واحد من المسلكين في عيّة العلم واقتضائه؛ فتدبر.

(بالكسر) أو الطرف، إلا أنه لما كان الملاقي (بالفتح) خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا أثر للعلم الإجمالي بنجاسته أو الطرف. ولا تجري فيه أصالة الطهارة لتعارض أصالة الطهارة في الطرف ليبقى الأصل في الملاقي (بالكسر) سليماً عن المعارض، بل المعارض للأصل الجاري في الطرف هو الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) وذلك كله واضح؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

تذييل:

قد عرفت: أنّ عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال كان مبنياً على أن لا تكون نجاسة الملاقي للنجس لأجل سراية النجاسة منه إليه، بل لكونها فرداً آخر من النجاسة أوجب الشارع الاجتناب عنه بتعبّد يخضه.

ولو شكّ في أحد الوجهين، ففي وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي وعدمه وجهان: أقواهما وجوب الاجتناب عنه.

ويتضح وجهه بتقديم مقدّمة ربّما تمرّ عليك في بعض المباحث الآتية، وهي: أنّه لو دار الأمر بين شرطية أحد الشئيين ومانعية الآخر:

فتارة: لا يكون بين الشئيين واسطة، بل كانا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا شكّ في أنّ الجهر بالقراءة شرط في الصلاة أو أنّ الإخفات بها مانع، فإنّه لا واسطة بين الجهر والإخفات ولا يمكن خلوّ القراءة عن الوصفين.

واخرى: يكون بين الشئيين واسطة، كما إذا شكّ في أنّ السورة بشرط الوحدة شرط في الصلاة؟ أو أنّ القران مانع؟ فإنّه يمكن خلوّ الصلاة عن السورة والقران، فتكون الصلاة بلا سورة واسطة بينهما.

لإشكال في جريان البراءة عن الشرطية المشكوكة في القسم الثاني، لرجوع الشكّ فيه إلى الأقلّ والأكثر، لأنّ شرطية السورة بقيد الوحدة تقتضي بطلان

الصلاة بلا سورة، ومانعية القرآن لا تقتضي ذلك؛ فلا يشترك جعل الشرطية مع جعل المانعية في جميع الآثار، بل يكون في جعل الشرطية أثر زائد تجري فيه البراءة ويعمه حديث الرفع.

وبعبارة أوضح: في المثال المذكور يعلم تفصيلاً بأنّ القرآن مبطل للصلاة، إمّا لفقد الشرط من السورة بقيد الوحدة، وإمّا لوجود المانع، ويشكّ في بطلان الصلاة بلا سورة للشكّ في شرطية السورة، فتجري فيه البراءة(١).

(١) أقول: وبينان أظهر: أنّ الشكّ في مانعية القرآن لا يكون ملزماً باتيان السورة بذاته، فالبراءة يجري فيه بلا مانع؛ بخلاف المقام، فانه بعد الجزم بوجود إتيان القراءة الشكّ في مانعية الإخفات المقرون بالعلم الإجمالي المزبور يلزم باتيان الجهر تحصيلاً للجزم بالفراغ؛ وحينئذٍ فما أفيد: من جريان الأصل عند الشكّ في وجود المانع في غاية المتانة على المختار: من أنّ حكم العقل بالفراغ بعد ثبوت الاشتغال تنجزيّ؛ لانه على المانعية أصالة عدم وجود ما هو المانع يجدي في الفراغ الجعلي، ولا يجدي هذا الأصل في طرف وجود الشرط، بل أصله يقتضي عدم الفراغ.

وأما لو بنينا على مناه: من جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي بلا معارض من كون حكم العقل في مرتبة الفراغ حكماً تعليقياً، فلا شبهة حينئذٍ في كون أمر وضع هذا الحكم ورفع بيد الشارع ولو بايجاد منشأه من الترخيص على تركه؛ وحينئذٍ فللشارع أن يرخّص في ترك تحصيل الجزم بمحصل الشرط ولو من جهة الشكّ في حرمة تركه فعلاً، فيشملة حينئذٍ عموم «كلّ شيء لك حلال» بل وحديث الرفع، لتطبيقه على رفع المؤاخظة عن ترك تحصيل ما هو مشكوك وجوبه ولو بإبداء الترخيص في تركه.

وتوهم حكومة استصحاب وجوبه على مثل هذه الاصول، مدفوع أولاً بأنّ الاستصحاب كيف يجري في فرض توارد الحالتين؟ أو في صورة الشكّ في محققات أمر بسيط؟ وثانياً أنّ هذه الجهة غير مرتبط بما أفيد: من القصور في اقتضاء حديث الرفع وغيره للشمول في المقام. هذا كلّه، مع أنّ بقاء الوجوب وعدمه من ناحية الفراغ وعدمه عقليّ وليس أمر وضعه ورفع بيد الشارع، فلا مجال لجران الاستصحاب المزبور عند الشكّ في الوجوب من ناحية الفراغ، بل المرجع في مثله ليس إلّا قاعدة الاشتغال؛ فاذا فرضنا أنّ حكم العقل تعليقياً، فلا قصور لجران الاصول السابقة، فيرتفع حكم العقل بتحصيل الجزم به؛ ولازم ذلك حينئذٍ عدم كون مانحن فيه من قبيل الشكّ في شرطية الجهر أو مانعية الإخفات، إذ لا بأس بجران الأصل عند الشكّ في وجود الشرط؛ بخلاف المقام، فإنّ جريان أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) فرع إحراز السببية والمسببية بينهما؛ ومع الشكّ لاقصور في شمول العموم له،

وأما القسم الأول: فالشك فيه يرجع إلى المتباينين لا إلى الأقل والأكثر، لاشتراك الشرطية والمانعية في الآثار؛ وليس للشرطية أثر زائد تجري فيه البراءة، إذ كما أن شرطية الجهر تقتضي بطلان الصلاة عند الإخفات بالقراءة، كذلك مانعية الإخفات تقتضي بطلان الصلاة عنده؛ فلا فرق بين أن يكون الجهر شرطاً أو يكون الإخفات مانعاً، ويتحدان في عالم الجعل والثبوت في الأثر.

نعم: نفس الشك في الشرطية يقتضي أثراً زائداً عما يقتضيه الشك في المانعية، لأن الشرط لابد من إحرازه ولا يكفي الشك في وجوده؛ بخلاف المانع، فإنه لا يلزم إحراز عدمه بناءً على جريان أصالة عدم المانع عند الشك في وجوده.

ففي المثال لو شك المأموم في أن الإمام أجهر بالقراءة أو أخفت بها، فبناءً على مانعية الإخفات تجري أصالة عدم وجود المانع ويتم صلاته مع الإمام؛ وبناءً على شرطية الجهر ليس له إتمام صلاته معه، لعدم إحراز ماهو الشرط في صحة صلاته (١) فلزوم إحراز الشرط إنما يكون من الآثار المترتبة على نفس الشك في الشرطية، وليس من آثار جعل الشرطية؛ وحينئذ يقع الكلام في أن هذا المقدار من الأثر الذي اقتضاه الشك لا الجعل مما تجري فيه البراءة ويعمه حديث الرفع، أو لا؟.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب جريان الأصل، هو أنه يلزم من جعل الشرطية ضيق وكلفة على المكلفين، لأنه يلزمهم إحراز وجود الشرط؛ بخلاف جعل المانعية، فإنهم في سعة عن ذلك، فيعمها حديث الرفع وتجري فيها البراءة، لأن في رفع الشرطية منه وتوسعة على المكلفين.

فيتساقط الجميع، كما لا يخفى.

(١) أقول: لولا جريان أصالة الصحة في صلاته حتى مع الشك في فقد شرطه.

هذا، ولكن قد تقدّم في مبحث البراءة - عند شرح الحديث المبارك - أنه يعتبر في الرفع مضافاً إلى ذلك أن يكون المرفوع من المجعولات الشرعية التي يمكن أن تنالها يد الوضع والرفع التشريعي ولو تبعاً، وخصوصية لزوم إحراز الشرط ليست بنفسها من المجعولات الشرعية ولا من لوازم المجعول الشرعي، بل هي من الآثار المترتبة على الشكّ فيما هو المجعول الشرعي؛ ومثل هذه الخصوصية لا يعمّها حديث الرفع ولا تجري فيها البراءة.

إذا عرفت ذلك، فنقول في المقام: إنّ الوجهين اللذين ذكرناهما في نجاسة الملاقي يشتركان في الأثر، لأنّه يجب الاجتناب عن ملاقي النجس على كلّ تقدير، سواء قلنا بالسراية أو لم نقل؛ وليس هناك أثر يختصّ به أحد الوجهين في عالم الجعل والثبوت.

نعم: يفترقان في حال الشكّ ويظهر لأحد الوجهين أثر زائد عنده، فانه بناءً على السراية يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال ولا تجري فيه أصالة الطهارة مع أنه يشكّ في ملاقاته للنجس، على ما تقدّم بيانه؛ وبناءً على الوجه الآخر لا يجب الاجتناب عنه وتجري فيه أصالة الطهارة، فيكون الشكّ في أحد الوجهين لنجاسة الملاقي كالشكّ في شرطية أحد الشيئين ومناعية الآخر في الضدين اللذين لا ثالث لهما من حيث عدم اقتضاء أحد الجعلين أثراً زائداً عمّا يقتضيه الجعل الآخر واقتضاء الشكّ فيما هو المجعول أثراً زائداً.

فان قلنا في دوران الأمر بين شرطية أحد الشيئين ومناعية الآخر بجريان البراءة عن الأثر الذي اقتضاه الشكّ قلنا به في المقام أيضاً، وتجري أصالة الطهارة في الملاقي لأحد الطرفين؛ وإن قلنا بعدم جريان البراءة في ذلك المقام فاللازم الاجتناب عن الملاقي لأحد الطرفين، ولا تجري فيه أصالة الطهارة، لأنّه طرف للعلم الإجمالي وجداناً؛ وإنما أخرجناه عن ذلك بمعونة السببية والمسببية

بالبیان المتقدم. والسببية والمسببية كانت مبنية على أن لا تكون نجاسة الملاقي بالسرية؛ فلو احتمل كونها بالسرية - كما هو المفروض - تبقى طرفيته للعلم الإجمالي على حالها كالملاقي (بالفتح) ولا تجري فيه أصالة الطهارة، لمعارضتها بأصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر (١) فتأمل فإنه لا يخلو عن دقة.

الأمر الخامس:

لواظطر إلى ارتكاب بعض الأطراف:

فتارة: يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به، كما لو اضطر إلى استعمال أحد مقطوعي الطهارة أو الحلية ثم حدثت نجاسة أحدهما أو حرمة والعلم بها. واخرى: يكون الاضطرار بعد تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به. وثالثة: يكون الاضطرار بعد العلم به أيضاً أو مقارناً له. وعلى جميع التقادير: فتارة يكون الاضطرار إلى أحدها المعين. واخرى إلى أحدها لابعينه.

فإن كان الاضطرار قبل تعلق التكليف والعلم به وكان إلى المعين، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الغير المضطر إليه، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف هو المضطر إليه؛ فالعلم الإجمالي الحادث لم يتعلق بالتكليف الفعلي، والاصول غير جارية في جميع الأطراف لتسقط بالمعارضة، لعدم جريان الأصل النافي للتكليف في الطرف المضطر إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فيبقى الطرف الآخر جارياً فيه الأصل بلا

(١) أقول: ولعمري! إن المسألة في المقام يتم بكلمتين؛ وملخصه أن جريان الأصل في الملاقي فرع إحراز المسببية، إذ مع الشك فيه فلا تصور في شمول العموم له أيضاً في ظرف شموله للبقيّة، فتساقط الاصول جميعاً؛ وبعد ذلك أين الداعي على بسط الكلام في شيء آخر؟ لا يكاد يتم المقايسة بينه وبين المقام إلا على مختارنا - كما أسلفناه مفضلاً - لاعلى مختاره.

معارض.

ولو كان إلى غير المعين، فحكمه حكم الاضطرار إلى الواحد لا بعينه بعد تعلق التكليف بأحد الأطراف وقبل العلم الإجمالي به. وسيأتي أنّ الأقوى فيه وجوب الاجتناب عما عدا ما يدفع به الاضطرار.

وإن كان الاضطرار بعد تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به وكان إلى المعين، فالأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الغير المضطر إليه وفاقاً للشيخ - قدس سره - لأن الاضطرار إلى بعض الأطراف قبل العلم الإجمالي كتلف بعضها قبله، ولا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الباقي الغير التالف، لاحتمال أن يكون التالف هو متعلق التكليف؛ فلا يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف، فلا تعارض بين الاصول، بل الأصل في التالف لا يجري، وفي الباقي يجري بلا معارض (١) والاضطرار ملحق بالتلف في جميع المقامات، لأن المضطر إليه كالمعدوم.

فإن قلت: لا أثر لتأخر حدوث العلم الإجمالي عن الاضطرار إذا كان المعلوم سابقاً على الاضطرار، فإن المدار على المعلوم لا على العلم، إذ العلم إنما يكون طريقاً وكاشفاً عن التكليف، فلا بد من ملاحظة زمان ثبوت التكليف لازمان حدوث العلم؛ والمفروض: أنّ التكليف بالاجتناب عن أحد الأطراف كان سابقاً على الاضطرار ولم يعلم وقوع الاضطرار إلى متعلق التكليف ليسقط التكليف بسببه، فلا بد من تحصيل العلم بالمسقط ليأمن من تبعه التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل ذلك إلا بالاجتناب عن الطرف الغير المضطر إليه.

(١) أقول: هذا كله على ممشاه: من أنّ سقوط الاصول عن الأطراف بالتساقط؛ وهكذا على ممشانا: من مانعية العلم عن الجريان ولو بلا معارض، لأنّه فرع العلم بالتكليف؛ وليس حتى مع سبق التكليف، لأنّ سبقه لا يجدي شيئاً بعد عدم كون العلم إلاّ منجزاً من حينه، كما لا يخفى.

وقد حكي أنّ شيخنا الاستاذ -مدّ ظله- كان في الدورة السابقة بانياً على هذا الوجه ولكن عدل عنه في هذه الدورة وأجاب عن الإشكال بما سيأتي عليك قلت: العلم الإجمالي وإن كان بالنسبة إلى متعلقه لا يكون إلاّ كاشفاً وطريقاً، إلاّ أنّه بالنسبة إلى التنجيز وجريان الاصول في الأطراف وتعارضها وتساقطها يكون تمام الموضوع، بدهاه أنّه قبل العلم الإجمالي بتعلّق التكليف بأحد الأطراف لا تجري الاصول فيها لكي يقع التعارض بينها، لأنّ الاصول العمليّة إنّما جعلت وظيفته للمتحمّر والشاكّ، ولا شكّ مع عدم العلم الإجمالي؛ فقبل العلم الإجمالي لا تجري الاصول النافية للتكليف في الأطراف، وبعد العلم الإجمالي لا تعارض بينها، لعدم جريان الأصل في الطرف المضطرّ إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه؛ ولا يعقل التعمّد بما يكون محرّزاً بالوجدان، فلم يبق إلاّ الطرف الآخر جارياً فيه الأصل بلا معارض. وقد عرفت في بعض المباحث السابقة التلازم بين تأثير العلم الإجمالي وتعارض الاصول.

فالأقوى: أنّه لا فرق في عدم وجوب الاجتناب عن غير المضطرّ إليه بين سبق التكليف على الاضطرار وعدمه إذا كان العلم به بعد الاضطرار. وقس عليه ما إذا كان العلم مقارناً للاضطرار، لأنّ العلم الإجمالي إنّما يقتضي تنجيز التكليف الذي يمكن امثاله والانبعاث عنه بعد العلم؛ فالعلم المقارن للاضطرار لا يوجب التنجيز فلا تعارض بين الاصول، وهو واضح.

هذا كلّه إذا كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له. وأمّا إذا كان بعد العلم الإجمالي، فالأقوى فيه وجوب الاجتناب عن الطرف الغير المضطرّ إليه، لأنّ التكليف قد تنجّز بالعلم الإجمالي فلا بدّ من الخروج عن عهده (١) وأقصى ما يقتضيه الاضطرار إلى المعين هو الترخيص فيما

(١) أقول: بمجرد حدوث العلم الإجمالي بين الشئين لا يوجب التنجيز إلى الأبد، لأنّ كلّ طريق

اضطر إليه ورفع التكليف عنه على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف واقعاً؛ وهذا لا يوجب الترخيص فيما عداه ورفع التكليف عنه على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها؛ فلا يجوز لارتكاب ما عدا المضطر إليه، لاعتقلاً ولاشريعاً.

أما عقلاً: فلعدم جريان البراءة العقلية فيه، لعدم تقبيح العقل مؤاخذه من خالف التكليف وارتكب الحرام المعلوم في البين تشهياً بلا اضطرار إليه. وأما شرعاً: فلتساقط الاصول النافية للتكليف بمجرد حدوث العلم الإجمالي؛ وعروض الاضطرار لا يوجب رجوع الأصل في الطرف الغير المضطر إليه، كما لا يوجب ذلك في الطرف الباقي عند تلف الآخر بعد العلم الإجمالي؛ فالاضطرار إلى البعض بعد العلم الإجمالي كتلف البعض بعده لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بعدما حدث مؤثراً.

عقلي أم شرعي إنما يوجب التنجز في آن وجوده، ولا يؤثر في التنجز حتى في حال انعدامه؛ كما أن سقوط الاصول بمناط المعارضة لا يقتضي سقوطها مطلقاً حتى مع ذهاب المانع من البين؛ وحينئذ هذا المقدر من البيان لا يجدي لإثبات وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لافي المقام ولا في باب تلف مورد التكليف.

وما أفيد من الفرق: من عدم كون التلف حدثاً بخلاف الاضطرار، قد حققنا بطلانه بأن ما هو ليس بحدّ نفس معروض التكليف لامتعلقه؛ كيف وهو من قبيل شرط التكليف! فكيف لا يكون من حدوده؟ وبالجملة نقول: إنه لولا تشكيل العلم الإجمالي بين التدريجين ومنجزته لما يكاد إثبات منجز في البين من حين الاضطرار.

وربما يستفاد من بعض كلمات المقرر التزامه بمثل هذا العلم وتشبثه به في قوله: من «التكليف المرّد بين المحدود وغير المحدود» خصوصاً مع تمثله بالصلاة المزبورة؛ فإن أراد ما ذكرنا فلقد أجاد، وإن أراد أنّ العلم بين المحدود وغير المحدود بمجرد الحدوث منجز إلى الأبد، فهو أول شيء ينكر؛ فتدبر. والظاهر أنه أراد المعنى الأخير بقريته إيراده على استاذنا الأعظم في فرقه بين الاضطرار بعد العلم في المعين وبين غير المعين؛ وسيتضح ذلك (إن شاء الله تعالى) عند التعرض لكلامه.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاضطراب حاصلًا قبل العلم الإجمالي، فإن العلم فيه يحدث قاصراً عن التأثير؛ فلا يقاس أحدهما بالآخر، بل حق القياس أن يقاس الاضطراب قبل العلم الإجمالي بتلف البعض قبله، والاضطراب بعد العلم الإجمالي بتلف البعض بعده.

وماقيل في المقام: من الفرق بين تلف البعض بعد العلم والاضطراب إليه بعده، من أن تلف موضوع التكليف ليس من حدود التكليف وقيوده الشرعية، بل سقوط التكليف بتلف الموضوع إنما هو لأجل انعدام الموضوع وفواته، فالمعلوم بالإجمال من أول الأمر هو التكليف المطلق الغير المقيد شرعاً بعدم تلف الموضوع، وقد تنجز التكليف المطلق بالعلم الإجمالي، فلا بدّ من الخروج عن عهده بترك التصرف في الطرف الباقي؛ وهذا غير الاضطراب إلى موضوع التكليف، فإنّ التكليف من أول الأمر محدود شرعاً بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه؛ فلا موجب لتنجز التكليف مطلقاً حتى مع حصول الاضطراب الذي اخذ حدّاً للتكليف شرعاً، لأنّه لا يقين باشتغال الذمة بالتكليف إلاّ إلى هذا الحدّ، فلا يجب رعاية التكليف بعد الحدّ.

واضح الفساد: فانه لا فرق في تأثير العلم الإجمالي واقتضائه التنجز بين أن يتعلّق بالتكليف المطلق الغير المحدود شرعاً وبين أن يتعلّق بالتكليف المرّد بين المحدود وغير المحدود مع تعدّد المتعلّق؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فانه لا ينبغي التأمل في تأثير العلم الإجمالي في وجوب صلاة الظهر بعد انقضاء ساعة من الزوال، مع أنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالتكليف المرّد بين المحدود وغيره، فإنّ التكليف بصلاة الظهر لاحد لآخره شرعاً بل يمتدّ وقته إلى آخر العمر، لثبوت القضاء فيها؛ بخلاف صلاة الجمعة، فإنّ التكليف بها محدود شرعاً إلى انقضاء ساعة من الزوال؛ ولا فرق بين انقضاء الساعة في المثال وبين عروض الاضطراب إلى المعين فيما نحن فيه، لأنّ كلّ من الساعة

والاضطرار جعل حداً للتكليف شرعاً.

فدعوى: أن العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود وغيره لا يقتضي

التنجيز، ممّا لا سبيل إليها.

نعم: تصحّ هذه الدعوى مع وحدة متعلّق العلم، كما لو علم بوجود إكرام زيد وتردّد بين اليوم واليومين، فإنّه في مثل ذلك يمكن أن يقال: بعدم وجوب الإكرام في اليوم الثاني وجريان البراءة عنه إن لم نقل بجريان استصحاب وجوب الإكرام الثابت في اليوم الأوّل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الاضطرار إلى المعين لا يرفع تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر إذا كان طرف الاضطرار بعد العلم.

وأما الاضطرار إلى غير المعين، فالأقوى فيه وجوب الاجتناب عمّا عدم ما يدفع به الاضطرار مطلقاً في جميع الصور، سواء كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف بأحد الأطراف أو بعده، وسواء كان قبل العلم به أو بعده أو مقارناً له؛ فإنّ الاضطرار إلى غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعي ولا مزاحمة بينهما، لإمكان رفع الاضطرار بغير متعلّق التكليف (١) مع قطع النظر عن العلم والجهل

(١) أقول: لا يخفى أن الاضطرار بغير المعين إنّما يجتمع مع التكليف بالمعين ما لم يزاحم هذا التكليف بتكليف آخر ولو عقلياً ظاهرياً، إذ حينئذ يلزم العقل بجعل الاضطرار في غير مورد التكليف، فيؤثّر التكليف بلا مزاحم في إيجاد متعلّقه.

وأما لو كان في البين إلزام آخر - ولو ظاهرياً - لا مجال لإلزام العقل بجعل الاضطرار في الطرف الآخر، فلمسكّف جعل اضطراره في مورد التكليف؛ ففي هذه الصورة يزاحم الاضطرار مورده، ولازم ذلك صلاحية مثل هذا الاضطرار لرفع اليد عن التكليف الواقعي؛ غاية الأمر لا مطلقاً بل مشروطاً باختيار ترك الآخر؛ ونتيجة ذلك عدم بقاء الواقع على فعلته المطلقة، بل قهراً يبقى للواقع تكليف توسّطي بين ثبوته في الواقع بقول مطلق وبين نفي التكليف رأساً؛ ولازمه جواز ترك الموافقة القطعية وإن قلنا بعلية العلم الإجمالي؛ وذلك من جهة نقص في العلوم، لافي العلم؛ وحينئذ ليست المسألة من صغريات ذلك البحث، كما لا يخفى.

الطاري؛ بل لولا الجهل بشخص متعلق التكليف لكان يتعين رفع الاضطراب بغيره؛ فالاضطراب إلى غير المعين قبل العلم بالتكليف - بل قبل تعلق التكليف بأحد الأطراف - كلا اضطراب، لا يوجب التصرف في الواقع ولا يصادم متعلق التكليف ولا تقع المزاخمة بينها إلا بعد العلم بتعلق التكليف بأحد الأطراف والجهل بشخصه (١) فإنه في هذا الحال لا يمكن التكليف برفع الاضطراب بغير

(١) أقول: مع الغرض عما ذكرنا في الحاشية السابقة وقلنا: بأن الاضطراب الغير المعين غير مصادف واقعاً لمورد التكليف رأساً، بل العلم الإجمالي بالتكليف المطلق باق مع الاضطراب المزبور؛ ولكن الإشكال أيضاً في أن الاضطراب الناشي عن الجمع بين المحتملين لا يصلح لإلرفع الحكم بلزوم الجمع بينها الذي هو عبارة أخرى عن الحكم بوجوب الموافقة القطعية، وهذا الحكم في طول الحكم الواقعي، ولا مساس له به؛ وإنما الكلام في أن الترخيص الاضطرابي على ترك الجمع ورفع اليد عن الموافقة القطعية مع بقاء الواقع على إطلاق فعلية في موضوعه إنما يتم بناء على كون العلم الإجمالي بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية مقتضياً، إذ حينئذ يجمع بين الترخيص الاضطرابي عن الجمع بين المحتملين وفعلية الواقع المعلوم على ماهو عليه بنحو يجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية في غير مقام بلا مضادة بينها أصلاً.

وأما لو بنينا على علية العلم الإجمالي حتى بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية - بمعنى كون حكم العقل في طرف قيام الطريق على التكليف حكماً تنجيزياً بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ - فلا شبهة في أن الترخيص الظاهري ولو بمسائط الاضطراب في ترك الموافقة القطعية غير معقول، لأن في ظرف العلم بالتكليف حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية لا يكاد تناله يد الجعل منعاً وإثباتاً؛ وحينئذ فلو ورد في البين ترخيص بعنوان الاضطراب على ترك الموافقة، فلا يحصى من أن يكون ذلك برفع اليد عن منشأه من فعلية الواقع على تقدير المصادفة مع مورد الترخيص؛ وحينئذ يبقى مجال توهم أن العلم الإجمالي بتكليف فعلي على تقدير دون تقدير لا يصلح للتجيز، كما هو الشأن في الاضطراب إلى المعين؛ قيل وإن ذلك نظر استاذنا الأعظم، لا إلى مجرد المضادة بين الأحكام الظاهرية والواقعية، كي يرد عليه بمنع تكفل الخطاب للمرتبة المتأخرة عن جهله؛ وما أبدى في حاشية الكفاية أيضاً: من الفرق بين الاضطراب بعد العلم وقبله إنما هو في الدورة الأخيرة حيث أوردنا عليه بالعلم بين التدرجيين، وهو غير مرتبط بما أفاد في المقام في وجه المضادة، ولا مرتبط بمقام كلية المضادة بين الأحكام الظاهرية والواقعية؛ بل لو بنينا على عدم المضادة لابد وأن نلتزم بالمضادة في المقام على المختار: من علية العلم الإجمالي للتجيز؛ وحينئذ

متعلق التكليف، لعدم العلم بشخصه؛ ومن الممكن أن يصادف ما يدفع به الاضطرار لمتعلق التكليف.

والحاصل: أنه فرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين، فإن الاضطرار إلى المعين يزاحم التكليف الواقعي بنفس وجوده إذا صادف كون متعلق التكليف هو المضطر إليه، ولا تتوقف المزاخمة بينهما على العلم بالتكليف والجهل بموضوعه، بل تدور المزاخمة مدار واقع المضطر إليه؛ فإن كان هو متعلق التكليف فلا محالة تقع المزاخمة بينهما ويسقط التكليف بسببه، ولذا كان العلم بالحاصل بعد الاضطرار إلى المعين لا يقتضي التنجيز، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو متعلق التكليف.

وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعين، فإنه بوجوده الواقعي لا يزاحم التكليف، لأنه لا يتعين رفع الاضطرار بمتعلق التكليف لإمكان رفع الاضطرار بغيره.

والذي يدلك على ذلك، هو أنه لو علم بمتعلق التكليف في حال الاضطرار، فالواجب رفع الاضطرار بغيره؛ بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإن العلم بالمتعلق لا يزيد شيئاً إذا اتفق كون المضطر إليه هو متعلق التكليف.

فتوجيه كلامه بما ذكر توجيهه بما لا يرضى صاحبه في خصوص المقام، إذ ليس نظره في وجه المضادة المزبورة إلى كليات المضادة بين الحكم الظاهري والواقعي؛ فتدبر تعرف حقيقة مراده.

نعم: الذي يرد عليه هو أن الترخيص التجيزي لا تضاد الحكم الواقعي حتى في ظرف المضادة مع فعلية الواقع بقول مطلق، وإنما يضاد إطلاق فعليته، وذلك لا ينافي مع العلم بالتكليف الناقص الحافظ للمتعلق برتبة منه بالنسبة إلى الطرفين؛ ومثل هذا العلم لا يقتضي إلا الفرار عن المخالفة القطعية، ولا يقتضي وجوب الموافقة القطعية.

ومما ذكرنا تعرف أن ما وجهه المقرر في وجه لزوم الاجتناب عن الآخر إنما يتم على مسلكه: من بقاء الحكم الواقعي على فعليته المطلقة، بناء على مختاره من كون العلم مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وإلا فبناء على مسلكنا، فلا يتم إلا ما ذكرنا من العبارتين؛ فتدبر تعرف.

والغرض من ذلك كله: بيان الفرق بين الاضطراب إلى المعين والاضطراب إلى غير المعين، وأن ما ذكرناه من التفصيل بين سبق العلم على الاضطراب ولحوقه في الاضطراب إلى المعين لا يأتي في الاضطراب إلى غير المعين، بل ينبغي تعميم البحث فيه لكلتا صورتني حصول الاضطراب قبل العلم وبعده، فإما أن نقول: بوجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطراب مطلقاً في كلتا صورتين، وإما أن نقول: بعدم الوجوب مطلقاً.

والأقوى: هو الوجوب لعين ما تقدم في الاضطراب إلى المعين إذا كان بعد العلم الإجمالي . ونزيده في المقام وضوحاً فنقول:

إن أدلة رفع الاضطراب كأدلة نفي الضرر والخرج إنما تكون حاکمة على الأدلة الأولية بمقدار الاضطراب والضرر والخرج، ولا يمكن أن يكون الاضطراب إلى شيء موجباً لرفع حكم شيء آخر؛ فالاضطراب إلى المعين يقتضي رفع التكليف عن ذلك المعين بخصوصه، والاضطراب إلى غير المعين يقتضي رفع التكليف عما يدفع به الاضطراب. وأما الطرف الباقي بعد رفع الاضطراب بغيره فهو باقٍ على حكمه، ولا موجب للترخيص فيه، فلا بد من الاجتناب عنه خوفاً عن مصادفته لمتعلق التكليف من دون أن يكون هناك مؤمن عقلياً أو شرعياً.

وبالجملة. ارتكاب أحد المشتبهين لا بد وأن يكون بأحد الأسباب المجوزة للارتكاب، إما للاضطراب إليه وإما لقيام الدليل عليه ولو كان هو من الاصول العملية، وبعد رفع الاضطراب بأحد المشتبهين يبقى المشتبه الآخر بلا مجوز لارتكابه، لعدم الاضطراب إليه، وعدم جريان الاصول النافية للتكليف فيه، لأنه من أطراف العلم الإجمالي، فلا مؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف.

وما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أن الترخيص في بعض الأطراف تخييراً ينافي فعلية الحكم، لوضوح أن التخيير في ارتكاب البعض لا يجتمع مع فعلية التكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي بالتكليف الغير الفعلي

واضح الفساد، فإنّ فعلية الحكم تدور مدار وجود موضوعه، كما أنّ التنجيز يدور مدار العلم بالحكم أو ما يلحق به من الأمارات والاصول المحرزة؛ ولا يعقل أن لا يكون الحكم فعلياً مع وجود موضوعه. والاضطرار إلى غير المعين لا ينافي فعلية الحكم، لوجود موضوعه على كلّ حال، لأنّ المفروض وجود موضوع التكليف بين المشتبهات؛ والاضطرار الذي يكون عدمه قيماً في الموضوع عقلاً أو شرعاً لم يقع على موضوع التكليف، لإمكان رفع الاضطرار بغيره، فالمكلف غير ملجأ إلى الاقتحام في موضوع التكليف وإن كان معذوراً لو صادف دفع الاضطرار به، لجهله بالموضوع.

فالاضطرار إلى غير المعين لا يمسّ موضوع التكليف لينا في فعلية التكليف، بل الموضوع بتمام ماله من القيود الوجودية والعدمية محفوظ في مورد الاضطرار إلى غير المعين؛ فالحكم يكون فعلياً على كلّ تقدير.

نعم: في الاضطرار إلى المعين لا يكون التكليف فعلياً على كلّ تقدير، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو موضوع التكليف، فهو فعلي على تقدير وغير فعلي على تقدير آخر.

فدعوى: أنّ الترخيص في بعض الأطراف تخييراً ينافي فعلية الحكم، ممّا لا سبيل إليها.

نعم: تصحّ هذه الدعوى على مبناه: من أنّ الحكم إنّما يكون فعلياً إذا كان المولى بصدد تحصيل مراده على كلّ تقدير وبأيّ وجه اتفق ولو برفع جهل المكلف تكويناً، أو إيجاب الاحتياط عليه تشريعاً؛ ضرورة أنّ هذا المعنى من الفعلية ينافي الترخيص في البعض تخييراً لأنّ الترخيص في البعض يقتضي عدم إرادة الواقع على تقدير مصادفة ما اختاره المكلف للواقع، بل الترخيص في البعض المعين ينافي الفعلية بهذا المعنى.

فلا وجه للتفصيل بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين: من أنّه في الأول

لا يجوز الاقتحام في غير المضطرّ إليه إذا كان الاضطراب بعد العلم، وفي الثاني يجوز الاقتحام في غير ما يدفع به الاضطراب؛ مع أنه - قدس سره - قد صرح بالتفصيل بينهما في حاشية الكفاية، وإن اختار في متنها جواز الاقتحام مطلقاً في المعين وغير المعين. ولو كان معنى الحكم الفعلي إرادة الواقع على كلّ تقدير لكان ينبغي إطلاق القول بأنّ الترخيص في البعض ينافي فعلية الحكم.

ولكن دعوى: كون الحكم الفعلي عبارة عن بلوغ البعث والزجر إلى تلك المرتبة، ضعيف غاية (١) فإنه ليس وظيفة الشارع رفع جهل المكلف، وإنما وظيفته إنشاء الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجودها على طبق القضايا الحقيقية؛ وفعلية الحكم إنّما يكون بوجود الموضوع خارجاً، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في الواجب المشروط؛ فالحكم في مورد الاضطراب إلى غير المعين يكون فعلياً على كلّ تقدير.

هذا كلّه، مع أنه يكفي في وجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطراب فعلية التكليف على تقدير دون تقدير، كما في الاضطراب إلى المعين (٢) فإنّ العلم الإجمالي بتعلّق التكليف بأحد الأطراف لو خَلّي وطبعه يقتضي وجوب

(١) أقول: بعد الاعتراف بأنّ الخطابات الواقعية غير واصله إلى ما أفيد من مرتبة الفعلية، يسئل أنّ إنشاء الحكم التكليفي بعدما كان على طبق الإرادة للانشآت السازجة عنها، فلا يحصى من الالتزام بوجود مرتبة من الاشتياق الغير البالغ إلى مرتبة التحريك الفعلي قبل قيام الطرق إليه؛ ومن البديهي أنّ هذه المرتبة من الاشتياق لا ينوط فعلية وجوده بوجود موضوعه خارجاً، وبعد ذلك كيف يعقل تشكيل القضية الحقيقية في الأحكام التكليفية؟ إذ مرتبة إنشائه حاك عن مقام إرادته ومبرز لها؛ والفروض أنّ هذه المرتبة من الاشتياق غير منوط بوجود الموضوع خارجاً، فأين فعلية حكم منوط بوجود موضوعه خارجاً؟

نعم: تشكيل هذه القضية إنّما يصحّ في الأوصاف التي تكون ظرف عروضها واتّصافها خارجية، لا مثل المقام التي تكون ظرف العروض ذهنياً والاتّصاف خارجياً.

(٢) أقول: هذا البيان يقتضي وجوب الاجتناب في المعين أيضاً ولو اضطّر قبل العلم، وهو كما

الاجتناب عن جميع الأطراف مقدّمة لترك الحرام المعلوم في البين، وإنّما يجوز رفع اليد عن مقتضاه بمقدار ما ثبت من المانع، والاضطرار إلى غير المعيّن لا يصلح أن يكون مانعاً عن وجوب ترك الحرام مطلقاً ولو لم يصادف رفع الاضطرار به، بل أقصى ما يقتضيه الاضطرار هو جواز الاقتحام في الحرام على تقدير مصادفة ما يدفع به الاضطرار له، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؛ ويكفي في وجوب الاجتناب عن الباقي الغير المضطرّ إليه احتمال أن يكون هو الحرام المعلوم. وتوهم: أنه ليس للمولى الترخيص في مخالفة التكليف على تقدير دون تقدير فاسد، فانه لا مانع من ذلك؛ فدعوى: أنّ الترخيص في البعض تخييراً يلزم الترخيص في الكلّ ممّا لا شاهد عليها؛ فتأمل.

كشف قناع:

لا إشكال في أنّ الاضطرار إلى المعيّن يقتضي التوسّط في التكليف. وأمّا الاضطرار إلى غير المعيّن ففي اقتضائه التوسّط في التكليف أو التوسّط في التنجيز، إشكال. وتوضيح ذلك: هو أنّ التوسّط في التكليف معناه: ثبوت التكليف الواقعي على تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر، بتقييد إطلاقه وتخصيصه بحال دون حال (١) كما هو الشأن في تقييد كلّ إطلاق بقيد وجودي أو عدميّ.

(١) أقول: تفسير التوسّط في التكليف بنحو يشمل الاضطرار بالمعيّن لو كان لاصطلاح منه فلا مشاحة في الاصطلاح معه؛ وإن كان الغرض منه الإشارة إلى ما أفاده الشيخ -قدس سرّه- في المقام فهو بمنزلة عن مراده، بل مرجع كلامه إلى التكليف الناقص القائم بكلّ واحد من الطرفين الذي هو حافظ لوجود مراده من جهة دون جهة؛ وهو الذي كان واسطة بين نفي التكليف رأساً وبين ثبوته بقول مطلق، كما هو الشأن في كلّ طلب قائم بطرفي التخيير في الواجبات التخييرية، كما لا يخفى؛ فتدبرّ فافهم ترى مثل هذا التكليف مختصاً بالاضطرار بغير المعيّن.

والتوسط في التنجيز معناه: بلوغ التكليف إلى مرتبة التنجيز على تقدير وعدم بلوغه إلى تلك المرتبة على تقدير آخر، مع إطلاق التكليف الواقعي وثبوته في كلا التقديرين بلا تصرف فيه واقعاً، بل كان تنجز التكليف مقصوراً بأحد التقديرين.

إذا تبين ذلك فاعلم: أن الاضطرار إلى المعين يقتضي التوسط في التكليف لا محالة، ولا يمكن أن يقتضي التوسط في التنجيز، فإن التكليف الواقعي مقيّد بعدم طرق الاضطرار إلى مخالفته، فعند الاضطرار إلى المعين لا يمكن الجزم ببقاء التكليف الواقعي، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو متعلق التكليف، فيوجب رفعه واقعاً؛ فيدور التكليف الواقعي بين ثبوته على تقدير عدم كون المضطر إليه هو الموضوع للتكليف، وعدم ثبوته على تقدير أن يكون هو الموضوع.

وحاصل الكلام: أن الجهل بشخص موضوع التكليف في مورد الاضطرار إلى المعين لا دخل له في الترخيص، بل العلة في الترخيص هو الاضطرار؛ فالترخيص فيه يكون واقعياً لا ظاهرياً، لأن الترخيص الظاهري يتوقف على أن يكون الجهل بالموضوع علة له، لأن الجهل بالموضوع أو الحكم الواقعي له دخل في كل حكم ظاهري، فلا يكون الترخيص في الاضطرار إلى المعين إلا واقعياً. ومعنى الترخيص الواقعي هو: أنه يجوز للمكلف مخالفة التكليف واقعاً على تقدير أن يكون المضطر إليه هو الحرام؛ وهذا عين التوسط في التكليف، لأن التوسط في التنجيز يتوقف على بقاء التكليف الواقعي على ما هو عليه من دون أن يكون في البين ما يقتضي رفعه واقعاً، وإنما كان بلوغه إلى مرتبة التنجيز مقيّداً بحال؛ وهذا إنما يكون إذا كان للجهل بموضوع التكليف أو متعلقه دخل في الترخيص في بعض الأطراف ليكون الترخيص ظاهرياً؛ كما في باب الأقل والأكثر الارتباطيين بناءً على جريان البراءة عن الأكثر، فإن العلة

في ترخيص ترك الأكثر إنما هي الجهل بمتعلق التكليف، فلا محالة يكون الترخيص في تركه ظاهرياً على تقدير أن يكون متعلق التكليف واقعاً هو الأكثر؛ فالتكليف بالأكثر يكون متوسطاً في التنجيز، بمعنى أنه إن كان المكلف به واقعاً هو الأكثر فالتكليف به قد تنجز على تقدير ترك الأقل، فيعاقب على ترك الأكثر؛ وأما مع عدم ترك الأقل فلا يكون التكليف به منجزاً ولا يعاقب على تركه؛ فبلوغ التكليف بالأكثر إلى مرتبة التنجز يدور مدار فعل الأقل وتركه، فهو منجز على تقدير وغير منجز على تقدير آخر.

فظهر: أن التكليف في مورد الاضطرار إلى المعين لا يكون إلا من التوسط في التكليف، وفي مورد الأقل والأكثر لا يكون إلا من التوسط في التنجيز. وأما الاضطرار إلى غير المعين: ففي اقتضائه التوسط في التنجيز أو التوسط في التكليف، كما اختاره الشيخ -قدس سره- وجهان، لأنه قد اجتمع فيه كل من الجهتين، فإن لكل من الجهل والاضطرار دخلاً في الترخيص فيه، إذ لولا الجهل بشخص الحرام كان يتعين على المكلف رفع الاضطرار بغيره، كما أنه لولا الاضطرار كان يجب الاجتناب عن جميع الأطراف ولم يحصل في البين ما يوجب الترخيص في البعض، فالترخيص في ارتكاب أحد الأطراف تخييراً يستند إلى مجموع الأمرين: من الجهل والاضطرار.

وحينئذ لا بد من ملاحظة الجزء الأخير لعلّة الترخيص.

فإن كان هو الجهل، فالترخيص فيه يكون ظاهرياً لا واقعياً، ويلزمه التوسط في التنجيز؛ والترخيص الظاهري في المقام -كسائر موارد الترخيصات الظاهرية المستفادة من أصالة البراءة والحل- لا يقتضي أزيد من المعذورية في مخالفة التكليف على تقدير مصادفة ما اختاره المكلف لدفع الاضطرار لموضوع التكليف مع بقاء الواقع على ما هو عليه بلا تصرف فيه؛ فإن الترخيص الظاهري لا يصادم الواقع، كما أوضحناه في محله.

وإن كان هو الاضطراب، فالترخيص فيه يكون واقعياً ويلزمه التوسط في التكليف.

والانصاف: أن لكل من الترخيص الواقعي والترخيص الظاهري وجهاً قوياً.

أما وجه كون الترخيص ظاهرياً: فهو ما تقدم من أن الاضطراب إلى غير المعين بوجوده لا يصادم التكليف الواقعي ولا يمس الموضوع، بل الموضوع بتمامه من القيود الوجودية والعدمية محفوظ؛ فالعلة الموجبة للترخيص في ارتكاب الحرام إنما هو الجهل، إذ لولا الجهل كان يتعين رفع الاضطراب بغير الحرام، ولذا قلنا: إن الحكم في مورد الاضطراب إلى غير المعين يكون فعلياً.

وأما وجه كون الترخيص واقعياً: فهو أن الاضطراب بوجوده وإن لم يناف التكليف الواقعي، إلا أنه في حال الجهل بالموضوع وعدم العلم بشخص الحرام ينافيه ويقع المصادمة بين التكليف والاضطراب ولو في صورة مصادفة ما اختاره لدفع الاضطراب لموضوع التكليف، فإن ارتكاب المكلف للحرام في هذا الحال يكون مصداقاً للاضطراب ويحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي، ويصح أن يقال: إن ارتكابه للحرام كان عن اضطراب إليه، وإن كان يمكن رفع الاضطراب بالطرف الآخر نظير الإتيان بأحد فردي الواجب التخييري، فإن المأتي به يكون مصداقاً للواجب، مع أنه يجوز تركه والإتيان بالفرد الآخر؛ وإذا صدق الاضطراب إلى الحرام، فالترخيص فيه يكون واقعياً.

وتوهم: أن الترخيص الواقعي في كل واحد من الأطراف تخييراً ينافي العلم بالتكليف الواقعي تعييناً فاسد، فإنه إنما ينافي العلم بالتكليف التعييني على كل تقدير وفي كل حال؛ وأما العلم بالتكليف على تقدير دون تقدير وفي حال دون حال، فالترخيص التخييري في كل واحد لا ينافيه؛ فتأمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه كون الاضطراب إلى غير المعين يقتضي

الترخيص الواقعي والتوسط في التكليف؛ وقد مال إليه شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- بل قوّاه في ابتداء الأمر، ولكن عدل عنه في فذلكة البحث واختار الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز (١) وهو الذي ينبغي المصير إليه؛ والذي يسهل الخطب هو: أنّه لا يترتب على الوجهين ثمرة مهمة؛ وقد تقدّم في دليل الانسداد شطر من الكلام في ذلك؛ فراجع.

الأمر السادس:

لو كانت الأطراف تدريجيّة الوجود بحيث كان وجود بعضها بعد تصرّم الآخر، ففي تأثير العلم الإجمالي مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين ما كان للزمان دخل في الخطاب والملاك وبين ما لا يكون له دخل في ذلك، وجوه. وتفصيل ذلك هو أنّه تارة: يكون للزمان الذي هو ظرف وقوع المشتبه دخل في التكليف خطاباً وملاكاً كالأحكام المترتبة على الحيض، فإنّ الحيض هو الدم الذي تراه المرأة في أيام العادة ولزمان العادة دخل في ثبوت تلك الأحكام ملاكاً وخطاباً.

واخرى: لا يكون للزمان دخل في التكليف لا ملاكاً ولا خطاباً وإنّما يكون الزمان ظرفاً لوقوع المشتبه خارجاً، من باب أنّ كلّ فعل لا بدّ وأن يقع في الزمان من دون أخذه في موضوع التكليف شرعاً، كحرمة الغيبة والكذب والربا ونحو ذلك.

وثالثة: يكون للزمان دخل في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب نظير الواجب المعلق على القول به. ويمكن أيضاً أن يكون للزمان دخل في حسن الخطاب من دون أن يكون له

(١) أقول: فياليت كان باقياً على ما كان أولاً! لما عرفت من البيان في الحاشية السابقة؛ فراجع.

دخل في الملاك . فهذه جملة ما يتصوّر في اعتبار الزمان في الأحكام الوضعية والتكليفية.

فإن لم يكن للزمان دخل لافي الملاك ولا في الخطاب، فلا إشكال في تأثير العلم واقتضائه الموافقة القطعية؛ فلو علم المكلف بأن بعض معاملاته في هذا اليوم أو الشهر تكون ربوية فيلزمه التحرز عن كلّ معاملة يحتمل كونها ربوية (١) مقدّمة للعلم بفرغ الذمّة عمّا اشتغلت به من التكليف بترك المعاملة الربوية، فإنّ الشخص من أوّل بلوغه يكون مكلفاً بترك المعاملة الربوية صباحاً ومساءً في أوّل الشهر وآخره، والتكليف بذلك يكون فعلياً من ذلك الزمان غير مشروط بزمان خاصّ، كالنهي عن الغيبة والكذب.

وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ - قدس سرّه - بقوله: «والتحقيق أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدرجياً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّدّ بينها إذا كان الابتلاء دفعة» انتهى. فإنّ الابتلاء دفعة مع عدم وجود المشتبهات فعلاً لا يكون إلّا لأجل إطلاق النهي وعمومه لجميع الأزمنة

(١) أوّل: كيف يكون التكليف بالترك في آخر اليوم فعلياً في أوّل يومه! كي يصدق في حقّه العلم الإجمالي في أوّل الصبح بالتكليف الفعلي؛ بل التكليف بالترك في آخر اليوم - حسب مختاره: من عدم التفكيك بين ظرف التكليف وظرف المأمور به مقدّمة لإبطال الواجب المعلق الخارج عن القدرة فعلاً حتّى بالواسطة - ليس إلّا مشروطاً بزمانه، فيكون المقام من باب دخل الزمان في أصل الخطاب دون الملاك؛ وحينئذ في جميع هذه الفروض لابدّ من إجراء حكم إسراء الزمان في الملاك أيضاً، لأنّ عمدة الإشكال في منجزية العلم هو المنع في كلّ آن عن العلم بالتكليف الفعلي؛ وهذه الجهة على مختاره مشتركة في الجميع من دون خصوصية لدخل الزمان في الملاك أيضاً. نعم: هذا التفصيل إنّما يصحّ عند من يجوز الواجب التعليقي ولا يرجعها إلى المشروط، كما لا يخفى.

وإن كان التحقيق هو الذي أفاده: من عدم الفرق بين الواجب المشروط وغيره بعد وجوب حفظ القدرة بحكم العقل من ناحية غير شرط الوجوب، إذ العلم الإجمالي بمثل هذا التكليف منجز عقلاً وملزم بالإتيان بالطرف الفعلي وبمحافظة القدرة على الطرف الآخر؛ فتدبر.

التي توجد فيها المشتبهات التدريجية.

وقس على ذلك ما إذا كان للزمان دخل في الامتثال من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب؛ كما لو نذر المكلف ترك وطى الزوجة في يوم معين واشتبه بين يومين، فإن التكليف بترك الوطي يكون فعلياً بمجرد انعقاد النذر، والزمان إنما يكون ظرفاً للامتثال؛ فأصالة عدم تعلق النذر في كل من اليوم الحاضر والغد معارضة بأصالة عدم تعلق النذر بالآخر، فلابد من ترك الوطي في كل من اليومين مقدّمة للعلم بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف المنجز بالعلم.

وتوهم: أن الوطي في الغد لا يمكن الابتلاء به في اليوم الحاضر فلا تجري في اليوم الحاضر أصالة عدم تعلق النذر به فاسد، لما عرفت من أنه بمجرد انعقاد النذر يكون التكليف بترك الوطي فعلياً مطلقاً في كل زمان تعلق النذر به؛ ففي اليوم الحاضر تجري أصالة عدم تعلق النذر بترك الوطي في الغد وتعارض بأصالة عدم تعلق النذر بترك الوطي في اليوم الحاضر. ويلحق بذلك ما إذا كان للزمان دخل في حسن الخطاب من دون أن يكون له دخل في الملاك لو فرض أن له مورداً فيما بأيدينا من التكليف، فإن فعلية الملاك يكفي في تأثير العلم الإجمالي، كما لا يخفى وجهه.

وأما إذا كان للزمان دخل في كل من الملاك والخطاب، ففي تأثير العلم الإجمالي وعدمه وجهان، اختار الشيخ - قدس سره - عدم التأثير وجواز المخالفة القطعية، لأن الأصول النافية للتكليف تجري في الأطراف بلا تعارض؛ فإنه لو كان أيام الحيض آخر الشهر، فالتكليف بترك الوطي والصلاة ودخول المساجد ونحو ذلك لا يكون فعلياً من أول الشهر، لأن لزمان العادة دخلاً في تلك الأحكام خطاباً وملاكاً؛ فأصالة عدم الحيض في آخر الشهر لا تجري من أول الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض في أوله، بل في أول الشهر يجري

الأصل المختص به وفي آخره يجري الأصل المختص به، ولم يجتمع الأصلان في الزمان حتى يتعارضوا ويسقط الأصلان، لأن الحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوله والحيض في أول الشهر لا يمكن الابتلاء به في آخره؛ فظرف الابتلاء بكلّ منها إنما يكون في ظرف عدم الابتلاء بالآخر، فالشبهة في كلّ من أول الشهر وآخره تكون بدويّة ويجري فيها الأصل بلا معارض؛ فللزوجة والترتيب آثار الطهر في أول الشهر وآخره، غاية أنه بعد انقضاء الشهر يعلم بمخالفة الواقع ووقوع الوطي في الحيض؛ ولكن العلم بالمخالفة في الزمان الماضي لا يمنع عن جريان الاصول في ظرف احتمال التكليف، لأنه لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع، حتى يقال: إنه يجب نرك الوطي في أول الشهر وآخره مقدّمة لعدم حصول العلم بالمخالفة فيما بعد، لأن الثابت من حكم العقل هو قبح المخالفة والعصيان إذا كان الفاعل ملتفتاً حال العمل أو قبله إلى كون العمل مخالفاً للتكليف وعصيانياً له، وأما العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم ينتج في ظرفه فلا قبح فيه لا شرعاً ولا عقلاً؛ وقد تقدّم شطر من الكلام في ذلك في دوران الأمر بين المحذورين. هذا غاية ما يمكن أن يوجه به كلام الشيخ -قدس سره-.

ولكن للمنع عنه مجال، فإن الصناعة العلميّة وان اقتضت جريان الاصول في الأطراف، إلا أن العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما يؤدي إلى المخالفة وتفويت مراد المولى (١) فإنّ المقام لا يقصر عن المقدمات المفوّته التي يستقلّ

(١) أقول: بعد حكم العقل بحفظ القدرة للطرف في ظرف العلم بوجود شرط الوجوب في موطنه ترى تنجّز التكليف من ناحية حفظ القدرة في موطنه؛ ومع هذا الحكم كيف يرى العقل طرح التكليف المنجّز بالأصل في الطرفين؟ ومع ذلك كيف يكون جريان الأصلين بمقتضى الصناعة؟ كما هو ظاهر. ومما ذكرنا ظهر أنّ فيما نحن فيه مثل باب المقدمات المفوّته يلزم العقل بحفظ القدرة للطرف الآخر المحتمل بضميمة ترك الطرف الآخر المحتمل فعلاً بمقتضى العلم الإجمالي بلزوم أحدهما؛ فتدبر.

العقل بحفظ القدرة عليها في ظرف عدم تحقق الخطاب والملاك ؛ بل ما نحن فيه أولى من المقدمات المفوِّتة، لأنه يحتمل أن يكون ظرف وقوع الوطي في كلٍّ من أول الشهر وآخره هو ظرف تحقق الملاك والخطاب.

والحاصل: أن العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع العلم بأن للمولى حكماً إلزامياً ذا مصلحة تامة؛ غايته أن نتيجة حكم العقل بذلك مختلفة، ففي باب المقدمات المفوِّتة يلزم حفظ القدرة، وفيما نحن فيه يلزم ترك الاقتحام في كلٍّ واحد من أطراف الشبهة مقدّمة لحصول مراد المولى ومطلوبه. فالانصاف: أنه لافرق في تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك والخطاب وبين أن يكون له دخل فيها، غايته أنه إذا لم يكن للزمان دخل فيها فنفس أدلة المحرمات تقتضي وجوب الاحتياط في الأطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف؛ وإن كان للزمان دخل فيها فنفس أدلة المحرمات لا تفي بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى؛ فتأمل.

تذييل:

لو بنينا في الموجودات التدريجيّة على عدم وجوب الموافقة القطعيّة فلا تحرم المخالفة القطعيّة أيضاً، لعدم تعارض الاصول؛ فيرجع في كلِّ شبهة إلى الأصل الجاري فيها، ففي مثل الحيض يرجع إلى استصحاب الطهر وأصالة البراءة عن حرمة الوطي ودخول المساجد ونحو ذلك في كلا طرفي الشهر، وفي مثل المعاملة الربويّة يرجع إلى أصالة الحلّ من حيث التكليف وأصالة عدم النقل والانتقال من حيث الوضع (١) ولا يجوز التمسك بالعمومات لإثبات النقل والانتقال

(١) أقول: في جريان أصالة عدم الانتقال على مختاره: من عدم جريان الاصول المحرزة مع العلم

خروج المعاملة الربوية عنها؛ ولا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية كما فيما نحن فيه، لأنّ المفروض العلم بوقوع معاملة ربوية في هذا اليوم أو الشهر والشك في أنها تقع في أوله أو آخره؛ وكذا لا يجوز الرجوع إلى أصالة الصحة الجارية في العقود إجماعاً الحاكمة على أصالة عدم النقل والانتقال، لأنّ مورد أصالة الصحة هو العقد الواقع المشكوك في صحته وفساده، لا العقد الذي لم يقع بعد، كما في المقام، لأنّه قبل صدور المعاملة في أول النهار وآخره يشك في صحتها وفسادها؛ والمرجع في مثل ذلك ليس إلّا أصالة عدم النقل والانتقال. ولا ملازمة بين الخلية التكليفية وصحة المعاملة، لعدم كون الصحة والفساد فيها مسبباً عن الخلية والحرمة التكليفية؛ ولذا لا تصح المعاملة الربوية من الناسي والجاهل القاصر مع عدم الحرمة التكليفية في حقها؛ فلا منافاة بين أصالة الحل من حيث التكليف وأصالة الفساد من حيث الوضع، لأنّه لاحكومة لأحد الأصلين على الآخر لكي يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره الشيخ - قدس سره - أخيراً: من أنّ العلم الإجمالي بوقوع معاملة ربوية في أحد طرفي النهار كما لا يمنع من جريان الاصول العملية، كذلك لا يمنع من جريان الاصول اللفظية، فيصح التمسك بمثل «أحلّ الله البيع» لصحة كلّ من البيع الواقع في أول النهار وآخره، كما لو كانت الشبهة بدوية. ثمّ ضعفه بإبداء الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية،

بالانتقاض واقعاً ولو لم يكن في البين مخالفة عملية، إشكال؛ وإن كان فيه ما فيه، كما تقدّم. نعم: لا بأس بجريانه على المختار لولا حكومة أصالة عدم اتّصاف العقد بالربوية، بناء على التحقيق: من جريان الأصل في الأعدام الأزلية؛ ومع الغض عن ذلك لا بأس بالتفصيل بين صورة صدور المعاملة من الغير فيجري في حقه أصالة الصحة ولو كانت المعاملة مسبوقه بالشك في صحته، أو صدوره من نفسه فلا يجري في حقه أصالة الصحة إلّا في صورة حدوث الشك بعد العمل بمناط قاعدة الفراغ، كما لا يخفى.

من غير بيان الفارق.

وجه الفساد: هو أنه في مثل المقام لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات البدويّة فضلاً عن المقرونة بالعلم الإجمالي، لما عرفت من أنّ الشبهة فيه مصداقيّة؛ ولا فرق في عدم جواز الرجوع إلى العموم فيها، بين أن نقول: بأن العلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع، فإنّ ذلك البحث إنّما هو في الشبهات الحكميّة.

نعم: لو اغمضنا عن كون الشبهة فيما نحن فيه مصداقيّة أو قلنا بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيّة - كما ذهب إليه بعض - لكان للبحث عن أنّ العلم الإجمالي بالمخصّص هل يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع في الموارد التي لا يمنع عن الرجوع إلى الاصول العمليّة؟ مجال.

والحق: أنّه يمنع، للفرق بين الاصول العمليّة والاصول اللفظيّة، فإنّ المطلوب في الاصول العمليّة هو مجرد تطبيق العمل على المؤدّي، وربّما لا يلزم من جريانها في موارد العلم الإجمالي مخالفة عمليّة؛ وهذا بخلاف الاصول اللفظيّة، فإنّ اعتبارها إنّما هو لأجل كونها كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، والعلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن كونها كاشفة كما لا يخفى^(١).

ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ - قدس سرّه - أخيراً من إبداء الفرق بين الاصول العمليّة والاصول اللفظيّة؛ ولتفصيل الكلام في ذلك محلّ آخر.

(١) أقول: ولكن لازم ذلك أن يفرق على مختاره بين الاصول المحرزة وغيرها، فلا مجال لاجراء الاصول المحرزة أيضاً، كما أشرنا في الحاشية السابقة؛ وأشرنا أيضاً أنّ المدعى باطل حتّى في الطرق، لأنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن الكشف النوعي الذي هو مورد تميم الكشف تبعدياً في الطرفين، إذ لكلّ طرف جهة كشف وحكاية عن الواقع تفصيلاً، بحيث لا ينافي مع العلم الإجمالي بخلافهما لا وجداناً ولا تبعدياً، كما لا يخفى.

ثم إن شيخنا الاستاذ -مدظله-

تنظر فيما أفاده الشيخ -قدّس سرّه- من عدم الملازمة بين الحليّة التكليفية والحليّة الوضعية في المعاملات بما حاصله: أنّ المنهي عنه في باب المعاملات إنّما هو إيقاع المعاملة على وجهها، وليس المنهي عنه هو إيقاع المعاملة بما أنّه إيقاع وعقد لفظي، فانه لا ينبغي التأمل في عدم حرمة التلفظ بالعقد بما أنّه عقد ولفظ، بل المحرم هو إيجاد النقل والانتقال الحاصل من العقد.

وبعبارة اخرى: المنهي عنه هو إيقاع العقد على أن يكون آلة لايجاد المعنى الاسم المصدرى من النقل والانتقال، والمبحوث عنه في باب النهي عن المعاملات من أنّه يقتضي الفساد أو لا يقتضيه إنّما هو إذا كان النهي عن هذا الوجه، ضرورة أنّه لا يتوهم اقتضاء النهي عن العقد بما أنّه لفظ للفساد، لأنّ حرمة اللفظ لا دخل له بالنقل والانتقال.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ المنهي عنه في المعاملة الربوية إنّما هو المعنى الاسم المصدرى باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظي أو بغيره، وحرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد لاحتماله، لخروج المسبب عن تحت سلطنة المالك بالمنع الشرعي - كما أوضحناه في محلّه - وكما أنّ حرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حليّة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الصحة؛ وعلى ذلك يبتني جواز التمسك بقوله تعالى: «أحلّ الله البيع» لنفوذه وصحّته، حتّى لو كان المراد من الحليّة الحليّة التكليفية - كما استظهره الشيخ -قدّس سرّه- في كتاب البيع لأنّ حليّة البيع على الوجه المذكور تلازم الصحّة والنفوذ؛ وحينئذ تصح دعوى التلازم بين حليّة المعاملة وصحّتها وحرمة المعاملة وفسادها، فلا مجال للتفكيك بين التكليف والوضع؛ بل تكون أصالة الحلّ حاكمة على

أصالة الفساد، لارتفاع موضوعها بذلك، كما هو الشأن في كل أصل سببي ومسببي.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن فساد المعاملة الربوية ليس لأجل حرمتها التكليفية، بل لأجل انتفاء شرط من شروط العوضين وهو التساوي بين المالين إذا كانا من المكييل والموزون (١) فتصح دعوى عدم التلازم بين الحلية والصحة؛ ولأجل ذلك لا تصح المعاملة الربوية في حق الناسي والجاهل القاصر، فأصالة الحل في المعاملة لا تنفع في صحتها، لعدم كون الفساد فيها مسبباً عن الحرمة التكليفية، بل مسبباً عن عدم التساوي بين المالين؛ فتأمل جيداً.

هذا ما كان يهمننا بيانه من التنبيهات المتعلقة بالشبهة المحصورة؛ وقد بقي بعض التنبيهات لا يهمننا التعرض لها، لأنها قليلة الجدوى، وإن أطال الشيخ قدس سره. الكلام في بعضها.

المقام الثاني:

في الشبهة الغير المحصورة

وقبل التعرض لحكمها ينبغي بيان الضابط لكون الشبهة غير محصورة.

(١) أقول: بعد تسليم أن النهي عن التسبب بالعقد إلى المعاملة يقتضي عدم السلطنة عليه المستتبع لفسادها لا محيص إلا من الالتزام بأن الفساد من آثار هذه الحرمة الوضعية الملازم لعدم القدرة على التسبب، بل ربها يستفاد شرطية التساوي بين العوضين من مثل هذا النهي. نعم: الذي يسهل الخطب هو أن النهي التكليفي المولوي لا يقتضي إلا عدم القدرة الشرعية كسائر الأفعال المحرمة؛ وذلك لا يقتضي نفي القدرة العقلية على التسبب بالعقد إلى المعاملة؛ وما هو ملازم لبطلان هو ذلك، لا الأول؛ ولذا نقول: إن النهي عن المعاملة بأي وجه منه لا يقتضي الفساد، إلا إذا كان للإرشاد إلى عدم قدرته على إيجادها حقيقة؛ كما لا يخفى؛ فتدبر.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في ذلك، فعن بعض تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسير عدّها، وزاد بعض قيد «في زمان قليل» وعن بعض آخر إرجاعها إلى العرف؛ وقد قيل في تحديدها أمور آخر لا تحفى على المتتبع، مع ما فيها: من عدم الانعكاس والاطراد.

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك (١) وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارة: يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز وأكل، مع أن نسبة الحبة إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

وأخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادي من جمع الأواني في الاستعمال وإن كان المكلف متمكناً من آحادها.

فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقة من الحنطة.

كما أنّه لا عبرة بعدم التمكن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربّما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب؛ بل لا بدّ في الشبهة الغير المحصورة عما تقدّم في الشبهة المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثرة العدد وعدم

(١) أقول: لا يخلو هذه الضابطة أيضاً عن شبهة، لأنّه ربّما يتمكّن عادة عن الابتلاء بالجميع بطول الزمان وتدرّج المضي من الليالي والأيام؛ فلا بدّ من أن يحدّد مقدار أيضاً بحيث يصدق عليه كون كلّ واحد محلّ ابتلائه على وجه لا يصير طول الزمان منشأ لخروجه عنه، كما لا يحفى.

التمكّن من جمعه في الاستعمال؛ وهذا تمتاز الشبهة الغير المحصورة (١) من أنّه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكلّ واحد من أطرافها، فإنّ إمكان الابتلاء بكلّ واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع؛ والتمكّن العادي بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف في الشبهة الغير المحصورة حاصل، والذي هو غير حاصل التمكن العادي من جمع الأطراف، لكثرتها؛ فهي بحسب الكثرة بلغت حدّاً لا يمكن عادة الابتلاء بجمعها في الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر.

ومما ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية (٢).

(١) والظاهر سقوط «عن المحصورة» (المصحح)

(٢) أقول: الأول أن يقال بعدم انتهاء الأمر مع عدم التمكن العادي منه إليه، لأنّه لا يحرم مخالفة القطعية كما لا يخفى؛ وليس نتيجة ذلك إلّا عدم التمكن على إتيان البعض الغير، ومرجع ذلك كلّ إلى عدم التمكن من الجمع بين المحتملات الراجع إلى عدم التمكن من كلّ واحد في ظرف وجود البقية، لا إلى عدم التمكن مطلقاً؛ وحينئذ في ظرف عدم البقية كان كلّ واحد مقدوراً، ولازمه حينئذ القطع بجرمة مخالفة المعلوم بالإجمال المستتبع لعدم جريان الاصول النافية الموجب عند العقل لوجوب الموافقة القطعية أيضاً.

وما يفيد: من أنّ وجوب الموافقة القطعية فرع تعارض الاصول، فهو على مبناه: من عدم البأس في جريان الاصول في بعض الأطراف ما لم ينسئ إلى مخالفة قطعية عملية في غاية المانة، إذ من جريان الاصول في المقام لا ينتهي الأمر إلى مخالفة قطعية عملية أصلاً؛ ولكن قد مرّ التحقيق بأنّ عليّة العلم للتنبّز مانع عن جريان الأصل في أطرافه ولو بلا معارض ما لم يكن في البين جعل بدل أو انحلال؛ وحينئذ فلا يصلح عدم التعارض في المقام لإسقاط العلم بالتكليف عن المنجزية، ولازمه حينئذ عدم جواز ارتكاب في الشبهة التحريمية ما لم يستلزم من تركه حرج، لا جوازه؛ إذ ما نحن فيه حينئذ كشبهة محصورة في حرمة أحد الكأسين، مع العلم بعدم القدرة على شرب الكأسين؛ ولاظنّ أحداً يلتزم بجواز ارتكاب واحد منها، كيف! ولو ابتلى بالمرأتين في آن بمقدار يسع جماع أحدهما، أي شخص يقول بجواز جماع أحدهما أي واحد يختاره؟ مع علمه إجمالاً بكون أحدهما أجنبيّة ولو في فرض عدم جريان أصالة

أما عدم حرمة المخالفة القطعية؛ فلأنّ المفروض عدم التمكن العادي منها. وأما عدم وجوب الموافقة القطعية؛ فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي، لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين؛ فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعية.

فالتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بجرمة الاولى وعدم وجوب الثانية - كما يظهر من الشيخ قدس سره - ليس في محله، لأنّ حرمة المخالفة القطعية فرع التمكن منها، ومع التمكن لا تكون الشبهة غير محصورة.

تنبيه:

ما ذكرنا في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية إنّما يختصّ بالشبهات التحريمية، لأنّها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها؛ وأما الشبهات الوجوبية فلا يتم فيها ذلك، لأنّه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الأطراف؛ وحينئذٍ لا بدّ من القول بتبعض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية.

نعم: لو تمّ ما ذكره الشيخ - قدس سره - وجهاً لعدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الغير المحصورة: من أنّ كثرة الأطراف توجب عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي لضعف احتمال الضرر في كلّ واحد من الأطراف، لعمّ ذلك الشبهات التحريمية والوجوبية؛ وكذا بعض الوجوه الاخر التي ذكرت في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية، فإنّها لو تمت لكانت تعمّ كلا قسمي الشبهة؛ إلاّ

أنّ الشأن في صحّة الوجوه المذكورة، فإنّها لا تخلو عن ضعف.
 أمّا الوجه الأوّل، وهو دعوى الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في
 الشبهة الغير المحصورة، فالظاهر أنّه ليس في المسألة إجماع تعبدّي.

وأما الوجه الثاني، وهو دعوى استلزام الموافقة القطعية فيها للعسر والخرج
 غالباً، ففيه: أنّ ذلك لا يقتضي عدم وجوب الموافقة مطلقاً في جميع الموارد
 حتّى فيما إذا لم يلزم منها العسر والخرج، بل لا بدّ من الاقتصار على الموارد التي
 يلزم منها ذلك؛ مع أنّ المدعى عدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً، حتّى في
 الموارد التي لا يلزم منها العسر والخرج.

نعم: إذا ثبت أنّ العسر والخرج في المقام حكمة للتشريع لاعلّة للحكم،
 كان للقول بعدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً في جميع الموارد وجه، لأنّ من
 شأن الحكمة عدم الاطراد؛ إلّا أنّ دون إثبات ذلك خرط القتاد!! فإنّ العسر
 والخرج في الشريعة إنّما يكون علّة للحكم لاحكمة للتشريع، ولذا كانت أدلّة نفي
 العسر والخرج حاكمة على الأدلّة الأوّلية.

نعم: قد يتفق في بعض الموارد كون العسر والخرج حكمة للتشريع كما في
 نجاسة الحديد، إلّا أنّ ذلك يحتاج إلى دليل بالخصوص ولا يطرّد في جميع الموارد؛
 فتأمل جيداً.

وأما الوجه الثالث، وهو التمسك بمثل قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك
 حلال» ففيه: أنّ ذلك يختصّ بالشبهات البدويّة، كما تقدّم.

وأما الوجه الرابع، وهو التمسك بما ورد في الجنب من قوله -عليه السلام-
 «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟» الخبر (١) فهو
 وإن كان لا يخلو عن دلالة على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة الغير

المحصورة، إلا أنه في الرواية احتمال آخر - ذكره الشيخ قدس سره - يسقط الاستدلال بها لما نحن فيه.

وأما الوجه الخامس، وهو ما ذكرناه آنفاً: من أن كثرة الأطراف توجب أن يكون العلم كلاً علم وعدم اعتناء العقلاء به في امورهم الدنيوية - كما يشاهد أن العقلاء لا يتحرزون عن السم المرذد بين ألف إناء لضعف احتمال الضرر في كل إناء - ففيه: أن قياس الأحكام الشرعية واحتمال الضرر الاخروي على الأحكام العرفية واحتمال الضرر الدنيوي ليس في محله، كما لا يخفى على المتأمل.

وأما الوجه السادس، وهو كون الغالب خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء وذلك يقتضي عدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة فضلاً عن الشبهة الغير المحصورة، ففيه: أن محل الكلام في الشبهة الغير المحصورة إنما هو فيما إذا كان كل واحد من الأطراف ممّا يمكن الابتلاء به وإن لم يمكن الابتلاء بالجميع بوصف الاجتماع.

فالانصاف: أن هذه الوجوه الستة لا تخلو عن المناقشة.

والأولى هو ما ذكرناه: من أن تأثير العلم الإجمالي يدور مدار إمكان المخالفة القطعية، وفي الشبهات الغير المحصورة لا يمكن المخالفة القطعية، فلا أثر للعلم الإجمالي، على التفصيل المتقدم بين الشبهات التحريمية والوجوبية؛ فتأمل جيداً. هذا كله إذا علم أن الشبهة غير محصورة؛ ولو شك في ذلك ففي وجوب الموافقة القطعية بترك التصرف في جميع الأطراف وعدمه وجهان: أقواهما وجوب الموافقة القطعية، للعلم بتعلق التكليف بأحد الأطراف وإمكان الابتلاء به، فيجب الجري على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع: من كون الشبهة غير محصورة؛ فتأمل.

تذييل:

سقوط العلم الإجمالي عن التأثير في أطراف الشبهة الغير المحصورة هل يلزم سقوط حكم الشكّ عن كلّ واحد من الأطراف أيضاً بحيث يكون كلّ واحد منها كعدم الشبهة؟ أو لا يلزم ذلك؟ بل غايته أن تكون الشبهة في كلّ واحد من الأطراف بدويّة ويرجع إلى حكمها؛ فقد يكون حكم الشبهة البدويّة حكم المقرونة بالعلم الإجمالي، كما إذا كان المعلوم بالإجمال المرّد بين أطراف غير محصورة من الأموال والدماء والفروج، فأنّه لا يجوز الاقتحام في الشبهات البدويّة في هذه الأبواب الثلاثة؛ وعلى ذلك يبنى جواز الوضوء من الأواني الغير المحصورة عند العلم الإجمالي باضافة أحدها؛ فأنّه لو قلنا: إنّ سقوط العلم يلزم سقوط حكم الشكّ أيضاً، فيجوز الوضوء من كلّ إناء، لأنّه يكون في حكم الماء المقطوع إطلاقه؛ وإن قلنا: إنّ لا يلزم ذلك، فلا يجوز الوضوء من كلّ إناء، لأنّه يكون كلّ إناء مشكوك الإطلاق والإضافة ولا يجوز التوضي به، لعدم إحراز الشرط في صحّة الوضوء: من إطلاق الماء؛ والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل (١) وكان شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- يميل إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً.

(١) أقول: إن بنينا على أنّ مدار جريان الاستصحاب في الطرفين عدم العلم بانتقاض المعلوم بالإجمال، ففي المقام لا يجري الاستصحاب في الطرفين في ظرف عدم الإتيان بالطرفين للعلم المزبور، كما هو الشأن في الاستصحابين في الدوران بين المحذورين، فلا يجري في المقام إلا أصالة الإباحة، وهو لا يرفع الاشتغال بالصلاة عن طهور.

نعم: لو بنينا على عدم قصور في جريان الاستصحاب في الطرفين عند عدم لزوم مخالفة قطعية وعدم إضرار العلم بانتقاضه، فلا بأس حينئذٍ بجريان استصحاب إطلاق الماء، حيث لا يلزم مخالفة قطعية عملية، ولازمه جواز الوضوء بهذه المياه المشكوكة. وأوضح من ذلك بناءً على مبنانا: من بلوغ الكثرة بمحدّ يوجب الاطمينان بعدم الإضافة المعلومه إجمالاً في كل طرف بشرط انفراده في عالم اللحاظ الملازم

هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية التحريمية.

المبحث الثاني

في الشك في المكلف به في الشبهة التحريمية الحكيمية

ومنشأ الشك فيه إما فقد النص، وإما إجماله، وإما تعارض النصين. والكلام فيه الكلام في الشبهة الموضوعية من حيث وجوب الموافقة القطعية؛ بل الشبهة الحكيمية أولى في ذلك من الشبهة الموضوعية، فإن الأخبار الدالة على أصالة الحل التي توهم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي إنما تختص بالشبهة الموضوعية، ولا تعم الشبهات الحكيمية إلاً بنحو من العناية والتكلف، على ما تقدم بيانه في مبحث البراءة.

المبحث الثالث

في الشك في المكلف به في الشبهة الوجوبية

والأقوى فيها أيضاً: وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، لعين

لحصول الاطمینانات تدريجياً بلا اجتماعها في زمان واحد ولذا لا بأس بحجية جمعها بلا مانعية العلم الإجمالي على خلافها لأن المفروض أن نتيجة حجية كل ظن ليس إلاً جواز المخالفة الاحتمالية في ظرف وجوده بلا انتهاء التوبة إلى التعبد بظنون متعددة على خلاف العلم في زمان واحد، فلا يقاس المقام حينئذٍ بالبينة على كل ظرف في زمان واحد.

ما تقدم في الشبهة التحريمية.

وما ينسب إلى المحقق الخونساري والقمي -رحمهما الله- من جواز المخالفة القطعية في غير ما قام الإجماع والضرورة على عدم الجواز، بتوهم أن التكليف بالمحمل لا يصلح للانبعاث عنه، فلا أثر للعلم بالتكليف المحمل المراد بين أمور

واضح الفساد، فإن الإجمال الطاري لا يمنع عن تأثير العلم الإجمالي، لعدم أخذ العلم التفصيلي قيماً في الموضوع أو الحكم؛ والتكليف بالمحمل الذي لا يصلح للدعوية غير الإجمالي الطاري على التكليف المعين في الواقع لأجل اشتباه الموضوع أو فقد النص أو إجماله.

وبالجملة: لا فرق في نظر العقل بين العلم التفصيلي بالتكليف وبين العلم الإجمالي به في قبح المخالفة ووجوب الموافقة القطعية مقدّمة للعلم بفرغ الذمة عما اشتغلت به.

نعم: إذا كانت الشبهة لأجل تعارض النصين، فحكمها التخيير في الأخذ بأحد النصين مطلقاً في الشبهة الوجوبية والتحريمية، لإطلاق مادّة على التخيير عند تعارض الأخبار؛ وفيما عدا ذلك تجب الموافقة القطعية، سواء كانت الشبهة موضوعية -كبعض موارد القصر والإتمام- أو حكومية، كان المنشأ فقد النص أو إجماله

وما ذكره الشيخ -قدّس سرّه- من عدم تصوير إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين عن وقت الخطاب، لاختصاص الخطابات بالمشافهين أو الموجودين في ذلك الزمان، فيرجع إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين إلى فقد النص

فهو مبني على خلاف التحقيق في الخطابات الشرعية، فإن توهم اختصاص الخطاب بالحاضرين مبني على أن تكون القضايا الشرعية من

القضايا الخارجيّة؛ وأما إذا كانت من القضايا الحقيقيّة فهي تعمّ الغائبين والمعدومين على نسق الموجودين (١) - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - وحينئذ يمكن فرض إجمال النصّ بالنسبة إلى الغائبين كالموجودين.

وعلى كلّ حال: لا ينبغي التأمل في حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة في كلّ ما فرض إجمال المكلف به وتردّده بين المتباينين.

فما يظهر من المحقق القمي: من الاكتفاء بالامثال الاحتمالي بفعل أحد طرفي المعلوم بالإجمال، ضعيف غايته، لاستقلال العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، إمّا وجداناً وإمّا تعبّداً، ليأمن من تبعه مخالفة التكليف المعلوم.

دفع وهم:

ربما يتوهم: أنّ وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر عند الإتيان بأحد المحتملين ممّا يقتضيه استصحاب بقاء التكليف، فلا حاجة في إثبات ذلك إلى قاعدة الاشغال، بل لا مجال لها لحكومة الاستصحاب عليها.

هذا، ولكنّ التحقيق: عدم جريان الاستصحاب في ذلك، لأنّه يلزم من جريانه: إمّا إحراز ماهو محرز بالوجدان بالتعبّد، وإمّا البناء على اعتبار الأصل المثبت.

(١) أقول: قد تقدّم في بعض حواشينا في مباحث الألفاظ أن مبنى اختصاص الخطاب بالمشافهين ليس على جعل مفاد القضايا الشرعيّة برمتها خارجيّة، بل إنّها يبتنى على خصوصيّة ملازمة ظهور الخطاب بالمشافهين مع كون القضية خارجيّة، إذ لازم كونها حقيقيّة رفع اليد عن ظهور الخطاب في الاختصاص؛ فأصل هذا النزاع مبنيّ على هذه الجهة، لأنّ المسألة المزبورة مبنيّة على كون القضايا الشرعيّة خارجيّة؛ وكم فرق بين المعنيين! فتدبر.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان امور:

الأول: يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك راجعاً إلى بقاء الحادث، لا إلى أن الباقي هو الحادث (١) لأن قوام الاستصحاب إنما هو بالشك في البقاء بعد العلم بالحدوث؛ فلا يجري الاستصحاب عند الشك في كون الباقي هو الحادث.

نعم: قد يتوَلَد الشك في البقاء من الشك في الحدوث، كما إذا علم بنجاسة أحد مقطوعي الطهارة أو طهارة أحد مقطوعي النجاسة، فإن الشك في بقاء طهارة كلٍّ منها أو نجاسته مسبَّب عن الشك في حدوث النجاسة فيه أو الطهارة؛ لكن الشك في حدوث النجاسة أو الطهارة في كلٍّ منها إنما يكون منشأً للشك في بقاء الحالة السابقة المتيقَّنة فيها، والاستصحاب يجري باعتبار الشك في بقاء تلك الحالة.

وهذا غير الشك في كون الباقي هو الحادث، لأن الشك فيه لا يرجع إلى البقاء بل إلى الحدوث، كما لو علم بحدوث فرد مرَدَّد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فإنه وإن كان يشك في بقاء الحادث، إلا أن ارتفاع أحد فردي الترديد يوجب الشك في حدوث الفرد الباقي.

فلا يجري استصحاب الفرد المرَدَّد، لأن استصحاب الفرد المرَدَّد معناه:

(١) أفول: الأول أن يقال:

إن الشك في حدوث الباقي بعدما كان ملازماً للشك في بقاء ما حدث من الجامع بينها ذاتياً أم عرضياً، لا شبهة في أن الشك في بقاء هذا الجامع إنما يثمر في ظرف كونه بنفسه موضوع الأثر في الدليل، وإلا فلا معنى للتعبد به؛ ومن هذه الجهة لا مجال لاستصحاب الفرد المرَدَّد ولا لمفهوم المجل المرَدَّد بين المتباينين أو الأقل والأكثر، لأن ما هو مشكوك البقاء لا أثر له وماله الأثر كان بين ما هو متيقَّن الارتفاع أو متيقَّن الحدوث.

بقاء الفرد الحادث على ما هو عليه من التردد (١) وهو يقتضي الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير، سواء كان هو الفرد الباقي أو الفرد الزائل، وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير أن يكون هو الفرد الزائل؛ فاستصحاب الفرد المرّد عند العلم بارتفاع أحد فردي التردد ممّا لا مجال له.

نعم: لا مانع من استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، للشك في بقاءه بعد العلم بمحدوثة، ويثبت بذلك الآثار الشرعيّة المترتبة على نفس بقاء القدر المشترك، ولا تثبت الآثار المختصّة بأحد الفردين إلاّ على القول بالأصل المثبت؛ ففي الحدث المرّد بين الأصغر والأكبر يجري استصحاب بقاء الحدث عند الإتيان بأحد فردي الطهارة: من الوضوء أو الغسل، ويترتب عليه حرمة مسّ كتابه المصحف، لأنّ حرمة المسّ من الأحكام المترتبة على نفس بقاء الحدث من دون أن يكون لخصوصيّة الأصغر والأكبر دخل في ذلك، لقوله تعالى: «لا يمسّه إلّا المطهرون» (٢) وسيأتي توضيح ذلك في مبحث الاستصحاب (إن شاء الله تعالى).

والمقصود في المقام: مجرد بيان عدم جريان استصحاب الفرد المرّد عند ارتفاع أحد فردي التردد، كما ربما يختلج في البال، بل قيل به بتوهم: أنّ ارتفاع أحد الفردين يوجب الشك في بقاء الفرد الحادث، فيجري فيه

(١) أقول: استصحاب الفرد المرّد لا يقتضي إلاّ الحكم ببقاء ما هو المعلوم الغير الساري إلى العنوان التفصيلي، لأنّه متعلّق لشكّه؛ والغرض أنّ التعبد الاستصحابي لا يتعدى عن مورد شكّه، ومورد شكّه أيضاً هو متعلّق يقينه؛ فكما أنّ اليقين الإجمالي يجتمع مع الشك بالطرفين تفصيلاً كذلك الشك الإجمالي أيضاً يجتمع مع العلمين التفصيليين؛ وحينئذ لا يقتضي الاستصحاب المزبور التعبد ببقاء كل واحد من المعلومين تفصيليين، فلا يتم هذا الوجه في منع جريان استصحاب الفرد المرّد، بل الأولى ما ذكرناه في الحاشية السابقة.

الاستصحاب ، ولا حاجة إلى استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين الفردين .
ولا يخفى ضعفه ، فإن استصحاب الفرد المرّدّد مع العلم بارتفاع أحد فردي
الترديد لا يمكن ، لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ فيما هو الحادث ، وأنّه هو الفرد
الباقي أو أنّه هو الفرد الزائل ، والاستصحاب لا يثبت ذلك ، فإنّ شأن
الاستصحاب هو إثبات بقاء ما حدث لاحدوث الباقي .

ودعوى: أن الشكّ فيما هو الحادث يستلزم الشكّ في بقاء الحادث ،
والاستصحاب إنّما يجري باعتبار الشكّ في بقاء الحادث لا باعتبار الشكّ فيما هو
الحادث ، نظير الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ من الإنائين المقطوع نجاستها عند
العلم بحدوث الطهارة في أحدهما حيث تقدّم أنّ الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ
منهما مسبّب عن الشكّ في حدوث موجب الطهارة فيه ، والاستصحاب إنّما يجري
باعتبار الشكّ في البقاء وإن لم يثبت به محلّ الطهارة الحادثة .

واضحة الفساد ، فإنّه في مثال الإنائين كان هناك شكّان: شكّ في بقاء
النجاسة في كلّ منهما ، وشكّ في حدوث الطهارة في كلّ منهما ، ومتعلّق الشكّ في
أحدهما غير متعلّق الشكّ في الآخر ، غاية أنّ أحد الشكّين مسبّب عن الشكّ
الآخر .

وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فإنّه ليس فيه إلّا شكّ واحد ، وهو الشكّ فيما هو
الحادث (١) وهذا الشكّ مستمرّ من زمان العلم بحدوث أحد الفردين إلى زمان
ارتفاع أحدهما .

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب الشخصي والفرد

(١) أقول: لو بنينا في التعبد بالبقاء على كفاية مرآية المشكوك لما له الأثر لاقصور في استصحاب
أحد الفردين المقطوع حدوثه ومشكوك بقائه؛ فالعمدة حينئذٍ منع هذه الجهة، وإلّا فعدم حصر الشكّ
في كون الباقي حادثاً من البدييات .

المردد عند ارتفاع أحد فردي التردد.

الأمر الثاني: يعتبر في الاستصحاب أيضاً أن يكون الأثر المقصود إثباته مترتباً على بقاء المستصحب، لاعلى حدوثه، ولاعلى الأعم من الحدوث والبقاء (١) لو فرض إمكان ذلك (٢) فإن الحدوث محرز بالوجدان ويلزمه إحراز الأثر المترتب عليه؛ فلا مجال للاستصحاب، لأنه يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وهو أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ وذلك واضح.

الأمر الثالث: يعتبر في الاستصحاب أيضاً أن يكون الأثر الذي يراد إثباته به مترتباً على نفس الواقع المشكوك فيه، لاعلى الشك فيه بحيث يكون الشك تمام الموضوع للأثر من دون أن يكون للواقع المشكوك فيه دخل في ذلك، فإنه لو كان الأثر مترتباً على سس الشك، فبمجرد حدوث صفة الشك يترتب الأثر ويكون محرزاً بالوجدان، فلا حاجة إلى إحراز الواقع بالاستصحاب؛ بل لو فرض كون الأثر مترتباً على الأعم من الواقع والشك فيه، فالاستصحاب أيضاً لا يجري، لإحراز الأثر بمجرد الشك، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب، لأن الاستصحاب إنما شرع لبقاء الواقع وتنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن، فإذا فرض أن الأثر رتب شرعاً على نفس الشك فلا موقع للتعبد ببقاء الواقع، لأنه يلزم التعبد بما هو محرز بالوجدان.

الأمر الرابع: لا إشكال في أن الاستصحاب وارد على قاعدة الاشتغال والبراعة (٣) سواء توافقا في المؤدى أو تخالفاً.

(١) أقول: بل ويكفي في الاستصحاب كون الأثر مترتباً على ما هو محفوظ في ضمن الحدوث والبقاء الساري فيها من دون دخل لحيث البقاء فيه أيضاً، كما هو الغالب في موارد.

(٢) والظاهر أنه لا يمكن، لسبق الحدوث على البقاء دائماً فيلزم لغوية أخذ البقاء موضوعاً آخر للأثر في عرض الحدوث، لأن الأثر دائماً يستند إلى الحدوث ولايستند إلى البقاء أبداً، فتأمل (منه).

(٣) أقول: ما أفيد في البرائة إنما يصح لو كان موضوع القبح لا بيان بالإضافة إلى الوجود والعدم،

أما وروده على البراءة: فواضح، من جهة أن مبنى البراءة هو قبح العقاب بلا بيان، والاستصحاب يكون بياناً، فلا موضوع للبراءة مع الاستصحاب.
وأما وروده على قاعدة الاشتغال: فلأن حكم العقل بوجوب الاحتياط بترك المشكوك فيه في الشبهات التحريمية وفعله في الشبهات الوجوبية إنما هو لأجل لزوم دفع الضرر المحتمل وحصول المؤمن عن تبعة مخالفة التكليف، وهذا يرتفع موضوعه بقيام الاستصحاب على نفي التكليف أو ثبوته في المشكوك.
أما في صورة قيامه على نفي التكليف فواضح، لعدم احتمال الضرر وحصول المؤمن حينئذ.

وأما في صورة قيامه على ثبوت التكليف، فلأن استصحاب التكليف كالعلم به يكون محرراً للتكليف، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط، لأن حكمه بذلك إنما يكون في ظرف عدم إحراز التكليف في المشكوك.
وبالجملة: لا إشكال في أن حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال معلق على عدم ثبوت التكليف أو نفيه من الشارع ولو بالاستصحاب، وإلا لزم طرح الاصول الشرعية بالمرّة، إذ ما من مورد إلا وينتهي الأمر فيه بالأخرة إلى حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال.

ومن الغريب! مانسبه بعض من لاخبرة له إلى الشيخ - قدس سره - من القول بعدم جريان الاستصحاب في الموارد التي يستقلّ العقل فيها بالبراءة والاشتغال، مع أنه - قدس سره - قد صرح بخلاف ذلك في مواضع من الكتاب.

وإلا فلو كان الموضوع هو اللابيان بالإضافة إلى خصوص الوجود، فلا مجال لجريان الاستصحاب في جهة رفع العقوبة، لأنه مرفوع في الرتبة السابقة عن الحكم بالبراءة شرعاً. نعم: ما قيد تمام بالنسبة إلى استصحاب التكليف في مورد القاعدة في صورة إثبات الأصل وجوب موردها، لأن الأصل المزبور حينئذ معين للفراغ والقاعدة بالنسبة إلى الاصول المعيّنة للفراغ موردود - كما مرّ متاً مراراً - لا مطلقاً كما توهم؛ ولقد تقدّم تفصيل ذلك في الحواشي السابقة؛ فراجع.

منها: ما أفاده في المقام بقوله: «ومن هنا ظهر الفرق بين مانحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله، فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناك الوجوب والإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف: من قصد الوجوب والقربة وغيرهما». انتهى.

فلو كان جريان الاستصحاب عنده مقصوراً على صورة عدم استقلال العقل بالاشتغال لكان ينبغي أن لا يقول بجريان استصحاب عدم فعل الظهر عند الشك فيه، لاستقلال العقل بالاشتغال فيه. ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف ينسب ذلك إلى مثل الشيخ - قدس سره - مع أن فساده بمكان لا يخفى على أصاغر الطلبة؟.

إذا عرفت ما مهدناه من الامور فاعلم: أنه لا موقع لاستصحاب بقاء التكليف عند العلم بوجوب أحد الشئيين في صورة الإتيان بأحد المحتملين، كما لو علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وقد فعل المكلف إحدى الصلاتين دون الأخرى، فإنه لو اريد من الاستصحاب استصحاب شخص التكليف المعلوم بالإجمال، فقد عرفت - في الأمر الأول - أن الاستصحاب الشخصي لا يجري مع العلم بزوال أحد فردي المردد، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوث الفرد الباقي لافي بقاء الفرد الحادث - على ما تقدم بيانه - وإلا لزم ترتيب آثار بقاء الفرد المردد على ما هو عليه من الترديد؛ ولازم ذلك هو وجوب الإتيان بكل من الظهر والجمعة، لأن هذا هو أثر بقاء الوجوب المردد؛ مع أن المفروض تحقق فعل الجمعة أو الظهر، فلا يبقى موقع لفعل المأتي به ثانياً، فالاستصحاب الشخصي لا يجري.

وإن اريد من الاستصحاب استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فالشك فيه وإن كان شكاً في البقاء والاستصحاب يجري فيه، إلا أنه:

إن أريد من استصحاب بقاء القدر المشترك إثبات كون الحادث هو الفرد الباقي وأنه هو متعلّق التكليف، فهذا يكون من أردأ أنحاء الأصل المبتدئ؛ ودعوى وضوح الملازمة وخفاء الوسطة ممّا لا ترفع غائلة المثبتة، كما سيّضح وجهه في مبحث الاستصحاب (إن شاء الله تعالى).

وإن أريد من استصحاب بقاء القدر المشترك مجرد لزوم الإتيان بالمحتمل الآخر والفرد الباقي مقدّمة للعلم بفرغ الذمة عمّا اشتغلت به، فهذا ممّا يكفي فيه نفس حدوث التكليف والشكّ في الامتثال (١) ولا يتوقّف على إحراز بقاء التكليف والعلم بعدم الامتثال، لاستقلال العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وليس هذا من الأحكام التي تناها يد الجعل الشرعي، لأنّ ذلك من شؤون الطاعة والمعصية التي يستقلّ العقل بها؛ فوجوب الإتيان بالمحتمل الآخر عقلاً ممّا هو محرز بالوجدان، لأنّ الشكّ بالفرغ تمام الموضوع له، ولا يعقل التعبد بما هو محرز بالوجدان، فانه أسوأ حالاً من الأمر بتحصيل الحاصل، لأنّ تحصيل الحاصل هو ما إذا كان المحصل للحاصل من سنخ الحاصل، كما إحراز المحرز بالوجدان أو المحرز بالتعبد بالتعبد، وأمّا

(١) أقول: وقد يوهم هذا البيان أنّ هذا المقدار يكفي لجريان الاستصحاب لولا قاعدة الاشتغال، كما في صورة حصول العلم بعد التلف. ولا يخفى ما فيه: من أنّ استصحاب الجامع الإجمالي إنّما يجري في صورة الجزم بكون المورد عمله ومورد امتثاله، ومع الشكّ فيه - كما هو الشأن في علمه الوجداني - لم يحرز لهذا الجعل أثر عملي؛ فلا يجري كي يقتضي لزوم الإتيان بالمحتمل، وإن كان في البين قاعدة اشتغال. نعم: لو بنينا - كما هو المشهور - من أنّ نتيجة استصحاب التكليف جعل المماثل، أمكن أن يقال: بأنّ جعل الجامع لا يعقل إلّا في ضمن فصل، وهو لا يكون إلّا لخصوصية وجوب الباقي؛ فبالاستصحاب حينئذٍ يحرز هذه الخصوصية، لأنّه من لوازم الحكم الظاهري، لامن لوازم الواقع محضاً كي يكون مثبتاً؛ ولازمه حينئذٍ عدم جريان قاعدة الاشتغال، لوجود البيان الرافع لموضوع القاعدة، كاستصحاب تكليف شخص المورد، كما لا يخفى؛ فتدبرّ فيما ذكرنا، كي لا يبقى لك مجال جعل القاعدة مانعاً من جريان هذا الاستصحاب.

إحراز المحرز بالوجدان بالتعبّد فهو أردأ من ذلك .

وحاصل الكلام: أنه عند العلم بوجود أحد الشئيين مع حصول امتثال أحدهما لا يجري استصحاب بقاء التكليف، لا الشخصي، ولا الكلّي.

أما الشخصي: فللشكّ في حدوث الفرد الباقي بالبيان المتقدّم.

وأما الكلّي: فلأنه لا يثبت به تعلق التكليف بالمحتمل الآخر، وأثر وجود تحصيل اليقين بالفراغ والعلم بالخروج عن عهدة التكليف ممّا يقتضيه نفس حدوث التكليف والشكّ في امتثاله، وليس من الآثار المترتبة على بقاء التكليف واقعاً ليجري فيه الاستصحاب.

ولو فرض أنه من الآثار المترتبة على الأعمّ من الحدوث والبقاء، فالاستصحاب أيضاً لا يجري، لسبق الحدوث على البقاء؛ والشئ إنما يستند إلى أسبق علّه.

ولا يقاس ما نحن فيه على ما إذا علم بمتعلّق التكليف تفصيلاً وشكّ في امتثاله، حيث إنه يجري استصحاب بقاء التكليف بلا كلام، كما صرح به الشيخ - قدس سرّه - في كلامه المتقدّم؛ وذلك: لأنّ المستصحب فيه هو التكليف الشخصي المتعلّق بالفعل الخاصّ، وبقائه ليس محرزاً بالوجدان وبالاستصحاب يحرز بقائه؛ فالذي يتأتّى من الاستصحاب في مثل ذلك لا يتأتّى من قاعدة الاشتغال، لأنّ قاعدة الاشتغال لا تثبت التكليف ولا تحرز بقائه.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض عدم جريان الاستصحاب الشخصي؛ والأثر الذي يمكن إثباته من استصحاب الكلّي ليس إلّا لزوم الإتيان بالمحتمل الآخر مقدّمة للعلم بالفراغ؛ وهذا المعنى يتأتّى من قاعدة الاشتغال ولا يحتاج إلى الاستصحاب، لأنّ موضوعه نفسه الشكّ في الامتثال. وبذلك يمتاز مورد قاعدة الاشتغال عن مورد الاستصحاب، ولا يمكن أن

يجتمع في مورد واحد، فإن مورد قاعدة الاشتغال هو ما إذا كان الأثر الذي يراد إثباته مترتباً على نفس الشك بلا دخل للواقع المشكوك فيه، ومورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتباً على نفس الواقع بلا دخل للشك فيه؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين القاعدة والاستصحاب؛ وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك في مبحث الظن في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية؛ فراجع.

وينبغي التنبيه على امور

الأول:

ربما يقال: بعدم وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعية في الشروط والموانع، كالقبلة واللباس ونحو ذلك؛ بدعوى: سقوط الشرط عند عدم العلم به تفصيلاً، فيأتي بالمشروط فاقداً للشرط أو واجداً للمانع (١) ولعله لذلك ذهب الحلبي - رحمه الله - إلى عدم وجوب الستر عند اشتباه اللباس.

والمحكى عن المحقق القمي - رحمه الله - التفصيل بين الشروط المستفادة من مثل قوله - عليه السلام - «لا تصلّ فيما لا يؤكل» (٢) ونحو ذلك من الأوامر والنواهي الغيرية فذهب إلى سقوط الشرط في موارد اشتباهه، وبين الشروط

(١) أقول: إتمام هذا الكلام أمكن فيما لو كان آخر الوقت بحيث لا يبقى مجالاً إلا للصلاة واحدة، فإنه حينئذٍ أمكن دعوى إلغاء الساتر عند اشتباهه بالنجس من جهة أهمية مانعية النجاسة عن شرطية الستر، كما هو الشأن عند حصر الساتر بالنجس؛ ووجهه حينئذٍ لزوم تركه فيها المستتبع لعدم القدرة على الساتر. نعم: مع سعة الوقت لا مجال لهذه المزاومة، إذ بتكرار الصلاة يحفظ بين شرطية الستر ومانعية النجاسة، كما لا يخفى.

(٢) لم أجد حديثاً بهذه العبارة. ولعله - قدس سره - أراد النقل بالمعنى، فراجع. (المصحح).

المستفادة من مثل قوله -عليه السلام- «لا صلاة إلا بطهور» (١) ونحو ذلك، فقال: بعدم سقوط الشرط عند الجهل به.

ولم يحضرنى كتب المحقق -رحمه الله- حتى اراجع كلامه، وكأنه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز؛ فقد حكى عن بعض الأعلام هذا التفصيل بعينه في موارد تعذر الشرط؛ وسيأتي الكلام فيه في مبحث الأقل والأكثر.

وعلى كل حال، فالأقوى: أنه لا فرق بين الشرائط وغيرها في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع وتردده بين أمور محصورة، فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، أو في الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس، أو الحرير بغيره؛ ولا وجه لسقوط الشرط، إلا إذا استفيد من الدليل اختصاص الشرطية بصورة العلم التفصيلي بالموضوع، كما ربما يستفاد من قوله -عليه السلام- «أذن وأقم لأولهن» (٢) كون الترتيب بين الفوائت إنما يعتبر عند العلم بما فات أولاً.

وبالجملة: لا وجه لإطلاق القول بسقوط الشرط عند عدم العلم به تفصيلاً، بل لا بد من ملاحظة ما يستفاد من دليل الشرط وأن شرطيته مقصورة بصورة العلم بموضوعه تفصيلاً أو لا؟.

وقياس باب العلم والجهل بباب القدرة والعجز ليس على ما ينبغي، فإن القدرة من الشرائط لثبوت التكليف والعلم بالموضوع أو الحكم من الشرائط لتتجزأ التكليف، والمفروض أنه قد علم بحصول الشرط بين الأطراف فلا موجب لسقوطه؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح في المباحث الآتية (إن شاء الله تعالى).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ١، لفظ الحديث: «إذا كان عليك

قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن وأقم الخ».

الأمر الثاني:

يظهر من الشيخ -قدس سره- التفصيل بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي في كيفية النية إذا كان المحتمل أو المعلوم بالإجمال من العبادات، فإنه في الشبهات البدوية يكفي مجرد قصد احتمال الأمر والمجوبية، فينوي من احتمال الجنابة عند الغسل امثال الأمر الاحتمالي، فإن هذا هو الذي يمكن في حقه.

وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي: فلا يكفي ذلك، بل لابد من قصد امثال الأمر المعلوم بالإجمال على كل تقدير؛ وذلك يتوقف على أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر، إذ مع عدم قصد ذلك لا يتحقق قصد امثال الأمر المعلوم بالإجمال على كل تقدير، بل يكون قصد امثال الأمر على تقدير تعلقه بالمأتي به؛ وهذا لا يكفي في تحقق الامتثال مع العلم بالأمر، لأنه يعتبر في حسن الطاعة والامتثال قصد امثال الأمر المعلوم تعلقه بأحد المحتملين. هذا حاصل ما أفاده -قدس سره- في وجه التفصيل في كيفية النية بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي.

ولكن للنظر فيه مجال، فإن العلم بتعلق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً في كيفية النية في الشبهات (١) فإن الطاعة والامتثال في كل من المحتملين

(١) أقول: بناء على مبناه: من لزوم الامتثال الجزمي في العبادة مهما أمكن -خصوصاً لو بنينا على الاشتغال في مثل هذه القيود عند الشك فيها وفي كفيّتها- فع العلم بوجود عبادة في البين يجب إتيانه بداعي أمره الجزمي الملازم لأن يكون إتيانه بما هو معلوم في البين عبادية؛ بلا نظر إلى كل واحد من المحتملين إلا من باب احتمال انطباق عنوان العبادة المعلومة عليه لأنه بما هو عبادة محتملة؛ ففي الحقيقة الداعي على إتيان المحتمل احتمال انطباق العبادة المعلومة الماتية بحزم أمره عليه، لأن الداعي على إتيانه احتمال أمره؛ وكم فرق بين الأمرين! وحينئذ الأولى منع اعتبار الجزم بالنية حتى مع

ليست إلا احتمالية، كما إذا لم يعلم بتعلق الأمر بأحدهما وكانت الشبهة بدوية، إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكل من المحتملين؛ وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط بالأجزاء، حتى يقال: العلم بتعلق التكليف بالفعل الواحد يقتضي قصد امثال الأمر المعلوم.

وبالجملة: لا إشكال في أن فعل كل من المحتملين لا يمكن إلا بداعي احتمال تعلق الأمر به، فلا يتوقف تحقق الامتثال في كل منهما على قصد الأمر المعلوم بالإجمال، بل لو أتى المكلف بأحد المحتملين من دون أن يكون قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر يحصل الامتثال ويصح العمل على تقدير تعلق الأمر بذلك المحتمل.

نعم: يكون متجرباً في قصده، حيث إنه لم يقصد امثال الأمر على كل تقدير، إلا أن تجرّبه في ذلك لا دخل له في تحقق الطاعة والامتثال على تقدير مصادفة المأتي به للواقع.

والحاصل: أنه يمكن أن يكون للمكلف رغبة في فعل أحد المحتملين بحيث يحب طاعة أمره الاحتمالي، ولا يكون له رغبة في فعل المحتمل الآخر فلا يطيع أمره الاحتمالي، ولا ملازمة بين الاطاعتين ولا ارتباط بين الامتثاليين؛ فلا يتوقف حصول الامتثال لأحدهما على قصد امثال الآخر؛ فتأمل جيداً.

الأمر الثالث:

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً كالظهر والعصر المردّد بين الجهات الأربع عند اشتباه القبلة، فلا إشكال في عدم جواز استيفاء جميع محتملات العصر قبل استيفاء جميع محتملات الظهر، للعلم بفوات الترتيب؛ كما

لا إشكال في عدم جواز فعل العصر الى جهة مغايرة لجهة فعل الظهر، لفوات الترتيب أيضاً.

وفي جواز الإتيان ببعض محتملات العصر قبل استيفاء جميع محتملات الظهر وعدم جوازه وجهان: مبنيان على أن الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي؟ أو في طوله؟.

بيان ذلك: هو أنه بعد الفراغ عن اشتراط الترتيب بين الظهر والعصر ولزوم إحراز وقوع العصر عقيب الظهر - كسائر الشرائط التي لا بد من إحرازها في مقام الامتثال - يقع الكلام في أنه هل يعتبر في حصول الطاعة وحسن الامتثال إحراز تحقق الترتيب حين الإتيان بصلاة العصر؟ بحيث يكون المكلف حين اشتغاله بالعصر محرراً لفراغ ذمته عن صلاة الظهر لكي يكون محرراً للترتيب في ذلك الحال، أو أنه لا يعتبر ذلك؟ بل يكفي العلم بتحقيق الترتيب ووقوع العصر عقيب الظهر ولو بعد الفراغ عن صلاة العصر.

فان قلنا: إنه يعتبر إحراز الترتيب حين الإتيان بصلاة العصر، فلا يجوز أن يأتي ببعض محتملات العصر قبل استيفاء جميع محتملات الظهر، لأنه حين الإتيان بذلك البعض لا يعلم بفراغ الذمة عن صلاة الظهر، لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة التي صلى الظهر إليها.

وإن قلنا: إنه لا يعتبر إحراز الترتيب حين الإتيان بصلاة العصر، بل يكفي إحرازه ولو بعد الفراغ عن صلاة العصر، فيجوز فعل كل واحد من محتملات العصر عقيب كل واحد من محتملات الظهر إلى أن يستوفي جميع المحتملات، لأنه بعد استيفاء جميع المحتملات يعلم بوقوع العصر عقيب الظهر وإن لم يعلم بذلك حين الإتيان بكل من محتملات العصر، لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة التي صلى الظهر والعصر إليها.

فإن قلت: لافرق بين الصورتين، فإنه على كل حال لا يعلم بوقوع العصر

عقيب الظهر حين الإتيان بها، ولو أّخر استيفاء محتملاتها عن محتملات الظهر، فإنه حين الإتيان بكلّ واحد من محتملات العصر لا يعلم بكون تلك الجهة جهة القبلة، فيحتمل أن لا تكون هذه الصلاة هي صلاة العصر المأمور بها؛ والترتيب إنّما يعتبر بين الظهر والعصر المأمور بها واقعاً، لا الظهر والعصر المأتيّ بها من باب المقدمة العلميّة؛ والعلم بتحقيق الترتيب بين الظهر والعصر المأمور بها واقعاً لا يكاد يحصل إلّا بعد استيفاء جميع المحتملات لكلّ منهما؛ فلا فرق بين أن يؤّخر محتملات العصر عن محتملات الظهر وبين أن يأتي بكلّ من محتملات العصر عقيب كلّ من محتملات الظهر.

قلت: الفرق بينها في غاية الوضوح، فإنه عند تأخير محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر يعلم حين الإتيان بكلّ من محتملات العصر أنّ الصلاة المأتيّ بها واقعة عقيب الظهر الواقعي وإن كان لا يعلم بكونها عصرّاً واقعاً، لاحتمال أن لا تكون إلى القبلة، إلّا أنّ هذا لمكان الجهل بالقبلة لا لمكان الجهل بالترتيب، فإنه يعلم بالترتيب ووقوع كلّ من محتملات العصر عقيب الظهر الواقعي حال الاشتغال بالمحتملات؛ وهذا بخلاف ما إذا أتى بكلّ من محتملات الظهر والعصر عقيب الآخر (١) فإنه حال الاشتغال بكلّ من

(١) أقول: الفرق المزبور مبنيّ على كون المعترف في الصلاة القطع بوقوع محتمل العصريّة بما هو محتمل عقيب الظهر، وإلّا فلو كان المعترف فيه حين الإتيان القطع بوقوع العصر الواقعي عقيب الظهر في كلّ محتمل فهو حاصل في الأخير أيضاً؛ غاية الأمر هذا المعنى في غير المحتمل الأخير تعليقيّ وفيه تنجيزيّ.

ولئن شئت تقول: بأنّ الشكّ في جميع المحتملات متعلّق بالقبلة، وإلّا فن حيث الترتيب يقطع بالترتيب في فرض الفراغ عن كونه قبلة؛ ومن هنا ظهر أنّ المكلف ليس له جهلان: أحدهما متعلّق بالترتيب والآخر بالقبلة، إذ لازم الجهلين بقاء أحدهما على حاله مع رفع الآخر، نظير الجهل بالقبلة واللباس. والأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، إذ مع رفع الجهل عن القبلة لا يبق جهل بالترتيب؛ وحينئذ صحّ لنا دعوى عدم جهل بالترتيب أصلاً بين الظهر الواقعي وعصره، وإنما الجهل ممخض بكون المأتيّ به

محمتملات العصر غیر الأخير منها لا یعلم بوقوع العصر عقیب الظهر الواقعی، للشک فی وقوع الظهر الماتی بها إلی جهة القبلة؛ فالمکلف حال الاشتغال بكل واحد من محتملات العصر كما ینكون جاهلاً بالقبلة ینكون جاهلاً بالترتیب ووقوع العصر عمیب الظهر الواقعی، فلا یحصل الامتثال التفصیلی بالنسبة إلی کل من شرطیة القبلة وشرطیة الترتیب؛ وبناء علی اعتبار الامتثال التفصیلی وتقدم رتبته علی الامتثال الإجمالي ینبج تحویل الامتثال التفصیلی بالنسبة إلی کل شرط ینکن فیہ ذلك .

ولا ملازمة بین الشروط، بچیث لو سقط اعتبار الامتثال التفصیلی فی شرط لعدم إمكانه یسقط بالنسبة إلی سائر الشروط، بل الامتثال التفصیلی ینبج بأتی مقدار أمکن؛ وفی المقام ینمكن حصول الامتثال التفصیلی بالنسبة إلی شرط الترتیب بتأخیر جمیع محتملات العصر عن جمیع محتملات الظهر وإن لم ینمكن تحویله بالنسبة إلی شرطیة القبلة؛ فإنحن فیہ نظیر ما إذا تردد کل من القبلة واللباس بین امور محصورة مع إمكان رفع التردید بالنسبة إلی اللباس، فإنه لا إشکال فی وجوب رفع التردید بالنسبة إلی اللباس تحویلاً للامتثال التفصیلی فیہ. فإن قلت: فرق بین مانحن فیہ و بین المثال، فإنه فی المثال ینلزم زیادة فی المحتملات عند عدم رفع التردید عن اللباس، فإنه ینبج تکرار الصلاة فی کل من الثوبین المشتبهین إلی کل من الجهات الأربع، فتكون المحتملات فی کل من الظهر والعصر ثمانية مع إمكان تقلیلها بجعلها أربعة عند رفع التردید عن اللباس؛ وهذا بخلاف مانحن فیہ، فإن المحتملات فی کل من الظهر والعصر لا تزيد علی الأربعة، سواء قدم جمیع محتملات الظهر عن محتملات العصر أو

إلی القبلة أم لا، كما لا یحیی. وحينئذ فلو بنینا علی تقديم الامتثال التفصیلی علی الإجمالي، لا ینبج فی المقام اختیار الشق الأول، فضلاً عن التحقیق من عدم تقديمه، كما سیأتی عند تعرضه (إن شاء الله تعالی).

لا، ومن المعلوم: أن تقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي على القول به إنما هو فيما إذا لزم من الامتثال الإجمالي تكرار في العمل، لا مطلقاً، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) فلا موجب لرفع الجهل عن قيديّة الترتيب بعدما لم يلزم منه زيادة في المحتملات.

قلت: تأخر رتبة الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي هو الذي أوجب المنع عن التكرار، لأن المنع عن التكرار أوجب تأخر رتبة الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي؛ فالمنع إنما هو لزوم الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وإن لم يلزم منه زيادة في المحتملات.

فتحصل ممّا ذكرنا: أن وجوب تأخير محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر مبني على اعتبار الامتثال التفصيلي وتقدم رتبته على الامتثال الإجمالي، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أن الأقوى: اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه؛ وعليه يجب تأخير محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر؛ فتأمل جيداً.

الأمر الرابع:

قد تقدم في الشبهة التحريمية عدم تأثير العلم الإجمالي إذا كانت الأطراف غير محصورة، لعدم التمكن من المخالفة القطعية فيها عادة، بالبيان المتقدم (١)

(١) أقول: قد تقدم بما لا مزيد عليه أن مجرد عدم التمكن عن تحصيل القطع بصدور المخالفة منه خارجاً لا يستلزم جريان النافية من الاصول ولا جواز الارتكاب وترك الموافقة، وإنما المنع عن جريان الاصول نفس منجزية العلم بنحو العلية ولو لم يكن معارضاً؛ وذلك حاصل في ظرف ترك المحتملات، إذ في هذا الظرف يقطع بالقدرة على المخالفة الواقعية فيحرم؛ فجريان الأصل حينئذٍ لا مجال له ولو لم تكن يتعارض لمكان وجود العلم المنجز في هذا الظرف، فيجب حينئذٍ بحكم العقل الموافقة القطعية؛ وحينئذٍ فلو بنينا على عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور حتى في التحريمية، فلا بد وأن يكون من إجماع على الترخيص الكاشف عن جعل البدل، بناء على ماهو التحقيق: من علية العلم؛ ولا ربه

وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فإن المخالفة القطعية بترك جميع الاحتمالات بمكان من الإمكان، فلا بد من تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية وعدم جواز ترك جميع الاحتمالات.

نعم: لا يمكن الموافقة القطعية بفعل جميع الاحتمالات لكثرة الأطراف، فلا بد من التبعض في الاحتياط والإتيان بالمقدار الممكن من الاحتمالات.

ولا وجه للاكتفاء بفعل أحد الاحتمالات وترك الباقي، بدعوى: أن تعذر الموافقة القطعية يوجب التنزل إلى الموافقة الاحتمالية، وهي تحصل بفعل أحد الاحتمالات، لأن المانع من وجوب الموافقة القطعية ليس هو إلا لزوم العسر والخرج من الجمع بين الاحتمالات، والضرورات إنما تتقدر بقدرها، فلا بد من سقوط ما يلزم منه العسر والخرج، ولا موجب لسقوط الزائد عن ذلك؛ فلا محيص من وجوب الإتيان بالمقدار الممكن من الاحتمالات.

هذا تمام الكلام في الشك في المكلف به عند دورانه بين المتباينين؛ وقد بقي منه بعض التنبيهات لم يتعرض لها شيخنا الاستاذ - مد ظله - لأنها قليلة الجدوى



المقام الثاني

في دوران الأمرين الأقل والأكثر

وأقسامه كثيرة، فإنّ الترديد بين الأقل والأكثر تارة: يكون في نفس متعلق التكليف من الفعل أو الترك المطالب به. واخرى: يكون في موضوع التكليف فيما إذا كان للتكليف تعلق بالموضوع الخارجي. وثالثة: يكون في السبب والمحصل الشرعي أو العقلي أو العادي. وعلى جميع التقادير، تارة: يكون الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل، واخرى: يكون من قبيل الشرط والمشروط، وثالثة: يكون من قبيل الجنس والنوع. ثمّ ما كان من قبيل الشرط والمشروط، تارة: يكون منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط مباحثاً له في الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، واخرى: يكون داخلياً في المشروط متحدّامعه في الوجود، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة. وفي جميع هذه الأقسام، تارة: يكون الأقل والأكثر ارتباطيين، واخرى: يكون غير ارتباطيين

وعلى التقديرين: تارة: تكون الشبهة وجوبية، واخرى: تكون تحريمية. ومنشأ الشبهة: إما فقد النص، وإما إجمال النص، وإما تعارض النصين، وإما الاشتباه في الموضوع الخارجي.

فهذه جملة الأقسام المتصورة في باب الأقل والأكثر، وسيأتي مثال كل قسم عند البحث عن حكمه.

وكأنّ الشيخ - قدس سره - غفل عن إمكان تردد نفس متعلق التكليف بين

الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، وأبدل هذا القسم بما يرجع إلى الشك في المحصل؛ ولكن سيأتي (إن شاء الله تعالى) أن ذلك بمكان من الإمكان، ومنه تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره.

وعلى كل حال: ينبغي إفراد كل واحد من هذه الأقسام بفصل يخصه - إلا ما كان منها متحد الحكم مع الآخر - لاختلاف أحكامها، فإن منها ما تجري فيه البراءة بلا كلام، ومنها ما لا تجري فيه البراءة بلا كلام، ومنها ما هو مختلف فيه.

الفصل الأول

في دوران الأمرين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات

والأقوى: عدم جريان البراءة عن الأكثر مطلقاً في الأسباب العادية والعقلية والشرعية.

أما في الأسباب العادية والعقلية: فواضح (١) فإن المجعول الشرعي فيها ليس إلا المسبب ولا شك فيه، والمشكوك فيه ليس من المجعولات الشرعية

(١) أقول: بعدما كان الأمر بسيط معلوماً بجميع حدوده، فلا يكون الشك فيه راجعاً إلى الشك في متعلق التكليف؛ وحينئذ لا قصور فيه من ناحية الاشتغال؛ ولازمة استلزام الشك في دخل شيء في المحقق الشك في حصول الفراغ منه بدونه؛ وحينئذ فعل التحقيق: من كون حكم العقل بالفراغ تجزئياً، لاشبهة في عدم جريان الاصول النافية فيه، ولو كانت حرمة شيء في المسبب مجعولاً يجعل مستقلاً. وإن قلنا بأن حكم العقل المزبور تعليلي، فلا قصور في جريان البراءة عن حرمة مخالفة التكليف بالبسيط من قبل ترك مشكوك الحرمة، وإن كانت سببته عادية أم عقلية. فافيد من التفصيل في المقام بين المجعولات وغيرها غير تام، إلا على القول بالاصول المثبتة، بدعوى أن رفع جزئية المشكوك يثبت مؤثرية الأقل، فيتحقق المسبب، فيصير الأصل المزبور مثبتاً للفراغ الجعلي الظاهري؛ ولكن أتى لنا بذلك! كما لا يخفى.

ولا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، فلا يعمه أدلة البراءة (١) فالشك في جزئية شيء للسبب أو شرطية يرجع إلى الشك في حصول متعلق التكليف وتحقق الامتثال عند عدم الإتيان بالأكثر، والعقل يستقل بوجوب إحراز الامتثال والقطع بالخروج عن عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلا بالآتيان بكل ما يحتمل دخله في السبب؛ وذلك واضح.

وأما في الأسباب الشرعية: كالغسلات في باب الطهارة الحديثة والحديثة، بناء على أن يكون المأمور به هو التطهير والغسلات محصلة له، لأنها هي المأمور بها - كما ربما يدل عليه الأمر بالتطهير في جملة من الأدلة الواردة في باب الطهارة الحديثة والحديثة فقد يتوهم: جريان البراءة عن الأكثر، لأن الشك فيها يرجع إلى الشك في المجعول الشرعي، فيعمه أدلة البراءة.

هذا، ولكن قد تقدم في مبحث البراءة فساد التوهم، ونزيده في المقام وضوحاً؛ فنقول: إن شمول أدلة البراءة للمحصلات الشرعية يتوقف على أن تكون المجعولات الشرعية هي الأسباب والمسببات، وأن تكون أجزاء السبب وشرايطه أيضاً مجعولة بجعل مستقل مضافاً إلى جعل الأسباب؛ وقد بينا في محله استحالة ذلك. بيان الملازمة: هو أنه لو كانت المجعولات الشرعية نفس المسببات وترتبها على أسبابها - كترتب الطهارة على الغسلات الثلاث، والنقل والانتقال على البيع والشراء - فالأسباب تكون خارجة عن دائرة الجعل، ولا تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، إذ لا تعقل أن تتعلق الجعل الشرعي بكل من السبب والمسبب، لأن جعل أحدهما يعني عن جعل الآخر؛ فبناءً على تعلق الجعل

(١) أقول: لو كان المراد من المجعول الأعم من الأصلي والتبعي قد يشكل أمر التفكيك بين جعلية السبب وعدم جعلية السبب ولو تبعاً، إذ لا معنى لجعل المسبب إلا منوطاً بالأمر العقلي أو العادي؛ وإلا لو لم يلحظ في مقام جعله هذه الإناطة لا يتصور سببية الأمر العادي للأمر الجعلي؛ ومع تصوره فيرجع إلى جعل السببية ولو تبعاً، لجعل المسبب منوطاً بالمطلق أو المقيد، كما لا يخفى.

بالمسببات تكون الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية والعادية غير قابلة للوضع والرفع؛ وإطلاق السبب الشرعي عليها إنما هو باعتبار أن الشارع حكم بترتب المسبب عليه من دون أن يكون في البين ترتب عادي أو عقلي؛ فالشك في جزئية شيء للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشك في ترتب المسبب على الفائد لذلك الجزء أو الشرط (١) وبالأخرة يشك في حصول المكلف به في باب التكاليف وفي حصول المسبب في باب الوضعيات عند عدم الإتيان بما يشك في جزئته أو شرطيته؛ ولا يكاد يحصل العلم بذلك إلا بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في السبب. هذا إذا لم نقل بجعل السببية.

وإن قلنا بجعل السببية ولكن لم نقل بجعل الجزئية والشرطية بجعل مغاير لجعل السببية، فالشك في جزئية شيء للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشك في جعل الشارع سببية الأقل، للقطع بسببية الأكثر؛ ورفع السببية عن الناقص يقتضي عدم تعلق الجعل الشرعي به، ولازم ذلك عدم ترتب المكلف به على الناقص؛ وهذا ينتج عكس المقصود، لأن المقصود من إجراء البراءة هو ترتب المكلف به على الناقص.

فجرد القول بجعل السببية لا يكفي في شمول أدلة البراءة لموارد الشك في المحصل ما لم ينضم إليه القول بجعل الجزئية والشرطية مستقلاً، فإنه حينئذ يصح أن يقال: إن أدلة البراءة تقتضي رفع ما يشك في جزئته أو شرطيته.

فإن قلت: يكفي في شمول أدلة البراءة لموارد الشك في المحصل كون الجزء

(١) أقول: ويمكن القول بأنه يرجع إلى الشك في تعلق الجعل بالزائد الذي هو منشأ انتزاع الجزئية في المجموعات الوضعية؛ فمن حيث كون أمر وضع الجزئية ورفعها بيد الشارع بتوسط المنشأ لافرق بين التكليفات والوضعيات. نعم: الذي يسهل الخطب في المقام هو أن أصالة عدم الجزئية لا يثبت سببية الأقل ومؤثرته في البسيط؛ فلا يثمر مثل هذا الأصل على فرض تنجزية حكم العقل بالفراغ. نعم: على تعليقته يكفي هذا الأصل؛ بل ويكفي البرائة عن حرمة المخالفة من قبل المشكوك، من دون فرق في الفرضين بين كون الجزئية مجعولة بجعل مستقل أم لا؛ فتدبر.

والشرط مجعولاً بتبع جعل السبب المركب منه ومن غيره، كما هو الشأن في جزء متعلق التكليف وشرطه، فإنّ جزئية السورة مثلاً للصلاة ليست ممّا تنالها يد الجعل مستقلاً بل هي منتزعة عن الأمر بالصلاة المركبة منها ومن غيرها؛ ومع ذلك تجري فيها البراءة ويعمّها حديث الرفع عند الشكّ فيها؛ وبعد البناء على جعل السببية تكون أجزاء السبب وشرائطه كأجزاء الصلاة وشرائطها منتزعة عن نفس تعلق الجعل بالسبب المركب، فيعمّها حديث الرفع وتجري فيها البراءة عند الشكّ فيها؛ ولا يتوقف على أن تكون الجزئية مجعولة بجعل مغاير لجعل السبب.

قلت: فرق بين الأسباب وبين متعلقات التكليف، فإنّ المشكوك فيه في متعلقات التكليف إنّما هو تعلق الأمر بالأكثر الواجد للجزء أو الشرط المشكوك فيه، ورفع الجزئية أو الشرطية إنّما يكون برفع الأمر عن الأكثر، فإنّ رفع الانتزاعات إنّما يكون برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الجزئية في متعلقات التكليف ليس هو إلّا تعلق الأمر بالأكثر؛ وهذا بخلاف الأسباب، فإنّ منشأ انتزاع الجزئية المشكوك فيها إنّما هو سببية الأكثر، وسببته وترتب المسبب عليه ممّا لاشكّ فيها، وإنّما الشكّ في سببية الناقص وترتب المسبب عليه، ورفع سببية الناقص ينتج عدم سببته وعدم ترتب المسبب عليه.

والحاصل: أنّ حديث الرفع إنّما يرفع المشكوك فيه، والمشكوك فيه في متعلقات التكليف هو تعلق التكليف بالأكثر، وفي الأسباب هو جعل سببية الأقل ورفع سببته يوجب عدم ترتب المسبب عليه؛ فالقائل بالبراءة في باب الأسباب والمخصلات يلزمه القول باستقلال الجزئية والشرطية في الجعل، ليكون الجزء المشكوك فيه ممّا تناله يد الرفع بنفسه، ولا يكفي في إثبات مدّعا مجرد جعل السببية؛ فتأمل (١).

(١) وجهه: هو أنّه قد يخلج في البال عدم الفرق بين متعلقات التكليف وبين الأسباب بعد البناء على جعل

بل هذا أيضاً لا يثبت المدعى إلا على القول بالأصل المثبت، فإن مجرد رفع المشكوك لا أثر له ما لم تثبت سببية الناقص وترتب المسبب عليه، وذلك مبني على الأصل المثبت.

فتحصّل: أنه في موارد الشك في المحصل وتردده بين الأقل والأكثر لابد من الاحتياط، ولا تجري البراءة مطلقاً وإن كان المحصل شرعياً (١).

الفصل الثاني

في دوران الأمرين الأقل والأكثر في الشبهات التحريمية

كتردد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت، أو بقيد كونه مطرباً. والظاهر: أن تكون الشبهات التحريمية على عكس الشبهات الوجودية، فإنه في الشبهات الوجودية يكون الأقل متيقن الوجود والأكثر مشكوكاً، وفي

السببية، فإن تعلق التكليف بالأكثر في باب متعلقات التكليف وإن كان مشكوكاً، إلا أن تحقق الامتثال وحصول البراءة عن التكليف عند الإتيان بالأكثر يكون معلوماً؛ وفي باب الأسباب يكون الأمر كذلك، فإن جعل الأكثر سبباً وإن كان مشكوكاً إلا أن ترتب المسبب عليه يكون معلوماً؛ وكذا الحال في طرف الأقل، فإنه كما يكون متعلق التكليف بالأقل في باب متعلقات التكليف يكون معلوماً، كذلك دخل الأقل في ترتب المسبب في باب الأسباب يكون معلوماً، فلا فرق بينها في كل من طرفي الأقل والأكثر؛ وحينئذ يصح أن يقال: إنه يمكن رفع الجزئية المشكوك فيها برفع منشأ انتزاعها وهو جعل الأكثر سبباً كما في متعلقات التكليف، ولا يحتاج إلى جعل الجزئية بجعل مغاير لجعل المسبب؛ فتأمل (منه)

(١) أقول: على مختاره: من كون حكم العقل بالفراغ تعليقاً - كما هو أساس بنائه على اقتضاء العلم بالنسبة إلى الموافقة القطعية وأن الأصول إنها يتساقط من أطراف العلم بالتعارض - لا وجه لالتزامه في المقام بالاحتياط، لما مر من عدم قصور في جريان أدلة الترخيصات الظاهرية بالنسبة إلى الفراغ المشكوك من ناحية المشكوك الدخّل في السبب؛ فتدبر بعين الدقة.

الشبهات التحريمية الأكثر متيقن الحرمة والأقل مشكوكاً.

والأقوى: جريان البراءة عن حرمة الأقل مطلقاً، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وسواء تردّد الأقل والأكثر في نفس متعلّق التكليف أو في موضوعه، وسواء كان الأقل والأكثر من الارتباطيين أو غيره.

والذي خالف في جريان البراءة في الشبهات الوجودية ينبغي أن لا يقول بجريانها في الشبهات التحريمية أيضاً، لا تحاد ملاك النزاع في المقامين (١) ولكن الأكثر لم يتعرّضوا لحكم الشبهات التحريمية.

ثم إن الارتباطية في المحرمات إنما هي على حذو الارتباطية في الواجبات لا بد وأن تكون حرمة الأقل في ضمن حرمة الأكثر على تقدير أن يكون الأكثر هو متعلّق الحرمة من دون أن تكون للأقلّ حرمة تخصّه، وهذا إنما يكون بانسباط الحرمة النفسية على الأجزاء بحيث يكون لكلّ جزء حظّ من تلك الحرمة ليصدق الشروع في فعل الحرام بالإتيان بأول جزء منه؛ والأمثلة التي تخطر بالبال لا تنطبق على هذا المعنى.

نعم: يمكن أن يكون حرمة تصوير ذوات الأرواح مثلاً لذلك على بعض المحتملات، بأن يشكّ في أنّ المحرم هو تصوير الصورة التامة أو بعضها، وعلى فرض أن يكون متعلّق الحرمة هو التصوير التام يكون الشروع في التصوير محرماً

(١) أقول: لا يخفى أنّ عصيان الحرام المركّب لا يكاد يتحقّق إلا بايجاد مجموع الأجزاء، فالعقل ملزم بترك واحد منها ولو كان آخر وجودها؛ فع الشك في دخل شيء آخر يمكن كونه آخر الوجودات، فع تركه يجتزي به العقل من جهة شكّة في حرمة البقية؛ وهذا بخلاف الواجب المركّب، فإنّ ترك أول وجود منه يوجب عصيانه؛ فالقائل بالاحتياط فيه له أن يدعي بأنّ الاشتغال بوجود الأقل يقتضي تحصيل الفراغ عنه، ولا يحصل إلا بالإتيان بالأكثر؛ وهذا بخلاف الحرمة، فإنّ الاشتغال بالحرام لا يقتضي إلا الفراغ عن المجموع، ومع الشكّ في دخل شيء آخر يشكّ في الاشتغال بالأقل؛ وحينئذ كيف للقائل بالاحتياط في الواجبات أن يقول به في المحرمات؟ ولا بد له من بيان وافهما أفيد كي نفهم مقصوده.

بشرط تعقبه بسائر الأجزاء. وعلى كل حال: الأمر في المثال سهل بعد وضوح المقصود.

الفصل الثالث

في دوران الأمرين الأقل والأكثر الغير الارتباطيين

في الشبهة الوجودية

ولا إشكال ولا كلام في جريان البراءة في الأكثر، للشك في وجوب الزائد عن الأقل، فتعمه أدلة البراءة.

وتوهم: أن الزائد من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر فيجب الاحتياط فيه واضح الفساد، فإن الضابط في تأثير العلم الإجمالي: هو أن تكون نسبة المعلوم بالإجمال إلى كل واحد من الأطراف على حد سواء، بحيث تتولد من العلم الإجمالي قضية منفصلة على سبيل منع الخلو؛ والمقام ليس من هذا القبيل، فإن القضية المعلومه بالإجمال تنحل إلى قضيتين: قضية معلومة بالتفصيل وهي وجوب الأقل، وقضية مشكوكه وهي وجوب الأكثر، بل لا يصح إطلاق العلم الإجمالي على مثل ذلك، كما لا يخفى.

الفصل الرابع

في دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطي

في الشبهة الوجودية الحكمية في باب الأجزاء

كالشك في جزئية السورة للصلاة. وكان ينبغي أن يبحث في هذا الفصل

عمّا يعمّ الشروط، لاّ تحاد حكم الأجزاء والشروط؛ ولكن أفردنا البحث عن الشروط بفصل يخصّها لنكتة يأتي التنبيه عليها (إن شاء الله تعالى).

وعلى كلّ حال: فقد اختلفت كلمات الأصحاب في جريان البراءة من وجوب الأكثر على أقوال ثلاثة، فقليل: بعدم جريان البرائة مطلقاً، وقيل: بجريان البراءة مطلقاً، وقيل: بالتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية؛ وهو الأقوى.

وأضعف الأقوال: هو الأول، فإنّه لا وجه له إلّا توهم: أنّ العلم الإجمالي بوجود الأقلّ أو الأكثر يقتضي عدم جريان الاصول الشرعية والعقلية النافية للتكليف في كلّ من طرف الأقلّ أو الأكثر، فلا بدّ من الاحتياط بفعل الأكثر تحصيلاً للعلم بفراغ الذمة عمّا اشتغلت به؛ هذا ولكن سيأتي ما يظهر منه ضعف هذا الوجه.

وأما وجه القول الثاني: فليس هو أيضاً إلّا تحيل انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجود الأقلّ والشكّ البدوي في وجوب الأكثر؛ وهذا هو الذي اختاره الشيخ - قدس سره -.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّ المقتضي لجريان البراءة العقلية والشرعية عن وجوب الأكثر موجود والمانع عنه مفقود.

أما وجود المقتضي: فلأنّ الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس هو إلّا الشكّ في التكليف النفسي المولوي الذي يستتبع مخالفته العقاب، وفيما نحن فيه يشكّ في تعلق التكليف بالأكثر، فالعقاب على تركه يكون بلا بيان؛ وكذا الموضوع في أدلة البراءة الشرعية هو الجهل بالحكم الواقعي، والمفروض في المقام هو الجهل بوجود الأكثر، فيعمّه حديث الرفع ونحوه من الأدلة الشرعية.

وأما فقد المانع: فلأنّ المانع المتوهم في جريان البراءة في الأكثر ليس هو إلّا العلم الإجمالي بتعلق التكليف بالأقلّ أو الأكثر، ولكن ينحلّ العلم الإجمالي إلى

العلم التفصيلي بتعلّق التكليف بالأقل والشكّ البدوي في الأكثر، فإنّ المعلوم بالإجمال ليس هو إلاّ خطاباً واحداً نفسياً، وتعلّق هذا الخطاب بالأقلّ معلوم تفصيلاً للعلم بوجوده على كلّ حال، سواء تعلّق التكليف بالأكثر أو لم يتعلّق. وما تكرر في كلمات الشيخ - قدس سره - من أنّه يعلم بتعلّق التكليف بالأقلّ على كلّ تقدير سواء كان نفسياً أو مقدّمياً، فليس ظاهره بمراد، لأنّ وجوب الأقلّ لا يكون مقدّمياً على كلّ حال ولو كان وجوبه في ضمن وجوب الأكثر وبتبع التكليف به، لأنّ الأجزاء لا تجب بالوجوب المقدمي الغيري، بل إنّها هي تجب بالوجوب النفسي المتعلّق بالمركّب المنبسط على كلّ واحد من الأجزاء، لأنّ المركّب ليس إلاّ الأجزاء بأسرها، فهي واجبة بعين وجوب الكلّ؛ ومن هنا تصحّ دعوى العلم التفصيلي بتعلّق التكليف النفسي بالأقلّ والشكّ في تعلّقه بالأكثر، فينحلّ العلم الإجمالي لاحالة.

هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في وجه جريان البراءة العقلية والشرعية عن الأكثر، بتحرير متّ.

وقد اورد عليه بوجوه:

منها: ما حكي عن المحقّق صاحب الحاشية - قدس سره - من أنّ العلم بوجوب الأقلّ لا ينحلّ به العلم الإجمالي، لتردّد وجوبه بين المتباينين، فأنّه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط (١) لأنّ احدهما قسم

(١) أقول: مرجع الشكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر إلى أنّ شخص الوجوب المنبسط على الأجزاء محدود بنحو لا يشمل الزائد أو يشمل، وعلى التقديرين لا يكون الواجب المعروض لهذا الوجوب محدوداً في رتبة سابقه عن تعلّق وجوبه؛ كيف! وهذه القلّة إنّما طرء من جهة قصور الوجوب عن الشمول للزائد، ومثل هذا الحدّ يستحيل أن يؤخذ في معروض الوجوب. نعم: يمتنع عن إطلاقه في المعروضيّة حتّى مع الزائد، لأنّ معروض الوجوب هو المحدود بحدّ القلّة، كما أنّ اعتبار عدم الانضمام بالزائد خارجاً أيضاً لم يلحظ فيه؛ وإلاّ فيخرج عن البحث ويدخل في المتباينين، كالقصر والإتمام؛ فن هذه

الآخر؛ فلو كان متعلق التكليف هو الأقل فالتكليف به إنما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقل إنما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقل يكون مردداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخي الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شيء؛ كما أن امثال التكليف المتعلق بالأقل يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلق به، فإن امثاله إنما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء؛ بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فإنه لا يتوقف امثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشك في الأقل والأكثر الارتباطي إلى الشك بين المتباينين تكليفاً

الجهة يكون المعروض لا بشرط محض، ولكن معنى لا بشرطية ليس إلا عدم إضرار انضمام الغير بوجوبه، وإلا فالواجب في ظرف الانضمام وعدمه ليس إلا معنى واحداً، وهو الذات المهمله المحفوظة في ضمن الانضمام بالغير تارة وعدمه أخرى؛ وفي كل تقدير ليس المعروض إلا الذات الملازم لحد القلة لا المقيد به، لما عرفت: من أن هذا الحد جاء من قبل الحكم والوجوب، ولا يكون مثل هذا الحد ماخوذاً في معروضه؛ كما أن حد الكثرة أيضاً لا يوجب تقيد الأقل المعروض للوجوب في ضمن الأكثر واشترطه بكونه منضمّاً بالأكثر، إذ مثل هذه الضمنية التي هي منشأ ارتباط الأجزاء بالأجزاء إنما جاء من قبل وحدة الأمر المتعلق بالجميع؛ فيستحيل أخذ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر في معروض الأمر، فعروض الأمر أيضاً ليس إلا ذوات الأجزاء عارية عن التقيد بالانضمام بالغير. نعم: عار عن الاطلاق أيضاً؛ فالمعروض للوجوب عند وجوب الأكثر أيضاً ليس إلا ذات الأقل بنحو الإهمال، لا المقيد بقيد الانضمام؛ وحينئذٍ فالأقل بقصور الوجوب عن الشمول لغيره وعدم قصوره لا يكاد يختلف معروضيته للوجوب بحد من حدوده، بل المعروض للوجوب على التقديرين هو الذات المهمله العارية عن الإطلاق والتقييد؛ وحينئذٍ فعند الشك في حد الوجوب بين الأقل والأكثر لا يوجب اختلافاً في حد الأقل الواجب مستقلاً أم ضمناً؛ فما هو واجب ضمناً بعينه هو واجب مستقلاً، وإنما الاختلاف في حد وجوبه من حيث انبساطه على الزائد منه أم لا؛ وهذه الجهة غير مربوبة بواجبية الأقل، فالواجب من الأقل ليس إلا مرتبة واحدة بحد واحد، ضم إليه غيره في الوجوب أم لا؛ وعليه فيستحيل تردد الأقل الواجب بين المتباينين؛ كما أن سعة انبساط الوجوب على الأكثر وعدمه أيضاً لا يقتضي إلا اختلافاً في حد الوجوب بلا اشتراطه بشيء ولا اختلافاً في حقيقته، كما لا يخفى.

وامتثالاً. هذا حاصل ما أفاده المحقق (١) - قدس سره - بتحرير متا. ولا يخفى فساد، فإن اختلاف سنخي الطلب لا دخل له في انحلال العلم الإجمالي وعدمه، بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب أحد الأطراف (٢) بحيث يكون هو المتيقن في تعلق الطلب به ولو فرض الشك في كيفية التعلق وأنه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شيء.

وإن شئت قلت: إن الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لاجماع بينهما، فإن التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد، بل من تقابل العدم والملكية، فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيماً في الماهية، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لحاظ العدم؛ ومن هنا قلنا: إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد؛ خلافاً لما ينسب إلى المشهور - كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيد - فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع (٣) بل يجمعهما نفس الماهية؛ والتقابل بينهما إنما

(١) والعبارة التي وقفت عليها في الحاشية لا تنطبق على ذلك، بل انطباقها على ماسياتي من الوجه المختار أولى من انطباقها على المحكي؛ فراجع (منه).

(٢) أقول: لو التزمت في المقام باختلاف سنخ الطلب وأنّ المعلوم بالإجمال هو اللابشرط الجامع بين الوجودين أو المشروط بالخصوصية الزائدة، فلا محيص لك من الاحتياط ولا يفيدك الانحلال، لأنّ العلم بوجوب الأقل عين العلم الإجمالي بالجامع [بين] الوجودين، كما يعترف به بعد ذلك؛ ولكن عمدة الكلام في المقام في ذلك من أنه من هذا الباب أو من باب العلم بشخص الوجوب المراد بين الحدين الوارد عليه تبادلاً؟ فانه حينئذ ليس الجامع اللابشرط جامعاً بين الوجودين، بل هو مجمع بين الحدين؛ وفي مثله العلم الإجمالي قائم بين حدي الوجوب لانفسه، وهذا العلم لا اعتبار به كما شرحناه في الحاشية الآتية؛ فراجع وتدبر.

(٣) أقول: وبيان أوضح نقول: إن مرجع اللابشرطية في المقام ليس إلى الجامع بين الواجد والفاقد

يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ (١).

ففي مانحن فيه، الأقل يكون متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإنّ التغيرات الاعتبارية لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار؛ هذا كله بحسب البرهان. وأما بحسب الوجدان فلا يكاد يمكن إنكار ثبوت العلم الوجداني بوجوب الأقل على كل حال، كانت الماهيتان متباينتين أو لم تكن؛ فتأمل جيداً.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أنّ وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، سواء كان متعلقاً بالأقل أو بالأكثر، فإنه لو لم يتنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو

بنحو كان قابلاً للانطباق على كل منها فعلاً، كما هو الشأن في بقية الجوامع بالنسبة إلى أفرادها؛ بل المراد كون الواجب معنأً محفوظاً في أحد الحدين بنحو التبادل، بمعنى كونه في مرتبة مخصوصة مجتمعة مع وجود شيء زائد عنها منضمّ بها وعدمه، بحيث يضمّ الزائد به وعدمه لا يكاد ينقلب ما هو معروض الوجوب لا بذاته ولا بحدّه؛ ومعلوم: أنّ هذه المرتبة محفوظة بنفس ذاته في ضمن الأكثر، كما أنّها محفوظة أيضاً في ضمن حدّ القلة بلا دخل لهذا الحدّ على أيّ تقدير في عروض الوجوب على القليل؛ بل الواجب ليس إلّا المحفوظ بين الحدين. نعم: على تقدير كون الواجب هو الكثير ليس امتياز عن القليل إلّا بوجوب الزيادة لا يدخل شيء في معروضية الأقل للوجوب؛ وحينئذ من أين يصير الأقل مردّأين الحدين المتباينين؟ كسي يجيء في البين العلم الإجمالي في معروض الوجوب، بل لا يكون في البين إلّا علم تفصيلي بمرتبة من الواجب وشكّ بدوي بمرتبة أخرى.

نعم: العلم الإجمالي في المقام ليس إلّا بين حديّ الوجوب الطاري بالعرض على معروضه أيضاً؛ ومثل هذا المعنى خارج عن مصبّ حكم العقل بالامتثال، كما لا يخفى.

ثمّ العجب من المقرّر! حيث إنه بعين هذا الوجه الذي استشكل على المحقق المحسّي في تقريب عدم الانحلال اختاره في تقريره، وأظنّ أنّ ذلك من قصور العلم؛ فياليت يوضح الفارق بين وجهه وكلام صاحب الحاشية بأزيد من ذلك! حتّى نفهم! وإن كان مآشرحناه في شرح التردّد بين الأقل والأكثر كافياً في الجزم ببطلان تقرير الاحتياط من قبل العلم الإجمالي وعدم الانحلال بأيّ نحو كان، كما هو واضح.

(١) أمول: بل التقابل بينها بسعة الوجود وضيقة، وهو ليس اعتبارياً محضاً.

متعلق الطلب لم يجب الإتيان بالأقل، لأن وجوبه إنما يكون بتبع وجوب الأكثر ومقدمة حصوله (١) فلو لم يتنجز الأمر بذى المقدمة لا يلزم الإتيان بالمقدمة، فوجوب الإتيان بالأقل على كل تقدير يتوقف على وجوب الإتيان بالأكثر على كل تقدير، لأنه بعد فرض عدم تنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف لا يلزم الإتيان بالأقل، لاحتمال أن يكون وجوبه لأجل كونه مقدمة لوجود الأكثر، ولا يجب، الإتيان بالمقدمة عند عدم وجوب الإتيان بذى المقدمة؛ فيلزم من وجوب الأقل على كل تقدير عدم وجوبه على كل تقدير، وما يلزم من وجوبه عدمه محال. هذا حاصل ما أفاده في الكفاية على طبق ما ذكره في حاشية الفرائد.

ولا يخفى ما فيه، فإنه يرد عليه:

أولاً: أن ذلك مبني على أن يكون وجوب الأقل مقدمياً على تقدير أن يكون متعلق التكليف هو الأكثر (٢) فيستقيم حينئذ ما أفاده: من أن العلم التفصيلي بوجوب أحد طرفي المعلوم بالإجمال مع تردد وجوبه بين كونه نفسياً أو غيرتاً متولداً من وجوب الطرف الآخر - على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالإجمال - لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ ألا ترى: أنه لو علم إجمالاً بوجوب

(١) أقول: ليس نظره من التبعية إلى جهة المقدمة، كيف! وهو ملتزم بوجوب الأقل نفساً، بل نظره إلى تبعية الوجوب الضمني للوجوب المستقل في الفعلية والتنجز؛ ومرجع كلامه إلى ملازمه تنجز الأقل لتنجز الأكثر على تقدير الضمنية؛ فتدبر.

(٢) أقول: مجرد نفسية وجوب الأقل في المقام لا يجدي في الانحلال، إلا على فرض تصور الاستقلال في تنجز الواجب الضمني وانفكاكه مع الأكثر في التنجز؛ ونظر استاذنا الأعظم إلى هذه الجهة: من تبعية تنجز الواجب الضمني من الأقل للواجب المستقل من الأكثر، كان وجوب الأقل نفسياً ضمناً أو غيرتاً؛ وحينئذ العمدة رفع هذه الشبهة والالتزام بإمكان التفكيك بينها في التنجز؛ وهذا الالتزام على مبناه في غاية البعد، لأن التفكيك المزبور فرع صلاحية مجيء الواجب الضمني في العهدة مستقلاً، وهو مناف لضمنية الأقل وارتباطه بالأكثر؛ فتدبر.

نصب السلم أو الصعود على السطح وتردد وجوب نصب السلم بين كونه نفسياً أو غيرتاً متولداً من وجوب الصعود على السطح من باب الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فإن العلم التفصيلي بوجوبه يتوقف على وجوب الصعود على السطح، إذ مع عدم وجوب الصعود كما هو لازم الانحلال لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب، لاحتمال أن يكون وجوبه غيرتاً متولداً من وجوب الصعود؛ وذلك كله واضح.

إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لما تقدم: من أن وجوب الأقل لا يكون إلا نفسياً على كل تقدير، سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأكثر، فإن الأجزاء إنما تجب بعين وجوب الكل، ولا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كل من الوجوب النفسي والغيري.

وكلام الشيخ - قدس سره - في المقام وإن أوهم تعلق الوجوب الغيري بالأقل على تقدير وجوب الأكثر، إلا أنه لا بد من تأويل كلامه، فإن ذلك خلاف ما بنى عليه في مبحث مقدمة الواجب.

فدعوى: أن وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على وجوب الأكثر على كل تقدير لاحتمال أن يكون وجوبه مقدماً واضحة الفساد، لأنه لا يحتمل الوجوب المقدمي في طرف الأقل، بل يعلم تفصيلاً بوجوبه النفسي على كل تقدير، كان التكليف متعلقاً بالأكثر أو لم يكن؛ فلا يلزم من انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل المحذور المتقدم، لأن المعلوم بالإجمال ليس إلا تكليفاً نفسياً، وهذا التكليف النفسي ممكن الانطباق على الأقل مع العلم التفصيلي بوجوبه (١) ولا يعتبر في انحلال العلم

(١) أقول: الغرض من وجوب الأقل وجوبه عقلاً لا شرعاً، فلا يرد عليه ذلك الإشكال.

الإجمالي أزيد من ذلك .

وثانياً: أن دعوى توقف وجوب الأقل على تنجز التكليف بالأكثر لا تستقيم ولو فرض كون وجوبه مقدّمياً، سواء اريد من وجوب الأقل تعلق (١) التكليف به أو تنجزه، فإن وجوب الأقل على تقدير كونه مقدّمة لوجود الأكثر إنّما يتوقف على تعلق واقع الطلب بالأكثر لاعلى تنجز التكليف به، لأن وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذي المقدّمة واقعاً وإن لم يبلغ مرتبة التنجز؛ وكذا تنجز التكليف بالأقل لا يتوقف على تنجز التكليف بالأكثر، بل يتوقف على العلم بوجود نفسه (٢) فإن تنجز كل تكليف إنّما يتوقف على العلم بذلك التكليف،

(١) في حاشية الفرائد ما يدفع هذا الاحتمال، فإنه صرح فيها بعدم توقف تعلق نفس الطلب بالأقل على تنجز التكليف بالأكثر؛ بل في الكفاية أيضاً ما يدفع هذا الاحتمال؛ فراجع وتأمل (منه).

(٢) أقول: وذلك هو العمدة في الإشكال عليه؛ ومرجهه إلى منع الملازمة بين التنجزين، بشهادة جريان البرائة العقلية في البين؛ ولكن نقول: بأنك لو التزمت بأخذ الارتباط في الأجزاء الواجبة في المرتبة السابقة عن الوجوب، بحيث يكون مأخوذاً في الواجب - كما هو صريح جملة من كلماتك - كيف يجيء الأقل مستقلاً في عهدة المكلف بمحض العلم به؟ مع فرض الواجب هو الأكثر، إذ اعتبار استقلال وجوده في العهدة بلا ضم غيره به يناهي ارتباطه بغيره؛ وحينئذ كيف يعقل تنجز الأقل مستقلاً بلا تنجز الأكثر؟ مع أنه لانعني من تنجز إلا مجيئه في العهدة واعتبار وجوده فيه؛ ولقد عرفت في الحاشية السابقة إرجاع كلمات استاذنا إلى هذا البيان؛ وحينئذ لا يصلح رده إلا ما أشرنا سابقاً: بأن جهة الارتباط غير مأخوذ في موضوع الوجوب. وإنما جاء ذلك من قبل وحدة وجوبه الطاري على الأجزاء بأسرها؛ فما هو مأخوذ في موضوع الوجوب في الرتبة السابقة عنه ليس. إلا نفس الأجزاء بلا ارتباط لأحدهما بالآخر، وإنما الوحدة والارتباط طاريتان عليها من قبل وحدة حكمه ومصطلحه؛ وحينئذ لا قصور في مجيء نفس المعروض في العهدة مستقلاً بمحض العلم بوجوده ولو ضمّياً؛ ومن المعلوم حينئذ: أن هم العقل أيضاً تحصيل الفراغ عما كان في العهدة بايجاده وإن يشك في سقوط وجوبه لقصور في نفس الوجوب عن السقوط، لا لقصور في وجود متعلقه، وأن ما قرع سمعك: من أن العقل عند اليقين بالاستشغال لا يكتفي بالشك بالفراغ، مرجعه إلى عدم قناعته على الشك في إتيان ما جاء في العهدة بملاحظة قصور فيه نفسه، لا من جهة قصور في سقوط حكمه: من احتمال ملازمة سقوطه مع ما لا يتنجز

ولادخل لتنجز تكليف آخر في ذلك، فتأمل.

وعلى كل حال: لا يمكن الخدشة في جريان البراءة العقلية وفي انحلال العلم الإجمالي من هذه الجهة بعد البناء على كون الأقل واجباً نفسياً على كل تقدير.

وقد اورد على الإنحلال بوجه آخر، ذكرها الشيخ مع الجواب عنها. فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان المختار في وجه عدم جريان البراءة العقلية، وعدم كفاية العلم التفصيلي بوجوب الأقل في انحلال العلم الإجمالي عقلاً.

فنقول: إنه لا إشكال في أن العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي، ضرورة أن الامتثال الاحتمالي إنما يقتضيه التكليف الاحتمالي؛ وأما التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي، لأن العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً، ولا يكفي احتمال الفراغ، فإنه يتنجز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً، ويتم البيان الذي يستقل العقل بتوقف صحة العقاب عليه؛ فلو صادف التكليف في الطرف الآخر الغير المأتي به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقل في استحقاق التارك للامتثال القطعي للعقاب على تقدير مخالفة التكليف.

ففي مانحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقل عقلاً، لأنه يشك في الامتثال

من القطعة المشكوكة.

ومن هذا البيان ارتفع شبهة أخرى يتوهم ورودها، وهي توهم أن الاشتغال بالأقل يقتضي الفراغ اليقيني عن الأقل بعد تسليم الانحلال وعدم المنجزية للعلم الإجمالي؛ ومرجع هذا الكلام إلى أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل يقتضي الفراغ عنه، ولا يحصل ذلك إلا بالاتبان بالأكثر. والمقرر لو جعل نظره في وجه لزوم الأكثر إلى هذا الوجه - كما كان المترأى من بدو كلامه ذلك - لكان أولى، وكان وجهه حينئذ ممتازاً عن كلام المحقق صاحب الحاشية، فيصلح رده طريقه الاحتياط واختيار ذلك؛ ولكن ما وقع بذلك ووجهه بعين ما يرجع إلى كلام المحقق؛ وأظن أن ذلك خلط من المقرر؛ فتدبر.

والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة.

والعلم التفصيلي (١) بوجود الأقل المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر (٢) ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه.

ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى الشيخ - قدس سره - من أنّ التكليف المرّد بين الأقل والأكثر يكون من التوسط في التنجيز عقلاً، بمعنى: أنّ متعلق التكليف إن كان هو الأقل فالتكليف به يكون منجزاً عند العقل، وإن كان هو الأكثر فالتكليف به لا يكون منجزاً؛ فإنّ هذه الدعوى بمكان من الفساد (٣) ضرورة أنّ التنجيز يدور مدار العلم بالتكليف ولو إجمالاً، والمفروض: أنّه قد علم بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر، فما هو شرط التنجيز عند العقل قد تحقّق في كلّ من الأقل والأكثر.

نعم: تصحّ دعوى التوسط في التنجيز بعد البناء على جريان البراءة الشرعية ورفع التكليف عن الأكثر بأدلة البراءة - على ما سيأتي بيانه -.

وأما لو منعنا عن جريان البراءة الشرعية وكان الأمر موكولاً إلى نظر العقل فقط، فالتكليف عند العقل قد تنجز على كلّ تقدير، سواء تعلق بالأقل أو

(١) أقول: لو لم يكن هذه الضميمة وقع بالبيان السابق لكان ممتازاً عن وجه المحقّق، ومع هذه الضميمة فياليت نفهم الفارق بين مختاره ومختار المحقّق الذي كان مردوداً ومختاره معقولاً.

(٢) أقول: قد تكرّر متاً أن ما هو طرف العلم الإجمالي في المقام هو حدّ التكليف لانفسه، وهذا الاحتمال خارج عن مصبّ حكم العقل، إذ ليس مصبّه إلا ذات التكليف المعلوم تفصيلاً المشكوك حدّاً.

(٣) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا في شرح الأقل والأكثر ترى فساد تلك الكلمات، لا كلام شيخنا الأعظم.

بالأكثر، للعلم بوجود أحدهما؛ والمفروض: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في اقتضائه التنجيز؛ وقد عرفت ما في دعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجود الأقل، فإن العلم التفصيلي بوجود الأقل وإن كان غير قابل للإنكار، إلا أنه في الحقيقة تفصيله عين إجماله، لتردد وجوبه بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء (١) والعلم التفصيلي المردد بين ذلك يرجع إلى العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر بل هو عينه، فلا سبيل إلى دعوى الانحلال.

وبتقريب آخر: الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكه من الجزء أو الشرط وإن كان عقلاً لا يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلق التكليف به فالعقاب على ترك الخصوصية يكون بلا بيان، إلا أن هناك جهة أخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلق التكليف بها، وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل، فإن هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنه لارافع لهذا الاحتمال؛ وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة؛ فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامثاله على حاله، فلا بد من ضم الخصوصية الزائدة.

فان قلت: الشك في الارتباطية والقيدية إنما يكون مسبباً عن الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة، وبعد حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف بالخصوصية الزائدة - كما هو المفروض - لا يبقى مجال للقول بالاشتغال العقلي من حيث الشك في الارتباطية والقيدية، لأن الشك السببي رافع للشك المسببي؛ فالقول بقبح العقاب من حيث الشك في تعلق التكليف

(١) أقول: الذي هو مردد هو حدّ الوجوب لانفسه؛ وهو خارج عن مصبّ حكم العقل بوجود

بالخصوصية الزائدة المشكوكة يساوق القول بجريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطي.

قلت: قيديّة الزائد للأقلّ إنّما تتولّد من تعلق التكليف بالمجموع من الأقلّ والزائد، وليست مسبّبة عن تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة فقط، فأنه ليست الارتباطية إلاّ عبارة عن ملاحظة الامور المتباينة أمراً واحداً يجمعها ملاك واحد، فالارتباطية إنّما تنتزع من وحدة الملاك والأمر المتعلق بالمجموع.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأصل الجاري في الشكّ السببي إنّما يكون رافعاً للشكّ المسببي إذا كان من الاصول الشرعية؛ وأما البراءة العقلية فهي لا ترفع الشكّ المسببي ولا تمنع من جريان الأصل فيه، على ماسياتي وجهه (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنه لا محلّ للبراءة العقلية في دوران الأمرين الأقلّ والأكثر الارتباطي (١).

وأما البراءة الشرعية: فلا محذور في جريانها (٢) لأنّ رفع القيديّة إنّما هو من

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا، لا يبقى لك بدّ من البراءة العقلية.

(٢) أقول: بعدما كان مفاد أدلّة البراءة هو الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخّرة عن الشكّ بالواقع لا يصلح مثله لتحديد الأمر الواقعي بالأقلّ بخصوص الفاقد، لاختلاف رتبتهما؛ والمفروض أنّ ماهو معلوم تعلقه بالأقلّ ليس إلاّ الأمر الواقعي، لعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيه؛ فحينئذٍ أين أمر يصلح حديث الرفع لإثباته للأقلّ بنحو يكون الأمر به مطلقاً ولا بشرط من حيث الانضمام بغيره وعدمه؟ ولئن اغمض عن ذلك نقول:

إنّ رفع القيد إنّما يثبت الاطلاق من حيث الانطباق على مورد القيد وعدمه بنحو التشكيك، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ على فرض وجوب الأقلّ كان الوجوب متعلقاً بأمر محدود ولو بحدّ وجوبه؛ فحينئذٍ تمامية الاطلاق لا يقتضي هذا التحديد، وإنّما يقتضي انطباق الواجب تشكيكاً على الأقلّ بتمامه وعلى الأكثر كذلك؛ وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل من قبيل دوران الوجوب بين حدّين متباينين؛ وحينئذٍ كان مجال دعوى أنّ رفع الزائد لا يثبت الحدّ الناقص إلاّ بالأصل المثبت.

وظيفة الشارع كجعلها، غايته أن وضعها ورفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعها، وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك فيه؛ فكما أن للشارع الأمر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد، كذلك للشارع رفعه بمثل قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع ما لا يعلمون» ونحو ذلك من الأدلة الشرعية المتقدمة في مبحث البراءة؛ وبذلك ينحل العلم الإجمالي ويرتفع الإجمال عن الأقل، ويثبت إطلاق الأمر به وكون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد إليه.

ولا يتوهم: أن رفع التكليف عن الأكثر لا يثبت به إطلاق الأمر بالأقل إلا على القول بالأصل المثبت.

فإنه قد تقدمت الإشارة إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد لكي يكون إثبات أحد الضدين برفع الآخر من الأصل المثبت، بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، وليس الإطلاق إلا عبارة عن عدم لحاظ القيد؛ فحديث الرفع بمدلوله المطابق يدل على إطلاق الأمر بالأقل وعدم قيديته الزائد، وبذلك يتحقق الامتثال القطعي للتكليف المعلوم بالإجمال، لما تقدم في المباحث السابقة: من أن الامتثال القطعي الذي يلزم العقل به هو الأعم من الوجداني والتعدي، إذ العلم الإجمالي بالتكليف لا يزيد عن العلم التفصيلي به، ولا إشكال في كفاية الامتثال التعدي في موارد العلم التفصيلي بالتكليف.

ثم إن من العجب! تشبّه الماتن بهذا التقريبات في أدلة البرائة، وصار همّه إثبات وجوب الأقل، مع أنه في فسحة من ذلك بعد بنائه على جريان الاصل في أحد أطراف العلم بلا معارض؛ إذ حينئذ له إجراء أدلة الترخيص على ترك الأكثر، وإن لم يثبت به وجوب الأقل ظاهراً، وإنما يحتاج إلى مثل هذا البيان من قال بعلية العلم الإجمالي للتجزؤ وانتهاء الأمر فيه بعد الاشتغال إلى تحصيل الفراغ الأعم من الجعلي والحقيقي، إذ مثل هذا المشرب لا يحصى له من إثبات هذه الجهة في جريان البرائة، كي يصير الإتيان بالأقل فراغاً جعليّاً؛ وحيث نحن قائلين بالعلية وأن مثل أدلة البرائة في باب الأقل والأكثر غير صالحة لإثبات وجوب الأقل، لا يحصى لنا من عدم التفكيك بين البرائة والاحتياط عقليتها ونقلتها؛ وعليك بالتأمل في أطراف الكلام ترى مافيه من مواقع النظر.

والسرّ في ذلك: هو أنّ حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو لرعاية حكم الشارع، وبعد رفع الشارع التكليف عن الأكثر ولو رفعاً ظاهرياً يتعيّن كون المكلف به هو الأقلّ، فيحصل الامتثال التعبدي بفعل الأقلّ، ولا يجب الزائد عليه.

وبالجملة: دائرة الامتثال تختلف سعة وضيقاً حسب سعة متعلّق التكليف وضيقه، ولا إشكال في أنّه للشارع رفع التكليف عن الأكثر، إمّا واقعاً بالنسخ، وإمّا ظاهراً بمقتضى الاصول العمليّة لانخفاض رتبة الحكم الظاهري في الأكثر، لعدم العلم بتعلّق التكليف به، فلا مانع من جريان أصالة البراءة الشرعيّة عن التكليف بالأكثر؛ ولا يعارضها أصالة البراءة عن الأقلّ، للعلم بوجوده على كلّ تقدير، فلا تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة فيه، وبعد رفع التكليف عن الأكثر يكون متعلّق التكليف بحسب الظاهر هو الأقلّ، فيدور الامتثال مدار فعله، ويتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف بالإتيان به؛ وليس اشتغال الذمّة بالتكليف المرادبين الأقلّ والأكثر بأقوى من اشتغال الذمّة بالتكليف بأصل الصلاة وأركانها؛ فكما أنّ للشارع الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي بالنسبة إلى ذلك، كموارد الشكّ بعد الوقت وبعد تجاوز المحلّ، كذلك للشارع الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المراد بين الأقلّ والأكثر.

والغرض من إطالة الكلام: بيان فساد ما أفاده المحقّق الخراساني - في حاشية الكفاية - من منع جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطي بعد ما اختار جريانها في متنها؛ وكأنّه جرى على مسلكه: من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة (١) وقد تقدّم منع الملازمة في أوّل

(١) أقول: إنّما جرى استاذنا الأعظم في الحاشية المزبورة الحاضرة عندنا - وسمعناه منه - على مبناه: من التضادّ بين الحكم الفعلي التبعي الواقعي مع الترخيص الظاهري؛ ولذا فصل بين العلم بفعلية الخطاب الواقعي على تقدير وجوب الأكثر فلا يجري أدله البرائة ولو في الشبهة البدويّة وبين ما علم

مبحث الاشتغال.

ومن الغريب! مازعمه: من حكومة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على أدلة البراءة الشرعية، فإنّ ذلك بمكان من الفساد، ضرورة أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعه بأدلة البراءة، لأنّ احتمال الضرر فرع بقاء التكليف بالأكثر، وبعد رفع اشارة التكليف عنه لا يحتمل الضرر حتّى يلزم دفعه، سواء اريد من الضرر العقاب أو الملاك؛ فالبراءة الشرعيّة تكون واردة على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، بل البراءة العقلية أيضاً تكون واردة على هذا الحكم العقلي فضلاً عن البراءة الشرعيّة؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في الدليل الأول من الأدلة الأربعة التي اقيمت على حجية مطلق الظنّ وفي مبحث البراءة؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

تذييل:

قد استثنى الشيخ - قدس سره - من موارد دوران الأمرين الأقلّ والأكثر مورد الشكّ في حصول العنوان ومورد الشكّ في حصول الغرض، فذهب إلى أصالة الاشتغال وعدم جريان البراءة العقلية والشرعية فيها؛ وقد تقدّم ما يتعلق بشرح مراده في هذا المقام، ولا بأس باعادته تمييزاً لمباحث الأقلّ والأكثر.

فنعقول: إنّ الأفعال تختلف بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليها، فإنّ الفعل: تارة: يكون سبباً توليدياً للأثر من دون أن يتوسط بين الفعل والأثر مقدّمة اخرى، وهذا إنّما يكون إذا كان الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لحصول

بشوت الخطاب الواقعي القابل للحمل على مرتبة الانشاء وإن كان ظاهراً في الفعلية فلا مانع من جريان البراءة؛ وبها يكشف شأنه الواقعي وليس في كلامه الذي عندنا تعرّض لقاعدة دفع الضرر المحتمل وتقديمه على البراءة، كي يرد عليه ما أفيد؛ وحينئذٍ حق الإشكال منع التضاد بين فعلية الأحكام الواقعية والظاهرة، لامنع الملازمة بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية؛ فنقدّر في أطراف كلامه.

الأثر بحيث لم يشاركه في ذلك فعل فاعل آخر، أو الجزء الأخير من العلة لحصوله وإن سبقه فعل فاعل آخر.

والظاهر: أن يكون الأول مجرد فرض لا واقع له خارجاً في الآثار التكوينية المترتبة على الأفعال الخارجية (١) فإنه مامن أثر إلا ويشترك فيه جملة من الأفعال الصادرة عن عدة من الأشخاص، فالذي يمكن وقوعه في الخارج هو أن يكون الفعل جزء الأخير من العلة لترتب الأثر، كالإلقاء في النار لحصول الإحراق والضرب بالسيف لحصول القتل، فإن الإلقاء بالنار والضرب بالسيف يكون هو الجزء الأخير لعلّة الإحراق والقتل، ولا بد من سبق الأجزاء الأخرى: من حيازة الحطب وجمعه وإضرام النار فيه (٢) وإخراج الحديد من معدنه وصناعة السيف، وغير ذلك من المقدمات التي لا يحصيها إلا الله تعالى.

وأخرى: يكون الفعل مقدّمة اعدادية لحصول الأثر، فيتوسط بين الفعل والأثر أمور أخرى خارجة عن قدرة الفاعل وإرادته، كما في صيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطباً والعنب زبيباً، فإن الفعل الصادر عن الفاعل ليس إلا حرث الأرض ونثر البذر ونحو ذلك من مقدمات الزرع؛ وهذا بنفسه لا يكفي في حصول السنبل، بل يحتاج إلى مقدمات أخرى: من إشراق الشمس ونزول المطر وغير ذلك من الأسباب التي جرت عليها العادة بحسب الإرادة الإلهية في تحقق هذه الآثار؛ فمثل هذه الآثار لا تصلح لأن تتعلّق بها إرادة الفاعل، بل هي تكون من الدواعي والعلل الغائية لانقذاح إرادة الفعل في نفس الفاعل، لعدم القدرة عليها؛ وهذا بخلاف المسببات التوليدية، فإنها بنفسها تتعلّق بها إرادة الفاعل لكونها مقدورة له ولو بتوسط القدرة على الأسباب.

(١) أقول: لو كان الغرض من العلية كونه معطي الوجود بلا دخل لشيء آخر فيه وإن كان في البين أيضاً علل طولية بنحو يحسب مقدّمة لوجود العلة وجوده في التكوينية إلى ما شاء الله.
(٢) أقول: لا يخفى أن هذه مقدمات العلة لأجزائها.

والفرق بين ما إذا كان الفعل سبباً توليدياً للأثر وبين ما إذا كان مقدّمةً إعداديةً له ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الأثر في الأول ممّا يصحّ أن يستند إلى الفاعل حقيقة، لأنّه هو الموجد له بإرادته واختياره. وأمّا الثاني فلا يصحّ أن يستند الأثر إلى الفاعل ولا يكون هو الموجد له، لخروجه عن قدرته واختياره، ولا يمكن أن تتعلّق به إرادته؛ وهذا هو السرّ في بطلان اشتراط صيرورة الزرع سنبلاً والبسر رطباً في ضمن العقد - كما صرح به الفقهاء - لأنّه شرط غير مقدور للمشروط عليه.

وبما ذكرنا من الفرق بين المسببات التوليدية والعلل الغائية ظهر: أنّه يصحّ أن يتعلّق التكليف بنفس المسبّب التوليدي، لأنّه يمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل، وكلّما أمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل صحّ أن تتعلّق به إرادة الأمر، لأنّ الإرادة الأمرية هي المحرّكة للإرادة الفاعلية في عالم التشريع، فلا يمكن أن تتعلّق الإرادة الأمرية فيما لا يمكن أن تتعلّق به الإرادة الفاعلية؛ وفي المسببات التوليدية يمكن أن تتعلّق بها الإرادة الفاعلية كتعلّقها بالأسباب؛ فكما يصحّ التكليف بالإلقاء في النار والضرب بالسيف، كذلك يصحّ التكليف بالإحراق والقتل لتعلّق القدرة بكلّ منهما؛ غايته أنّه في السبب بلا واسطة وفي المسبّب مع الوسطة؛ وهذا بخلاف العلل الغائية، فإنّها لا يمكن أن تتعلّق بها الإرادة الأمرية ولا يصحّ التكليف بها (١) لكونها خارجة عن تحت القدرة والاختيار، ولا يمكن أن تتعلّق بها الإرادة الفاعلية، بل إنّها تتعلّق الإرادة الأمرية

(١) أقول: الذي لا يمكن تعلّق الإرادة به هو إيجاد المساق لطرده أعدامه من جميع الجهات، لخروج ذلك عن حيّز قدرته كما أفيد؛ وأمّا حفظ وجوده من ناحيته بمعنى سدّ باب عدمه وطرده من قبل ما يتمشى منه، فهو في غاية المقدورية له ولو بالواسطة؛ وحينئذ لا يلزم في هذه المقامات أيضاً بالالتزام بتوجيه الإرادة نحو المقدّمة، بل له توجيه الإرادة نحو حفظ وجوده من جهة دون جهة؛ ولقد حقّقنا شرح هذه المقالة في باب المقدّمة؛ فراجع وتدبّر فيه.

والفاعلية بنفس المقدمة الإعدادية من الفعل الصادر عن الفاعل، وإنما تكون الآثار من الدواعي لحركة عضلات الفاعل والعلل التشريعية لإرادة الأمر؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أنّ الملاكات ومناطق الأحكام كلها تكون من الدواعي والعلل التشريعية، ولا يصلح شيء منها لأن يتعلّق به إرادة الفاعل والأمر.

ثمّ إنه قد يكون المسبّب التوليدي عنواناً ثانوياً للسبب بحيث يكتسب السبب عنوان المسبّب ويحمل عليه بالحمل الشائع الصناعى، فيكون للسبب عنوانين: عنوان أولى وعنوان ثانوي، كضرب اليتيم، فإنه بعنوانه الأوى ضرب وبعنوانه الثانى تأديب.

بل قد يدعى (١) أنّ المسبّبات التوليدية كلها تكون من العناوين الثانوية لأسبابها، كالإلقاء في النار والضرب بالسيف وفري الأوداج بالسكين، فإنّ الإحراق والقتل والذبح تكون من العناوين الثانوية للإلقاء والضرب والفري، ويصح حمل كلّ منها على السبب المؤد له.

وعلى كلّ حال: المراد من العنوان الواقع في كلام الشيخ - قدس سره - الذي ذهب إلى عدم جريان البراءة العقلية والشرعية فيه إنّما هو السبب التوليدي الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لتولده أو الجزء الأخير منها؛ وحينئذ تصح دعوى عدم جريان البراءة العقلية والشرعية عند الشكّ في حصوله مطلقاً، سواء تعلّق التكليف بالمسبّب ابتداءً أو تعلّق بالسبب، لأنّ التكليف بالسبب إنّما هو من حيث تولّد المسبّب منه وتعنونه بعنوانه، لا بما هو هو؛ من غير فرق بين الأسباب العادية والعقلية كالإلقاء في

(١) اختلفت كلمات شيخنا الاستاذ - مدّ ظلّمه في ذلك، في مبحث البراءة جعل المسبّبات التوليدية على قسمين: منها ما تكون عنواناً ثانوياً للسبب، ومنها ما لا تكون كذلك؛ وفي هذا المقام جعل جميع المسبّبات التوليدية من العناوين الثانوية لأسبابها؛ ولعلّ ما ذكره في البراءة أولى؛ فتأمل جيداً (منه)

النار والضرب بالسيف وبين الأسباب الشرعية كالغسل بالنسبة إلى الطهارة الخبثية والحديثية - على أحد الوجهين في ذلك - لوضوح أنّ الأمر بالإلقاء والضرب بالسيف والغسل بالماء إنّما هو لأجل حصول الإحراق والقتل والطهارة؛ فالمأمور به في الحقيقة إنّما هو هذه العناوين، فلا بدّ من القطع بحصولها والخروج عن عهدتها، ولا تجري البراءة في المحصلات والأسباب مع الشكّ في حصول المسببات وتولد العناوين منها (١) لوجوه:

الأول: عدم تعلق الجعل الشرعي بالأسباب والمحصلات.

الثاني: أنه ينتج عكس المقصود.

الثالث: أنه لا يثبت سببية الأقلّ ومحصليته إلّا على القول بالأصل المثبت (٢) وقد تقدّم تفصيل ذلك في الفصل الأول؛ هذا كلّه في معنى العنوان.

وأما معنى «الغرض» المعطوف على العنوان في كلام الشيخ - قدس سره - فقد يتوهم: أنه عبارة عن المصالح والملاكات التي تبني عليها الأحكام على ما ذهب إليه العدلية؛ وربما يؤيد كون المراد من «الغرض» ذلك قوله: «إن قلت: إنّ الأوامر الشرعية كلّها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به، الخ».

ولكنّ التأمّل في كلامه يعطي عدم إرادة ذلك منه، فإنّه لو كان المراد من «الغرض» ملاكات الأحكام فيلزم سدّ جريان البراءة في جميع موارد تردّد

(١) أقول: قد تقدّم هنا أيضاً الكلام فيه بما لا مزيد عليه؛ فراجع.

(٢) أقول: بناء على جعلية السبب لا قصور في جريان حديث الرفع بالنسبة إلى تعلق الجعل بالأمر المشكوك؛ وبه يثبت تعلق الجعل بالأقلّ ظاهراً بعين ما فريد في رفع الأمر المتعلق بالمشكوك في الأقلّ والأكثر وإثبات كون الأقلّ مأموراً به؛ ولا نرى ما يرى بين المقامين من هذه الجهة وإن كان فيه ما فيه في كلا المقامين، كما تقدّم شرح ذلك مفصلاً؛ فتدبر وافهم.

المكلف به بين الأقل والأكثر، لأنه مامن مورد إلا ويشك في قيام الملاك بالأقل فيشك في حصول الملاك عند ترك الأكثر؛ وهذا مع أنه خلاف ما صرح به في مبحث التعبدية والتوصلي يقتضي تصديق الإشكال المذكور في قوله: «إن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، الخ». وما أجاب به عن الإشكال من الوجهين لا يحصل لها، كما سيأتي بيانه.

هذا، مضافاً إلى أن المصالح والملاكات التي تبتني عليها الأحكام لا تدخل تحت دائرة الطلب، لعدم القدرة على تحصيلها - على ما سيأتي توضيحه - فلا يمكن أن يكون المراد من «الغرض» المعطوف على العنوان ملاكات الأحكام؛ كما لا يمكن أن يكون المراد منه نفس العنوان المعطوف عليه، بتوهم: أن عطف الغرض عليه يكون من عطف البيان، فإن العبارة تأتي عن ذلك، كما يظهر بالتأمل فيها؛ فلا بد من أن يكون المراد من «الغرض» معنى آخر يمكن أن يتعلق الأمر به (١) ويكون من القيود والخصوصيات اللاحقة للمأمور به التي يتوقف الامتثال عليها.

(١) أقول: لا يخفى أن «الغرض» الذي عبارة عن قصد الامتثال في التعبديات إنما هو من أغراض النفس، ولا يكاد يترتب على الأمور به؛ وبذلك يمتاز عن ملاكات الأحكام، فإنها مترتبة على المأمور به، وهذه الداعية على إرادتها؛ وحينئذ فمع تصريح كلمات الشيخ في الرسائل بقوله: «وعلم أنه الغرض من المأمور به» بعد قوله: «وعلم أن المقصود إسهال الصفراء» كيف يحمل هذا الكلام على الغرض الناشئ من الأمر من قصد الامتثال؟ خصوصاً بعد قوله: «إن قلت الخ» و«علم أنه» أن ذلك توجيه بما لا يرضى صاحبه.

والعجب! إنه جعل الإشكال الوارد على شيخنا الأعظم بخياله في جواب «إن قلت» قرينة على رفع اليد عن صريح كلامه في المقام؛ وأعجب من ذلك!! تأييده بالتعبير منه بلفظ «الغرض» في باب التعبدية والتوصلي، إذ لا إشكال في صدق «الغرض» على قصد الامتثال، إلا أنه من الأغراض المترتبة على الأمر لا المأمور به؛ وفي المقام صرح بالثاني، فكيف يصير تعبيره بالغرض مع كون المراد منه «الغرض من الأمر» شاهداً للمقام، كما لا يخفى.

وتوضيح ذلك: هو أن «الغرض» قد يطلق ويراد منه مصلحة الحكم وملاكه وهو الشايع في الاستعمال، وقد يطلق ويراد منه التبعّد بالأمر وقصد امتثاله؛ فإن الغرض من الأمر قد يكون مجرد حصول الأمر به خارجاً، وقد يكون الغرض منه التبعّد به؛ ولا إشكال في انقسام الأمر إلى هذين القسمين ووقوعها خارجاً، كما لا إشكال في أنه لا يمكن أخذ قصد الامتثال والتبعّد في متعلق الأمر، لأنّه من القيود اللاحقة للأمر بعد وجوده.

وإنما الإشكال في أنّ عروض وصف التبعديّة للأمر هل هو بالجعل الثانوي المصطلح عليه بتمّم الجعل؟ أو باقتضاء ذات الأمر (١)؟ بأن يكون الأمر التبعدي بهويّة ذاته يقتضي قصد الامتثال ويمتاز عن الأمر التوصلي بنفسه بلا حاجة إلى تمّم الجعل، بل الطلب بذاته يحدث كيفية التبعّد في الأمور به ويقتضي إيجابها؛ فيكون انقسام الأمر إلى التبعدي والتوصلي لا لأمر خارج عنهما، بل لتباينها ذاتاً؛ وعلى هذا يكون قصد الامتثال من العوارض

(١) أقول: بعد كون قوام تبعديّة الأمر بعدم سقوطه إلّا باتيان الأمر به بداعي الامر قبال التوصلي الساقط باتيان ذات العمل، فهذا المعنى ذاتي له غير مرتبط بعالم الجعل، إذ مثل هذا المعنى في الحقيقة من تبعات دخل المصلحة لبقاء أمره الداعية له ثبوتاً، كدخل حصوله في سقوطه؛ والاحتياج إلى تمّم الجعل في عالم بيان كيفية الغرض الملازم لكيفية سقوطه أو عدم احتياجه - بخيال اقتضاء العقل عند الجزم بالأمر القطع بالفراغ منه، ولا يحصل إلّا بضم القصد المزبور ومع هذا الحكم العقلي لا يبق مجال جريان البرائة عن القصد المشكوك، فلا يحتاج حينئذٍ إلى تمّم الجعل - أجنبي عن مرحلة اقتضاء الأمر التبعدي في عالم الثبوت مثل هذا القصد، وحينئذٍ لأرى لمثل هذا التشقيق مفهوماً محضاً؛ فالعمدة في المسألة في أن مثل هذا القيد الخارج عن الأمر به يحتاج إلى بيان مستقلّ نسبه تمّم الجعل، أم لا يحتاج، بل يكفي له بياناً قاعدة الاشتغال في نفس ما أمر به؛ وحينئذٍ مرجع هذه الجهة إلى المغالطة الواقعة في الأقل والأكثر: من تقريب الاشتغال من ناحية الأمر بالأقل؛ ولقد بيّنا شرح المغالطة والجواب عنه مفصلاً، وملخص الجواب: أنّ العقل إنّما يحكم بلزوم الفراغ عما اشتغلت الذمة به لا واقعاً، وما اشتغلت الذمة على فرض الأكثر وجوده من طرف الأقل لا مطلقاً؛ فرجع الكلام إلى التوسط في التنجيز، كما لا يخفى.

والكيفيات اللاحقة للمأمور به بنفس الأمر بلا لحاظ سابق ولا جعل لاحق. وهذا الوجه وإن كان خلاف التحقيق عندنا، لما بينا في محله: من أنّ الأمر التبعدي لا يباين الأمر التوصلي بهوية ذاته، بل وصف التبعدي إنّما يلحق المأمور به بالجعل الثانوي المتمم للجعل الأولي، فأنه للأمر التوصل إلى بيان تمام غرضه بجعلين إذا لم يمكن استيفائه بجعل واحد؛ كما إذا كان لقصد الامتثال دخل في غرضه، فأنه لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، لكونه من الانقسامات اللاحقة للمأمور به بعد تعلق الأمر به، فيتوصل المولى إلى بيان تمام غرضه بجعلين: جعل يتكفل الأجزاء والشرائط التي يمكن أخذها في المتعلق، وجعل يتكفل اعتبار قصد الامتثال والتعبد، فيكون الجعل الثانوي متمماً للجعل الأولي ويقوم بهما ملاك واحد، كما أوضحناه في محله.

ومن هنا كان الأقوى عندنا جريان البراءة عن وجوب قصد الامتثال عند الشك في التبعديّة والتوصليّة؛ ولا موقع للرجوع إلى قاعدة الاشتغال، لأنه يكون من صغريات تردد المكلف به بين الأقل والأكثر؛ وقد تقدّم أنّ الأقوى جريان البراءة الشرعيّة فيه.

ولكن لو بيننا على أنّ لحوق وصف التبعديّة للمأمور به من مقتضيات ذات الأمر بلا حاجة إلى متمم الجعل اكان للمنع عن جريان أصالة البراءة عند الشك في اعتبار قصد الامتثال وجه، فأنه بعد البناء على تباين الأمر التبعدي والتوصلي يكون الدوران بين التبعديّة والتوصليّة من أقسام الدوران بين المتباينين، فلا يجوز إهمال قصد الامتثال، لاحتمال أن يكون الغرض من الأمر التبعدي وقصد امتثاله؛ ولا دافع لهذا الاحتمال عقلاً وشرعاً، لأنه ليس اعتباره بالجعل الثانوي حتى يدفع احتمال اعتباره بأصالة عدم تعلق الجعل به، بل المفروض: أنّ ذات الأمر يقتضي إيجاب التعبد وقصد الامتثال، فلا أصل ينفي احتمال كون الغرض من الأمر التبعدي، فلا بدّ من قصد الامتثال عند الشك في اعتباره لكي يعلم بتحقق

الغرض من الأمر.

وهذا هو المراد من «الغرض» المعطوف على العنوان في كلام الشيخ، لا الغرض بمعنى الملاك، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد وجوب تحصيل القطع بتحقق الملاك الذي لا يكاد يمكن الأمر بتحصيله؛ فالغرض الذي يمكن أن يقال بوجوب تحصيل العلم بتحقيقه هو الغرض بمعنى قصد التعبد والامتثال؛ فإنه بهذا المعنى يكون من كميّات المأمور به وخصوصيّاته اللاحقة له بنفس تعلق الأمر به.

هذا، ولكنّ الانصاف: أنه يمكن القول بالبراءة حتى على القول بتباين الأمر التعبدي والتوصلي (١) فإنّ تباين الأمرين لا دخل له بتباين المتعلّقين؛ ولا إشكال في أنّ قصد الامتثال يكون قيّداً زائداً في المأمور به، والأمر التوصلي فاقد لهذا القيّد؛ فبالأخرة يرجع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، سواء قلنا بالجعل الثانوي أو لم نقل؛ فتأمل جيّداً.

وعلى كلّ حال: فقد ظهر ممّا ذكرنا في معنى «الغرض» المعطوف على العنوان أنّه لا موقع للإشكال على ذلك (٢) بقوله: «إن قلت إنّ الأوامر الشرعيّة

(١) أقول: قد أشرنا سابقاً بأنّ وجه اقتضاء الأمر التعبدي للقصد المزبور إنّما هو بتوسط حكم العقل بالاشتغال في تحصيل الفراغ عن الأمر المعلوم؛ ومع هذا الحكم لا يبقى مجال لمتمّ الجعل، فلا يبقى حينئذٍ ما هو قابل للرفع: من الأمر الجعلي، كي يجري فيه البرائة الشرعيّة؛ فإفيد: من رجوع المسألة إلى الشكّ في القيّد الزائد في المأمور به على أي حال غلط، إذ على فرض جريان قاعدة الاشتغال يكون المسألة من صغريات الشكّ في دخل قيّد زائد في الامتثال، لافي المأمور به؛ وأدلة رفع الأمر المجموع أجنبيّة عن الشمول لمثل هذا القيّد، كما أنّ «كلّ شيء لك حلال» أيضاً لا تشمل إلّا ما احتل حرّمته شرعاً لاعتقلاً؛ فتدبر.

(٢) أقول: إن كان هذا الإشكال من شخص آخر على كلام من أشكل على «الغرض» المزبور كان لما أفيد وجه؛ وأما بعدما كان كلّها من كلام واحد، فلا محيص من حل «الغرض» على مفاد كلامه الآخر علاوة على صريح كلامه: من إضافة «الغرض» إلى المأمور به الذي هو أجنبي عن قصد

كلها من هذا القبيل الخ».

فأنه إن كان الإشكال راجعاً إلى العنوان، بدعوى: أن المصالح وملاكات الأحكام كلها تكون من العناوين والمسببات التوليدية لمتعلقات التكاليف، فيلزم سد باب البراءة في جميع موارد الشك في حصول الملاك .

ففيه: أن الملاكات لا تكون من المسببات التوليدية للأفعال (١) لما عرفت: من أن المسبب التوليدي هو الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لتولده أو الجزء الأخير منها حتى يمكن أن تتعلق بإيجاده إرادة الفاعل لكي يمكن أن تتعلق به إرادة الأمر؛ وباب المصالح والملاكات ليس بهذه المثابة، فإنه لا تتعلق بها الإرادة الفاعلية، لعدم القدرة عليها (٢) فلا تدخل تحت دائرة الطلب؛ ولا يكون الفعل الصادر عن الفاعل إلا مقدّمة إعدادية لحصولها، فهي لا تصلح إلا لأن تكون من الدواعي لحركة عضلات الفاعل والعلل التشريعية لأمر الأمر؛ فالمصالح والملاكات المترتبة على متعلقات التكاليف الشرعية نظير الخواص والآثار المترتبة على الامور التكوينية - كصيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطباً - لا يمكن أن تكون عنواناً للفعل ومسبباً توليدياً له.

والذي يدلّك على ذلك، هو عدم وقوع الأمر بتحصيل الملاك وإيجاد المصلحة في مورد (٣) ولو كان الملاك من العناوين والمسببات التوليدية لتعلق

الامتثال الذي هو الغرض من الأمر، كما لا يخفى؛ وقد أشرنا إليه سابقاً أيضاً.

(١) أقول: لا يخفى ان المصلحة عبارة عما يدعو الأمر للأمر به، وهذا المعنى يستحيل أن لا يترتب على المراد ولو بحفظ نحو من أنحاء وجوده في ظرف تحقق سائر جهاته؛ ومن المعلوم: أن هذا المقدار تحت الإرادة الموجبة لأمره نحو محققه المرّد بين الأقل والأكثر؛ وحينئذٍ عدم ترتب تمام وجودها على الأمر به لا يجدي شيئاً في رفع الإشكال؛ فتأمل.

(٢) قد عرفت ما فيه سابقاً؛ فراجع.

(٣) أقول: الذي لا يقع تحت الأمر هو وجوده الطارد لجميع أعدامه، لا حفظ وجوده من قبل المأمور به في ظرف انحفاظ سائر جهاته، فإنه لا يحصى من وقوعه تحت الإرادة جداً، كما هو الشأن في كل

الطلب به في غير مقام، لأنّ المأمور به في باب الأسباب والمسببات التوليدية إنّما هو المسبب، وتعلق الأمر بالسبب أحياناً إنّما يكون بلحاظ تولّد المسبب منه وكونه آلة لإيجاده؛ ولا يصحّ إطلاق الأمر بالمعنون والسبب مع إرادة العنوان والمسبب إلّا إذا كان تعنون السبب بالعنوان وتولّد المسبب منه من الامور العرفية المرتكزة في الأذهان، بحيث يكون الأمر بالسبب أمراً بالمسبب عرفاً، على وجه يعلم أنّ تعلق الطلب بالسبب لا بما هو فعل صادر عن الفاعل بل بما أنّه يتولّد منه المسبب ويتعنون بعنوانه؛ كما يستفاد من الأمر بالإلقاء في النار والضرب بالسيف كون الأمر بهما لأجل تولّد الإحراق والقتل منها؛ فلو لم يكن السبب والمسبب بهذه المثابة لم يصحّ إطلاق الأمر بالسبب مع إرادة المسبب، بل لابدّ من تقييد الأمر بالسبب بما يوجب تولّد المسبب منه، وإلّا كان ذلك إغراءً بالجهل ونقضاً للغرض.

ومن المعلوم بالضرورة: أنّ تولّد الملاكات من متعلقات التكاليف وتعونها بالمصالح ليس بمثابة استفاد من الأمر بالفعل أنّه أمر بالملاك، إذ ليس تعنون الأفعال بالملاكات من المرتكزات العرفية لكي يصحّ إطلاق الأمر بالفعل مع إرادة الملاك؛ فإطلاق الأمر بالفعل وعدم تقييده بما يوجب تولّد الملاك منه يكون كاشفاً قطعياً عن أنّ الملاكات ليست من المسببات التوليدية لمتعلقات

غرض مترتب على المأمور به؛ ولقد عرفت: أنّ هذا المقدار في منع جريان البرائة كاف، لولا دعوى: ان العقل لا طريق له إلى فعلية الإرادة بالنسبة إلى الغرض البسيط بأي مرتبة منه، إلّا من جهة فعلية الأمر بالمفصل المحصل له؛ وحينئذ في مقدار من المفصل المعلوم إرادته يستكشف فعلية حفظ الغرض من قبله؛ وليس نفس الغرض أو حفظه بأي مرتبة تحت خطاب مستقلّ كي يكشف إرادته بهذا العنوان البسيط، كي يكون الشكّ في المحقّق، بل من الأوّل لا يعلم بفعلية الغرض [إلا من] علم بفعلية التكليف؛ وحيث لا يعلم إلّا بالأقلّ فلم يعلم بفعلية الغرض أزيد ممّا يلزم حفظه من قبل ما علم إرادته من العمل، كما لا يخفى؛ فتدبّر تعرف.

التكاليف .

وإن أبيت عن ذلك ، فلا أقلّ من أن يشكّ في كونها من المسببات التوليدية ، فانه لا سبيل إلى دعوى القطع بذلك ، فيشكّ في وجوب الإتيان بالفعل على وجه يكون محصلاً للملاك ، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف نفس الفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو لا من حيث تعنونه بالملاك ، فيؤل الأمر إلى تردد المكلف به بين الأقل والأكثر ، للعلم بتعلق الطلب بالفعل الصادر عن الفاعل والشكّ في وجوب القيد : من إتيان الفعل على وجه يكون محصلاً للملاك ، والأصل البراءة عن وجوبه ؛ فتأمل (١) .

هذا كله إذا كان الإشكال راجعاً إلى العنوان .

وإن كان راجعاً إلى الغرض - كما هو ظاهر العبارة - بدعوى : أن الغرض من تعلق الطلب بالأفعال إنما هو حصول الملاكات والمصالح التي تبتني عليها الأحكام ، فيجب الإتيان بكل ما يحتمل دخله في حصول الملاك ، ولازم ذلك عدم جريان البراءة في جميع موارد الشكّ بين الأقل والأكثر ، لاحتمال أن تكون للخصوصية الزائدة دخل في حصول الملاك .

ففيه : ما عرفت : من أن المراد من «الغرض» المعطوف على العنوان ليس هو الملاك ليرد عليه ذلك (٢) بل المراد من «الغرض» هو التعبد بالمأمور به

(١) وجهه : هو أنه لو وصلت النوبة إلى الشكّ واحتمل أن يكون الأمر بالفعل لأجل تعنونه بالملاك ، فقتضى العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين أن يكون متعلقاً بالفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو وبين أن يكون متعلقاً به من حيث كونه محصلاً للملاك هو وجوب الإتيان بكل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول الملاك ، ولا تجري البراءة فيه ؛ والعلم التفصيلي بتعلق التكليف بالفعل على كل تقدير لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ، لأنّ التكليف بالفعل مرّد بين كونه نفسياً أو غيرياً ؛ نظير العلم التفصيلي بوجوب نصب السلم المرّد بين كونه لنفسه أو لكونه مقدّمة للكون على السطح ؛ وقد تقدّم أنّ مثل هذا العلم التفصيلي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ؛ فتأمل جيداً .

(٢) أقول : قد عرفت أنّ مراد الشيخ - رحمه الله - صريح في كونه الملاك لا التعبد الذي هو الغرض

وقصد امتثال الأمر - بالبيان المتقدم - .

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده الشيخ - قدس سره - من الوجهين في دفع الإشكال .

أما الوجه الأول: ففيه: أنه ليس المقام مقام المجادلة لكي يتكلم على مذاق الأشاعرة المنكرين للمصالح والمفاسد، بل لابد من دفع الإشكال على ما يقتضيه مسلك العدالة: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الأوامر .

وأما الوجه الثاني: وهو قوله: «وثانياً أنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً الخ» .

ففيه: أولاً: أنّ قصد الوجه ليس له دخل في تحقق الامتثال قطعاً، وإن ذهب إلى اعتباره بعض المتكلمين .

وثانياً: أنّ الكلام ليس في خصوص العبادات، فإن الأوامر التوصلية أيضاً تشمل على المصالح، وقصد الوجه على تقدير اعتباره إنما يختص بالعبادات .

وثالثاً: أنّ توقف حصول المصلحة على إيقاع الفعل على وجهه، إما أن يكون مطلقاً غير مقيّد بصورة التمكن، وإما أن يكون مقيّداً بذلك . فعلى الأول: يلزم سقوط التكليف رأساً في جميع موارد تردّد المكلف به بين الأقلّ والأكثر، لعدم التمكن من قصد الوجه؛ فلو بقي الواجب على وجوبه يلزم أن يكون بلا مصلحة، ومع سقوط التكليف لاعتقاب حتى يجب التخلص عنه والأمن منه .

وعلى الثاني: يلزم سقوط اعتبار إيقاع الفعل على وجهه عند الشكّ في المكلف به وتردده بين الأقلّ والأكثر، لعدم التمكن منه؛ ولكن سقوط قصد الوجه لا ينافي وجوب الاحتياط والإتيان بكلّ ماله دخل في حصول الملاك .

فالانصاف: أن ما أجاب به الشيخ - قدس سره - عن الإشكال لا يحسم مادته، بل لا يحصل له. فالحق في الجواب عن الإشكال هو ما تقدم: من أن الملاكات غير لازمة التحصيل، لأنه ليست من العناوين والمسببات التوليدية. فان قلت: هب إن الملاكات ليست من المسببات التوليدية لمعلقات التكاليف، إلا أنه يجب على المكلف سد باب احتمال عدم حصول الملاك من ناحيته، بأن يأتي بالمقدمات الإعدادية على وجه يمكن انطباق الملاك عليها، بحيث لو انضم إليها الامور الخارجة عن قدرة المكلف واختياره لحصل الملاك، وذلك لا يكون إلا بفعل كل ما يحتمل دخله في الإعداد، بحيث لو لم يحصل الملاك لكان ذلك لأجل عدم انضمام المقدمات الاخر الخارجة عن القدرة والاختيار؛ نظير الزارع الذي يفعل كل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول السنبل من المقدمات الإعدادية الراجعة إليه، بحيث لو لم يحصل السنبل لكن ذلك لأجل عدم إشراق الشمس أو نزول المطر وغير ذلك من الأسباب السماوية والأرضية.

قلت: وظيفة المكلف هو الإتيان بما تعلق الطلب به وما هو الواصل إليه من قبل المولى، وأما تطبيق العمل على الوجه المحصل للملاك فليس هو من وظيفة المكلف (١) بل ذلك من وظيفة المولى، حيث إنه يجب على المولى الأمر بما

(١) أقول: بعدما كانت الإرادة المترشحة إلى الفعل ناشئة عن فعلية الإرادة بسد باب عدم الملاك، فقهرأ حفظ وجود الملاك من قبله تكون تحت الإرادة قهراً؛ والعقل أيضاً حاكم بتحصيل مرام المولى، ولو لم يكن بنفسه في حيز خطابه بل كان لازمه؛ وحينئذ لا مجال لمقايسة المقام بباب ملازمة حكم العقل والشرع المحتمل عدم كون حفظ الملاك - ولو من قبل الفعل المزبور - تحت الإرادة، كما هو نظر من أنكر الملازمة؛ وحينئذ لا يحصى من الجواب إلا ما ذكرنا: من أن الطريق إلى ارادة حفظ الغرض من قبل العقل ليس إلا الخطاب إلى الفعل فبمقدار يعلم إرادته يعلم بارادة حفظ الغرض من قبله، وهو ليس إلا الأقل؛ ومن هنا ظهر: أن العمل على الوجه المحصل من قبله تحت الارادة، لكن هذا المقدار حسب تردد المحصل - كما في الأقل والأكثر - يصير هو أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر.

ينطبق على الملاك ، لقبح تفويته على العبد.

وبالجملة: الواجب على المكلف عقلاً هو امتثال أمر المولى والإتيان بكل ما وصل إليه من قبله، ولا يجب عليه فعل كل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول الملاك من دون أن يصل من المولى بيان؛ بل لا يجب على المكلف عقلاً الإتيان بما يعلم دخله في الملاك من دون أن يدخل تحت دائرة الطلب ويتعلق الأمر المولوي به؛ ولذا أتعب الأعلام أنفسهم في إثبات الملازمة بين حكم العقل والشرع.

فلو كانت المصالح والملاكات لازمة التحصيل ولو مع عدم الأمر بالفعل القائم به الملاك لم يكن وجه لإتباع النفس في إثبات الملازمة، بل كان الحكم العقلي بثبوت الملاك في فعل يكفي في وجوبه ولو لم تثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ فتأمل.

فاذا كان العلم بقيام الملاك في فعل لا يؤثر في وجوب ذلك الفعل مع عدم الأمر به شرعاً، فالشك في قيام الملاك بفعل أولى بأن لا يؤثر في وجوب الفعل. نعم: ربما يكون الملاك المقتضي لتشريع الحكم لازم الاستيفاء في عالم الثبوت، بحيث لا يرضى الشارع أن يفوت من المكلف على أي وجه أتفق.

ولكن إذا كان الملاك ثبوتاً بهذه المثابة فيجب على المولى جعل المتمم وإيجاب الاحتياط في موارد الشك كما يجابه في باب الدماء والفروج والأموال، لأنه لا طريق إلى إحراز كون الملاك بهذه المثابة إلا بإيجاب الاحتياط، فإن نفس الحكم الأولي قاصر عن الشمول لحال الشك فيه أو في موضوعه؛ فلا بد من جعل المتمم لئلا يقع المكلف في مخالفة الواقع، ولا بد أيضاً من أن يكون إيجاب الاحتياط واصلًا إلى المكلف، إذ هو لا يزيد عن أصل الحكم الأولي الذي وجب الاحتياط لمراعاته؛ فكما أنه تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشك في الحكم الأولي في غير دوران الأمر بين الأقل والأكثر - حيث تقدم أنه لامساس

للبراءة العقلية فيه. فكذلك تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشك في جعل المتمم وإيجاب الاحتياط.

وتوهم: عدم جريان البراءة العقلية عند الشك في وجوب الاحتياط لأن مخالفته لا يستتبع العقاب (١) فلا يكون مورداً لقبح العقاب بلا بيان فاسد، فإن إيجاب الاحتياط إنما يكون لأجل مراعاة الواقع وعدم وقوع المكلف في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي؛ فلو صادف كون المشكوك فيه هو متعلق التكليف الواقعي، فوجوب الاحتياط يتحد مع الحكم الواقعي ويصح العقاب على ترك الاحتياط، لا تحاده مع الواقع؛ وهذا الاعتبار يمكن جريان البراءة العقلية عند الشك في وجوب الاحتياط. وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وعلى كل حال: فقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أنه ينبغي عزل باب المصالح وملاكات الأحكام عن البحث في جريان البراءة والاشتغال، ولا يمنع الشك في حصولها عن جريان البراءة العقلية والشرعية في شيء من المقامات. فإفاده المحقق الخراساني - قدس سره - في غير موضع: من أن الملاك يكون مسبباً توليدياً لمتعلق التكليف وعليه بنى عدم جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطي، ضعيف غايته.

وأضعف من ذلك ما ذكره في مبحث التعبد والتوصلي: من التفصيل بين القيود التي يمكن أخذها في متعلق التكليف - كالأجزاء والشروط - فتجري فيها البراءة الشرعية دون العقلية، وبين القيود التي لا يمكن أخذها في المتعلق - كقصد الامتثال والقربة - فلا تجري فيها البراءة العقلية أيضاً.

(١) أقول: ذلك عين الاعتراف بأن إيجاب الاحتياط حكم طريقي قابل لتنجز الواقع عند الموافقة، لأنه حكم نفسي موجب للعقوبة على مخالفة نفسه وافق الواقع أو خالف، خلافاً لشيخنا الأعظم في باب البرائة؛ فراجع وتدبر؛ ولم أر في كلام المقررين شيئاً في تلك المسألة كي اوازنه مع المقام.

فانه يرد عليه: مضافاً إلى ما تقدم- من عدم كون الملاك سبباً توليدياً لمتعلق التكليف فلا يلزم العلم بمحصله- أنه ينبغي على هذا عدم جريان البراءة الشرعية أيضاً في الأجزاء والشرائط التي يمكن أخذها في المتعلق (١) فإن الجزء والشرط وإن كان مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي، إلا أن رفع الجزء المشكوك فيه لا يثبت كون الأقل الفاقده قائماً به الملاك ومحصلاً للغرض، إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

وقد أطلنا الكلام في هذا المقام، إلا أنه لا بأس به، لأن شبهة لزوم إحراز تحقق الملاك والمنع عن جريان البراءة في موارد الشك في حصوله تأتي في كثير من المواضع؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

دفع وهم:

ربما يتمسك لإثبات وجوب الأكثر باستصحاب الاشتغال وبقاء التكليف، وفي مقابله التمسك لإثبات وجوب الأقل فقط بأصالة عدم وجوب الأكثر.

والتحقيق: عدم جريان الاستصحاب لإثبات التكليف في كل من طرف الأقل والأكثر.

أما عدم جريان استصحاب الاشتغال: فقد تقدم في باب المتباينين من

(١) أقول: إن بنينا على كون العلم الإجمالي علة تامة للموافقة القطعية، فلازمه عدم جريان البراءة الشرعية عند كل من التزم بالاحتياط عقلاً، بعد فرض عدم اقتضاء حديث الرفع وأمثاله تعين الواجب المعلوم في الأقل، لكونه حسب اعترافه مثبتاً. وإن قلنا بأن العلم الإجمالي مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، فلا بأس بجريان الأصل المجوز الشرعي في ترك المسبب المستند إلى ترك المشكوك من محققه وسببه، وإن لم يثبت به وجوب الأقل؛ وحينئذ التفكيك بينهما - كما هو مختاره أيضاً - لا يخلو عن محذور، وإن كان ما أورده على استاذنا الأعظم في غاية المتانة؛ ونحن أيضاً أشكلنا عليه بمثل هذا البيان.

أنه لا يجري في شيء من موارد العلم الإجمالي.

وأما عدم جريان استصحاب عدم وجوب الأكثر؛ فيحتاج إلى بسط من الكلام، إذ لعله ينفع في غير المقام.

فنقول: المستصحب تارة: يكون هو عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه، واخرى: يكون هو عدم وجوب الأكثر المشتمل على المشكوك فيه؛ وعلى كلا التقديرين: المراد من العدم إما أن يكون هو العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، وإما أن يكون هو العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقنات كقبل الزوال والمغرب والفجر بالنسبة إلى الصلوات اليومية، وإما أن يكون هو العدم السابق على البلوغ؛ وفي جميع هذه التقادير لا يجري استصحاب العدم. ولكن ينبغي إفراد كل من هذه الأقسام بالبحث، إذ منها: ما لا يكون له متيقن سابق يمكن الحكم ببقائه، ومنها: ما لا يكون لبقائه أثر شرعي، ومنها: ما يجتمع فيه الأمران.

وتوضيح ذلك: هو أنه إن كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه وأريد من العدم العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، بتقريب أن يقال: إن لحاظ جزئية السورة وتعلق الجعل بها أمر حادث مسبق بالعدم، ومقتضى الأصل هو عدم تعلق الجعل واللحاظ بها.

فيرد عليه: أنه إن أريد من العدم العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، وهو عدم تعلق الجعل واللحاظ بالمشكوك فيه في ظرف تشريع المركب ولحاظ أجزائه (١) فهذا العدم لم يكن متيقناً في زمان لكي يستصحب، فإنه في ظرف تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بأجزاء المركب إما أن يكون قد شملته عناية الجعل وتعلق اللحاظ به أولاً؛ وليس تعلق الجعل به متأخراً رتبة أو زماناً عن

(١) أقول: بحيث يصدق بمجمل مركب لم يلحظ فيه الأكثر.

تعلق الجعل بالمركب ليحكم ببقائه وعدم انتقاضه.

وإن أريد من عدم العدم المحمولي بمفاد ليس التامة، وهو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركب وتعلق الجعل به، فهو وإن كان متيقناً قبل ذلك - لأن أصل الجعل واللحاظ أمر حادث مسبق بالعدم - إلا أن بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلق الجعل بالمركب غير مفيد (١) إلا إذا أريد إثبات تعلق الجعل واللحاظ بخصوص أجزاء الأقل؛ ولا يمكن إثبات ذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله، مضافاً إلى أن مجرد عدم تعلق اللحاظ والجعل بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لا أثر له، لأن الآثار الشرعية بل العقلية - من الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك من الآثار المترتبة على الأحكام الشرعية - إنما تترتب وجوداً وعدمياً على المفعول، لا على نفس الجعل، فإن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف إنما هو المفعول، ولا أثر لنفس الجعل بما هو قول إلا باعتبار أنه يستتبع المفعول، بحيث لو فرض محالاً انفكاك الجعل عن المفعول وكان هناك جعل بلا أن يستتبع وجود المفعول لم يترتب على ذلك الجعل أثر عقلي أو شرعي؛ وبالعكس لو فرض محالاً وجود المفعول بلا أن يسبقه

(١) أقول: مرجع الجعل بعدما كان إلى تعلق لحاظه بشيء وجعله واجباً أم جزءاً، فلا شبهة في أن تعدد المفعول ووحده تختلف مراتب الجعل، وحينئذٍ فإذا علم بمرتبة منه وشك في تحقق مرتبة أخرى، فالأصل إذا نفي هذه المرتبة؛ فهو وإن لم يثبت مرتبة الجعل بخصوص الأقل، إلا أنه يكفي في عدم الالتزام به مجرد عدم وجوبه الباقي من الأزل بضميمة اكتفاء العقل أيضاً بوجوب تحصیل ما علم وجوبه وإن لم يعلم بانه تمام الواجب؛ وحينئذٍ فلا قصور في استصحاب عدم الوجوب الذي هو محط كلامه أو عدم جعله، إذ عدم جعل الوجوب مستتبع لعدم الوجوب واقعياً كان أو ظاهرياً. فلا ربط للمقام بالاصول المثبتة، لأن عدم الوجوب الظاهري من لوازم عدم الجعل الظاهري الذي هو الاستصحاب، لانفس المستصحب؛ والمفروض أيضاً أن نفس الجعل أمر وضعه ورفعته بيد الشارع، ولانعني من الأثر الشرعي في باب الاستصحاب إلا هذا.

الجعل لترتب عليه تمام الآثار الشرعية والعقلية؛ فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها إلا إذا أريد إثبات عدم وجود المجمعول، وذلك مبني على حجّة الأصل المثبت أو دعوى خفاء الوساطة؛ وسيأتي في مبحث الاستصحاب فساد ذلك .

وإن كان المستصحب هو عدم وجوب الأكثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه، بتقريب أن يقال: إن تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بالصلاة مع السورة أمر حادث والأصل عدمه .

فيرد عليه -مضافاً إلى ما تقدم أخيراً في الوجه الأول من أنه لا أثر لمجرد عدم الجعل إلا باعتبار ترتب عدم المجمعول عليه- أن أصالة عدم تعلق الجعل بالأكثر لا تجري، لمعارضتها بأصالة عدم تعلق الجعل بالأقل الفاقد للجزء المشكوك؛ فإن لحاظ الأقل لا بشرط يباين لحاظه بشرط شيء، وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم. وهذا لا ينافي ما تقدم من أن رد ما حكي عن المحقق صاحب الحاشية: من أن الماهية لا بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء، فإن ذلك كان باعتبار نفس الماهية الملحوظة، وأما باعتبار اللحاظ فهما متباينتان، وكل منهما أمر حادث تجري فيه أصالة العدم؛ فتأمل (١).

هذا كله إذا كان المراد من العدم العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام.

وإن أريد منه العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقّات، فالكلام

(١) وجهه: هو أنه قد يحتج في البال عدم جريان الأصل في طرف الأقل، للعلم بتعلق الجعل به على كلّ تقدير، سواء كان لحاظه لا بشرط أو بشرط شيء بناءً على المختار: من أن وجوب الأقل لا يكون إلا نفسياً.

نعم: لو قلنا: بأن الأقل لا يكون واجباً نفسياً على تقدير أن يكون الواجب هو الأكثر، فأصالة عدم وجوبه النفسي تجري وتعارض أصالة عدم وجوب الأكثر؛ فتأمل جيداً (منه).

فيه عين الكلام في العدم الأزلي، فإنه إن كان المستصحب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه، فعدم وجوبه النعتي لم يتعلّق اليقين به في وقت، فإنه حين تحقق المجعول وثبوت وجوب الصلاة عند الزوال، إمّا أن يكون قد انبسط الوجوب على الجزء الزائد، أو لا، وليس انبساط الوجوب على الزائد متأخراً عن انبساطه على الأقل، لكي يجري استصحاب عدم انبساطه عليه.

وعدم وجوبه المحمولي وإن كان قد تعلّق اليقين به قبل الزوال لعدم وجوب الجزء قبل الزوال ولو لعدم ثبوت وجوب سائر الأجزاء، إلّا أنّ بقاء العدم المحمولي إلى حين الزوال لا ينفع إلّا إذا اريد من ذلك انبساط الوجوب على خصوص أجزاء الأقل، وذلك يكون من الأصل المثبت؛ هذا إذا كان المستصحب عدم وجوب الجزء.

وإن كان المستصحب عدم وجوب الأكثر، فأصالة عدم وجوبه الثابت قبل الزوال معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، فإنّ الثابت قبل الزوال هو عدم الوجوب رأساً، لا وجوب الأقل ولا وجوب الأكثر، وهذا العدم انتقض قطعاً عند الزوال ولم يعلم أنّ انتقاضه كان في طرف الأقل أو الأكثر، وأصالة العدم تجري في الطرفين وتسقط بالمعارضة؛ فتأمل.

نعم: استصحاب العدم الثابت قبل الزوال سالم عن الإشكال الأخير المتقدّم في الوجه السابق، فإنّ المستصحب في العدم الأزلي إنّما كان هو عدم الجعل الأزلي، فكان يرد عليه: أنّ الجعل وعدمه لا يترتب عليه أثر إلّا باعتبار ما يستتبعه من المجعول، وأمّا في العدم السابق على حضور وقت العمل فالمستصحب إنّما هو عدم وجود المجعول.

والسرّ في ذلك: هو أنّ ظرف وجود المجعول الشرعي إنّما هو ظرف تحقق الموضوع خارجاً، وهو الانسان بجميع ما اعتبر فيه من القيود: من البلوغ والعقل والقدرة، وغير ذلك من الشرائط والأوصاف المعتبرة في المكلف، بناءً على

ما أوضحناه في محله: من أن القضايا الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها، فقبل وجود الموضوع خارجاً لا مجال لجريان استصحاب عدم المجمعول، لأنه ليس رتبة وجوده، بل الاستصحاب الجاري هو استصحاب عدم المجمعول، لأنه ليس رتبة وجود الموضوع وتحقق شرائط التكليف، فالاستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى نفس المجمعول الشرعي وجوداً وعدمًا، فإنه إذا زال الزوال وشك المكلف في وجوب الصلاة عليه، فالعدم الذي كان قبل الزوال هو عدم المجمعول وهو المستصحب؛ ولا معنى لاستصحاب عدم المجمعول، لأنه قبل الزوال ليس رتبة المجمعول والانشاء فإنه أزلي رتبته سابقة على خلق العالم.

ومن المعلوم: أن عدم كل شيء إنما يكون في مرتبة وجود الشيء، فقبل وجود الموضوع لا يجري إلا استصحاب عدم المجمعول، وبعد وجود الموضوع لا يجري إلا استصحاب عدم المجمعول.

وإذا كان المستصحب هو العدم في حال الصغر السابق على البلوغ، وهو الذي يعبر عنه باستصحاب البراءة الأصلية، وذلك إنما يكون في التكاليف التي لم يعتبر في موضوعاتها قيد زائد على الشرائط العامة، كما في أغلب المحرمات وبعض الواجبات.

فيرد عليه (١): أن الثابت في حق الصغير ليس إلا عدم وضع قلم التكليف

(١) لا يخفى: أن هذا البيان إنما يتم في العدم السابق على رشد الصبي وتمييزه، فإنه بعد الرشد والتمييز يمكن وضع قلم التكليف عليه، كما وضع في حق قلم التكليف الاستجابي بناءً على شرعية عبادات الصبي، فعدم التكليف في حال التمييز يمكن إسناده إلى الشارع؛ ولذا لو شك في استحباب شيء عليه بعد البلوغ يصح استصحاب عدم الاستحباب الثابت في حال الصغر؛ فهذا البيان لا يتم إلا أن يدعى القطع بتساوي الحالين وأن عدم التكليف الثابت في حال التمييز هو العدم الثابت في حال عدم التمييز من دون أن يكون هناك تصرف من قبل الشارع؛ فتأمل جيداً (منه).

عليه، بمعنى كونه مرخياً العنان ولا حرج عليه في كل من الفعل والترك، من دون أن يكون الشارع أطلق عنانه ورفع قلم التكليف والحرج عنه، فإنّ اللاجرجية الشرعية أنّها تكون في الموضوع القابل لوضع قلم التكليف، وذلك أنّها يكون بعد البلوغ، ولذا كان عدم التكليف قبل حضور وقت العمل في الوجه المتقدم يستند إلى الشارع، بحيث لو بنينا على حجّية الأصل المثبت لأثبتنا الإباحة الشرعية من استصحاب عدم التكليف قبل الوقت؛ وهذا بخلاف عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فإنّه لا يستند إلى الشارع، لأنّ الصغير ليس في حال يمكن وضع قلم التكليف عليه، بل هو كالبهايم ليس في حقّه جعل شرعي لا وجوداً ولا عدماً، لقصوره عن ذلك بنفسه.

فالعدم الثابت قبل البلوغ ممّا لا يمكن استصحابه، للعلم بانتقاضه حين البلوغ، إمّا بالوجود وإمّا بعدم آخر مغاير بالسنخ للعدم الثابت قبل البلوغ ولو باعتبار حكم الشارع ببقائه وعدم نقضه بالوجود، فإنّ اللاجرجية الشرعية مغايرة للاجرجية القهرية التكوينية.

وبالجملّة: لاجمال لاستصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر، فإنّه -مضافاً إلى العلم بانتقاضه حين البلوغ- يرد عليه: أنّ عدم التكليف قبل البلوغ لا يترتب عليه أثر سوى عدم استحقاق الصغير للعقاب في كلّ من طرف الفعل والترك، وأثر استحقاق العقاب لم يترتب على ثبوت التكليف واقعاً، بل يتوقف على تنجّز التكليف.

فنفس الشكّ في التكليف يكون تمام الموضوع لعدم استحقاق العقاب، ولا يحتاج إلى إثبات عدم التكليف بالاستصحاب.

وتوهم: صحّة استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين اللاجرجية القهرية الثابتة في حقّ الصغير واللاجرجية الشرعية الثابتة في حقّ البالغ، فاسد، فإنّه مضافاً إلى أنّه يكون من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي الذي

لا عبرة به - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - أن القدر المشترك ليس بنفسه من المجعولات الشرعية ولا يترتب على بقائه أثر سوى عدم استحقاق العقاب، وهو محرز بالوجدان بنفس الشك في التكليف؛ فاستصحاب البراءة الأصلية الثابتة في حال الصغر لا يجري في جميع المقامات، ومنها ما نحن فيه: من استصحاب عدم وجوب الأكثر.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: فساد التمسك لإثبات وجوب الأقل فقط بأصالة عدم وجوب الأكثر، فإن أصالة العدم لا تجري على جميع التقادير، سواء اريد من العدم السابق على لحاظ المأمور به، أو اريد منه العدم السابق على جعل الأحكام وإنشائها، أو اريد منه العدم السابق على الوقت المضروب شرعاً للعمل، أو اريد منه العدم السابق على البلوغ.

وأما الوجه الأول: فلأن عدم لحاظ الأكثر لا أثر له، إلا إذا اريد من ذلك عدم معمولية وجوب الأكثر، وذلك مثبت بواسطة واسطة اللحاظ السابق على الجعل، وواسطة الجعل السابق على المجمعول؛ مضافاً إلى أنه معارض بأصالة عدم لحاظ الأقل بحده.

وأما الوجه الثاني: فإنه يرد عليه ما يرد على الوجه الأول، سوى أن مثبتيته تكون بواسطة واحدة.

وأما الوجه الثالث: فإنه يرد عليه إشكال المعارضة ولا يرد عليه شيء آخر. وأما الوجه الرابع: فلأنه وإن لم يرد عليه إشكال المعارضة أيضاً، للعلم بانتقاض اللاخرجية في طرف الأقل فلا يجري فيه الأصل حتى يعارض بالأصل الجاري في طرف الأكثر، إلا أنه يرد عليه: أن عدم التكليف بالأكثر قبل البلوغ ليس بنفسه من المجعولات الشرعية ولا يترتب عليه أثر شرعي (١) وأثر

(١) أقول: يكتفي في شرعية الأثر في المستصحب كونه ببقائه قابلاً للرفع والوضع، ولا يلزم كونه

عدم استحقاق العقاب على ترك الأكثر محرز بالوجدان بنفس الشك في وجوب الأكثر.

هذا كله إذا كان المستصحب عدم وجوب جملة الأكثر، وإن كان المستصحب عدم وجوب الجزء الزائد المشكوك فيه فقد عرفت: أن عدمه النعتي لم يتعلّق اليقين به في وقت، وعدمه المحمولي يكون من الأصل مثبت. فظهر: أن نفي وجوب الأكثر لا يمكن إلاّ بمثل حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة الشرعية؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

الفصل الخامس

في دوران الأمرين الأقل والأكثر في باب الشروط والموانع

كما إذا شك في شرطية شيء متعلّق التكليف كالطهارة في الصلاة، أو لموضوع التكليف كالإيمان في الرقبة (١) أو شك في مانعية شيء لهما؛ والكلام

بحدوثه كذلك؛ فتدبر.

(١) أقول: في كليات الخصوصيات العرضية الغير المشخصة المقرونة، مثل الإيمان في الرقبة وقيامه وأمثالهما؛ فتارة: يكون كل فرد من الطبيعة قابلاً حين التكليف لطرق الخصوصية عليه واتحاده فيه، وأخرى: لا يكون كذلك.

فإن كان من قبيل الأول، فلا محيص من كونه من باب الأقل والأكثر؛ وذلك: لأنّ التكليف بالجامع الصرف ملازم بنظر العقل مع تعلّقه بأول وجوده؛ والمفروض أن كلّما يتصوّر من أفراد هذه الطبيعة ويفرض كونه أول وجوده قابل لطرق الخصوصية عليه؛ وحينئذٍ يصدق بالنسبة إلى هذه الحصّة من أول الوجودات أنّه هو الواجب أو هو وغيره من الخصوصية الزائدة القابلة لطرقه عليه؛ فلا جرم ينتهي أمره إلى التردد بين الحدين الوجوديين، كما هو الشأن في ميزان الأقلية والأكثرية، على ما شرحناه.

فيه عين الكلام في الأجزاء في جريان البراءة الشرعية وعدم جريان البراءة العقلية، سواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمراً متحداً مع الشروط في الوجود كالإيمان في الرقبة، أو مبانياً له في الوجود كالطهارة في الصلاة؛ فإن المناط في جريان البراءة: هو أن يكون المشكوك فيه مما تناله يد الوضع والرفع الشرعي ولو بوضع منشأ الانتزاع ورفع، وأن يكون في رفعه منته وتوسعة على المكلفين؛ وهذا المناط يعم الشك في الأجزاء والشروط على نسق واحد، فالبحث عن الأجزاء يعني عن البحث في الشروط والموانع ولا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه؛ ونحن إننا أفردنا البحث عن الشروط للتنبيه على أمر، وهو أن منشأ انتزاع الشرطية تارة: يكون هو التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة وشرائطها، كقوله: «لا تصل في الحرير وفيما لا يؤكل». وأخرى: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسي؛ وهذا إننا يكون في الشرائط التي كان منشأ اعتبارها هو وقوع التزاحم بين الكتاليف النفسية، كشرطية إباحة المكان في الصلاة، فإن منشأ انتزاع الشرطية هو النهي النفسي المتعلق بالغضب بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتغليب جانب النهي على ما أوضحناه في محله.

فإن كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف الغيري، فحكمه ما تقدم: من جريان البراءة الشرعية عند الشك في الشرطية (١) من غير

وأما لو كان من قبيل الثاني، فلاشبهة في أن للأول وجود لو كان هو الفاعل فلا نعلم بوجود الحصاة من الطبيعي المحفوظ فيه، لاحتمال كون الواجب حصاة أخرى الواجدة لتقيده أو القابل لإيجاده فيه؛ ولازمه حينئذ تردد الواجب بين الجامع بين الوجودين أو خصوص الواجد، من دون يقين بمرتبة محفوظة في ضمن مرتبة أخرى؛ وهذا المعيل يسلك في مقام التمييز بين الأقل والأكثر من المشروطات بالأمور العرضية والمقيدات وبين باب التعيين والتخير، ونأخذ بمسلك البراءة في الأول والاحتياط في الثاني؛ فافهم واغتنم.

(١) أقول: بعد فرض الوجوب الغيري بما هو مقدمة فارغاً عن المقدمة، فجهة مقدمته لا بد أن

فرق في ذلك بين ما إذا لم يكن في البين تكليف نفسي أصلاً - كما في لبس مالا يؤكل فإنه لم يتعلق به نهي نفسي مطلقاً لافي الصلاة ولا في غير الصلاة لعدم حرمة لبسه في جميع الأحوال - وبين ما إذا كان في البين تكليف نفسي أيضاً - كما في لبس الحرير - فإنه قد اجتمع فيه كل من الخطاب الغيري والخطاب النفسي، لحرمة لبس الحرير على الرجال مطلقاً في الصلاة وغيرها؛ ولكن منشأ انتزاع شرطية عدم لبس الحرير في الصلاة ليس هو النهي النفسي، بل هو النهي الغيري؛ فكل من الشرطية والحرمة مستقلة في الجعل، وليس جعل الشرطية بتبع جعل الحرمة، بل كل منهما مجعول في عرض الآخر؛ فالشك في جعل أحدهما لا يكون مسبباً عن الشك في جعل الآخر؛ وحينئذ يكون كل منهما مجرى لأصالة البراءة عند الشك فيهما، ولا يبغي جريان الأصل في أحدهما عن جريانه في الآخر؛ فلو فرض أنه مورد شك في حرمة لبس الحرير وشرطية عدمه في الصلاة، فأصالة البراءة تجري في كل من الشرطية وحرمة اللبس على حدة؛ كما إذا انحصر الشك في أحدهما فقط، لاستعمال كل منهما بالوضع والرفع الشرعي، وذلك واضح؛ هذا كله إذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف الغيري.

وإن كان منشأ انتزاعها هو التكليف النفسي:

فتارة: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف الواصل إلى المكلف، كما هو أقوى الوجهين في باب الغصب، فإن اشتراط عدمه في الصلاة إنما هو لأجل وقوع

يكون في رتبة سابقة عن وجوبه؛ ولانعنى من حيثية مقدميته إلا شرطية؛ وحينئذ كيف انتزاع الشرطية التي بها قوام المقدمية عن وجوبه غيرتاً؟ وحينئذ ليس منشأه إلا بدخل تقيّد موضوع تكليفه النفسي بهذا الشيء؛ وهذا التقيّد أيضاً مأخوذ في رتبة سابقة عن وجوبه نفسياً، فلا يعقل انتزاع الشرطية عن الحكم النفسي المتعلق بالتقيّد؛ ولذا حققنا بأن شرطية شيء للواجب يستحيل أن يكون منتزعا عن التكليف؛ بخلاف الجزئية أو الشرطية للتكليف كما لا يخفى؛ فتدبر.

المزاحمة بين حرمة الغضب ووجوب الصلاة وتغليب جانب النهي؛ ومن المعلوم: أن تقديم أحد المتزاحمين على الآخر إنما هو في صورة تنجز التكليف بالمتزاحمين، وإلا لم يقع التزاحم بينهما (١) كما أوضحناه في محلّه.

واخرى: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسي بوجوده الواقعي وإن لم يتنجز ولم يصل إلى المكلف.

فعلى الوجه الأول: تدور الشرطية مدار تنجز التكليف ووصوله إلى المكلف بالعلم وما يقوم مقامه؛ ومع عدم العلم به لشرطية واقعا، لعدم تحقق منشأ انتزاعها؛ فعند الشك في التكليف النفسي يرتفع موضوع الشرط ويقطع بعدمه وجداناً؛ ولا تصل النوبة إلى جريان البراءة عن الشرطية، لأنه يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، كما لا يخفى.

وأما على الوجه الثاني: (وهو ما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية نفس التكليف بوجوده الواقعي) فالشك في التكليف النفسي يلازم الشك في الشرطية، لأنه يحتمل ثبوت التكليف واقعا، والمفروض: كون الشرطية تتبع وجوده الواقعي؛ وحينئذ لا بد من علاج الشك في الشرطية.

فقد يكون الأصل الجاري في طرف التكليف بنفسه رافعا للشك في الشرطية، وذلك فيما إذا كان الأصل الجاري لنفي التكليف من الاصول التنزيلية المحرزة كالأستصحاب، فإن شأن الأصل المحرز هو رفع التكليف الواقعي ظاهراً، والمفروض: أن الشرطية مترتبة على وجود التكليف الواقعي،

(١) أقول: قد تقدمت ما بأن التكليفين بشيء مثل باب الصلاة والغضب إنما يكون تضادهما بنفس ذاتهما مع قطع النظر عن مقام تنجزهما. نعم: في المتضادين أمكن دعوى تضادهما في عالم المحركة المساوق للوصول إلى مرتبة التنجز، وأين هذا بباب اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع؟ وعلى الجواز فلا مضادة بينها حتى في مرحلة التنجز، إلا بتوهم بعيد: من عدم صلاحية الأمور به للمقرية مع اقترانه مع المبعد؛ وهو فاسد أيضاً؛ كما لا يخفى.

فبرفعه ترتفع الشرطية أيضاً لاجمالة؛ ولا يبقى مجال لجريان الأصل في طرف الشرطية، لأن الأصل الجاري في الشك السببي رافع لموضوع الأصل المسببي؛ هذا إذا كان الأصل الجاري لنفي التكليف من الاصول المحرزة.

وإن كان من الاصول الغير المحرزة - كأصالة الحلّ والبراءة - فالأصل الجاري في طرف التكليف لا يغني عن جريان الأصل في طرف الشرطية، بل لا بدّ من جريان الأصل فيها مستقلاً؛ كما إذا لم تكن الشرطية منتزعة عن التكليف النفسي، فإنّ أصالة الحلّ والبراءة لا تتكفل رفع التكليف الواقعي ليلزمه رفع الشرطية؛ بل أقصى ما تقتضيه أصالة الحلّ والبراءة هو الترخيص في الفعل والترك، فيبقى الشك في الشرطية على حاله، وعلاجه منحصر بجريان الأصل فيها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده الشيخ - قدس سرّه - قبل تنبيهات الأقلّ والأكثر بأسطر: من أنّ الأصل الجاري لنفي التكليف يغني عن جريانه في طرف الشرطية، على إطلاقه ممنوع، بل ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الأصل الجاري في طرف التكليف من الاصول المحرزة أو من غيرها - بالبيان المتقدّم - فتأمل جيداً.

تتمّة:

لا فرق في جريان البراءة الشرعية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي في باب الأجزاء والشروط والموانع بين أن يكون منشأ الشك في وجوب الأكثر فقد النصّ أو إجماله، فإنّ وجود النصّ المجمل في المسألة لا يمنع عن الرجوع إلى الاصول العملية واللفظية، إلّا في المخصّص المجمل المتصل بالعام، فإنّ إجماله يسري إلى العام ويوجب عدم انعقاد الظهور له. وأمّا فيما عدا ذلك من موارد إجمال النصّ، فلا مانع من الرجوع فيها إلى

أصالة العموم أو الإطلاق، فضلاً عن الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال؛ فقيام النصّ المجمل على وجوب الأقل والأكثر لا يمنع عن جريان البراءة؛ من غير فرق في ذلك بين أن يكون الإجمال في نفس متعلق التكليف - كما لو تردّد مفهوم الإكرام الواجب بقوله: «أكرم العلماء» أو المحرّم بقوله: «لا تكرم الفساق» بين أن يكون هو خصوص الضيافة أو مع زيادة التحية - أو يكون الإجمال في متعلق المتعلق، كما لو تردّد مفهوم العالم بين من كان له ملكة الفقه فقط أو زيادة ملكة النحو، وكما لو تردّد مفهوم الفاسق بين من كان مرتكب الصغيرة أو زيادة ارتكاب الكبيرة؛ ففي جميع ذلك يؤخذ بالمتيقن ويرجع في المشكوك إلى أصالة البراءة، سواء كان المتيقن هو الأقل - كما في متعلقات التكليف الوجوبية فإنّ المتيقن من تعلق التكليف به في قوله: «أكرم العلماء» هو الضيافة وأما التحية فيشكّ في تعلق التكليف بها - أو كان المتيقن هو الأكثر، كما في متعلقات التكليف التحريمية، وكما في موضوعات التكليف مطلقاً وجوبية كانت أو تحريمية؛ فإنّ المتيقن من تعلق النهي به في قوله: «لا تكرم الفساق» هو الضيافة بضميمة التحية، وأما الضيافة فقط فيشكّ في تعلق النهي بها؛ وكذا المتيقن من الموضوع في قوله: «أكرم العلماء» هو من كان له ملكة الفقه والنحو، والمتيقن من الموضوع في قوله: «لا تكرم الفساق» هو من كان مرتكب الكبيرة والصغيرة معاً؛ وأما من كان له ملكة الفقه فقط ومن كان مرتكب الصغيرة فقط، فيشكّ في وجوب إكرامه أو حرمة إكرامه، لعدم العلم باندراجه في عموم «أكرم العلماء» أو في عموم «لا تكرم الفساق» والأصل البراءة عن وجوب إكرام الأول وحرمة إكرام الثاني.

ففي مثل قوله: «لا تكرم الفساق» يجوز الضيافة مع التحية لمرتكب الصغيرة فقط، فإنّه وإن علم بتحقيق الإكرام، إلّا أنّه يشكّ في تعلقه بالفاسق، لاحتمال أن يكون لارتكاب الكبيرة دخل في صدق الفاسق؛ وكذا يجوز الضيافة فقط

لمرتكب الصغيرة والكبيرة، فإنه وإن علم بضيافة الفاسق، إلا أنه يشك في تحقق الإكرام المنهبي عنه، لاحتمال أن يكون للتحية دخل في الإكرام.

والسر في ذلك: هو أن متعلقات التكاليف وموضوعاتها إنما هي المسميات والمعنونات الخارجية لا المفاهيم والعناوين (١) فإن المفهوم والعنوان غير قابل لتعلق الأمر أو النهي به؛ بل الأمور به والمنهبي عنه في قوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» هو واقع الإكرام وحقيقته المتعلق بواقع العالم؛ وكذا الأمور به في قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» هو حقيقة الصلاة وما هو الصادر عن المكلف خارجاً: من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأجزاء التي تحمل عليها الصلاة عند اجتماعها؛ وليس الأمور به مفهوم الصلاة وعنوانها.

فما ربما يتوهم: من أنه لا بد من إحراز انطباق مفهوم الصلاة مثلاً على المأتي به خارجاً، فلا يجوز الاختصار على الأقل المتيقن، للشك في صدق الصلاة عليه

واضح الفساد، فإن الذي لا بد منه هو الإتيان بتعلق الأمر وما هو المطالب به خارجاً؛ وليس هو إلا الأفعال الخارجية (٢) والمقدار المتيقن من تعلق الطلب

(١) أقول: ما هو الصادر خارجاً ليس إلا مدلول الإرادة، فكيف يعقل أن يكون موضوعه السابق عنها رتبة؟ نعم: في متعلقات التكليف - كالعالم وغيره - والعناوين المأخوذة في المكلف مثل «من استطاع» مثلاً كون المتعلق والموضوع نفس المعنونات خارجياً أو العنوان فرع الكلام في فعلية الإرادة؛ فإن كان المدار على المرتبة المحركية الفعلية، فلا يحصى من كون الموضوع هو المعنونات بوجوده خارجاً؛ ولكن هذا المعنى غير مأخوذ في مدلول الخطاب الواقعي المحفوظ قبل مرتبة التنجيز، إذ قبل قيام الطريق إليه لا يبلغ الخطاب إلى مرتبة المحركية بحكم قبح العقاب بلا بيان؛ ولا يبقى حينئذ إلا مرتبة فعلية الاشتياق القابلة للتحريك؛ ومثل هذا المعنى لا يحتاج فعلية وجوده إلى وجود الموضوع خارجاً، بل يكفي في مثله وجودها في لحاظ الأمر؛ ومن هذه الجهة أنكرنا القضية الحقيقية في الخطابات التكليفية الواقعية المحفوظة قبل رتبة التنجيز كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: بناء على ارتباطية حقيقة الصلاة وأن الأمور به هو هذا المعنونات المتقوم بالإتيان المزبور

به هو الأقل، وأما الأكثر فيشك في تعلق الطلب به، والأصل البراءة عن وجوبه؛ ومجرد الشك في صدق المفهوم على المأتي به لا يقتضي المنع عن جريان البراءة، لما عرفت: من أن المأمور به ليس هو العنوان والمفهوم لكي يلزم إحراز انطباق المفهوم والعنوان على المأتي به؛ ولا فرق في ذلك بين أن نقول: بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو للأعم، فإنه في الرجوع إلى الأصول العملية لا يتفاوت الحال بين الوضع للصحيح (١) أو للأعم.

وإنما تظهر الثمرة بين القولين في الرجوع إلى الأصول اللفظية: من أصالة العموم والإطلاق، فإنه على القول بالوضع للصحيح يحصل الإجمال في المعنى، لاحتمال أن يكون لما شك في اعتباره دخل في الصحة، فلم يحرز موضوع العام لكي يرجع إليه؛ وأما على القول بالوضع للأعم فيصح التمسك بالعام لنفي ما شك في اعتباره إذا لم يكن له دخل في التسمية عرفاً وكان المتكلم في مقام البيان، على ما أوضحناه في محله.

فتحصّل: أن إجمال النص في باب الأقل والأكثر الارتباطي كإجماله في سائر الأبواب لا يمنع عن الرجوع إلى البراءة، بل لولا إطلاق أدلة التخير في

بتمامه يجيء الإشكال المزبور بأن المأتي به يشك في كونه مأموراً به؛ وحينئذ لا بد من علاج هذا الإشكال على المسلكين. وحله بأن القطع بتعلق الأمر بواقع الصلاة أو بعنوانه لا يقتضي إلا الخروج عن تبعات إضافة الأمر إليه، لا تحصيل الجزم بكون المأتي به هو الصلاة المأمور به بعنوانها أو معنونها، كما لا يخفى.

(١) لا يخفى أن جريان البراءة عن الأكثر إنما يتوقف على أن يكون بين الأفراد الصحيحة جامع خطابي، ويكون ذلك الجامع من الأفعال الصادرة عن المكلف ابتداءً من دون أن يكون الفعل الصادر سبباً توليدياً له، وإلا كان مجرى الاشتغال بالبراءة؛ ولا يكفي الجامع الملاكي، فإن الملاك غير قابل لأن يتعلق التكليف به، كما تقدم. وفي تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على وجه لا يرجع إلى الملاك ولا إلى المسبب التوليدي إشكال ه وتفصيله موكول إلى محله (منه).

ه أقول: لا قصور فيه لو كان الجامع قابلاً لأن يشار إليه بتوسيط الملاك .

باب تعارض الأخبار كان الحكم عند تعارض النصين في وجوب الأكثر هو التساقط والرجوع إلى البراءة، إلا أن إطلاق أدلة التخيير تعم مورد تعارض النصين في وجوب الأكثر؛ فللمجتهد الفتوى على طبق أحدهما إذا قلنا بالتخيير في المسألة الاصولية، وللمقلد العمل على طبق أحدهما إذا قلنا بالتخيير في المسألة الفقهية، على ماسياتي بيانه (إن شاء الله تعالى) في محله.

نعم: هنا بحث آخر قد تعرض له الشيخ - قدس سره - في المقام وفي باب التعادل والتراجيح، وهو أن التخيير في الأخذ بأحد المتعارضين هل يختص بما إذا لم يكن في البين إطلاق أو عموم موافق لأحدهما؟ بحيث كان المرجع بعد التساقط لولا أدلة التخيير هو الاصول العملية، فلو كان هناك عام موافق فالعمل لا بد وأن يكون على طبق العام لا التخيير (١) أو أن التخيير في الأخذ

(١) أقول: بعدما كان مفاد أدلة التخيير في المتعارضين الوجوب التخييري لا صرف الإرشاد إلى التخيير في العمل، كيف! وهو خلاف ظاهر أمره بالتخيير بقوله: «(إذن فتخيّر)» فلا يحصى حينئذ من تطبيقه على مورد يمكن مخالفة هذا الأمر، وهو لا يكون إلا في صورة التمكن عن مخالفة مفاد المتعارضين؛ وبعد فرض انتهاء الأمر في تعارض الخبرين إلى النفي والإثبات اللتين هما من التقيضين يستحيل تصور الوجوب التخييري في مثله، كي ينتهي الأمر إلى التخيير في المسألة الفرعية، بل التخيير المتصور فيه هو مجرد التخيير العملي الذي هو مفاد البرائة، أو التخيير في المسألة الاصولية الراجع إلى الأمر بأخذ كل واحد في استطراره إلى الواقع، كي ينتج بعد الأخذ تعيين الحجّة والطريق له؛ فاذا كان كذلك، فنقول: إن المتعين بظاهر الأمر في الملووية هو الأخير، لا الاولين؛ وبعد ذلك نقول:

إن من المعلوم: أن حجّة كل واحد قبل الأخذ به محال، ولازمه تحيّر المكلف قبل الأخذ بواحد منها؛ غاية الأمر أمكن للمكلف رفع تحيّر بواحد منها بعد أخذه؛ وحينئذ لو بنينا على قصر اقتضاء حجّة العام على طرف لم يرد على خلافه حجّة أقوى صدق هذا المعنى قبل الأخذ بواحد منها؛ وعليه فلو كان الأمر بالتخيير مختصاً بالمتحير العقلي فلا يشمل المقام، لوجود العام في رفع تحيّر؛ وإن قلنا بعدم اختصاصه يشمل المقام، فيسقط العام بعد الأخذ بالمخالف عن الحجّة لوجود الحجّة الأقوى على خلافه؛ ولا معنى حينئذ لمرجحة العام.

نعم: لو بنينا على اقتضاء العموم للحجّة وأن الحجّة الأقوى من باب وجود الأقوى في المتزاحمين

بأحدهما لا يختص بذلك؟ بل يعم صورة وجود المطلق أو العام الموافق لأحدهما - كما إذا تعارض الخبران في وجوب إكرام زيد العالم مع قيام الدليل على وجوب إكرام مطلق العالم - أو يفصل بين أن يكون التخيير في المسألة الفقهيّة فالمرجع هو العام الموافق لأحدهما وبين أن يكون التخيير في المسألة الاصوليّة فالمرجع هو إطلاق أدلة التخيير؟ ولا يرجع إلى العام الموافق إلا إذا قلنا: بأن العام يصلح لأن يكون مرجحاً لما وافقه من الدليلين المتعارضين فيرجع إلى العام؛ لكن لا لكونه مرجحاً كما في الوجه الأول، بل لكونه مرجحاً للدليل الموافق له كسائر المرجحات الاخر.

فقد يتوهم: أن إطلاق أدلة التخيير يعم صورة وجود العام أو المطلق الموافق لأحد المتعارضين. ولكن يضعف: بأن الموضوع في أدلة التخيير هو «المكلف المتخير الذي لم يعم عنده دليل اجتهادي يصح التعويل عليه» والعام الموافق لأحدهما صالح لأن يعول عليه؛ فإنّ قوله: «أكرم العلماء» يعم زيد العالم ولم يثبت تخصيصه بقوله: «لا تكرم زيدا العالم» لأنّه معارض بقوله: «أكرم زيدا العالم» والمخصّص المبطل بالمعارض وجوده كعدمه غير قابل لأن يمنع عن أصالة العموم، بل أصالة العموم تبقى سليمة عن المانع ويصح التعويل عليها؛ فلا يبقى موضوع لأدلة التخيير.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن إطلاق أدلة التخيير وعدم شمولها لمورد وجود العام الموافق لأحد المتعارضين.

وقد عدل عنه بعد ذلك بقوله: «ولكن الانصاف» واختار (١) التفصيل

امكن أن يقال: مع إمكان الاخذ بظهور العام - ولو بالأخذ بما يوافقه العقل - يحكم بالأخذ بظهور العام وترجيح ما يوافق في الاخذ على وجود الأخذ المخالف للعام، لا قوائمه؛ وهذا هو الأقوى.

(١) لا يخفى: أنّ عبارة الشيخ (قدس سره) في المقام لا تخلو عن اضطراب فان صدر كلامه يعطي عدم الفرق بين القول بالتخيير في المسألة الاصوليّة أو الفقهيّة، لأنّ الظاهر من قوله: «ولكن الانصاف أن

بين القول بالتخير في المسألة الفقهيّة والقول بالتخير في المسألة الاصوليّة.
 وحاصل ما أفاده في وجه التفصيل - بتحرير متا - هو أنّ القول بالتخير في
 المسألة الفقهيّة يرجع إلى سقوط كلّ من المتعارضين عن الحجّة رأساً وفرض
 المسألة خالية عن الحجّة، فيكون التخير في تطبيق العمل على أحدهما من جهة
 عدم قيام الدليل على تعيين كفيّة العمل وما هو وظيفة المكلف ؛ ومع وجود
 العامّ الموافق لأحد المتعارضين لا يبقى مجال للتخير في العمل، لأنّ المسألة لم
 تخلو عن الحجّة، لأنّ العامّ حجة معيّنة لكفيّة العمل من دون أن يكون له
 مزاحم، لسقوط مزاحمه بالمعارضة، فلا محيص عن الرجوع إلى العامّ.
 وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالتخير في المسألة الاصوليّة، فإنّ التخير في
 المسألة الاصوليّة يرجع إلى التخير في أخذ أحد المتعارضين حجة وجعله طريقاً
 ووسطاً لإثبات الواقع، كما إذا كان وحده ولم يكن له معارض؛ فالمسألة لم تخلو
 عن الحجّة رأساً، بل لكلّ من المتعارضين حظّ من الحجّة ولو في صورة اختياره
 والأخذ به؛ فالمتخصّص يزاحم العامّ في الحجّة ولو في الجملة (١) ولم يسقط عن
 الحجّة رأساً؛ ومعه لا يبقى مجال للرجوع إلى العامّ، بل لا بدّ من التخير في
 الأخذ بأحد المتعارضين، لسقوط أصالة العموم عن الحجّة، فتأمل؛ ولتفصيل
 الكلام محلّ آخر.

أخبار التخير حاکمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الاصوليّة» هو الإطلاق بقريته «إن»
 الوصلية، وظاهر ذيل كلامه يعطي التفصيل بين القولين؛ فراجع العبارة وتأمل فيها (منه)

(١) أقول: قد تقدّم أنّه لو بنينا على اختصاص أدلة التخير بالتخير العقلي، فقبل الأخذ بواحد منها
 كان العامّ حجة؛ فلا تخير في البين، فلا تخير.. نعم: لو لم يكن دليل التخير مختصاً بالمتخير كان لما أفيد
 وجه، ولكن ذلك أيضاً على فرض قصر اقتضاء حجّة العامّ بعدم وجود الأقوى؛ وإلا فعلى فرض فعلية
 حجّته لاقتضائه فلا يبقى مجال لسقوط العامّ عن الحجّة، بل كان موجِباً للقوة ومرجحاً للموافق، كما
 لا يخفى.

الفصل السادس

في دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطي في الشبهة الموضوعية

وقد تقدم: أن الشيخ - قدس سره - أرجع الشبهة الموضوعية في باب الأقل والأكثر الارتباطي إلى ما يرجع إلى الشك في المحصل، كما يظهر من تمثيله للشبهة الموضوعية بالشك في جزئية شيء للظهور الرافع للحدث، ومن التزامه بأصالة الاشتغال فيها على خلاف ما التزم به في المسائل الثلاث المتقدمة في الشبهة الحكمية، فإنه قال فيها بأصالة البراءة.

ولكن كان الأنسب بترتيب المباحث أفراد كل من الشك في المحصل والشبهة الموضوعية بالبحث، لتكون مسائل الشك في باب الأقل والأكثر على طبق مسائل الشك في باب المتباينين، ويبحث في المسألة الرابعة عن حكم تردد متعلق التكليف بين الأقل والأكثر لأجل الاشتباه في الموضوع الخارجي؛ وكأنه - قدس سره - غفل عن ذلك أو تخيل عدم إمكان وقوع الشك في نفس متعلق التكليف بين الأقل والأكثر لأجل الشبهة الموضوعية.

والتحقيق: أنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية في باب الأقل والأكثر الارتباطي، وذلك إنما يكون في التكليف التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية. وتوضيح ذلك: هو أن التكليف بما يكون له تعلق بالموضوع الخارجي - كالتكليف بإكرام العالم وإهانة الفاسق - يختلف متعلقه سعة وضيقاً على حسب ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً، فإن دائرة الإكرام تتسع بمقدار مال العلماء من الأفراد خارجاً، لأن زيادة أفراد العلماء في الخارج توجب زيادة في

الإكرام الواجب، فكلما كثرت أفراد العلماء خارجاً اتسعت دائرة الإكرام. ومن المعلوم: أنّ الشكّ في عالميّة بعض الأفراد يستتبع الشكّ في وجوب إكراهه؛ فلو علم بمقدار من أفراد العلماء خارجاً وشكّ في عالميّة بعض، فالإكرام الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّه يعلم بوجوب مقدار من الإكرام على حسب مقدار ما علم من أفراد العلماء ويشكّ في وجوب الإكرام الزائد، للشكّ في موضوعه.

وهذا من غير فرق بين لحاظ العلماء في قوله: «أكرم العلماء» مجموعياً أو استغراقياً، فإنّه على كلا التقديرين يتردّد الإكرام الواجب بين الأقلّ والأكثر عند العلم بمقدار من أفراد العلماء والشكّ في عالميّة بعض (١).

(١) أقول: إنّ الشبهة في المصداق تارة: من جهة الشكّ في اتّصاف الموجود بعنوان الكبرى، واخرى: من . ١ ث في وجود ما تصف به؛ فعلى الأقلّ -فتارة: يكون دليل الكبرى معيّنة من حيث الحدود المأخوذ في موضوع الكبرى نظير عنوان عشرة عالم وأمثاله، واخرى: مهمة قابلة للانطباق على الأقلّ والأكثر؛ فعلى الثاني- لاشبهة في أنّ الشبهة لمصداقية موجب للترديد في مقدار إرادة المولى من الكبرى، لأنّ إيهامه موجب للشكّ في أنّ مقدار إرادة المولى قائم بالأقلّ أو الأكثر؛ ففي هذه الصورة صدق الترديد في سعة الحكم وضيقة من جهة نفس الخطاب وإيهامه؛ غايته هذه الجهة من الترديد جاء من الخارج لا من ناحية المولى، بل ربما لا يدري المولى أيضاً مقدار إرادته في خطابه؛ ولعمري! أنّ مثل هذه الجهة من الشبهة المصداقية أجنبية عن محلّ كلام شيخنا العلامة، إذ محطّ كلامه إنّما هو في صورة تمخّص الشكّ في مقدار الإرادة من غير جهة الخطاب وإيهامه، فلا بدّ من فرضه في صورة تعيّن مقدار الإرادة من ناحية الخطاب، وإنّما كان الشكّ في وجوب الأقلّ والأكثر في عالم التطبيق محضاً فيحمل بين الهلالين أو الشكّ في المحقّق، وإلّا فالصورة المقرّرة في المثال كالنار على النار وجفاء نسبة الغفلة فيه إلى خريطة هذه الصنعة.

وبعد ذا نقول: لا مجال لهذين المثالين أيضاً، إذ بين الهلالين أيضاً من حيث الحدّ مهمة ككليّ عالم. وأمّا الشكّ في المحقّق: ففي السبب شبهة حكيمية وفي المسبّب شبهة موضوعية لأمر بسيط لا الأقلّ والأكثر؛ كما أنّ في الشبهة المصداقية للعشرة مع انحصار الأمر بالمشكوك فالأقلّ غير معلوم الوجوب؛ ومع عدم انحصاره وإن يتصوّر الشكّ في الأقلّ والأكثر، إلّا أنّ الأكثر طرف الشكّ في الإيجاب تحييراً،

غايته أنه إن لوحظ العلماء على نحو العام الاستغراقي يرجع الشك في ذلك إلى الشك بين الأقل والأكثر الغير الارتباطي، لأن وجوب إكرام ماشك في كونه من أفراد العلماء واقعاً لا ربط له بوجوب إكرام ما علم من أفراد العلماء خارجاً، لانحلال التكليف إلى تكاليف متعدّدة حسب تعدّد أفراد العلماء، ويكون لكلّ تكليف إطاعة وعصيان يخصّه، كما هو الشأن في كلّ عام استغراقي؛ فلا دخل لإكرام أحد الأفراد بإكرام الفرد الآخر.

وإن لوحظ على نحو العام المجموعي يرجع الشك في عالميّة بعض إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، فانه لم يتعلّق التكليف الاستقلالي بإكرام ما يشك في كونه من أفراد العلماء على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعاً، لأنه ليس هناك إلاّ تكليف واحد تعلّق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام كلّ فرد من العلماء بمنزلة الجزء لإكرام ساير العلماء - كجزئية السورة للصلاة - فإنّ الإخلال بإكرام أحد الأفراد يوجب الإخلال بإكرام الجميع، ويتحقّق عصيان التكليف بذلك، لأنّ معنى العام المجموعي هو لحاظ الأفراد المتباينة مرتبطة بعضها ببعض يقوم بها ملاك واحد، فيكون كلّ فرد من أفراد العلماء بمنزلة الجزء لسائر الأفراد يتوقّف امتثال التكليف على إكرام الجميع؛ فالشك في وجوب إكرام بعض الأفراد يكون كالشك في وجوب السورة يرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي؛ غايته أنّ التكليف

وهو خارج عن محلّ الفرض؛ كما أنّ في الشبهة الموضوعيّة من جهة الشك في الوجود، فع الشك في أصل الوجود لا يكون أقلّ معلوم الوجوب وأكثر مشكوك؛ ومع الإتيان بمقدار منه والشك في وجود البقيّة لا يكون الأقلّ معلوم الوجوب، بل يقطع بسقوطه؛ فلا يتصوّر في هذه المقامات الشك في وجوب الأقلّ أو الأكثر في مقام المصدق زانداً عن مرحلة الكبرى، إلاّ في موارد دوران الأمر في تحصيل الفراغ عمّا هو الواجب بين وجوب تمام الصلوة أو إتمامه من جهة الشك في فوت ركن أو غيره مع عدم أصل يحرز أيّهما؛ فتدبّر في مباحث الخلل.

بالسورة ليس له تعلق بالموضوع الخارجي، فلا يمكن أن تتحقق الشبهة الموضوعية فيها، بل لا بد وأن تكون حكمية؛ بخلاف الشك في وجوب إكرام من يشك في كونه من أفراد العلماء؛ فإن الشبهة فيه موضوعية.

فظهر: أن تردد نفس متعلق التكليف بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية أمر يمكن من الإمكان؛ وأمثله في الفقه كثيرة:

منها: ما إذا تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره، فإن مانعية غير المأكول تختلف سعة وضيقاً على حسب ما لغير المأكول من الأفراد خارجاً ويكون كل فرد منه مانعاً برأسه، فإن الأصل في باب النواهي النفسية والغيرية هي الانحلالية؛ فكما أن النواهي النفسية كقوله: «لا تشرب الخمر» ينحل إلى النواهي المتعددة بعدد ما للخمر من الأفراد خارجاً، كذلك النواهي الغيرية كقوله: «لا تصل فيما لا يؤكل» ينحل إلى نواهي متعددة بعدد ما لغير المأكول من الأفراد خارجاً، ويكون عدم كل فرد قيداً للصلاة فتكثر القيود العدمية بمقدار ما لغير المأكول من الأفراد، ويكون قوله: «لا تصل فيما لا يؤكل» بمنزلة قوله: «لا تصل في هذا الفرد ولا تصل في ذلك الفرد» وهكذا.

فلو شك في اتخاذ اللباس من غير المأكول يرجع الشك إلى الشك في مانعية ذلك اللباس وأخذ عدمه قيداً في الصلاة؛ فيؤول الأمر إلى الشك بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، للعلم بمانعية ما علم اتخاذ من غير المأكول وتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه والشك في مانعية ما يشك في اتخاذ من غير المأكول وتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه.

والكلام فيه عين الكلام في الأجزاء والشرائط، من حيث جريان البراءة الشرعية في القيدية الزائدة المشكوكة وعدم جريان البراءة العقلية فيها، إذ لا فرق بين الأجزاء والشرائط والموانع في مناط جريان البراءة.

نعم: في الأجزاء لا يمكن أن تتحقق الشبهة الموضوعية، لأن التكليف بها

ليس له تعلق بالموضوع الخارجي؛ وفي الشرائط وإن كان يمكن تحقق الشبهة الموضوعية فيها، إلا أنه لا يرجع الشك فيها إلى الشك بين الأقل والأكثر، لأن الشرطية لا تنحل إلى شروط متعددة بمقدار ما للموضوع من الأفراد خارجاً، فإن التكليف في باب الشروط إنما يتعلق بالوجود، ولا يمكن التكليف بإيجاد المتعلق في كل ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً؛ فلو فرض أن كون اللباس من مأكول اللحم شرط في الصلاة لا أن غير المأكول مانع، فلا يمكن التكليف بإيجاد الصلاة في كل فرد من أفراد اللباس المتخذ من مأكول اللحم، بل ليس هناك إلا تكليف واحد تعلق بإيجاد الصلاة في فرد ما من اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا بد من إحراز وقوع الصلاة في ذلك - كما هو الشأن في كل شرط حيث إنه يلزم إحرازه - فلا تجوز الصلاة فيما شك في كونه من مأكول اللحم بناءً على شرطية اللباس المتخذ من مأكول اللحم؛ ولا تجري في ذلك البراءة، لأنه ليس هناك إلا تكليف واحد يجب الخروج عن عهده؛ فالشبهة الموضوعية في باب الشروط لا ترجع إلى الأقل والأكثر.

وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية في باب الموانع فإنها ترجع إلى الأقل والأكثر، لأن التكليف فيها إنما يتعلق بالعدم، ويمكن أن يكون عدم كل فرد من أفراد اللباس المتخذ من غير المأكول قيداً في الصلاة واخذ وجوده مانعاً عنها، فتجوز الصلاة في ماشك في أخذه من غير المأكول.

وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في رسالة مفردة، ولهذا طوينا البحث في هذا المقام اعتماداً عليها؛ ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إليها، فإنها قد تضمنت من التحقيقات ما لا تصل إليها ذوي الأفهام السامية؛ فشكر الله مساعي شيخنا الاستاذ - مد ظله - فلقد أودع في أذهاننا من نفائس الآراء ما تحير في دركه الأفكار! وتقف دونه الأنظار.

الفصل السابع

في دوران الأمرين الأقل والأكثر في المركبات التحليلية

والمراد من المركب التحليلي: هو ما إذا لم يتوقف اعتبار الخصوصية الزائدة المشكوكة على مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً. ويقابله المركب الخارجي: وهو ما إذا توقف اعتبار الخصوصية المشكوكة على مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الخصوصية الزائدة المشكوكة

تارة: تحتاج في مقام اعتبارها وأخذها في متعلق التكليف أو في موضوعه إلى لحاظ يخصها في عالم الجعل والثبوت، وإلى بيان زائد في عالم الإيصال والإثبات، سواء كان اعتبارها على وجه الجزئية أو الشرطية، وسواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمراً مبانئاً للمشروط خارجاً غير متحد معه وجوداً - كاشتراط الطهارة في الصلاة - أو كان منشأ الانتزاع أمراً داخلياً في المشروط متحداً معه في الوجود - كاشتراط الإيمان في الرقبة - ففي جميع هذه الوجوه تحتاج الخصوصية الزائدة إلى لحاظها ثبوتاً وإلى بيان زائد يخصها إثباتاً.

بدهاءة أنّ أخذ السورة جزءاً في الصلاة والطهارة شرطاً لها والإيمان قيداً في الرقبة يتوقف على تصوّر السورة والطهارة والإيمان في مقام الأمر بالمركب وتأليف أجزائه، ولا يمكن أن تكون السورة والطهارة والإيمان جزءاً أو قيداً للمركب بلا لحاظها مستقلاً، هذا في عالم الجعل والثبوت. وكذا في عالم الإثبات يتوقف بيان اعتبارها في الأمور به على تأديتها بمؤنة زائدة، ولو بمثل قوله: «صلّ مع السورة» أو «مع الطهارة» أو «أعتق رقبة مؤمنة».

واخرى: لاحتياج الخصوصية المشكوكة في مقام اعتبارها وأخذها في المتعلق أو الموضوع إلى لحاظ يختص بها ثبوتاً، وإلى بيان زائد إثباتاً؛ وذلك كما لو تردّد متعلق التكليف أو موضوعه بين الجنس والنوع - كالحیوان والإنسان - فإنّ النوع وإن اشتمل على خصوصية زائدة يكون الجنس فاقداً لها وهي الصورة النوعية التي تقوم بها حقيقة الشيء، إلاّ أنّه في عالم الثبوت لا يحتاج إلى لحاظين: لحاظ الجنس ولحاظ الصورة النوعية بلحاظ مستقل مغاير، بل يكفي لحاظ النوع بما له من المعنى البسيط؛ وكذا في مقام الإثبات لا يحتاج إلى بيان كلّ من الجنس والصورة ببيان على حدة، مثل قوله: «أكرم حیواناً ناطقاً» بل يمكن تأدية المأمور به ببيان واحد، بقوله: «أكرم إنساناً» (١) وتركب الإنسان من

(١) أقول: لازم ما أفيد أنّه لو فرض كون لسان الدليل وجوب إكرام حیوان الناطق مع احتمال كون ذكر الناطقية من باب كونه أكمل أفراده بلا خصوصية فيه أو أنّه من باب دخل الناطقية في مطلوبيته، لا بد وأن يلحق مثل هذه الصورة أيضاً بالشرط والمشروط، غاية الأمر كان المقيد متحداً مع قيده في الوجود؛ ومجرد التمكن من أداء غرضه بعنوان آخر لا يخرج المثال عن الأقل والأكثر، بل لا بد وأن يفصل بين صورة كون لسان الدليل عنواناً مركباً كما ذكرنا، أو عنواناً بسيطاً مثل الانسان والحیوان؛ ولا ظن أحداً يفصل بين الصورتين؛ وذلك يكشف عن أنّ وجه الاحتياط ليس مجرد تباين العنوانين عرفاً، كيف؟ والعرف لا يرى بين الحيوان والحیوان الناطق إلاّ من باب الأقل والأكثر بل عمدة النكتة في وجه الاحتياط في الفرضين هو أنّ من المعلوم: أنّ النوع سواء كان بعنوانه البسيط أو بعنوانه المركب التحليلي ليس نسبه مع الجنس المطلق القابل للانطباق على فرد آخر من قبيل الأقل والأكثر، إذ ميزان الأقل والأكثر كون الأقل بجميع حدوده غير حدّ القلّة في ضمن الأكثر؛ ومن البديهي أنّ ماهو في ضمن النوع ليس الحيوان على الإطلاق، بل ليس في ضمنه إلاّ حصّة منه المباشرة مع الحصّة في ضمن فرد آخر؛ وما هو من قبيل الأقل والأكثر هو النوع مع هذه الحصّة لامع الطبيعة القابلة للانطباق على حصص متباينة؛ فلا جرم ينتهي الأمر في مثل المقام بحسب الدقة العقلية إلى العلم الإجمالي بين حرمة ترك الفرد الآخر مقروناً بترك النوع أو حرمة تفويت خصوصية النوع؛ ومثله يكون العلم بالدقة من العلم بين المتباينين، لا الأقل والأكثر؛ وحينئذ لا يلزم على مثل الشيخ القائل بالبرائة العقلية أن يقول بالبرائة في المقام.

الجنس والفصل إنما يكون عقلياً من باب أن كلّ مابه الاشتراك يحتاج إلى مابه الامتياز؛ وليس الإنسان مركباً خارجياً نظير التركب من العرض والمعروض.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه كان الأنسب في مقام تحرير الأقسام هو أن يبحث عن الشرط والمشروط في ضمن البحث عن الجزء والكلّ، ويعتمد المركب الخارجي إلى ما يشمل الشرط والمشروط لاتحادهما في الحكم، ويختصّ البحث في المركب التحليلي بما إذا كان من قبيل الجنس والنوع؛ ولكن الشيخ - قدس سره - حيث أهمل هذا القسم ولم يتعرض لحكم ما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع جعل المركب الخارجي مختصاً بما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ؛ وأمّا الشرط والمشروط فقد جعله من المركب التحليلي؛ وقد أطال الكلام في كون الشرط والمشروط ملحقاً بالجزء والكلّ في الحكم وأنه تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشكّ فيه، سواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمراً مبيناً للمشروط في الوجود أو متحدداً معه وإن كان جريان البراءة في الأوّل أوضح.

هذا، ولكنّ الانصاف: أنه لا حاجة إلى تطويل الكلام في إلحاق الشرط بالجزء، فانه لا موجب لتوهم الفرق بينهما بعد ما كان نسبة حديث الرفع إلى كلّ منهما على حدّ سواء، لأنّ كلّاً من الشرط والجزء ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو بوضع منشأ الانتزاع ورفع، على ما تقدّم توضيحه.

ثم إن ما فيد في وجه عدم جريان البراءة النقلية بحكم العرف بالتباين بين العنوانين أن يلزم علاوة عمّا أوردنا: من أن لازمه المصير في المقام بين كون لسان الدليل إنساناً أو حيواناً ناطقاً - إذ العرف لا يرى بين الحيوان والحيوان الناطق فرقاً - يرد عليه أيضاً أن لازمه التفصيل بين كون العنوان الآخر في قبالة الرقبة «الرقبة المؤمنة» أو «المؤمننة» محضاً، فإنّ العرف بين الرقبة والمؤمننة يرى مثل ما يرى بين الحيوان والإنسان؛ فتدبر.

فالأولى: عطف عنان الكلام إلى بيان حكم ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع. والأقوى: أنه يجب فيه الاحتياط ولا تجري البراءة عن الأكثر، فإن التردد بين الجنس والنوع وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والأكثر، إلا أنه خارجاً بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين، لأن الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً؛ فلو علم إجمالاً بوجود إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط باطعام خصوص الإنسان، لأن نسبة حديث الرفع إلى كل من وجوب إطعام الإنسان والحيوان على حد سواء، وأصالة البراءة في كل منها تجري وتسقط بالمعارضة مع الأخرى؛ فيبقى العلم الإجمالي على حاله ولا بد من العلم بالخروج عن عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلا باطعام خصوص الإنسان، لأنه جمع بين الأمرين، فإن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً.

نعم: بناءً على مختار الشيخ - قدس سره - من جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر وانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجود الأقل، ينبغي أن لا يفرق في ذلك بين ما كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل أو من قبيل الجنس والنوع، لأن النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس والفصل فينحل العلم الإجمالي في نظر العقل، لأن نظره هو المتبع في الانحلال؛ فتأمل.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمباحث الأقل والأكثر.

بقي التنبیه على امور :

- الأول -

لوشك في ركنية جزء للعمل، فهل الأصل يقتضي الركنية؟ فيبطل العمل بالانحلال به أو بزيادته ولو نسياناً أو لا؟.

وتحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمة وهي: أنه قد اختلفت كلمات الأصحاب في معنى الجزء الركني وما هو المايز بينه وبين غيره.

ف قيل: إن الجزء الركني هو ما أوجب الإخلال به سهواً بطلان العمل من دون أن توجب زيادته ذلك.

وقيل: إن الجزء الركني هو ما أوجب كل من الإخلال به وزيادته سهواً بطلان العمل.

فعلى التفسير الأول: يختص الفرق بين الجزء الركني وغيره في طرف النقيصة فقط، فإن نقص الجزء الركني ولو سهواً يقتضي البطلان ونقص غيره سهواً لا يقتضي البطلان. وأما في طرف الزيادة فلا فرق بينهما، لأن زيادة كل من الجزء الركني وغيره لا يوجب البطلان.

وعلى التفسير الثاني: يحصل الفرق بينهما في كل من طرف الزيادة والنقيصة، كما لا يخفى.

وهذا بعد الاتفاق منهم على أن الإخلال بالجزء عمداً يوجب البطلان، وليس ذلك من لوازم ركنية الجزء، بل هو من لوازم نفس الجزئية، فإن الإخلال العمدي بالجزء لو لم يقتض البطلان يلزم عدم كونه جزءاً، فبطلان العمل بالإخلال العمدي بالجزء لا يلزم ركنيته.

وأما بطلان العمل بزيادة الجزء عمداً فهو مما لا تقتضيه الجزئية، بل الزيادة العمدية كالزيادة السهوية تجتمع مع صحة العمل ثبوتاً؛ إلا إذا اعتبر الجزء بشرط لا، فزيادته أيضاً تقتضي البطلان، إلا أن ذلك في الحقيقة يرجع إلى الإخلال بالجزء، لا إلى الزيادة، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) بيانه.

فتحصل مما ذكرنا: أن نقصان الجزء عمداً لا يجتمع مع صحة العمل ثبوتاً، وأما نقصان الجزء سهواً فهو يجتمع مع الصحة. كما أن زيادة الجزء عمداً أو سهواً تجتمع مع الصحة.

فالكلام يقع في مقامين:

- المقام الأول: في اقتضاء نقص الجزء سهواً للبطلان وعدمه.
المقام الثاني: في اقتضاء زيادة الجزء عمداً أو سهواً للبطلان وعدمه.

أما المقام الأول

فالكلام فيه يقع من جهات ثلاث:

الاولى: في أنه هل يمكن ثبوتاً التكليف بما عدا الجزء المنسي من سائر الأجزاء؟ أو لا يمكن؟.

الثانية: في أنه لو فرض إمكان ذلك في مقام الثبوت، فهل يكون في مقام الإثبات ما يقتضي التكليف بالمأتي به في حال نسيان الجزء: من دليل اجتهادي أو أصل عملي؟ أو أنه ليس في مقام الإثبات ما يقتضي ذلك؟.

الثالثة: في أنه لو فرض عدم صحة التكليف بما عدا الجزء المنسي ثبوتاً أو عدم قيام الدليل على ذلك إثباتاً، فهل هناك دليل اجتهادي أو أصل عملي يقتضي الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان وكونه مجزياً عن الواقع وإن لم يكن مأموراً به؟ أو أنه ليس في البين ما يدل على ذلك؟.

أما الجهة الاولى:

فجمل الكلام فيها: هو أنه لا إشكال في سقوط التكليف بالجزء المنسي في حال النسيان، لعدم القدرة عليه في ذلك الحال؛ فلا يعقل التكليف به، كما لا يعقل التكليف بما عدا الجزء المنسي على وجه يؤخذ «الناسي» عنواناً للمكلف ويخاطب بذلك العنوان، بداهة أن الناسي لا يرى نفسه واجداً لهذا العنوان ولا يلتفت إلى نسيانه، فأنه بمجرد الالتفات إلى نسيانه يخرج عن عنوان

الناسي ويدخل في عنوان الذاكر؛ فلا يمكن أن يكون هذا الخطاب محرراً لعضلات المكلف، لأن الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف مما لا بد منه في الانبعاث وانقداح الإرادة؛ فالمستطيع لو لم يجد نفسه مستطيعاً لا يكاد يمكن أن يكون الخطاب بالحج محرراً لإرادته نحوه؛ وحينئذ يقع البحث في أنه كيف يتصور ثبوتاً تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي؟.

وما قيل أو يمكن أن يقال في تصوير ذلك أحد وجوه ثلاثة:

الأول: ما حكاه شيخنا الاستاذ -مد ظله- عن قرارات بعض الأجلة لبحث الشيخ -قدس سره- في مسائل الخلل، وهو إلى الآن لم يطبع؛ وحاصله: يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه بما عدا الجزء المنسي، بتقريب: أن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجه إليه، لأن امتثال الأمر فرع الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف. ولكن يضعف ذلك: بأن امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما اخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق؛ فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده؛ والناسي للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه بل يرى نفسه ذاكرة فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر؛ فأخذ «الناسي» عنواناً للمكلف أمر بمكان من الإمكان ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت ولا في عالم الطاعة والامتثال.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه (١) فإنه يعتبر في صحة البعث والطلب أن يكون

(١) أقول: ما أفيد تمام لو كان عنوان «الناسي» من شرائط توجيه التكليف إلى نفسه بأن يكون

قابلاً للانبعاث عنه بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقذاح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة، وأمّا التكليف الذي لا يصلح لأن يصير داعياً ومحركاً للإرادة في وقت من الأوقات، فهو قبيح مستهجن.

ومن المعلوم: أنّ التكليف بعنوان «الناسي» غير قابل لأن يصير داعياً لانقذاح الإرادة، لأنّ الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون أمثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق، وهو كما لا ترى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحركاً للإرادة بعنوان الأداء أو القضاء، لإمكان الالتفات إلى كون الأمر أداء أو قضاء ويمكن أمثالهما بما لهما من العنوان.

نعم: قد يتفق الخطأ في التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون أمثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق؟ كما فما نحن فيه؛ فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغي.

الوجه الثاني: هو ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أنّ اختصاص الناسي بخطاب يخصه بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسي لا يلازم ثبوتاً أخذ «الناسي» عنواناً للمكلف حتى يرد عليه المحذور المتقدم، بل يمكن أن يؤخذ عنواناً آخر يلازم عنوان الناسي ممّا يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أنّ «بلغمي المزاج» يلازم في الواقع نسيان السبورة في الصلاة، فيؤخذ «بلغمي المزاج» عنواناً

بنفسه موضوع الخطاب المستقل، كما هو ظاهر مقاله.

ولنا بيان آخر، وهو أنّ موضوع الخطاب يمكن كونه هو المكلف وأنّ النسيان مأخوذ في خصوصية فردة المتقوم به فردية صلته بالناقص وأنّ الأمر متعلق بالجامع بين الزائد والناقص؛ غاية كل طائفة مختص بصدور فرد خاص من الزائد في الذاكر والناقص في الساهي؛ ففي مثل هذه الصورة كل من الذاكر والناسي لا يقصد إلا الأمر بالجامع، فلا قصور حينئذٍ لدعوة الأمر بالجامع للناسي مع غفلته عن نسيانه المأخوذ في لسان الخطاب لبيان أفراد المكلفين بالأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

للمكلف ويخاطب بهذا العنوان؛ والمفروض: أن المكلف يمكن أن يلتفت إلى كونه بلغمي المزاج وإن لم يلتفت إلى ما يلازمه من نسيان السورة، فإن التفكيك في الالتفات بين المتلازمين بمكان من الإمكان. فيقصد الناسي للسورة الأمر المتوجه إلى ما يلازم نسيان السورة من العنوان الذي يرى نفسه واجداً له. هذا، ولكن يرد عليه:

أولاً: أن ذلك مجرد فرض لا واقع له، بداهة أنه ليس في البين عنوان يلازم نسيان الجزء دائماً بحيث لا يقع التفكيك بينهما، خصوصاً مع تبادل النسيان في الأجزاء (١) فتارة: يعرض للمكلف نسيان السورة، واخرى: يعرض له نسيان التشهد، وثالثة: يعرض له نسيان الذكر الواجب، وهكذا بقية الأجزاء؛ فدعوى: أن هناك عنوان يلازم نسيان الجزء بما له من التبدل بعيدة جداً. وأبعد من ذلك دعوى: أن هناك عناوين متعددة كل عنوان منها يلازم نسيان جزء خاص.

وثانياً: أن العنوان الملازم للنسيان إنما اخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة فالعنوان الحقيقي إنما هو عنوان «الناسي» والذي لا بد منه في صحة التكليف هو إمكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة، ولا يكفي الالتفات إلى المعرف، فيعود الإشكال المتقدم: من عدم إمكان الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف واقعاً؛ فتأمل.

الوجه الثالث: هو ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - أيضاً، وارتضاه

(١) أقول: كون «بلغمي المزاج» ملازماً مع نسيان الجزء الواحد أو أكثر ثم لا يلزم أخذ عنوان ملازم، بل من الممكن اخذ عنوان ملازم مع النسيان، يجعل العنوان «المتذكر لمقدار من الأجزاء الجامع بين البعض والتمام» ولا بأس أيضاً بجعل مثل هذا العنوان مرآة إلى الناسي، ولا يحتاج حينئذ إلى الالتفات بكونه ناسياً، بل يحتاج إلى الالتفات إلى أن المرئي بهذا العنوان كان «الناسي» أيضاً؛ وهذا بمكان من الإمكان.

شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- وحاصله: أنه يمكن أن يكون المكلف به في الواقع أولاً في حقّ الذّاكر والناسي هو خصوص بقية الأجزاء ماعدا الجزء المنسي (١) ثمّ يختصّ الذّاكر بتكليف يختصّه بالنسبة إلى الجزء الذّاكر له، ويكون المكلف به في حقّه هو العمل المشتمل على الجزء الزائد المتذكّر له، ولا محذور في تخصيص الذّاكر بخطاب يختصّه، وإنّما المحذور كان في تخصيص الناسي بخطاب يختصّه - كما في الوجهين الأوّلين - فلا يرد على هذا الوجه ما كان يرد على الوجهين المتقدّمين.

نعم: يختصّ هذا الوجه باشكال، وهو أنّ التكليف بالجزء الزائد لو كان بخطاب يختصّه، فأقصى ما يقتضيه الخطاب المختصّ بالذّاكر هو وجوب ذلك الجزء في حقّه، وأمّا كونه مرتبطاً ببقية الأجزاء بحيث يوجب الإخلال به عمداً بطلان سائر الأجزاء فهو ممّا لا يقتضيه ذلك الخطاب؛ فليكن التكليف بالجزء الزائد من قبيل الواجب في ضمن واجب آخر، بمعنى أن يكون ظرف امتثاله ظرف امتثال سائر الأجزاء من دون أن يكون بينه وبينها ما يقتضي الارتباطية.

(١) أقول: ما المراد من الأمر ببقية الأجزاء بعد اختلافها حسب اختلاف نسيانه؟ فإن كان عنوان المأمور به عنوان «بقية الأجزاء» فالناسي غير ملتفت إلى هذا العنوان؛ وإن كان المراد الأمر بأجزاء معينة بمقدار منه للجميع بأيّ جزء يوجد فالمأمور به يمكن أن يكون هو المنسي؛ فتدبر.

ثمّ إنّ هذا الإشكال لا يرد على استاذنا الأعظم، فإنّه ما جعل عنوان المأمور به المشترك بين العامد والناسي كما افيد في المن، بل جعل المأمور به الأجزاء التي يكون لدليله إطلاق لحال النسيان أيضاً، وأنّ الأمر متعلّق بالخالي عمّا شكّ بحسب دليله للشمول لحال النسيان، فإن في الالتفات إلى مثل هذا العنوان لا يحتاج إلى الالتفات إلى نسيان نفسه، بخلاف ما ذكر من العنوان؛ وأظنّ أنّ الاختلاف نشأ من سوء التعبير.

نعم: الذي يرد على استاذنا هو أنّ تصحيح الأمر بالناسي لا يكون مخصوصاً بما شكّ في إطلاق دليله لحال النسيان، بل ربّما يحییء في صورة إطلاق دليله أيضاً؛ غاية الأمر بمثل هذا الدليل يختصّ الإطلاق أيضاً بحال الذکر؛ فتدبر.

هذا، ولكن الانصاف: أنه لا وقع لهذا الإشكال، فإن وحدة الخطاب وتعدده لا دخل له بالارتباطية وعدمها، بل الارتباطية بين الأجزاء إنماتنشأ من وحدة الملاك القائم بمجموع الأجزاء، فربّ ملاك لا يمكن أن يستوفى بخطاب واحد، بل يحتاج إلى خطابين.

بل الذي يظهر من جملة من الروايات: أن التكليف بالصلاة إنما كان بخطابين: خطاب من الله (تعالى) وخطاب من النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- (١) ويعبر عن الأول بفرض الله (تعالى) وعن الثاني بفرض النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- أو سنته؛ والمراد من فرض الله (تعالى) هو الأركان التي لا تدخلها النسيان، ومن فرض النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- هو سائر الأجزاء التي تدخلها النسيان؛ فتعدّد الخطاب لا يوجب تعدّد التكليف والاستقلالية، بل لا بدّ من ملاحظة منشأ الخطابين، فإن كان هو ملاكاً واحداً قائماً بمجموع المتعلّقين فلا محالة تقع الارتباطية بين المتعلّقين ويكون المكلف به هو المجموع من حيث المجموع، وإن تعدّد الملاك واختصّ كلّ خطاب بملاك يخصّه فيتعدّد المكلف به ويستقلّ كلّ من المتعلّقين بالتكليف؛ واستفادة أحد الوجهين إنما يكون من الخارج: من إجماع ونحوه.

نعم: لا يبعد أن يكون الأصل في تعدّد الخطاب هو تعدّد المكلف به على وجه الاستقلالية؛ ولكن هذا في غير الخطابات الواردة في باب المركّبات، فإنّ الظاهر منها أن تكون الخطابات المتعدّدة مسوقة لبيان أجزاء المركّب وشرائطه. فدعوى: أن التكليف بالجزء الزائد لو كان بخطاب يختصّ بالذاكر يلزم أن يكون الجزء الزائد واجباً مستقلاً غير مرتبطب بسائر الأجزاء، ضعيفة لا تقبل الالتفات إليها.

فظهر: أنّ الوجه الثالث هو أسلم ما قيل في وجه إمكان تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسيّ، فهو الذي ينبغي المصير إليه. هذا كلّه في الجهة الاولى.

الجهة الثانية:

في قيام الدليل على كون الناسي مكلفاً ببقية الأجزاء وسقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسيّ.

ونخبة الكلام فيها: هو أنّه إن كان لدليل الجزء المنسيّ إطلاق يشمل صورته النسيان فقتضى إطلاقه هو عدم التكليف ببقية الأجزاء، فإنّه ليس في البين إلّا تكليف واحد تعلق بجملة الأجزاء ومنها الجزء المنسيّ، وهذا التكليف الواحد سقط بنسيان بعض الأجزاء، لانه لا يمكن بقاء ذلك التكليف بالنسبة إلى جملة الأجزاء مع نسيان بعضها، فلا بدّ من سقوط التكليف المتعلق بجملة العمل، فلو ثبت التكليف ببقية الأجزاء فهو تكليف آخر غير التكليف الذي كان متعلقاً بجملة الأجزاء، ولا بدّ من قيام دليل بالخصوص على ذلك؛ فالتكليف بما عدا الجزء المنسيّ يحتاج إلى دليل آخر غير الأدلة المتكفلة لبيان الأجزاء؛ هذا إذا كان لدليل الجزء إطلاق يعمّ حال النسيان.

وإن لم يكن لدليل الجزء إطلاق واحتمل أن تكون جزئيته مقصورة بحال الذكر، فالمرجع عند الشكّ في الجزئية وعدمها في حال النسيان هو أصله البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الشكّ في ذلك يندرج في الشكّ بين الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ - قدس سرّه - بقوله: إن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتمّ فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب الخ».

وحاصل ما أفاده المستشكل هو: أنّ دليل اعتبار الجزء تارةً: يكون هو قوله

- عليه السلام- «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وأخرى: يكون هو الإجماع، وثالثة: يكون هو الحكم التكليفي المتعلق بالجزء، كقوله: «إركع في الصلاة» أو «تشهد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب.

والقول بثبوت الجزئية وعدم سقوطها في حال النسيان إنما يستقيم لو كان دليل الجزء هو قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحو ذلك مما يفيد نفي الصلاة عن الفاقد للجزء.

وأما لو كان دليل الجزء هو الإجماع أو الحكم التكليفي، فلا يتم القول بثبوت الجزئية في حال النسيان، لأن المتيقن من الإجماع هو حال الذكر؛ والحكم التكليفي لا يمكن أن يعمّ حال النسيان والغفلة، بل يختص بحال الذكر، فالجزئية المنتزعة منه تتبعه وتختص بحال الذكر أيضاً؛ وفي حال النسيان يختص التكليف ببقية الأجزاء وتجري البراءة في الجزء المنسي على تقدير الشك في جزئيته حال النسيان.

ثم لا يخفى عليك: أن المراد من الحكم التكليفي في كلام المستشكل ليس هو الحكم التكليفي النفسي وإن كان يوهمه ظاهر العبارة، لوضوح أن التكليف الاستقلالي لا يمكن أن ينتزع منه الجزئية والشرطية؛ فإن أقصى ما يقتضيه التكليف النفسي هو وجوب المتعلق، وأما كونه جزءاً أو شرطاً فهو مما لا يكاد أن يدلّ عليه الحكم النفسي.

نعم: قد تنتزع المانع من النهي النفسي، كما في باب النهي عن العبادة، وفي باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي وأما الجزئية والشرطية فلا يمكن انتزاعهما من الأمر النفسي.

وتصريح الشيخ -قدس سره- في المقام بصحة انتزاع الشرطية من التكليف النفسي ليس على ما ينبغي؛ ولا يبعد أن يكون مراده من الشرطية عدم المانع، كما ربّما يشهد لذلك التمثيل بالحرير، وإلا فالشرطية الوجودية مما لا مجال لتوهم

صحة انتزاعها من التكليف النفسي .

وبالجمله: ظاهر كلام المستشكل وإن كان يعطي أن يكون المراد من التكليف المنتزع عنه الجزئية هو التكليفي النفسي، إلا أنه لابد من توجيهه بإرادة التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة وشرايطها (١) فيكون مبنى الإشكال على اختصاص التكاليف الغيرية بالذاكر كاختصاص التكاليف النفسية به؛ فالجزئية المنتزعة من التكليف الغيري لا تعم حال النسيان، كما أن القدر المتيقن من الإجماع القائم على جزئية الشيء الفلاني هو اختصاص الجزئية بحال الذكر.

وكأن المستشكل في ما نحن فيه اقتبس كلامه من المحكي عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - من التفصيل بين الأجزاء والشرايط المستفاد من مثل قوله: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لاصلاة إلا بطهور» وبين الأجزاء والشرايط المستفاد من الأوامر الغيرية، كالأمر بالركوع والاستقبال.

ففي الأول: لا تختص الجزئية والشرطية بصورة التمكن من الجزء والشرط، بل تعم صورة العجز عنها، ويلزمه سقوط التكليف بالصلاة عند العجز وعدم القدرة عليهما.

وفي الثاني: تختص الجزئية والشرطية بصورة التمكن منها، ويلزمه سقوط خصوص التكليف المتعلق بالجزء أو الشرط الغير المتمكن منه، ولا يسقط

(١) أقول: منشا انتزاع الشرطية والجزئية يستحيل أن يكون هو التكليف الغيري، كيف! وهو متعلق بما هو فارغ جزئته وشرطيته، فكيف يكون هو منشا انتزاعه؟ بل لا يكون منشا انتزاع جزئية الشيء أو شرطيته إلا الأمر المتعلق بالمجموع أو المقيد مع تقيده؛ وهذا ليس إلا الأمر النفسي القائم بالمجموع؛ غاية الأمر قد يستقل هذا الأمر في مقام البيان قائماً بموضوعه، ولكنه ليس أمراً مقدماً، بل هو إما قطعة من الامر النفسي القائم بالجميع أو أمر إرشادي؛ وعلى فرض المقدمية فلا يكون هو المنشأ، بل كاشف عن وجود المنشأ، كما لا يخفى.

التكليف ببقية الأجزاء المتمكن منها.

هذا، وقد حكي عن المحقق القمي - رحمه الله - التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة والعجز إلى باب العلم والجهل، وقال باختصاص الشرطية المنتزعة من الأوامر الغيرية بصورة العلم بالموضوع تفصيلاً ولا تعمّ حال الجهل به، بخلاف الشرطية المنتزعة من مثل قوله: «لاصلاة إلا بطهور» فإنها لا تختص بصورة العلم بموضوع الشرط، بل تعمّ حال الجهل به أيضاً.

وكلام المستشكل فيما نحن فيه يعطي التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة والعجز وباب العلم والجهل إلى باب الذكر والنسيان.

هذا، ولكن التحقيق: فساد هذا التفصيل في الأبواب الثلاثة، خصوصاً في باب العلم والجهل، فإن التكليف النفسية لا تختص بصورة العلم، فضلاً عن التكليف الغيرية؛ وسيأتي توضيح ذلك في ردّ مقالة الوحيد البهبهاني - رحمه الله -.

فالأقوى: أنه لا فرق في الجزئية المستفادة من مثل قوله - عليه السلام - «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، والجزئية المستفادة من مثل قوله: «اركع في الصلاة» ونحو ذلك من الأوامر الغيرية، فإنه لا موجب لتوهم اختصاص الأوامر الغيرية بالمتمكن من الجزء أو الذاكِر له (١) بل تعمّ العاجز والناسي وتثبت الجزئية في حقها إذا كان لدليل الجزء إطلاق يشمل حال العجز

(١) أقول: لو كان المراد من الأمر الغيري الأمر المقدمي أي موجب للتقييد أعظم من فتح توجيه الإيجاب ولو غيرياً إلى ما لا يطاق؟ نعم: لو كان الأمر إرشادياً لأبأس بإطلاقه وشمول الأمر لما لا يطاق؛ فالأولى أن يقال: بأنّ تقييد الخطاب بما يطاق من قبيل التقييد بقريئة عقلية منفصلة، ولازمه بقاء ظهوره على إطلاقه في دخله في الغرض برفع اليد عن فعلية أمره؛ ولئن اغمض عن انفصال مثل هذا الحكم العقلي عن الخطاب، فلنا التمسك باطلاق المادة في الدخول في المصلحة، حتى في حال العجز؛ غاية الأمر ظهور الأمر مختص بصورة القدرة.

والنسيان؛ ومع عدم الإطلاق يرجع إلى الأصول العملية، وهي تقتضي اختصاص الجزئية بحال القدرة والذكر؛ لأنّ الشك في ثبوت الجزئية في حال العجز والنسيان يرجع إلى الشك في أنّ المكلف به في حقّ الناسي هل هو الطبيعة الواجدة للجزء المنسيّ؟ أو الطبيعة الحالية عنه؟ فيكون من صغريات الشك بين الأقلّ والأكثر؛ وقد تقدّم أنّ الأقوى: جريان البراءة من الخصوصية الزائدة المشكوكة؛ وهي فيما نحن فيه جزئية المنسيّ في حال النسيان، فالأصل يقتضي عدم جزئية المنسيّ، ويلزمه أن يكون الجزء من الأجزاء الغير الركنية، لاختصاص جزئيته بحال الذكر؛ فلا يلزم من الإخلال به نسياناً بطلان العمل، وذلك من خواصّ الجزء الغير الركني، كما تقدّم.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسيّ هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط (١) ولا تقتضي رفعها في تمام الوقت إلّا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت؛ فلو تذكّر المكلف في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت؛ ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها

(١) أقول: معنى رفع جزئية المشكوكة بعنوان المشكوكية بقاء رفعه مادام مشكوكاً، فإذا شك في جزئية المنسيّ لفرض عدم إطلاق دليله، فلازمه أنّه مهما اتى المأمور به بدون هذا الجزء نسياناً يشكّ في جزئيته في حال النسيان، فلا شبهة في أنّ هذا الشكّ باقٍ حتّى في حال الالتفات إليه؛ فحديث رفع الجزء المشكوك لا تصور في جريانه بالنسبة إلى المأتيّ به الفاقد لها، لبقاء الشكّ في جزئيته حتّى في حال تذكّره؛ فكأنّ المقرّر اشتبه عليه المقام بمسألة رفع جزئية المنسيّ بعنوان النسيان مع العلم بجزئيته واقعاً، فإنّ في هذه الصورة كان لتخصيص حديث الرفع بحال النسيان وجه؛ وأين هذا من مسألتنا؟ وليس هذا الدهول إلّا من شدة الغرور؛ فتدبّر.

كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع آفات الوقت، كما هو الحال في غير الناسي من سائر ذوي الأعذار، فإنه لا يجوز الاعتداد بالمأتي به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتتمام الوقت.

والحاصل: أنّ رفع الجزئية بأدلة البراءة في حال النسيان لا يلزم رفعها في ظرف التذكّر (١) لأنّ الشكّ في الأول يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلف ذاكراً في أول الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلاّ فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطاري الزائل في الوقت.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ التكليف بالفاقد للجزء المنسيّ وإن كان في عالم الثبوت بمكان من الإمكان، إلاّ أنّه في عالم الإثبات لم يقيم عليه دليل اجتهادي ولا أصل عملي مع عدم استيعاب النسيان لتتمام الوقت، بل مقتضى إطلاق الأدلة خلاف ذلك (٢).

وهم ودفع:

أما الهم: فهو أنّه قد يقال: إنّ مقتضى إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط وإن كان ثبوت الجزئية في حال النسيان، إلاّ أنّ مقتضى حديث الرفع الحاكم على الأدلة الأولية هو عدم الجزئية في حال النسيان واختصاصها بحال

(١) أقول: وذلك هو الفارق بين ما نحن فيه وبين رفع المنسيّ مع الجزم بالجزئية الواقعية؛ وقد

خلط المقرّر أحدهما بالآخر.

(٢) أقول: تمام الكلام في صورة عدم إطلاق الدليل؛ وذلك أيضاً من تبعات الغفلة السابقة؛

الذكر.

وأما الدفع: فقد تقدّم في مبحث البراءة عند التعرّض لمفاد الحديث المبارك شطر من الكلام في عدم صحّة التمسك بالحديث لرفع الجزئية في حال النسيان، وإجماله: هو أنّه يعتبر في جواز التمسك بحديث الرفع امور:

الأول: أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود، بحيث يكون له نحو تقرر في الوعاء المناسب له: من وعاء التكوين أو وعاء التشريع (١) فانه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، حيث إنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرر الشيء خارجاً وتأثير المقتضي في الوجود، فهو يساوق المانع؛ وأما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضي إعدام الشيء الموجود عن وعائه. نعم: قد يستعمل الرفع في مكان الدفع وبالعكس، إلاّ أنّ ذلك بضرب من العناية والتجوز؛ والذي تقتضيه الحقيقة: هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضي في الوجود، واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود.

الأمر الثاني: أن يكون المرفوع ممّا تناله يد الرفع التشريعي، إمّا بنفسه إذا كان المرفوع من الأحكام الشرعية، وإمّا بأثره إذا كان من الموضوعات الخارجية التي رتب عليها آثار شرعية، كحياة زيد وموت عمرو.

الأمر الثالث: أن يكون في رفعه مئة وتوسعة على المكلفين، فإنّ الحديث المبارك ورد مورد الامتنان، فلا بدّ من اقتضاء الرفع التوسعة والتسهيل، لا الكلفة والتضييق.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ الظاهر الأوّلي من قوله -صلى الله عليه وآله

(١) أقول: بعد الجزم بشمول الخبر الشريف للعناوين المتصلة بالبلوغ يقطع بعدم كون المراد من «الرفع» معناه الحقيقي؛ فلا بدّ وأنّ يحمل على الأعمّ من الدفع، ولو بعناية اعتبار الوجود للشيء بلحاظ وجود مقتضيه؛ نظير شرط السقوط في متن العقد، فانه أيضاً بهذه العناية؛ وحينئذ لا يبقى مجال لهذه المفدّة أصلاً. وإلى ما ذكرنا أيضاً أشار شيخنا العلامة في رسائله؛ فراجع.

وسلم- «رفع النسيان» وإن كان هو رفع نفس صفة النسيان وهي الحالة المنقذحة في النفس، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهره، فإنه -مضافاً إلى أن النسيان مما لا تناله يد الرفع التشريعي لأنه من الامور التكوينية الخارجية وليس هناك أثر اخذ النسيان موضوعاً له شرعاً لكي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره- يلزم من ذلك ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن نسيان، فإن معنى رفع النسيان هو كون ماصدر عن المكلف نسياناً كأن لم يصدر عنه عن نسيان ويفرض النسيان كالعدم، وهذا يقتضي ترتيب آثار الفعل الصادر عن عمد على الفعل الصادر عن نسيان، فيجب إقامة الحد على من شرب الخمر نسياناً؛ وهو كما ترى ينافي الامتنان والتوسعة.

فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأولي، بتأويل المصدر بمعنى المفعول وجعل النسيان بمعنى المنسي (١) فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن

(١) أقول: ينبغي أن يجعل من مقدمات المقصد اختصاص حديث الرفع برفع شيء - شخصياً أم أثراً قابل للوجود لولاه، ولازمه عدم شمول الحديث التكاليف المتعلقة بالمنسي تكليفاً أو وضعاً منتزعا عن التكليف، لاستحالة وجود مثل هذا التكليف بمحض تحقق النسيان حذراً عن التكليف بما لا يطاق؛ من دون فرق بين التكاليف الانحلالية وغيرها؛ ومن هذه الجهة لا محيص من كون المرفوع في أمثال هذه الفقرات إيجاب التحفظ وإيجاب الاحتياط؛ ومن البديهي أن إيجاب التحفظ في الجزء المنسي لا يقتضي الإجزاء.

ولو اغمض عن هذه الجهة وقلنا بشمول الحديث للتكاليف الانحلالية - كما زعم- فلا قصور في دعوى شمول الحديث رفع الفعل المنسي بلحاظ أثره من الجزئية المنتزعة عن تعلق الطلب به بعد فرض وجود مقتضي للوجود فيه الكافي لصدق الرفع في مو:ه؛ كيف! ولولا كفاية هذا المقدار في صدق الرفع يلزم عدم شموله للأحكام الانحلالية أيضاً، لأنّ الذم المنسي إذا فرض عدم سبقه بالوجود فرفع هذا عين إعدامه؛ وفي هذا الاعتبار لا يرى وجوداً، ولازمه صدق رفع المدوم؛ وبعبارة أخرى: قلب أول وجود المنسي بالعدم لا يصدق عليه الرفع، لأنّ الرفع عبارة عن إعدام الوجود؛ وحيث يستحيل جمعها في زمان واحد فلا محيص من أن ظرف الإعدام الذي هو ظرف الرفع غير ظرف الوجود؛ وإذا تعلق الرفع بأول وجود شيء فهذا الوجود بمنزلة المدوم؛ فيصير المقام من باب إعدام المدوم، لا الموجود.

المكلف نسياناً، بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه وخلوّ صفحة الوجود عنه؛ فالمرفوع في حقّ من شرب الخمر نسياناً هو نفس الشرب، لا وصف صدوره عن نسيان؛ ورفع الشرب إنّما يكون بلحاظ رفع الآثار المترتبة شرعاً على شرب الخمر: من الحرمة وإقامة الحدّ؛ ورفع الشرب بهذا الوجه يكون موافقاً للامتنان ويوجب التوسعة والتسهيل.

وعلى هذا يختصّ الحديث الشريف بالأحكام الانحلائية العدمية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية، كحرمة شرب الخمر وإكرام الفاسق وغيبة المؤمن؛ فإنه في مثل ذلك يصحّ رفع أثر الإكرام والشرب والغيبة الصادرة عن نسيان.

وأما التكاليف الوجودية التي يكون المطلوب فيها صرف الوجود - كوجوب إكرام العالم وإقامة الصلاة - فلا يمكن أن يعمّها حديث الرفع، لأنّ رفع الإكرام والصلاة الصادرين عن نسيان يساوق إعدامهما في عالم التشريع وفرض عدم صدورهما عن المكلف، وذلك يقتضي إيجابها ثانياً، وهو ينافي الامتنان؛ فلا بدّ من خروج الأحكام الوجودية عن مدلول الحديث.

وبذلك يظهر: فساد توهم دلالة قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - «رفع النسيان» على سقوط جزئية الجزء المنسيّ ووقوع الطلب فيما عداه، فإنه يرد عليه:

ولذا نقول: إنه كما يستحيل صدق رفع أول وجود الشيء حقيقة، فكذلك تنزيلاً، لأنّ الرفع التنزيلي تقوم مقام الرفع الحقيقي، فلا جرم لا يصحّ الرفع التنزيلي إلا بالنسبة إلى بقاء الوجود لاحدوثه؛ والعجب من المقرّر! كيف خلط في احتياج الرفع إلى الوجود بين الوجود الواقع في موطن الرفع وبين الوجود السابق عن موطنه وتخيّل أنّ في الوجود المصحّ لصدق الرفع يكفي الوجود الواقع في موطن الرفع الذي بعناية عين العدم؛ وليس كذلك، بل الوجود المحتاج إليه في صدقه هو الوجود السابق عن موطن الرفع؛ وحينئذٍ لافرق بين التكاليف الوجودية والعدمية.

أولاً: أنّ المنسيّ ليس هو جزئية الجزء وإلّا رجع إلى نسيان الحكم وهو من أقسام الجهل به، فيندرج في قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع ما لا يعلمون» لا في قوله: «رفع النسيان» بل المنسيّ هو نفس الجزء أي الاتيان به قولاً أو فعلاً؛ ومعنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه وعدم تحقّقه في الخارج؛ ولا يعقل تعلق الرفع بالمعدوم، لما عرفت: من أنّ المرفوع لابدّ وأن يكون شاغلاً لصفحة الوجود ليكون رفعه باعدامه وإخلاء الصفحة عنه (١) فنسيان الجزء ممّا لا يتعلّق به الرفع فلا يعمّه قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع النسيان».

وثانياً: أنّ محلّ البحث ليس هو النسيان المستوعب لتمام الوقت في الموقّعات، أو لتمام العمر في غيرها (٢) بل هو النسيان في بعض الوقت؛ وسقوط الجزئية في

(١) أقول: قد تقدّم دفع هذه الشبهة آنفاً.

(٢) أقول: بعد فرض شمول حديث الرفع للجزء المنسيّ وصلاحته لرفعه -كما فرض- يصير نتيجته أنّ الماتّي به فاقداً عن الجزء المزبور تمام الصلاة، ولازمه امتثال الطبيعة به؛ فلا يبق مجال لبقاء الوجوب على الطبيعة كي يجب الاتيان به وقت ذكره؛ وكم فرق! بين نسيان الكلّ في بعض الوقت وبين نسيان الجزء مع إتيانه بالبقية.

وتوهم: أنّ رفع الجزء المنسيّ لا يقتضي الأمر بالبقية، كيف! وفيه ضيق على الامة، كما هو الشأن في الجزء المضطر إليه

مدفوع: بأنّ بقية الأجزاء بعدما كان ملزماً باتيانها ولوتخيراً بحكم العقل، فلا يحتاج الناسي في الاتيان بالبقية إلى إلزام شرعي؛ وحينئذ في رفع الجزئية الموجبة لرفع وجوب الاعادة كمال المنة في حقّه؛ وبذلك يمتاز عن المضطر إليه في ترك الجزء.

فان قلت: سلّمنا أنّ البقية غير محتاج إلى الأمر الشرعي، ولكن نفي وجوب الاعادة فرع كون الماتّي به فرداً واقعياً، لا اعتقادياً.

قلت: يكفي في رفع فعلية الجزئية كون الماتّي به تماماً، إذ يعلم منه اتكال الشارع في ذلك إلى حكم عقله بتخصيص رفعه بخصوص الجزء المنسيّ، إذ ذلك كاشف عن فناء الشارع من الصلاة بالمقدار الماتّي به. نعم: الأولى أن يقال -كما قلنا- إنّ المرفوع في هذه الفقرة وجوب التحفظ لا الوجوب أو

زمان النسيان لا يقتضي سقوطها في تمام الوقت أو في تمام العمر حتى في زمان الذكر وزوال صفة النسيان، لما عرفت: من أنّ المأمور به هو صرف الوجود في مجموع الوقت أو العمر؛ ونسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان جملة المركب بجميع ماله من الأجزاء في بعض الوقت لا يقتضي سقوط التكليف عن الطبيعة المأمور بها رأساً، بل مقتضى تعلق الطلب بصرف الوجود مع كون الوقت المضروب له أوسع ممّا يحتاج إليه الفعل من الزمان. هو بقاء الطلب عند القدرة على إيجاد المتعلق ولو في جزء من الوقت الذي يسع لإيجاد المأمور به، ولا يعتبر القدرة في جميع الوقت؛ فرغ الجزئية في حال النسيان لا يوجب عدم وجوب الإعادة عند التذكّر كما لا يوجب نسيان الكل في بعض الوقت سقوط الطلب عنه رأساً حتى مع التذكّر في الوقت، فإنّه لافرق بين نسيان الجزء ونسيان الكل فيما هو المبحوث عنه في المقام.

وثالثاً: أنّه ليس في المركبات الارتباطية إلّا طلب واحد تعلق بعدة امور متباينة يجمعها وحدة اعتبارية، وتتنزع جزئية كلّ واحد من تلك الامور المتباينة من انبساط الطلب عليها وتعلقه به بتبع تعلقه بالكلّ، وليست جزئية كلّ واحد منها مستقلة بالجعل؛ فالذي يلزم من نسيان احد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ، لا عن خصوص الجزء المنسيّ، فإنّه ليس في البين إلّا طلب واحد؛ ولا معنى لتبعض الطلب وتقطيعه وجعل الساقط هو خصوص القطعة التي يختصّ بها الجزء المنسيّ، فإنّ ذلك يتوقّف على قيام الدليل عليه بالخصوص. ولا يمكن الاستدلال له بمثل قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع النسيان» فإنّ أقصى ما يقتضيه نسيان الجزء في بعض الوقت هو خروج زمان النسيان عن سعة

الجزئية الفعلية الواقعية، كيف! وهما مرتفعان بقبح التكليف بالناسي؛ فصح حينئذٍ في الأجزاء، إذ لا يقتضي حينئذٍ كون الماتّي به تاماً، كما لا يخفى.

دائرة التكليف الذي كان منبسطاً على مجموع الوقت، كما إذا خرج جزء من الزمان المضروب للعمل عن سعة دائرة التكليف بغير النسيان: من اضطرار أو إكراه أو نحو ذلك .

فكما أنّ تعذر جزء المركب في بعض الوقت بغير النسيان من سائر الأعذار الاخر لا يقتضي رفع التكليف عن خصوص الجزء المتعذر، بل يسقط التكليف عن الكلّ رأساً في خصوص وقت العذر، ويخرج ذلك الوقت عن صلاحية وقوع المأمور به فيه، ويلزمه قهراً وقوع الطلب فيما عداه من سائر الأوقات الاخر التي يمكن إيقاع المركب فيها بما له من الأجزاء

كذلك تعذر جزء المركب في بعض الوقت بالنسيان لا يقتضي إلا سقوط التكليف عن الكلّ رأساً، لا عن خصوص الجزء المنسي .

فان قلت: ما الفرق بين قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع ما لا يعلمون» وقوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع النسيان»؟ حيث كان مفاد الأول رفع التكليف عن خصوص الجزء الذي تعلق الشكّ به، مع أنّ التكليف لم يتعلّق بالجزء المشكوك على حدة، بل كان التكليف به بتبع تعلق التكليف بالكلّ ووجوبه بعين الوجوب المتعلّق بجملة العمل، فكيف كان مفاد قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع ما لا يعلمون» تقطيع الطلب وتبعيض الوجوب وكان المرفوع خصوص القطعة التي يختصّ بها الجزء المشكوك مع اتحاد سياق الحديث في الجملتين؟

قلت: الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإنّ تقطيع الطلب في قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع ما لا يعلمون» ورفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك إنّما هو لمكان العلم بتعلق الطلب بما عدا الجزء المشكوك؛ فلا يمكن رفع التكليف عن الكلّ، لأنّه يلزم التناقض.

وهذا بخلاف قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع النسيان» فإنّ

تقطيع الطلب ورفع التكليف عن خصوص الجزء المنسيّ بلا موجب (١) لأنّه لا مانع من رفع الطلب عن الكلّ في حال النسيان.

نعم: لو استوعب النسيان تمام الوقت أمكن أن يقال بكون المرفوع خصوص القطعة من الطلب المتعلقة بالجزء المنسيّ؛ فتأمل، فإنّه للمنع عن دلالة قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «رفع النسيان» على سقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسيّ مجال، حتّى في النسيان المستوعب.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا دليل على كون المكلف به هو ما عدا الجزء المنسيّ، خصوصاً في النسيان الغير المستوعب، بل مقتضى إطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط خلاف ذلك (٢).

الجهة الثالثة:

في الاجتزاء بالمأتمّي به في حال النسيان وإجزائه عن الواقع وإن لم يكن مأموراً به.

وخلاصة الكلام في ذلك: هي أنّ مقتضى القاعدة الأولى عدم الاجتزاء بالمأتمّي به في حال العذر في جميع المقامات، فإنّ أجزاء الناقص عن التام يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، فإنّه خلاف ما يقتضيه الأمر بالتام؛ فالقاعدة تقتضي بطلان المركّب عند الإخلال بجزئه سهواً ووجوب الإتيان به ثانياً تام الأجزاء والشرائط؛ فيكون الأصل في الجزء من طرف النقيصة هي الركنيّة،

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا في الحاشية السابقة يظهر فساد هذه الكلمات طرّاً، حيث لا مفهوم محصّل لها.

(٢) أقول: قد تقدّم أنّه لو فرض صلاحية الخبر لرفع الحكم المنسيّ - كما أفاده في الأحكام الانحلالية - لا قصور في الاستفادة نفي الاعادة عن مثله، وإنّما الإشكال فيه من هذه الجهة التي نحن أشرنا في ذيل الحاشية السابقة؛ فراجع، وتدبر.

فإن اقتضاء الإخلال بالجزء سهواً بطلان العمل إنَّه هو من خواص ركنية الجزء - كما تقدّم - إلا إذا قام الدليل على عدم الركنية.

والظاهر: أنه لم يقيم دليل على ذلك في غير الصلاة من سائر المركبات الاخر؛ وأما في باب الصلاة فقد قام الدليل على عدم بطلانها عند الإخلال بجزئها سهواً، وهو قوله - عليه السلام - «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» (١) وفي مقدار دلالة حديث «لا تعاد» وكيفية استفادة قواعد الخلل الواقع في الصلاة منه بحث طويل؛ تفصيله موكول إلى محله.

المقام الثاني

في بطلان العمل بزيادة الجزء عمداً أو سهواً

والكلام فيه أيضاً يقع من جهات ثلاث:

الاولى: في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط وما هو المحقق لها.

الثانية: في حكم الزيادة العمدية والسهوية من حيث الصحة والبطلان بحسب ما تقتضيه القاعدة الأولية.

الثالثة: في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة من الصحة والفساد.

أما الكلام في الجهة الاولى:

فإجماله: أنه قد يستشكل في إمكان تحقق الزيادة ثبوتاً، فإن الجزء أو

الشرط، إما أن يؤخذ بشرط لا، وإما أن يؤخذ لا بشرط، ولا ثالث لهما.

وعلى الأول: ترجع زيادته إلى النقيصة، لأنه يلزم الإخلال بقيد الجزء

وهو أن لا يكون معه شيء آخر.

وعلى الثاني: لا يكاد تحقق الزيادة، لأن الضمايم لا تنافي الماهية لابشرط ولا تكون زيادة فيها (١).

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنَّ مقام الإمكان الثبوتي غير مقام الصدق العرفي، ولا إشكال في صدق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني فيما إذا كان الواجب صرف الوجود (٢) كما لا إشكال أيضاً في صدق الزيادة عرفاً على العدد المضاف إلى عدد الواجب كما في باب الركعات، فإنَّ الركعة الثالثة زيادة في ركعتي الصبح، والركعة الرابعة زيادة في ثلاث المغرب، والخامسة زيادة في أربع العشاء. وهكذا (٣) كلَّ عدد إذا اضيف إلى عدد آخر كان ذلك زيادة في العدد فلو كان الواجب عدداً مخصوصاً كالركوع الواحد والسجدتين في كلَّ ركعة من ركعات الصلاة فالركوع الثاني والسجدة الثالثة تكون زيادة في عدد الواجب، كما أنَّ الوجود الثاني للركوع إذا لم يقيد بقيد

(١) أقول: ما أفيد صحيح لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد، وإلا فلو اعتبر فيها طبيعة الركوع الجامع بين الواحد والاثنين فتصوير الزيادة الحقيقية فيها في غاية الإمكان، لأنَّ المراد من زيادة الشيء في الشيء كون الزائد من سنخ المزيد عليه وموجباً لقلب حده إلى حدٍّ آخر؛ وعلى ما ذكرنا يكون الأمر كذلك. نعم: لو اعتبر الركوع واحداً يستحيل اتصاف الركوع الثاني بالصلائية؛ فلا يكون حينئذٍ من سنخ الصلاة فلا يعقل صدق الزيادة عليه، بل تكون ضمّه إلى الأولى من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن. نعم: على هذا لا بأس بالبناء على كونه صلاتاً تشريعاً، فيصير صدق الزيادة عليه ادعائياً؛ ولكن لم نلتزم بهذا المعنى كمي نلتزم بهذا المحذور، بل التحقيق الالتزام بالمعنى الأول فيكون صدق الزيادة عليه حقيقياً، كما لا يخفى.

(٢) أقول: صدق الزيادة ولو عرفاً على الوجود الثاني مطلقاً أول شيء ينكر، بل يحتاج لأقلَّ إلى تشريع جزئيه، ولا يكون ذلك إلا إذا أتى بقصد الجزئية، كما لا يخفى.

وتوهم: إطلاق الزيادة على سجدة العزائم مع أنه ليس بهذا القصد، مدفوع بمنع صدق الزيادة على هذا أيضاً، وإنما هو من باب ضرب من العناية، بشهادة جوازها في النافلة، مع أنه لا يجوز تكرار ركوعه أو سجدتيه بقصد الجزئية فيها؛ وحينئذٍ فلا يتعدى.

(٣) كذا في النسخة والأصح «فكما أن» مع تبديل «كما أن» في السطر الاخر ب «وهكذا» (المصحح).

الوحدة وكان الأمر به يقتضي صرف الوجود كقوله: «إركع في الصلاة»
يكون زيادة في الركوع الواجب.

فلا فرق في صدق الزيادة بين أخذ العدد في متعلّق التكليف وبين أخذ
صرف الوجود؛ غايته أنّ الزيادة في الأوّل إنّما تتحقّق باضافة عدد آخر إلى
عدد الواجب ولو عرضاً فيما إذا أمكن ذلك، كما إذا أوجب إعطاء درهم واحد
فأعطى المكلف درهين دفعة واحدة، فإنّ الدرهم الثاني يكون زيادة في
الواجب. وأمّا الزيادة في الثاني فهي لا تتحقّق إلّا بالوجود الثاني؛ وذلك إنّما
يكون بتعاقب الوجودات في الأفراد الطوليّة، ولا يمكن أن تحصل الزيادة في
الأفراد الدفعية فيما إذا أمكن ذلك، فإنّ صرف الوجود إنّما يتحقّق بالجامع
بين الأفراد العرضيّة، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال: عدم إمكان تحقّق زيادة الجزء أو الشرط ثبوتاً لا ينافي
صدق الزيادة عرفاً، والموضوع في أدلّة الزيادة إنّما هو الزيادة العرفيّة؛ فتأمل
جيداً.

الجهة الثانية:

في بطلان العمل بالزيادة العمديّة أو السهوية.

وقد تقدّم أن الزيادة العمديّة ليست على حدّ النقيصة العمديّة، فإنّ
النقيصة العمديّة لا تجتمع مع صحّة العمل ثبوتاً، وأمّا الزيادة العمديّة فهي
تجتمع مع الصّحة ثبوتاً، لأنّه يمكن ثبوتاً أخذ الجزء لا بشرط عن الزيادة (١) فلا

(١) أقول: في ظرف الشكّ في أخذ الجزء لا بشرط أو بشرط لا، مرجع الشكّ إلى الشكّ في مانعيّة
الزيادة الجزئية الأمر المزبور، للزيادة في أصل الصلاة؛ وحينئذٍ فوجود الزيادة على تقدير المانعيّة مغيث
لأصل جزئية المزيد عليه؛ وحينئذٍ لازم هذا الشكّ الشكّ في صحّة المزيد عليه تأهلياً أيضاً، وإنّما
لا يكون الصّحة التأهليّة مشكوكاً له في فرض أخذ الجزء لا بشرط واستفاد مانعيّة الزيادة في الصلاة من

تضرّ بصحّته الزيادة العمديّة، ويكفي في الصحّة احتمال أخذ الجزء لابشرط فإنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في مانعيّة الزيادة ويكون من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة الشرعيّة في مانعيّة الأكثر كالشكّ في الجزئيّة والشرطيّة. هذا في الزيادة العمديّة وأما الزيادة السهويّة: فالأمر فيها أوضح.

وربما يتمسك لعدم مانعيّة الزيادة باستصحاب الصحّة الثابتة قبل فعل الزيادة؛ فلا تجري أصالة البراءة، لحكومة الاستصحاب عليها. ولا يخفى ما فيه: فإنّه إن أريد من الصحّة الأثر المترتب على الإتيان بالمأمور به، فهذا المعنى من الصحّة لا يكاد تثبت إلّا بعد الفراغ عن المأمور به بما له من الأجزاء والشرائط، فلا معنى لاستصحابها في أثناء العمل. وإن أريد من الصحّة القائمة بالأجزاء السابقة على فعل الزيادة، ففيه: أنّ الصحّة القائمة بالأجزاء السابقة إنّما هي الصحّة التأهليّة، وهي عبارة

أدلة الزيادة؛ وحينئذ قد خلط المقرّر بين المقامين بقريته ذيل كلامه؛ فتدبّر.

ثمّ إنّ في المقام تقريراً آخر لاستصحاب الصحّة، خصوصاً على مبناه: من كون الأجزاء التدريجيّة الأمر الفعلي بها تدريجيّاً؛ فإنّه لنا أن نقول: إنّ الصحّة الفعلية بمعنى موافقة المأتي به لأمره تدريجيّاً أيضاً، ولا بأس باستصحاب بقاء هذا الأمر التدريجي عند الشكّ في طرّوق ما يوجب عدم بقائه أو انقطاعه؛ وعمدة النكته فيه هو أنّ الصحّة المنتزعة من الأوامر التدريجيّة تدريجيّة، وبعد ذا لا بأس باستصحاب الأمر التدريجي على مختاره، على فرض عدم جريان هذا الاستصحاب ولا حديث الرفع؛ ولا مجال لجريان استصحاب الهيئّة الاتصاليّة، لأنّ مصبّ هذا الاستصحاب هي الهيئّة القائمة بالأجزاء، فما لم يحرز الجزء على ما هو عليه لا ينتهي النوبة إلى استصحاب الهيئّة؛ فلا محيص في مورد هذا الاستصحاب من إحراز ما به قوام الهيئّة كي ينتهي الشكّ فيها إلى الشكّ في بقائها من قاطع خارجي، لا في أصل حدوثها من جهة الشكّ في أصل الجزء، كما لا يخفى على النظر الدقيق.

ولعمري! إنّ هذا الإشكال على جريان استصحاب بقاء الهيئّة في خصوص المقام أولى ممّا أوردته على كلبّة هذا الاستصحاب، كما سيأتي منّا توضيح فساد إشكالاته.

عن صلاحية تلك الأجزاء لانضمام البقية إليها، فإن الصحة المتصورة في كل جزء من العمل ليست إلا بهذا المعنى؛ واستصحاب الصحة التأهيلية مع أنه يرجع إلى الاستصحاب التعليقي الباطل من أصله - كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) بيانه في محله - مما لا مجال لجريانه، للقطع ببقاء الصحة التأهيلية في الأجزاء السابقة حتى بعد وقوع الزيادة التي يشك في مانعيتها، فإن الزيادة لو كانت مانعة فأنها هي تمنع عن صلاحية لحق الأجزاء الباقية إلى الأجزاء السابقة ولا تضر بصحة الأجزاء السابقة، فإن الأجزاء السابقة بعد باقية على ما وقعت عليه من الصحة التأهيلية، لأن الصحة التأهيلية ليست إلا عبارة عن وقوع الأجزاء على وجه تصلح للحق الأجزاء الأخر إليها؛ وهذا المعنى يدور مدار كون الجزء حال صدوره واجداً للشرائط المعتبرة فيه؛ فان كان واجداً لها فلا محالة يقع صحيحاً ولو مع تعقبه بما يقطع كونه مانعاً، فإن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه؛ فالشك في مانعية الزيادة الواقعة في الأثناء لا يوجب الشك في بقاء الصحة التأهيلية للأجزاء السابقة لكي يجري فيها الاستصحاب.

نعم: هناك استصحاب آخر قد قيل بجريانه في بعض المركبات، وهو استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية عند الشك في وجود القاطع.

وتوضيح ذلك: هو أنه قد يكون للمركب من الأجزاء المتباينة التي يجمعها وحدة الأثر هيئة وصورة اتصالية تقوم بمواد الأجزاء عند اجتماعها وتأليف المركب منها، ويعبر عن ذلك بالجزء الصوري، وهو أمر وجودي يحدث بأول جزء من المركب ويستمر إلى آخر الأجزاء، وربما يكون منشأً للأثار الخاصة.

وقد لا يكون للمركب هيئة وصورة اتصالية، بل ليس في البين إلا نفس مواد الأجزاء المجتمعة من دون أن يكون لها جزء صوري؛ ولا إشكال في وجود هذين القسمين في المركبات الخارجية، ولكل منها أمثلة خاصة.

وأما المركبات الاعتبارية: فيمكن فيها أيضاً ثبوتاً هذان القسمان، فإنه

يمكن أن يكون الملاك الذي اقتضى الأمر بالمركب قائماً بنفس مواد الأجزاء المجتمعة، ويمكن أيضاً أن يكون هناك جزء صوري له دخل في حصول الملاك . ولكن وجود الجزء الصوري في المركبات الاعتبارية يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلا فنفس الأمر بالمركب لا يقتضي أزيد من اجتماع مواد الأجزاء في الوجود، كما في الأمر بالحج والوضوء وغير ذلك من المركبات الاعتبارية، فإن الحج ليس هو إلا عبارة عن اجتماع عدة من الأمور المتباينة التي يقوم بها ملاك واحد، وكذا الوضوء ليس هو إلا عبارة عن الغسلات والمسحات الثلاث المتعاقبة من دون أن يكون لها هيئة اتصالية.

نعم: في خصوص الصلاة يمكن أن يقال: إن لها وراء الأجزاء الخارجية جزء صوري يقوم بمواد الأجزاء ويحدث بالتكبير ويستمر إلى التسليم، بحيث لا يضر ببقائه تبادل الأجزاء وتصرفها في الوجود. ويدل على ذلك الأدلة الواردة في باب القواطع، فإن شأن القاطع إنما هو قطع الهيئة الاتصالية ورفع الجزء الصوري؛ فلو لم تكن للصلاة وراء مواد الأجزاء هيئة اتصالية لم يصح استعمال «القاطع» على مثل الالتفات إلى الخلف واليمين واليسار؛ فقول الشارع: «الالتفات إلى الخلف قاطع» معناه أن الالتفات رافع للهيئة الاتصالية والصورة القائمة بالأجزاء؛ فلا بد وأن تكون لتلك الصورة نحو تقرر وجودها أثناء الصلاة ليصح إطلاق القطع والرفع على مثل الالتفات.

والذي يدل على ذلك، هو أنه يعتبر في الصلاة عدم وقوع القواطع حتى في السكونات المتخللة بين الأجزاء؛ فإن الالتفات إلى الورا مبطل للصلاة ولو وقع في حال عدم الاشتغال بالأجزاء.

وبذلك يفترق القاطع عن المانع، فإن المانع إنما يمنع عن صحة الصلاة إذا وقع في حال الاشتغال بالأجزاء ولا يضر وجوده بين السكونات؛ كما إذا لبس المصلي الحرير أو تنجس لباسه أو بدنه في حال عدم الاشتغال بالجزء وعند

الإشتغال به نزع الحرير أو تطهر لباسه وبدنه، فإن ذلك لا يضر بصحة الصلاة.

وهذا بخلاف القاطع، فإنه يضر بصحة الصلاة ولو وقع في حال عدم الإشتغال بالجزء، وهذا يدل على أن للصلاة وراء الأجزاء المتبادلة جزء صوري وهيئة اتصالية مستمرة من أول الصلاة إلى آخرها تكون القواطع رافعة لها. فإذا شك في قاطعية شيء لها من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، فالشك في ذلك يرجع إلى الشك في بقاء الهيئة الاتصالية ويجري فيها الاستصحاب

لا يقال: إن الهيئة الاتصالية إنما تقوم بالأجزاء والأجزاء متدرجة في الوجود فتكون الهيئة أيضاً متدرجة في الوجود، إذ لا يعقل دفعية وجود الهيئة مع تدريجية وجود معروضها؛ فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئة، لأنها بين ماهي متصرفة بتصرم الأجزاء السابقة وبين ماهي بعد لم تحدث لعدم حدوث معروضها من الأجزاء الباقية؛ فليس للهيئة نحو تقرر ليستصحب بقائها.

فإنه يقال: لآمانع من استصحاب الامور التدريجية الزمانية، فإنه ليس بأعظم من تدريجية نفس الزمان؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أن الاستصحاب يجري في نفس الزمان فضلاً عن الزماني، فإن استصحاب الامور التدريجية إنما يكون باعتبار لحاظها بين المبدء والمنتهى؛ وهي بهذا الاعتبار لها نحو تقرر وثبات؛ وسيأتي توضيح ذلك (إن شاء الله تعالى).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه جريان استصحاب الهيئة الاتصالية عند الشك في وجود القاطع، وقد ارتضاه وبنى عليه.

ولكن مع ذلك كله، للنظر فيه مجال.

أما أولاً: فلأن مجرد تعلق النواهي الغيرية بمثل الالتفات ونحوه لا يدل على أن ما وراء الأجزاء الخارجية أمر وجودي آخر يستمى بالجزء الصوري، بحيث

يكون فعلاً للمكلف أو مسبباً توليدياً له (١) فإن مجال المنع عن ذلك واسع؛ بل لقائل أن يقول: إنه ليست الصلاة إلا عبارة عن عدة من الأجزاء والشروط مقيّدة بعدم تخلّل القواطع في الأثناء، من دون أن يكون لها هيئة اتصالية. وأما ثانياً: فعلى فرض تسليم دلالة النهي الغيري على أن للصلاة هيئة اتصالية وجزء صوري، إلا أن دعوى تعلق الطلب به على حدّ ساير الأجزاء ممّا لا سبيل إليها، بل لمانع أن يمنع عن ذلك ويدّعي أن الجزء الصوري المستكشف من أدلة القواطع ممّا لم يتعلّق به الطلب والبعث، بل الطلب إنّما تعلق بنفس عدم تخلّل الالتفات ونحوه - كما هو ظاهر الأدلة - فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية، من جهة أنّه لا أثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها.

وأما ثالثاً (٢): فعلى فرض تسليم تعلق الطلب بالجزء الصوري أيضاً، إلاّ

(١) أقول: استفادة الهيئة من هذه النواهي بملاحظة تعونها بعنوان القاطعية، وبديهي أنّ هذا العنوان ملازم مع اعتبار جهة اتصال بين الأجزاء نعتبر عنه بالهيئة الاتصالية؛ وحينئذٍ فالنهي عن إيجاد القاطع ملازم مع النهي عن قطع الجهة الاتصالية، وهذا النهي عين النهي عن نقيض الاتصال؛ ولئن شئت فعبّر عنه بنقيض الهيئة الاتصالية، لأنّ الهيئة منتزعة من الاتصال المزبور ويكون من اللوازم الأعمّة من الواقع والظاهر، كما هو الشأن في كلّ أمر انتزاعي من جهة خارجيّة، فإنّه تابع منشأه واقعاً وظاهراً، نظير الجزئية والصحة والمانعية وأمثالها من المنتزعات العقلية عن امور خارجيّة؛ وحيث عرفت ماثلونا ترى عدم المجال لايراد الأول، ولا الثاني كما هو واضح، ولا الثالث، لأنّه فرع كون النهي عن القطع غير النهي عن نقيض اتصال الأجزاء بالأجزاء، أو عدم كفاية النهي عن النقيض في استصحاب وجوده أو عدم كفاية استصحاب وجود الاتصال التدريجي بين الأجزاء التدريجيّة لإثبات الهيئة المنتزعة منها؛ وكلّ ذلك تحت المنع للناظر البصير جدّاً؛ فتدبّر فيما قلت واغتمّ!

ومن التأمل فيما ذكرنا ترى أيضاً فساد كلام المقرّر في تصحيحه الاستصحاب، لأنّه تخيل أن الهيئة الاتصالية يجتمع مع القواطع ومحلّ له - وأنّه اعتبر عدم القاطع في هذا المحلّ، نظير النهي عن الضحك في السجدة التي هي محلّ الضحك المنهيّ عنه؛ وهذا الكلام كما ترى لا يستأهل ردّاً، كما لا يخفى.

(٢) في إمكان تعلق الطلب بكلّ من الجزء الصوري والقواطع نوع خفاء؛ فتأمل (منه).

أنه لا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع وثبوت النهي عنها، فإنه لا مجال للمنع عن ذلك بعد إطباق ظواهر الأدلة على تعلق النهي بالقواطع؛ وحينئذٍ فلا بد من علاج الشبهة عند وقوع ما يشك في قاطعيتها من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية؛ ولا ترتفع الشبهة في ذلك باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية، بدهة أن الشك في بقاء الجزء الصوري مسبب عن الشك في قاطعية الموجود؛ والأصل الجاري في الشك المسي غير قابل لرفع الشك السببي، بل الأمر بالعكس.

وعلى فرض التنزل والمنع عن السببية والمسببية فلا أقل من كونها متلازمين في الوجود، بحيث يكون الجزء الصوري ملازماً في الوجود لعدم تحقق القواطع وبالعكس؛ ومن الواضح: أن استصحاب أحد المتلازمين لا يثبت وجود الآخر إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

فاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية على تقدير جريانه في نفسه لا ينعف في إثبات عدم قاطعية الزيادة العمدية أو السهوية، بل لا بد من علاج الشك في إبطال الزيادة الواقعة في الأثناء؛ وطريق علاجه ينحصر بأصالة البراءة، لرجوع الشك إلى تقيّد الصلاة بعدم وقوع الزيادة، فيكون من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر (١).

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن الزيادة العمدية والسهوية لا تقتضي بطلان العمل، فيكون الأصل في طرف زيادة الجزء عدم الركنية، إلا أن يقوم دليل على الخلاف؛ على عكس طرف النقيصة، حيث تقدم أن الأصل فيه

(١) اللهم إلا أن يقال: إن الجزء الصوري وإن لم يتعلّق به الطلب؛ إلا أنه يكون معلماً لما هو متعلّق الطلب، فإن المنهي عنه هو وقوع القواطع في الهيئة الاتصالية، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى نفس عدم وقوع القاطع في المحل الذي اعتبر عدم وقوعه فيه، ولا يحتاج إلى جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية ليرد عليه ذلك؛ وقد أوضحنا الكلام فيه في رسالة المشكوك (منه).

يقتضي الركنية.

الجهة الثالثة:

في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة.
والظاهر: أنه لم يقدّم دليل على بطلان المركب بالزيادة السهوية أو العمدية (١) إلا في باب الصلاة حيث إنه تظافت الأدلة على بطلانها بالزيادة كقوله - عليه السلام - «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (٢) وقوله - عليه السلام - «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» (٣) وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله - عليه السلام - «لأن السجود زيادة في المكتوبة» (٤) وغير ذلك من الروايات الواردة في بطلان الصلاة بالزيادة.

ومقتضى إطلاق الروايات هو عدم الفرق بين الزيادة العمدية والسهوية؛ ولكن مقتضى حديث «لا تعاد» هو أن الزيادة السهوية لا توجب البطلان؛ والنسبة بينه وبين بعض الروايات المتقدمة هي العموم من وجه، فإن الحديث يختص بصورة النسيان ويعم صورة الزيادة والنقيصة، والروايات المتقدمة تختص بصورة الزيادة وتعم صورة العمد والنسيان، فيقع التعارض بينهما في الزيادة السهوية، فإن مقتضى إطلاق حديث «لا تعاد» هو عدم البطلان بالزيادة السهوية، ومقتضى إطلاق بعض الروايات المتقدمة هو البطلان.

هذا، ولكن لا بد من تقديم إطلاق حديث «لا تعاد» وترجيحه على

(١) أقول: لولا شبهة القرينية، كما أشرنا إليها.

(٢) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ١، مع اختلاف في بعض العبارات.

(٤) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب القراءة الحديث ١، وفيه «فإن السجود».

إطلاقات الروايات، لحكومة الحديث على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع التي منها هذه الأخبار الدالة على مانعية الزيادة، فإن لسان الحديث هو قصر الجزئية والشرطية والمانعية بغير صورة النسيان؛ ومن المعلوم: أنه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، بل يقدم الحاكم على المحكوم وإن كانت النسبة بينها العموم من وجه، فلا بد من تقييد الأخبار المتقدمة بغير صورة الزيادة السهوية.

نعم: النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين بعض الأخبار المتقدمة، كقوله -عليه السلام- «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة الخ» هي العموم المطلق، لأن قوله -عليه السلام- «إذا استيقن» يختص بصورة الزيادة السهوية ولا يعم النقيصة ولا الزيادة العمدية. وأما الحديث فهو وإن كان يختص بصورة النسيان، إلا أنه أعم من الزيادة والنقيصة، فيكون قوله -عليه السلام- «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة» أخص مطلقاً من قوله -عليه السلام- «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» ومقتضى تحكيم الخاص على العام هو تخصيص حديث «لا تعاد» بالنقيصة السهوية، فتكون الزيادة السهوية موجبة للبطلان بمقتضى قوله -عليه السلام- «إذا استيقن الخ».

ولكن هذا بالنسبة إلى غير الأجزاء الركنية؛ وأما بالنسبة إليها فالنسبة بينها أيضاً تكون بالعموم من وجه، فإن قوله -عليه السلام- «إذا استيقن» وإن كان يختص بالزيادة السهوية إلا أنه أعم من زيادة الركن وغيره، وحديث «لا تعاد» وإن كان يعم الزيادة والنقيصة إلا أنه يختص بغير الركن، فيقع التعارض بينها في الزيادة السهوية في غير الركن، فإن إطلاق قوله: «إذا استيقن» يقتضي البطلان، وإطلاق حديث «لا تعاد» يقتضي الصحة.

هذا، ولكن الذي يقتضيه الجمع بين الأدلة، هو أن يكون قوله -عليه السلام- «إذا استيقن الخ» مخصوصاً بالزيادة السهوية في الأركان، لأن النسبة بين قوله: «إذا استيقن» مع ماورد من عدم إعادة الصلاة بزيادة السجدة

الواحدة سهواً هي العموم المطلق (١) فإنّ قوله: «إذا استيقن» وإن اختصّ بالزيادة السهوية، إلاّ أنّه أعمّ من الركن وغيره، ومادّل على صحّة الصلاة بزيادة السجدة الواحدة سهواً يختصّ بالزيادة السهوية في غير الركن؛ فيكون هذا أخصّ مطلقاً من قوله: «إذا استيقن» فلا بدّ من تخصيصه بالزيادة السهوية في الأركان بعد القطع بعدم الفرق في الأجزاء الغير الركنية بين السجدة الواحدة وغيرها، فيتحدّ معاده مع عقد المستثنى في حديث «لا تعاد». ويكون المتحصّل من مجموع الأدلّة بعد تحكيم الخاصّ على العامّ وتقديم الحاكم على المحكوم، هو أنّ الزيادة العمديّة توجب البطلان في الأركان وغيرها، وكذا الزيادة السهوية في الأركان؛ وأمّا الزيادة السهوية في غير الأركان فهي لا تقتضي البطلان؛ فتأمل فيما ذكرناه جيّداً.

تكملة:

لا إشكال في عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء المركّب قولاً وفعلاً، كحركة اليد في الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئية. وأمّا لو قصد بها الجزئية، سواء كان ذلك للجهل بالحكم أو للتشريع، ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان (٢) أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج

(١) أقول: والأولى أن يقال: إنّ المراد من المكتوبة ما اخذ من الكتاب، فيكون بقريته قوله في ذيل لا تعاد: «أنّ القرائة ستة والركوع فريضة» أنّ الركوع وما يلحق به من الأركان مأخوذات من الكتاب دون غيرها فيتخصّص البطلان الحاصل بزيادة في المكتوبة بالأركان، ولا يشمل غيرها، كما لا يخفى. ثمّ إنّ ما أفيد من الجمع المزبور متين؛ ولكن بعدما لا يوجب المنخص المنفصل انقلاب النسبة لازمه سقوط «لا تعاد» عن الحجية بالنسبة إلى زيادة السهوية في غير الركن الذي هو مورد تعارضها؛ ولا أظنّ التزامه من أحد، وذلك يكشف عن عدم نظر القوم إلى الجمع المزبور؛ فلا محيص حينئذٍ إلّا ممّا ذكرنا في وجه الجمع؛ فتدبّر.

(٢) أقول: قد تقدّم أنّ قوام الزيادة بالتشريع الغير المنفك عن قصد الجزئية، وإلّا فلا مجال لأنّ

فما تقدم من أدلة الزيادة.

فما في بعض الكلمات: من أنّ الزيادة التشريعية لا تقتضي البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعية؛ فيعمّها قوله - عليه السلام - «من زاد في المكتوبة فعليه الإعادة».

هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلا فلا إشكال في البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء. وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال - كالقراءة والتسبيح - فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل. وإن كان من سنخ الأفعال - كالقيام والسجود - فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعبر من السجود في الصلاة في كلّ ركعة ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

يرتبط بالصلاة كي يصدق أنه زاد فيه بحيث تكون الصلاة مزيداً فيه. نعم: مع قصد الجزئية ربما ينصرف أخبار الزيادة حينئذٍ إلى ما اعتبرت جزءاً للصلاة، فلا يصدق الزيادة حينئذٍ بالنسبة إلى جزء الجزء، فضلاً عما ليس من سنخ الأجزاء.

ومن هنا نقول: إنه لو قصد سورة وقرء مقداراً منها فله أن يبذل بسورة أخرى، بل له تكرار السورة، بل الحمد، لو كان المعبر في جزئية الصلاة بمجموع الحمد والسورة، كما لا يخفى. ومما ذكرنا أيضاً ظهر فساد ما أفيد: من عدم احتياج زيادة الأفعال إلى قصد الجزئية، لما تقدم أنه مالم يقصد الجزئية لا يرتبط بالصلاة كي يصدق زيادة فيه.

وتوهم: صدق الزيادة على العدد المعبر في الصلاة، مدفوع بآته مضافاً إلى صدق هذا المعنى على القراءة المأتية لا بقصد الجزئية لأنه زيادة على العدد المعبر في الصلاة أيضاً - ولم يقل به أحد - أنّ الزيادة على العدد في صلاته غير الزيادة في نفس الصلاة، إذ الصلاة في الأول ظرف للزيادة على العدد لأنّها مزيد فيها، وفي الثانية تكون الصلوة مزيداً فيها؛ والمنصرف من أدلة الزيادة هو الثاني لا الأول؛ ومن المعلوم: أنّ هذا المعنى من الزيادة يحتاج إلى قصد الجزئية، كما هو ظاهر؛ فتدبر.

نعم: لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجدة العزيمة أو سجدة الشكر، فإنه لا يقال: «إن المكلف زاد في صلاته سجدة الشكر» بل يقال: «إنه سجد سجدة الشكر أو العزيمة في أثناء صلاته».

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة: من أن السجود زيادة في المكتوبة، أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة؛ فيكون المنهي عنه في باب الزيادة معنى أعم من الزيادة العرفية.

ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة؛ وأما إذا كان المأتي به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلة بنفسه - كما إذا أتى المكلف بصلاة أخرى في أثناء صلاة الظهر - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل، لأن السجود والركوع المأتي بهما لصلاة أخرى لا يدخل لهما بصلاة الظهر ولا يصدق على ذلك أنه زيادة في صلاة الظهر؛ ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد في بعض الأخبار: من أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلف أنه لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية يفوت وقتها صلى الآيات في أثناء صلاة اليومية ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات بل يبني عليها ويتمها (١) وليس ذلك إلا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية.

وحينئذ يمكن التعدي عن مورد النص إلى عكس المسألة، وهو ما إذا

(١) راجع الوسائل الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات الحديث ٣ و ٤. لكن مفاد

أحاديث الباب هو إتيان صلاة اليومية أثناء الآيات، لا العكس، فتأمل (المصحح).

تضيق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك؛ فإن بطلان صلاة الآيات إما أن يكون لأجل الزيادة وإما لأجل فوات المولات؛ أما الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقل، وأما فوات المولات: فلا ضير فيه إذا كان ذلك لأجل تحصيل واجب أهم.

وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدي السهوم من صلاة في أثناء صلاة اخرى إذا سهى المكلف عنها في محلها وتذكر بعد ما شرع في صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً؛ والمسألة فقهية لا ينبغي تطويل الكلام فيها في المقام، وقد استقصينا البحث عن ذلك في كتاب الصلاة.

- الأمر الثاني -

لو تعذر أحد القيود الوجودية أو العدمية للمأمر به باضطرار ونحوه، ففي سقوط التكليف عن المقيّد وعدمه وجهان، بل قولان: مبنيان على ثبوت القيدية في حال التعذر، أو اختصاصها بحال التمكن؛ وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي تحرير محل النزاع.

فنقول: قد تقدم في الأمر السابق أنه لا يمكن انتزاع الجزئية والشرطية من الأوامر النفسية، فإن أقصى ما يقتضيه الأمر النفسي هو وجوب ماتعلق به، وأما كونه جزءاً أو شرطاً للمأمر به فلا يمكن أن يفيد الأمر النفسي؛ فالجزئية والشرطية لا ينتزعا إلا من الأوامر الغيرية (١).

وأما المانع: فيمكن انتزاعها من النهي الغيري والنهي النفسي، كما في

(١) أقول: قد تقدم سابقاً بأن الأوامر الغيرية أيضاً لا يصلح أن يكون منشأ انتزاع الجزئية أو الشرطية، بل المنشأ ليس إلا الأمر النفسي المتعلق بالمركب أو المقيّد؛ وربما يكشف عنه الأوامر الغيرية أو الإرشادية، كما لا يخفى.

باب النهي عن العبادة وكما في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي، فإنه يكون من صغريات النهي عن العبادة على أحد الوجهين في تحرير المسألة - كما سيأتي الإشارة إليها - ولا إشكال في دخول المانعية المنتزعة من النواهي الغيرية في محل النزاع، كدخول الجزئية والشرطية فيه.

وأما المانعية المنتزعة من النواهي النفسية: ففي دخولها في محل النزاع إشكال، ينشأ من أنّ السبب الموجب لمانعية متعلق الهي هل هو نفس النهي؟ أو ملاكه؟ فعلى الأول: تخرج المانعية المنتزعة من النهي النفسي عن حرم النزاع في المقام؛ وعلى الثاني تدخل فيه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ النهي النفسي الذي يقتضي المانعية إما أن يكون هو النهي في باب النهي عن العبادة كالنهي عن الصلاة في الحرير - بناءً على أن تكون مانعية الحرير لمكان حرمة لبسه - وإما أن يكون هو النهي في باب اجتماع الأمر والنهي.

فإن كان الأول، فتارة: تكون المانعية مسببة عن نفس النهي المتعلق بالحرير ومعلولة لحرمة لبسه. واخرى: تكون مسببة عن ملاك النهي ومعلولة للمفسدة التي أوجبت حرمة لبس الحرير، فيكون النهي والمانعية معلولي علة ثالثة.

فعلى الأول: تدور المانعية مدار وجود النهي وتسقط بسقوطه لاحتمال، لأنه لا يعقل بقاء المعلول مع زوال علته؛ فلو اضطر إلى لبس الحرير أو اكره عليه أو نحو ذلك من الأسباب التي توجب رفع النهي عن لبس الحرير، فالمانعية أيضاً ترتفع بتبع رفعه وتصح الصلاة فيه؛ وعلى هذا تخرج المانعية المنتزعة من النهي عن العبادة عن حرم النزاع، فإن المانعية إنما كانت لأجل أن النهي عن الشيء لا يجتمع مع الأمر به، لما بينهما من المضاة؛ فلا بد من تقييد الأمر بالصلاة مثلاً بما عدا مورد النهي، فاذا ارتفع النهي بأحد موجباته يبقى إطلاق الأمر بالصلاة على حاله كأن لم يكن في البين نهي من أول الأمر؛ فلا موجب لتوهم سقوط

الأمر بالصلاة عند تعذر القيد والاضطرار إلى لبس الحرير مثلاً، وذلك واضح. وعلى الثاني: لا تدور المانعية مدار وجود النهي، فإن المانعية إنما كانت معلولة لملاك النهي، وسقوط النهي بالاضطرار أو الإكراه لا يوجب ارتفاع الملاك الذي اقتضى النهي عن لبس الحرير، فإنه ليس للمقدرة دخل في الملاك، فلا موجب لارتفاع المانعية بارتفاع النهي، بل لابد من بقائها لبقاء علتها وهي ملاك النهي؛ وعلى هذا تكون المانعية المنتزعة من النهي عن العبادة كالمانعية المنتزعة من النهي الغيري داخلة في حرم النزاع في المقام، فإنه يصح البحث عن أن الاضطرار إلى لبس الحرير في الصلاة هل يوجب سقوط الأمر الصلّاتي رأساً؟ على تقدير أن تكون المانعية مطلقة تعم صورة التعذر، أو أنه لا يوجب سقوط الأمر الصلّاتي؟ على تقدير اختصاصها بصورة التمكن؛ وهذا كله مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال فيما هو الصحيح من الوجهين، فالمحكى عن المشهور: أن سقوط النهي يوجب سقوط المانعية؛ وعليه بنوا جواز الصلاة في الحرير عند الاضطرار إلى لبسه، وهذا لا يستقيم إلا بجعل المانعية مسببة عن نفس النهي لاعتقاده ملاكه.

ولكن الانصاف: أنه لا يمكن المساعدة على ذلك (١) بل الوجه الصحيح

(١) أقول: من التزم بمانعية النهي لوجود الأمر بالصلاة بمناط المضادة له أن لا يلتزم بالمقتضية، بل يدعي الملازمة بينهما، وتعبيره بالمانعية بنحو من العناية؛ فلا بأس حينئذ أن يلتزم بمجيء الأمر بمحض سقوط النهي، كما أنه لو التزم بالتقيد بعدم النهي لا يكون لازماً الالتزام بالتقيد بالملاك، بل كان نفس النهي الفعلي كافياً في القيدية؛ وحينئذ لا يكون منشأ تقيد الأمر الصلّاتي به صرف مضادة الأمر مع النهي، بل الدليل الشرعي أوجب مثل هذا التقيد المستلزم لتأخر رتبة الأمر عن النهي، بل وتقيد مناط الأمر بعدم النهي الفعلي، لا بعدم ملاك النهي، كما لا يخفى.

ولعمري! أنه لا أرى من هذه الكلمات إلا مصادرات محضة.

هو أن تكون المانعية معلولة للملاك لا للنهي، فإنه لو كان وجود النهي سبباً للمانعية وكان تقييد الأمر الصلّاتي بما عدا الحرير من لوازم وجود النهي يلزم أن يكون ارتفاع أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر وبالعكس، فإنه لا وجه لتفسد الأمر الصلّاتي بما عدا مورد النهي إلاّ لما بين الأمر والنهي من المضادّة؛ فلو كان ارتفاع النهي باضطرار ونحوه يقتضي زوال المانعية وعود إطلاق الأمر وشموله لمورد النهي، كان ذلك عين القول بمقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر ومقدّمية وجود أحدهما لعدم الآخر، لأنّ ارتفاع النهي يصير مقدّمة لوجود الأمر، ووجود النهي يصير مقدّمة لعدم الأمر؛ وهذا يناهض ما بنوا عليه في مبحث الضدّ: من إنكار المقدّمية في الضدّين من الجانبين؛ وكأنّ المشهور غفلوا عمّا يترتب على مقالتهنّ: من كون المانعية معلولة لوجود النهي.

فاللزام بناءً على إنكار المقدّمية في الضدّين هو أن تكون المانعية معلولة لملاك النهي؛ فلا يكون زوال النهي سبباً لزوال المانعية وعود الأمر، بل المانعية تبقى ببقاء علّتها. هذا كلّه في المانعية المنتزعة من النهي عن العبادة.

وأما المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الأمر والنهي، فخلاصة الكلام فيها هي: أنّ البحث عن اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين:

الأوّل: في أنه هل يلزم من تصادق عنوان الأمر به والمنهية عنه في مورد أن يتعلّق الأمر بعين ماتعلّق به النهي وبالعكس؟ أو أنه لا يلزم من تصادق العنوانين تعلّق كلّ منهما بعين ماتعلّق به الآخر؟ فيكون النزاع في هذا المقام صغرياً راجعاً إلى أصل اجتماع الأمر والنهي وعدمه بعد الفراغ عن امتناع اجتماعهما لما بينهما من المضادّة.

المقام الثاني: في أنه عند وجود المندوحة والقدرة على إيجاد متعلّق الأمر في مورد لا يجتمع معه متعلّق النهي وبالعكس هل يجب تخصيص إطلاق الأمر بما عدا الفرد المجمع لمتعلّق النهي؟ أو تخصيص إطلاق النهي بما عدا الفرد المجمع

لمتعلق الأمر؟ أو أنه لا يجب ذلك بل يبقى إطلاق كل من الأمر والنهي على حاله؟ ولا يخفى أن البحث عن المقام الثاني إنما يصح بعد البناء على أن تصادق العنوانين لا يقتضي أن يتعلق الأمر بعين ماتعلق به النهي فلا يلزم اجتماع الضدين، وإلا سقط البحث عن المقام الثاني بالمرّة؛ بداهة أنه لو بنينا في المقام الأول على الامتناع وأنه يلزم من تصادق العنوانين اجتماع الضدين، فلا يبقى مجال للبحث عن أن وجود المندوحة يقتضي تقييد الإطلاق أو لا يقتضيه، فإن وجود المندوحة وعدمه لا دخل له باجتماع الضدين وعدمه، لاستحالة الأمر بالضدين ولو فرض محالاً قدرة المكلف على الجمع بينهما، لأنه لا يمكن ثبوتاً تعلق الإرادة والكرهية والحب والبغض في شيء واحد؛ وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

فلو بنينا على عدم كفاية تعدد الجهة وأنه يلزم من تصادق العنوانين أن يتعلق الأمر بعين ماتعلق به النهي، فلا محيص عن القول بتخصيص إطلاق الأمر أو النهي بما عدا الفرد المجمع لمتعلق الآخر، لكي لا يلزم اجتماع الضدين. وحينئذ لو قدمنا جانب النهي - إما لكون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإما لكون الإطلاق فيه شمولياً وإطلاق الأمر بديلاً والإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي، أو غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها لتقديم إطلاق النهي وتخصيص إطلاق الأمر بما عدا الفرد المجمع للنهي عنه - فيكون النهي في باب اجتماع الأمر والنهي من صغريات النهي عن العبادة (١).

(١) أقول: لو كان موضوع البحث في النهي في العبادة اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد، لا يكون ذلك إلا بتقييد مناط الأمر بمورد النهي؛ وحينئذ لا يكاد دخول النهي بمناط استحالة الاجتماع مع الأمر في هذا الباب، لبداهة عدم اقتضاء البرهان في هذا الباب تقييد المصلحة بغير مورد النهي؛ ولذا نقول: إن النهي في باب الاجتماع - على القول بالاستحالة - بوجوده الواقعي لا يقتضي الفساد، بل الفساد من لوازم تنجزه؛ وبذلك يمتاز المسألتين عن الآخر، ولا ربط لأحدهما بغيره؛ فتدبر.

فإنه لافرق بين أن يتعلّق النهي بالعبادة أولاً وبالذات وبين أن يتعلّق بشيء آخر يتحد مع العبادة وجوداً، فيسري النهي منه إلى العبادة؛ وعلى هذا يكون حكم المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الأمر والنهي حكم المانعية المنتزعة من النهي في باب النهي عن العبادة، ويأتي فيها الكلام السابق: من أنّ المانعية معلولة للنهي أو لملاكه؟ فعلى الأول: لا تدخل في محلّ النزاع في المقام، وعلى الثاني: تدخل، بالبيان المتقدم. هذا إذا كان البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي عن المقام الأول.

وإن كان البحث فيها عن المقام الثاني، وهو أنّ وجود المندوحة هل يقتضي بقاء الإطلاق في كلّ من طرف الأمر والنهي؟ كما ذهب إليه بعض الأعلام، أو أنّ وجود المندوحة لا يقتضي ذلك؟ بل لا بدّ من تقييد أحد الإطالقين كما هو المختار؛ فإنّ غائلة التكليف بما لا يطاق لا ترتفع بوجود المندوحة، كما أوضحناه في محله.

فعلى الأول: يخرج عن موضوع البحث في المقام، فإنّ النهي لا يستتبع المانعية حتّى يبحث عن أنّها مقصورة بصورة التمكن أو تعمّ صورة التعذّر أيضاً؟. وعلى الثاني: فإن قلنا بتخصيص إطلاق النهي فلا كلام أيضاً، لأنّه في مورد الاجتماع لا نهى حتّى يبحث عما يستتبعه من المانعية. وإن قلنا بتخصيص إطلاق الأمر - كما هو الحقّ - فالنهي في مورد الاجتماع وإن كان يستتبع المانعية، إلّا أنّ المانعية حينئذٍ تدور مدار وجود النهي وترتفع بارتفاعه باضطرار أو إكراه أو نحوها (١) ولا يتمشّي فيها الكلام السابق: من أنّ المانعية

(١) أقول: بناء على عدم سراية الأمر إلى مورد النهي - كما هو مبنى الكلام - فيصير المورد من قبيل المتضادين، فنتيجة تخصيص الأمر بالنهي يقتضي سقوط الأمر الفعلي؛ وأما مقام محبوبة العبادة فلا يكاد يسقط بالنهي عن عنوان آخر مجامع معه؛ وحينئذٍ فعل التحقيق: من كفاية صرف محبوبة الشيء في التقرب العبادي، لا يوجب مثل هذا النهي الفعلي بطلان عبادته؛ فنأين حينئذٍ مجال انتزاع المانعية

معلولة للنهي أو للملاك؟ بل هي تتبع تنجز النهي فضلاً عن وجوده، فإنّ تقديم النهي على هذا الوجه ليس لأجل تخصيص إطلاق الأمر واقعاً بما عدا الفرد المجامع للمنهى عنه، بحيث لا يكون في الفرد المجامع ملاك الأمر - كما هو الشأن في باب النهي عن العبادة - بل تقديم النهي إنّما كان لأجل وقوع المزاخمة بينه وبين النهي، فإذا سقط النهي يبقى الإطلاق في طرف الأمر بلا مزاحم - كما هو الشأن في جميع موارد التزام - وحينئذٍ تخرج المانع المنزعة من النهي في باب اجتماع الأمر والنهي عن حرّم النزاع في المقام، لأنّ تعذر القيد لا يوجب سقوط الأمر عن المقيّد قطعاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ النهي النفسي المستتبع للمانع إنّ كان هو النهي في باب النهي عن العبادة أو في باب اجتماع الأمر والنهي على الوجه الأوّل، كان اللازم بقاء المانع عند سقوط النهي لا اضطرار ونحوه. وإن كان هو النهي في باب اجتماع الأمر والنهي على الوجه الثاني، فالمانعة تدور مدار وجود النهي وتسقط بسقوطه.

إذا عرفت ذلك: فلنرجع إلى محلّ البحث من أنّ تعذر القيد هل يقتضي سقوط المقيّد رأساً أو لا؟.

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما تقتضيه القاعدة الأولى في باب القيود.

المقام الثاني: في قيام الدليل على خلاف القاعدة.

أما المقام الأوّل:

فحاصل الكلام فيه: هو أنّ القيد تارة: تستفاد من نفس الأمر بالمركب

بما له من القيود والشرائط من دون أن يكون للقيد أمر يخصّه، بل كان هناك أمر واحد تعلق بعدة أمور على اختلاف في كيفية التعلق: من جزئية بعض وشرطية آخر ومانعية ثالث. واخرى: تستفاد القيدية من أمر آخر تعلق بنفس القيد غير الأمر الذي تعلق بالمركّب، كما إذا ورد عقيب الأمر بالصلاة الأمر بالسجود أو الطهارة فيها أو النهي عن لبس غير المأكول.

أما القسم الأول: فلا إشكال في سقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّر القيد، إذ المفروض أنه ليس هناك إلا أمر واحد تعلق بالمجموع من القيد والمقيّد، وسقوط الأمر الواحد بسقوط بعض قيود متعلقه بديهياً لا يحتاج إلى البيان. نعم: يمكن أن يتعلق بالباقي أمر آخر بعد سقوط الأمر الأول، وسيأتي البحث فيه في المقام الثاني.

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان للقيد أمر يخصّه، فتارة: يكون للأمر المتعلق به إطلاق شامل لصورة التمكّن منه وعدمه. واخرى: لا يكون للأمر إطلاق، بل كان الأمر المتعلق بالمقيّد مطلقاً شاملاً لصورة التمكّن من القيد وعدمه. وثالثة: لا يكون لكلّ من الأمر بالقيد والمقيّد إطلاق، بل كان كلّ منهما مجملاً بالنسبة إلى حالة التمكّن من القيد وعدمه.

فإن كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكّن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الإطلاق ثبوت القيدية حتى في صورة تعدّر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّره؛ فلا يجب فعل المقيّد خالياً عن القيد، إلا أن يثبت وجوبه بأمر آخر: من أصل أو قاعدة - على ما سيأتي بيانه - وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلق بالمقيّد إطلاق أو لم يكن، فإن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكومة إطلاق القرينة على ذهابها.

وإن كان للأمر المتعلق بالمقيّد إطلاق يعمّ صورة التمكّن من القيد وعدمه من دون أن يكون لدليل القيد إطلاق لذلك، كما إذا قام الإجماع على اعتبار

شيء في الصلاة وكان المتيقن منه اختصاصه بصورة التمكّن من ذلك الشيء، فالمرجع عند تعذّر القيد هو الرجوع إلى إطلاق الأمر بالمقيّد، فيجب فعله خالياً عن القيد.

وإن لم يكن لكلّ من الأمر بالقيد والمقيّد إطلاق، فالمرجع عند تعذّر القيد هي الاصول العمليّة، وهي تقتضي عدم وجوب الفاقد للقيد، لأصالة البراءة عن وجوبه، إلّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب، وسيأتي البحث عنه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من الرجوع إلى إطلاق دليل المقيّد في صورة إجمال دليل القيد إنّما يستقيم لو قلنا بوضع الألفاظ للأعمّ. وأمّا لو قلنا بوضعها للصحيح الجامع للشرائط والأجزاء، فلا يصحّ الرجوع إلى إطلاق دليل المقيّد، لاحتمال أن يكون للقيد المتعذّر دخل في الصحّة، فيكون اللفظ مجملاً لا يصحّ الأخذ بإطلاقه؛ وهذا هو الفارق بين الصحيح والأعمّ، كما ذكر في محله.

وكيف كان: فقد عرفت أنّ مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفادّة من مثل قوله: «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلّا بطهور» وبين القيود المستفادّة من مثل قوله: «اسجد في الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيريّة.

وقد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبائي - قدس سرّه - فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني.

ويمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيري المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكّن من ذلك الجزء أو الشرط، لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أوّل الأمر.

وهذا بخلاف القيديّة المستفادّة من مثل قوله: «لاصلاة إلّا بفاتحة

الكتاب» ونحوه، فإنه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والظهور حتّى يشترط فيه القدرة عليها، بل إنّها أفيد قيديّة الظهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإنّ معنى قوله: «لأصلاة إلّا بفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاة إلّا بالفاتحة؛ ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعدّر الفاتحة، لعدم تمكّن المكلف من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة أو الظهور؛ هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام الوحيد - رحمه الله - من التفصيل بين القيود.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ القدرة إنّما تعتبر في متعلّقات التكاليف النفسية لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز؛ بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقالة الأشاعرة: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضي القدرة على متعلّقه في التكاليف النفسية، لأنّ التكليف النفسي يكون تحريكاً وبعثاً لإرادة المكلف نحو أحد طرفي المقدور: من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدرة لا محالة.

وهذا بخلاف الخطابات الغيرية المتعلّقة بالأجزاء والشرائط (١) فإنه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيري في متعلّق الخطاب النفسي - كما هو الشأن في الخطابات الغيرية في باب الوضع والأسباب والمسبّبات - حيث إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد إلى دخل المتعلّق في حصول المسبّب، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الاخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للإرادة حتّى تقتضي القدرة على المتعلّق.

(١) أقول: في اشتراط القدرة بحكم العقل لا يفرق بين الأمر الغيري والنفسي. نعم: في الأوامر الارشادية لا يشترط القدرة؛ وإرجاع أحدهما إلى الآخر غير وجيه، بل لا بدّ لهذا الجيب أن ينكر الغيرية ويثبت الارشادية، لأنّ يخلط أحدهما بالآخر.

ثمَّ إنَّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيرية في باب متعلّقات التكالف وفي باب الوضعيات وأنها في التكالف تتضمّن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوي (١) وإلّا خرجت عن كونها غيرية؛ بل ملاك البعث المولوي قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً في المجموع لا في الآحاد؛ وتعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع لامن خصوص ذلك البعض، لأنّ تعذّر البعض يقتضي تعذّر استيفاء الملاك القائم بالمجموع؛ فلا فرق بين القيدية المستفادّة من مثل قوله -عليه السلام- «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب» والقيدية المستفادّة من الأمر أو النهي الغيري.

فظهر: أنّ مقتضى القاعدة الأولىة سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر بعض قيوده إن لم يكن لدليل المقيّد إطلاق يمكن التمسك به، من غير فرق بين أن يكون لدليل القيد إطلاق أو لم يكن.

المقام الثاني:

في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولىة.
ومجمل الكلام فيه: هو أنّه ربّما يتمسك لجوب ما عدا القيد المتعذّر بالاستصحاب وبقاعدة الميسور.

(١) أقول: إنّه ليس في هذا الكلام إلا مصادرة محضة! بل كلّ أمر مستقلّ مولوي نفسياً كان ام غيرياً يقتضي بعثاً مستقلاً محتاجاً إلى قدرة على متعلّقه محضاً، لأنّ نتيجة الأمر بكلّ مقدّمة ليس إلّا سدّ باب عدم ذيها من قبله؛ وحينئذٍ بعدم القدرة عليه يسقط هذا الأمر. نعم: لولا ظهور الخطاب في دخل الأمور به بالأمر الغيري بنحو الاطلاق في الأمور به بأمر آخر نفسي، كان لاطلاق الأمر النفسي بالمقيّد مجال. ولكنّ الذي سهّل الخطب ظهور الخطابات الغيرية ولو بماذتها في دخل المتعلّق بنحو الاطلاق في المقيّد؛ فلا يفي حينئذٍ سقوط الأمر الغيري لاثبات الأمر بالبقية بتوسيط خطابه، كما لا يخفى.

أما الاستصحاب : فسيأتي الكلام فيه .

وأما القاعدة : فالمدرّك فيها هو قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » (١) وقوله -عليه السلام- « الميسور لا يسقط بالمعسور » (٢) وقوله -عليه السلام- « ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ » (٣) . واشتهار هذه الروايات بين الأصحاب يغني عن التكلّم في سندها ، فالمهم هو بيان مقدار دلالتها .

أما قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- « إذا أمرتكم بشيء » الخبر ، فيشكل دلالته على ما نحن فيه : من وجوب الباقي عند تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط ، فإنّ المراد من الشيء المأمور به بقريئة المورد هو الكلّي الذي له أفراد طولية لا الكلّ المركّب من الأجزاء ، فإنّه ورد في الحجّ عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه في كلّ عام وإعراضه -صلى الله عليه وآله وسلم- عن الجواب حتّى كرّر السائل سؤاله مرتين أو ثلاث ، فقال -صلى الله عليه وآله وسلم- « ويحك ! وما يؤمنك أن أقول نعم ، والله ! لو قلت نعم لوجب ، ولو وجب ما استطعتم » إلى أن قال -صلى الله عليه وآله وسلم- « فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » الخبر . والمعنى « إذا أمرتكم بشيء كليّ تحته أفراد فأتوا من تلك الأفراد بقدر استطاعتكم » فيدلّ على استحباب الأفراد الممكنة أو وجوبها ، ولا دلالة على وجوب الأجزاء الممكنة من المركّب ، فإنّ ذلك لا يناسب المورد وجهة السؤال . وتوهم : أنّه يمكن أن يكون المراد من « الشيء » الأعمّ من الكلّ والكليّ ، والمعنى « إذا أمرتكم بشيء ذي أجزاء أو ذي أفراد فأتوا من تلك الأجزاء أو الأفراد بقدر ما استطعتم » فاسد ، إذ لا جامع بينهما ، فإنّ لحاظ الأفراد يباين لحاظ

(١) عوالي اللئالي : ج ٤ ص ٥٨ مع اختلاف يسير .

(٢) عوالي اللئالي : ج ٤ ص ٥٨ مع تفاوت يسير .

(٣) عوالي اللئالي : ج ٤ ص ٥٨ .

الأجزاء ولا يصح استعمال كلمة «من» في الأعم من الأجزاء والأفراد، وإن صح استعمال «الشيء» في الأعم من الكل والكلي (١).

فالانصاف: أن مورد الرواية يوجب وهن دلالتها على ما نحن فيه وإن كان لها ظهور في ذلك مع قطع النظر عن المورد، فإن كلمة «من» ظاهرة في التبعض؛ واحتمال أن تكون بيانية أو بمعنى الباء بعيد، إلا أنه يقرب هذا الاحتمال مورد الرواية.

وأما قوله - عليه السلام - «الميسور لا يسقط بالمعسور» فظهوره فيما نحن فيه مما لا يكاد يخفى، إذ ليس فيه ما يوجب حمله على الميسور من الأفراد، بل ظاهره أن ميسور كل شيء لا يسقط بمعسوره؛ والمراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي أو الاستحبابي، نظير قوله - عليه السلام - في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» فإن معناه عدم نقض المتيقن بما له من الحكم بالشك؛ ومن هنا يجري الاستصحاب في التكاليف الوجوبية والاستحبابية؛ فالقاعدة تعم كلاً من ميسور الواجب والمستحب.

وبذلك يندفع ما رتباً يتوهم: من عدم عموم القاعدة للتكاليف الوجوبية والاستحبابية، فإنه إن أريد من النفي خصوص الاستحباب أو مطلق الرجحان فرجحان الميسور لا يلزم وجوبه، وإن أريد من النفي خصوص الوجوب خرجت التكاليف الاستحبابية عن عموم القاعدة.

وأما قوله - عليه السلام - «مالا يدرك كله لا يترك كله» فلا يبعد أيضاً أن يكون المراد من الموصول الأعم من الكل والكلي؛ بل رتباً يقال بظهوره في

(١) أقول: تصوّر الجامع بلحاظ تبعض حصص الطبيعي في أفراد؛ فإذا أريد من الشيء الأعم من الكل والكلي، فلا بأس بإعادة التبعض من الكلي بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراده والتبعض من الكل من الأجزاء المندرجة في ضمنه؛ وتطبيق العام على مورد خاص أيضاً لا يجب تخصيص العام به؛ فتأمل.

خصوص الكَلِّ المركَّب من الأجزاء ولا يشمل الكلِّي. ولكنه ضعيف، فإنه لا موجب لاختصاص الموصول بالكلِّ، بل يعمُّ الكلِّي أيضاً. فدلالة الخبرين على وجوب ما عدا القيد المتعذر ممَّا لا ينبغي الإشكال فيها؛ وهما المدرك لقاعدة الميسور.

إيقاظ:

يعتبر في القاعدة أن يكون الباقي المتمكَّن منه ممَّا يعدُّ عرفاً ميسور المتعذر، بأن يكون الباقي ركن المركَّب وما به قوامه (١) وكان المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة وإن كانت معتبرة فيه شرعاً أو عرفاً؛ إذ لولا ذلك لم يصدق على الباقي أنه ميسور المتعذر، بل كان أمراً مبيناً له؛ فكل ما صدق على المتمكَّن منه أنه ميسور المتعذر يندرج في القاعدة، ولا بد من إحراز ذلك ولا يكفي الشك فيه؛ وهذا ممَّا لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر في الموضوعات الشرعية، فإنه في الموضوعات العرفية يمكن تشخيص ذلك، فإن القيام مثلاً الذي أخذ جزءاً للصلاة له معنى عرفي وهي الهيئة المقابلة لهيئة الجلوس والمشي والاضطراب الفاحش، وله خصوصيات أخر اعتبره الشارع فيه: من الاستقرار

(١) أقول: لا يبعد أن يكون المراد من ميسور الشيء ما يعدُّ عرفاً من نسخ الشيء وغير مبائن معه؛ وفي تشخيص النسخية المزبورة لدى العرف لا يفرق بين الموضوعات الشرعية والعرفية، فإن كون الموضوع شرعياً لا ينافي كون تشخيص ماهو من نسخه وغير مبائن معه - ولو صورة - بيد العرف. نعم: حسب الوفاء بنسخ المصلحة القائمة بالمجموع غير مرتبط بفهم العرف، من غير فرق في ذلك بين الموضوعات الشرعية والعرفية؛ وحينئذٍ ربَّما يجعل النسخية الصورية التي كان تشخيصه بيد العرف طريقاً إلى نسخية المصلحة؛ وحينئذٍ فهم لم يكن للشارع تخطئة لهم فيؤخذ بفهمهم، ومهما كان في النص مثل هذه التخطئة فلا يؤخذ بفهمهم؛ وأما كون المدار في صدق ميسور الشيء على الركنية الواقعية بحيث يقصر فهم العرف عن تشخيصه في الشرعيات، فهو أيضاً ليس إلا مصادرة محضة.

والاعتماد على الأرض والانتصاب وغير ذلك؛ فلو تعذر الاعتماد على الأرض أو الاستقرار يصدق على الباقي المتمكن منه أنه ميسور المتعذر، فلا ينتقل الفرض إلى الجلوس أو المشي للتمكّن من تلك الهيئة التي يتقوم بها حقيقة القيام عرفاً.

وأما لو فرض تعذر تلك الهيئة ودار الأمر بين الجلوس والمشي، ففي تقديم المشي على الجلوس بدعوى: أنه أقرب إلى القيام، إشكال، إذ لا أثر للأقربيّة ما لم يصدق على المشي أنه ميسور المتعذر؛ ولا يصدق ذلك، لأنّ العرف يعدّ المشي مباحين للقيام؛ وكذا الكلام في الركوع والسجود ونحو ذلك من الموضوعات العرفيّة، فإنه يمكن فيها تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر بالنسبة إلى بعض المراتب، وبالنسبة إلى بعضها الآخر يقطع بعدم الصدق، وقد يشك أيضاً، إذ الشك في الموضوعات العرفيّة ليس بعزيز الوجود، فلا بدّ في ذلك من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول العمليّة؛ هذا في الموضوعات العرفيّة.

وأما الموضوعات الشرعيّة: فتشخيص الركن عن غيره والميسور عن المباحين في غاية الإشكال، فإنّ كون الركعتين أو الثلاث ميسور الأربع عند تعذر الأربع ممّا لا طريق إلى إحرازه، إذ من المحتمل أن تكون خصوصيّة الأربع ركناً لصلاة الظهر ومقومة لحقيقتها؛ وكذا كون الغسلات الثلاث بلا مسح عند تعذر المسح ميسور الوضوء ممّا لا يكاد يعلم، إذ من المحتمل أن يكون للمسح دخل في حقيقة الوضوء

ولذا اختلف الأصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح على أقوال ثلاث: فقيل: إنه ينتقل إلى التيمّم، وقيل: إنه يمسخ من غير بلّة، وقيل إنه يأخذ من بلل سائر الأعضاء أو من ماء آخر؛ وليس هذا الاختلاف إلّا لأجل عدم تشخيص الركن في قوله - عليه السلام - «امسح ببلّة يمينك» (١) فإنه يحتمل أن

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ وفيه: «وتمسح ببلّة يمينك».

يكون الركن هو المسح باليمنى وكون المسح بالبلّة من الخصوصيات الخارجة
المعتبرة فيه، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن هو المسح بالبلّة وكون البلّة من اليمنى
من الخصوصيات المعتبرة، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن مجموع الأمرين؛ وهذه
الاحتمالات صارت منشأ للأقوال الثلاثة.

وبالجملة: معرفة الميسور في الموضوعات الشرعية في غاية الإشكال، ولأجل
ذلك قيل: «إِنَّ التَّمَسُّكَ بِقَاعِدَةِ الْمَيْسُورِ فِي الْعِبَادَاتِ يَتَوَقَّفُ عَلَى عَمَلِ
الصَّحَابَةِ» فَإِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى عَمَلِ الْأَصْحَابِ لَيْسَ لِحُجْرِ السَّنَدِ أَوْ الدَّلَالَةِ، فَإِنَّ
السَّنَدَ لَا يَحْتَاجُ جَبْرَهُ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّوَايَةِ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ، بَلْ يَكْفِي فِي الْجَبْرِ
الْعَمَلُ بِالرَّوَايَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَلَوْ فِي مَوْرِدٍ وَاحِدٍ؛ وَأَمَّا الدَّلَالَةُ فَالْعَمَلُ غَيْرُ جَابِرٍ لَهَا
- كَمَا حَقَّقْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ - فَالْحَاجَةُ إِلَى الْعَمَلِ فِي الْمَقَامِ إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ تَشْخِصِ
الرَّكْنِ فِي الْعِبَادَةِ لِيَكُونَ الْبَاقِي مَيْسُورًا مُتَعَدَّرًا، فَإِنَّ مِنْ عَمَلِ الصَّحَابَةِ بِالْقَاعِدَةِ
فِي مَوْرِدٍ يَسْتَكْشِفُ أَنَّ الْبَاقِيَ كَانَ عِنْدَهُمْ رُكْنًا وَأَنْتَهُمْ أَخَذُوا ذَلِكَ مِنْ أُنْتَمَتِهِمْ
- عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - فَتَأَمَّلْ جَيِّدًا.

ثُمَّ إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْقَاعِدَةِ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ، إِذْ رَبُّ شَرْطٍ يَكُونُ رُكْنًا
لِلْمَرْكَبِ كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، وَرَبُّ شَرْطٍ لَا يَكُونُ رُكْنًا كَالِاسْتِقْبَالِ؛ فَالتَّفْصِيلُ
بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ بِدخُولِ الْأَجْزَاءِ فِي الْقَاعِدَةِ دُونَ الشَّرَائِطِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ؛
هَذَا كُلُّهُ فِي التَّمَسُّكِ بِالْقَاعِدَةِ عَلَى وَجُوبِ الْبَاقِي الْمَتَمَكِّنِ مِنْهُ.

وَأَمَّا التَّمَسُّكُ بِالِاسْتِصْحَابِ عَلَى وَجُوبِهِ، فَيَعْتَبَرُ فِي جَرِيَانِهِ كُلِّ مَا يَعْتَبَرُ فِي
الْقَاعِدَةِ، لِأَنَّهُ يَعْتَبَرُ فِي الْاسْتِصْحَابِ بَقَاءُ الْمَوْضُوعِ وَاتِّحَادُ الْقَضِيَّةِ الْمَشْكُوكَةِ
لِلْقَضِيَّةِ الْمُتَيْقِنَةِ عَرَفًا؛ وَبَقَاءُ الْمَوْضُوعِ إِنَّمَا يَكُونُ بِبَقَاءِ أَرْكَانِهِ الْمُقَوِّمَةِ لِحَقِيقَتِهِ وَكَانَ
مِنْشَأَ الشَّكِّ انْتِفَاءُ بَعْضِ الْخُصُوصِيَّاتِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي لَا يَضُرُّ انْتِفَائُهَا
بِبَقَاءِ الْمَوْضُوعِ عَرَفًا؛ وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ ذَلِكَ (إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى) فِي مَبْحَثِ
الِاسْتِصْحَابِ.

وإجماله: أن الوصف العنواني الذي اخذ موضوعاً في ظاهر الدليل تارة: يكون تمام الموضوع للأثر الذي رتب عليه. واخرى: يكون معرقاً لما هو الموضوع من دون أن يكون له دخل في حقيقة الموضوع؛ واستظهار أحد الوجهين إنما يكون من الخارج أو من مناسبة الحكم والموضوع، فإن مناسبة الحكم والموضوع في مثل «قلد المجتهد الحي» أو «أعط الزكاة للفقير» تقتضي أن يكون لوصف الاجتهاد والفقير دخل في جواز التقليد وإعطاء الزكاة ويكون هو الموضوع لذلك، بحيث يدور بقاء الموضوع وارتفاعه ببقاء الوصف العنواني وارتفاعه؛ كما أن مناسبة الحكم والموضوع في مثل نجاسة الماء المتغير تقتضي أن يكون الموضوع هو ذات الماء لا وصف التغير بل يكون التغير علة لعروض النجاسة على الماء، فلا يدور بقاء الموضوع مدار بقاء وصف التغير، بل الموضوع باق عرفاً ولو زال التغير.

وقد يشك في دخل الوصف العنواني وعدمه، والاستصحاب إنما يجري فيما علم عدم مدخلية الوصف في الموضوع وكان منشأ الشك احتمال أن يكون التغير علة للحدوث والبقاء فيرتفع الحكم بارتفاع علته لا بارتفاع موضوعه؛ وأما إذا علم بأن الوصف العنواني دخلاً في الموضوع أو شك في ذلك، فالاستصحاب لا يجري، للعلم بارتفاع الموضوع في الأول والشك في بقائه في الثاني، فلم يحرز اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة. هذا إجماله وتفصيله موكول إلى محله.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يصح التمسك بالقاعدة لما نحن فيه: من وجوب الباقي المتمكن منه عند تعدد بعض الشرائط والأجزاء التي لا تعد من الأركان، من غير فرق بين أن يكون لدليل القيد إطلاق أو لم يكن، إذ إطلاق دليل القيد لا يقتضي مزيد من ثبوت القيد حتى عند العجز عنه، وهذا لا ينافي فيام دليل آخر على وجوب الخالي عن القيد عند تعدده، إذ ليس لدليل القيد مفهوم ينفي الحكم عما عداه حتى يقع التعارض بينه وبين ما يدل على وجوب الباقي؛

فقاعدة المسور تقتضي وجوب الفاقد للقيد المتعذر؛ ولا مجال للبراءة مع القاعدة، وذلك واضح.

وأما التمسك بالاستصحاب: فالأقوى فيه التفصيل بين إجمال دليل القيد وإطلاقه، فإنه لا مجال للاستصحاب مع إطلاق دليل القيد، لأن إطلاقه يقتضي بقاء القيديّة عند تعذر القيد؛ ولازم ذلك هو ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب المتعلق بالكلّ عند تعذر بعض أجزائه، فلا معنى لاستصحابه، للقطع بارتفاعه، إلّا بناءً على اعتبار القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شكّ في حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقّن؛ وسيأتي عدم اعتبار هذا القسم من الاستصحاب إلّا على بعض الوجوه. هذا إذا كان لدليل القيد إطلاق.

وأما إذا لم يكن له إطلاق يعمّ صورة التعذر، فالاستصحاب يجري - لولا حكومة القاعدة عليه - للشكّ في ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب، لاحتمال أن تكون القيديّة مقصورة بصورة التمكن من القيد، فيبقى وجوب الباقي على حاله.

هذا، ولكن شيخنا الاستاذ - مدّ ظلّه - كان يميل إلى عدم التفصيل بين إطلاق دليل القيد وعدمه وأن الاستصحاب يجري في كلا صورتين - لولا حكومة القاعدة عليه - ولم يذكر لذلك وجه يمكن الاعتماد عليه؛ فتأمل جيّداً.

فرعان:

الأول: إذ دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط بأن تعذر جمعها في الامتثال، ففي وجوب صرف القدرة في الجزء وفعل المركّب فاقداً للشرط، أو التخيير في صرف القدرة في أحدهما إن لم يكن في البين أحد مرجحات باب التزاحم وإلّا تعيّن صرف القدرة في الراجع منها، وجهان بل قولان: أقواهما الثاني

وربما يقال: إنه يتعين صرف القدرة في الجزء، بتوهم: أن تقدم رتبة الجزء على الشرط في مقام تأليف الماهية - حيث إن نسبة الجزء إلى الأثر المقصود نسبة المقتضي المقدم طبعاً على الشرط - يقتضي تقدم الجزء على الشرط في مقام الامتثال أيضاً.

وفيه: منع الملازمة، فإن تقدم لحاظ الجزء في مقام التأليف لا يقتضي ترجيحه على الشرط عند وقوع التزاحم بينها، بل لابد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم، فربما يقدم الشرط على الجزء إذا كان في الشرط أحد موجبات التقديم من الأهمية وغيرها. ويظهر من الشيخ - قدس سره - تقديم الجزء مطلقاً، ولا وجه له.

الفرع الثاني: إذا كان للمركب بدل اضطراري - كالوضوء - وتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط التي لا تكون من الأركان، ففي وجوب الناقص وعدم الانتقال إلى البديل الاضطراري وعدمه وجهان: أقواهما الأول، إذ لا موجب للانتقال إلى البديل الاضطراري (١) لأن الانتقال إليه يتوقف على عدم التمكن من المركب الذي هو الواجب بالأصالة، وقاعدة الميسور تقتضي تعيين الباقي المتمكن منه، ويصير الواجب هو الخالي عن المتعذر، فيكون بمنزلة الواجب الأصلي، فلا تصل النوبة إلى البديل الاضطراري؛ فتأمل جيداً.

- الأمر الثالث -

لودار الأمرين كون الشيء شرطاً أو مانعاً، فالأقوى فيه الاحتياط بتكرار العبادة، لأنه يكون من دوران الأمرين المتباينين مع التمكن من الموافقة

(١) أقول: بعدما لم يكن مفاد القاعدة تنزيل الباقي منزلة الكل، فتقديمه على البديل الاضطراري فرع نظر دليل البديل إلى صورة الاضطرار عن الشيء بجميع مراتبه؛ وإلا فلو كان نظره إلى الاضطرار عن المرتبة الكاملة، فتقديم القاعدة عليه ممنوع أشد المنع.

القطعية؛ وليس من الأقل والأكثر- كما يظهر من كلام الشيخ قدس سره أخيراً- لأنّ الشكّ في المقام يرجع إلى حقيقة المأمور به وأنه متشخص بقيد وجودي أو بقيد عدمي، ولا جامع بينهما.

وبعبارة أخرى: يرجع الشكّ إلى أنّ المأمور به «بشرط شيء» أو «بشرط لا» وهذا لا ربط له بباب الأقل والأكثر، لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى كون المأمور به «لا بشرط» أو «بشرط شيء» فتوهم اندراج المقام في مسألة الأقل والأكثر ضعيف غايته.

وأضعف من ذلك توهم اندراج المقام في باب دوران الأمرين المحذورين، بتخيّل عدم التمكن من المخالفة القطعية بالنسبة إلى المشكوك فيه، لأنّ الفعل إمّا أن يكون واجداً للمشكوك وإمّا أن يكون فاقداً له، وعلى كلا التقديرين لا يعلم بالمخالفة؛ فلا مانع من جريان البراءة عن كلّ من الشرطية والمانعية، لأنّه لا يلزم من ذلك مخالفة عملية؛ فيكون المكلف مخيراً بين الفعل الواجد للمشكوك والفاقد له، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمرين المحذورين. وجه الضعف: هو أنّ التخيير عند دوران الأمرين المحذورين إنّما هو لأجل عدم التمكن من الموافقة القطعية لعدم خلوّ المكلف من الفعل أو الترك بحسب الحلقة، ولذا كان التخيير فيه من التخيير العقلي التكويني وليس من التخيير الشرعي، وأين هذا ممّا نحن فيه؟ فإنّ المكلف يتمكّن من الموافقة القطعية ولو بتكرار العبادة، واجدة للمشكوك تارة وفاقده له أخرى؛ واعتبار الامتثال التفصيلي والجزم بالنية إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف منه، لافياً إذا تعدّر عليه، فإنّ العقل يستقلّ حينئذٍ بحسن الامتثال الإجمالي.

فظهر: أنّه لا محيص في المقام من الاحتياط بتكرار العبادة، من غير فرق بين أن يكون الشكّ في الشرطية والمانعية لأجل الشكّ في المكلف به وتردده بين القصر والإتمام، أو لأجل الشكّ في كون الشيء شرطاً للصلاة أو مانعاً، أو

لأجل الشك في كونه شرطاً للجزء أو مانعاً؛ ففي جميع الأقسام المتصورة في دوران الأمر بين الشرط والمانع يجب الاحتياط بتكرار العمل.
هذا تمام الكلام في مباحث الشك في المكلف به بأقسامه.

تنمة:

بقي من أقسام الشك في المكلف به ما إذا اشتبه الواجب بالحرام، كما إذا علم بوجود أحد الشيئين وحرمة الآخر واشتبه الواجب بالحرام؛ وقد أطلق الشيخ -قدس سره- الحكم بالتخير بين فعل أحدهما وترك الآخر، وذكر في وجهه: أن الموافقة الاحتمالية لكل من التكليفين أولى من الموافقة القطعية لأحدهما والمخالفة القطعية للآخر بعد عدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية لكل منهما.

هذا، ولكن الحكم بالتخير بقول مطلق لا يخلو عن إشكال، بل ينبغي ملاحظة مرجحات باب التزاحم، فيقدم الموافقة القطعية للأهم منها وإن استلزم ذلك المخالفة القطعية للآخر؛ فإنّ المقام يندرج في صغرى التزاحم؛ وإن كان بين التزاحم في المقام وبين غيره فرق، لأنّ التزاحم في غير المقام يرجع إلى ناحية القدرة التي هي شرط الخطاب، لعدم القدرة على الجمع بين المتعلقين؛ والتزاحم في المقام يرجع إلى ناحية تأثير العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي بكلّ من الواجب والحرام يقتضي تنجيز التكليف بمتعلقه وتأثيره في الخروج عن عهده والقطع بامثاله؛ وحيث لا يتمكّن المكلف من الجري على ما يقتضيه كلّ من العلمين والخروج عن عهده الامتثال القطعي لكلّ من التكليفين لجهله بمتعلق الوجوب والحرمة، فلا محالة يقع التزاحم في تأثير العلم للامتثال القطعي لكلّ منهما، وينبغي تأثير ما هو الأقوى منها بحسب أوقائية الملاك القائم بمتعلقه، فيقتضي الموافقة القطعية له ويسقط الآخر عن التأثير؛ فلو

كان الحرام أقوى ملاكاً قدّم امتثاله القطعي وإن استلزم مخالفة الواجب؛ وإن كان الواجب أقوى ملاكاً قدّم امتثاله القطعي وإن استلزم مخالفة الحرام. فظهر الفساد القول بالتخيير بقول مطلق. نعم: لو لم يكن أحدهما أقوى ملاكاً من الآخر صحّ القول بالتخيير، على الوجه الذي أفاده فتأمل (١)

خاتمة

في بيان ما يعتبر في الأخذ بالبراءة والاحتياط

والبحث عن ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل

في ما يعتبر في العمل بالاحتياط

والأقوى: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً أزيد من تحقّق موضوعه؛ سواء كان الاحتياط حقيقياً محرزاً للواقع على ما هو عليه، أو إضافياً أقرب إلى الواقع، كالأخذ بأحوط القولين أو الأقوال بين المجتهدين الأحياء؛ وسواء كان على خلافه حجة معتبرة شرعية من أمانة أو أصل أو لم يكن.

(١) وجهه: هو أنه لو جعلنا المقام من باب التزام في تأثير العلم الإجمالي في الموافقة القطعية لكل من التكليفين لكان ينبغي أن يكون الحكم فيه التخيير في الامتثال القطعي لأحدهما والمخالفة القطعية للآخر عند فقد المرجح؛ وهذا غير التخيير الذي أفاده الشيخ (قدس سرّه) فتأمل (منه).

نعم: يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجة ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجة إحراراً للواقع؛ وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجة أولاً ثم العمل بمؤدى الحجة، إلا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجة عدم وحوب السورة في الصلاة، فإن رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقف على تكرار الصلاة وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإن رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلا بعد العمل بما يوافق الحجة ولا يجوز العكس.

والسر في ذلك: هو أن معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به؛ والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف (١) فإن ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف؛ وهذا بخلاف ما إذا قدم العمل بمؤدى الطريق، فإنه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقل بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع؛ هذا مضافاً إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية - كما سيأتي بيانه - وبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاة الظهر (٢).

(١) أقول: معنى إلغاء احتمال الخلاف إغائه في مقام التعبد بالعمل، لا في مقام تحصيل الواقع رجاء كما هو

واضح.

(٢) في النفس من كلا الوجهين شيء، خصوصاً في الوجه الأخير، فإن اعتبار الامثال التفصيلي إنما هو في

ثمَّ إنَّ وجوب تقديم العمل بمؤدّي الحجة على الاحتياط إنّما هو فيما إذا كانت الحجة محرزة للواقع: من امانة أو أصل تنزيلي.

وأما إذا كانت غير محرزة - كالأصول الغير التنزيلية - فلا يجب تقديم العمل بمؤدّاها على الاحتياط: إذ ليس مفاد الأصل الغير المحرز ثبوت المؤدّي واقعاً ولا إلقاء احتمال الخلاف، بل مفاد اعتباره مجرد تطبيق العمل على مؤداه والجري على ما يقتضيه؛ وتطبيق العمل على المؤدّي لا ينافي رعاية احتمال الخلاف والعمل بما يوجب إحراز الواقع، قدّمه على العمل بمؤدّي الأصل أو آخره.

هذا كلّه في الحجة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص. وأما إذا كان اعتبارها بدليل الانسداد المستنتج منه حجة مطلق الظن، فإن قلنا بالكشف فحكمه حكم الأمانة والأصل المحرز: من وجوب تقديم العمل بمؤدّي الظن على العمل بالاحتياط، وإن قلنا بالحكومة فحكمه حكم الأصل الغير المحرز: من عدم وجوب ذلك؛ ولا يخفى وجهه.

إزاحة شبهة:

قد خالف في حسن الاحتياط في العبادات جملة من الفقهاء تبعاً لقاطبة المتكلمين، بتوهم: أنّ الاحتياط فيها يستلزم الإخلال بقصد الوجه المعتر في العبادة؛ وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والعمل

صورة التمكن منه في العمل الذي يأتي به بداعي الاحتمال، وأما العمل الذي لا يمكن أن يأتي به إلا بداعي الاحتمال، فلا ينبغي الإشكال في حسن الإتيان به بداعي الاحتمال؛ وفي المثال بعد قيام الطريق على وجوب صلاة الجمعة لا يمكن فعل الظهر إلا بداعي الاحتمال، قدّمها على صلاة الجمعة أو آخرها؛ وتمكّنه من الامتثال التفصيلي في صلاة الجمعة لا يوجب التمكن من ذلك في صلاة الظهر؛ فالمقام أجسبي عن مسألة اعتبار الامتثال التفصيلي وتقدّم رتبته على الامتثال الاحتمالي؛ فتأمل جيداً (منه).

بالاحتياط مع التمكن منها؛ وقد حكي عن بعض: عدم كفاية قصد الوجه، بل لا بد مع ذلك من قصد الجهة التي اقتضت وجوب العبادة أو استحبابها. وفي المسألة أقوال أخرى: من وجوب قصد التمييز والعلم بواجبات الأجزاء ومستحباتها، وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

والتحقيق: أنه لا يعتبر شيء من ذلك في صحة العبادة، بل القدر اللازم هو قصد امتثال أمرها الواقعي، ولا يعتبر العلم بوجوبه أو استحبابه، ولا العلم بواجبات الأجزاء ومستحباتها، فضلاً عن قصد ذلك، فضلاً عن قصد الجهة؛ فإن اعتبار هذه الأمور في العبادة، إما لأجل توقف صدق الطاعة عقلاً وتحقق الامتثال عرفاً عليها، وإما لأجل قيام الدليل بالخصوص على اعتبارها؛ ولا سبيل إلى دعوى أحدهما في المقام.

أما الأول: فللقطع بحصول الطاعة والامتثال بقصد الأمر الواقعي وإن لم يعلم بوجوبه واستحبابه، بل يكفي مجرد العلم بتعلق الطلب بالعبادة، ولا يتوقف قصد الأمر على قصد وجهه: من الوجوب أو الاستحباب.

وتوهم: أنه لا وجود للقدر المشترك بين الوجوب والاستحباب واقعاً بل الأمر الواقعي لا بد وأن يكون واجداً لأحد الوصفين فلم يقصد المكلف خصوصية الوجوب أو الاستحباب وقصد الأمر المشترك بينهما فقد قصد أمراً لا وجود له واقعاً، فاسد، فإن عدم وجود القدر المشترك واقعاً لا دخل له في ذلك، فإن المدعى كفاية قصد الأمر الواقعي بما له من الوصف إجمالاً وإن لم يعلم به تفصيلاً. فدعوى: توقف صدق الطاعة وقصد الأمر على قصد الوجه، ضعيف غايته.

وأضعف منه اعتبار قصد الجهة: من المصلحة التي اقتضت وجوب العبادة، فإنه لم يتعلق الطلب بالمصلحة، كما أوضحناه سابقاً. مع أنه لا وجه لتخصيص ذلك بالعبادات، بل ينبغي التعميم للتوصلات أيضاً؛ لا بتناء جميع الأوامر على

المصالح بناءً على أصول العديّة.

وأما الثاني: فلائنه لم نعتز فيما بأيدينا من الأخبار على ما يدل على اعتبار شيء من ذلك في العبادة، مع أنّ المسألة ممّا تعمّ به البلوى ويتكرّر الحاجة إليها ليلاً ونهاراً؛ وليست من المرتكزات في أذهان العامة حتّى يصحّ للشارع الاتكال على ذلك، بل هي من المسائل المغفول عنها غالباً، وما هذا شأنه يلزم على الشارع التأكيد في بيانه، فعدم الدليل في مثل ذلك دليل العدم. ويصحّ لنا دعوى القطع بعدم اعتبار هذه الامور في العبادة.

ثمّ إنّ لو سلّم عدم حصول القطع من ذلك فلا أقلّ من الشكّ فيه، فتجري فيه أصالة البراءة - كالشكّ في أصل التبعديّة والتوصليّة - خلافاً للشيخ - قدس سره - حيث منع عن جريان البراءة في المقام جرياً على مبناه: من أصالة الاشتغال في كلّ ماشكّ في دخله في العبادة ممّا لا يمكن أخذه في متعلق الأمر. ولكن هذا خلاف التحقيق عندنا، فإنّ قصد القربة بفروعها - من قصد الوجه ونحوه - وإن لم يمكن أخذه في المتعلق، إلّا أنّه لا بدّ من أن ينتهي اعتباره إلى الشارع ولو بنتيجة التقييد، وبالأخرة يرجع الشكّ في التبعديّة والتوصليّة بفروعها إلى الأقلّ والأكثر.

وتوهم: الفرق بين قصد القربة وبين فروعها يرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في المحصل لاحتمال أن يكون لقصد الوجه مثلاً دخل في حصول القربة عقلاً فلا تتحقق الطاعة والامتثال بدونه، فاسد، فإنّ أقصى ما يمكن أن يدعى هو أن يكون قصد الوجه قد اعتبر قيدياً في حصول القربة وتحقق الامتثال، إلّا أنّ اعتباره على هذا الوجه إنّما يكون بجعل من الشارع؛ وليس من المجعولات العقلية بحيث يستقلّ العقل باعتبار قصد الوجه في حصول الطاعة، إذ ليس من وظيفة العقل اعتبار شيء قيدياً أو جزءاً في المأمور به بل ذلك من وظيفة الشرع؛ فيرجع الشكّ بالأخرة إلى أخذ الشارع قصد الوجه قيدياً في المأمور به وتجري فيه

البراءة.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم قصد الوجه والتمييز ونحو ذلك .

نعم: يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم التمكن من إزالة الشبهة، فإن مراتب الامتثال عقلاً أربعة: الأول: الامتثال التفصيلي. الثاني: الامتثال الإجمالي. الثالث: الامتثال الظني. الرابع: الامتثال الاحتمالي. ولا يجوز الانتقال إلى المرتبة اللاحقة إلا بعد تعذر المرتبة السابقة، فإنه فيما عدا المرتبة الأولى لا يمكن قصد امتثال الأمر التفصيلي حال العمل؛ ويعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم القدرة على الطاعة التفصيلية، ولا يحسن من المكلف في مقام الطاعة قصد الأمر الاحتمالي مع التمكن من قصد الأمر القطعي التفصيلي، لأن حقيقة الطاعة هي أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة المولى بانبعائه عن بعثه وتحركه عن تحريكه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق البعث والتحريك نحو العمل؛ ولا يمكن الانبعاث بلا توسط البعث الواصل إلى المكلف، والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثاً (١) فلا يكاد يتحقق حقيقة الطاعة والامتثال إلا بعد العلم بتعلق البعث نحو العمل ليكون الانبعاث عن البعث.

نعم: الانبعاث عن البعث المحتمل أيضاً مرتبة من العبودية ونحو من الطاعة

(١) أقول: هذا البرهان يقتضي عدم صحة الامتثال والاطاعة الاحتمالية مطلقاً، لأن الانبعاث عن الأمر المحتمل ليس حقيقة انبعاثاً، مع أنه لم يلتزم به؛ فلا يحصى من أن يقال: إنه لا قصور في صدق الانبعاث من قبل الأمر، تارة جزماً وأخرى رجاءً؛ ومرجع الأخير إلى جعل أمره المحتمل داعياً له في الحقيقة لأن يتحرك الشخص من قبل أمره، غاية الأمر تحريك أمره إياه بواسطة مجرد احتمال، كما هو الشأن في أمره الجزمي. وبعبارة أخرى: شرط محرّكة الأمر إتيان التفاته إليه بنحو التعتين أو بنحو الاحتمال، فالتعتين والاحتمال واسطتان لتحريك الأمر؛ ففي صورتين لا يكون انبعائه إلا من قبل بعثه؛ وعليه فلا يصلح هذا البرهان للترتب المزبور، ولا وجه آخر غير المصادرة؛ فتدبر.

والامثال، إلا أنه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذي هو حقيقة العبادة والطاعة؛ فع التمكن من الامثال التفصيلي لا يحسن من العبد الامثال الاحتمالي؛ والمفروض: أن الامثال في جميع موارد الاحتياط لا يكون إلا احتمالياً حتى في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لعدم العلم بتعلق البعث في كل طرف من أطرافه وإن كان يعلم بتعلق البعث في أحد الأطراف على سبيل الإجمال. والعبرة في الامثال التفصيلي هو العلم بتعلق البعث بالعمل حال صدوره من العامل، وكل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال مما لا يعلم تعلق البعث به حال الصدور، فلا يكون الامثال فيه تفصيلياً؛ وقد عرفت: أنه مع التمكن من الامثال التفصيلي لا يحسن الامثال الاحتمالي، فيتوقف حسن الاحتياط مطلقاً على عدم التمكن من الامثال التفصيلي بازالة الشبهة؛ وعلى ذلك جرت طريقة العقلاء في مقام الطاعة، ولا يكاد يشك في تقدّم رتبة الامثال التفصيلي على الامثال الاحتمالي عندهم.

وعلى فرض التشكيك في ذلك وانتهاء الأمر إلى الاصول العملية؛ فالمرجع هي قاعدة الاشتغال لا البراءة، لأن الأمر يدور بين التخيير والتعيين، إذ يحتمل أن يكون الامثال التفصيلي مع التمكن منه هو المتعين على المكلف ولا يكون محيراً بينه وبين الامثال الاحتمالي؛ وقد تقدّم في مبحث البراءة: أنه مهما دار الأمر بين التخيير والتعيين فالأصل يقتضي التعيينية.

وليس الشك في المقام كالشك في اعتبار قصد الوجه، حيث قلنا: إنه تجري فيه البراءة لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، فإنه لا جامع بين الامثال التفصيلي والامثال الاحتمالي، فلا يجري عليه حكم الشك بين الأقل والأكثر بل يجري عليه حكم الشك بين المتباينين؛ فتأمل.

تذييل:

الاحتياط، إما أن يكون في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإما أن يكون في الشبهات البدوية.

وعلى الثاني: فتارة: تكون الشبهة من الشبهات الحكيمية الإلزامية، كما إذا احتتم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. واخرى: تكون من الشبهات الحكيمية الغير الإلزامية، كما إذا احتتم استحباب الدعاء في المثال. وثالثة: تكون من الشبهات الموضوعية.

وما تقدم: من عدم حسن الاحتياط مع التمكن من إزالة الشبهة إنما كان في الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، سواء كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية. وأما الشبهات البدوية: فلا ينبغي الإشكال في حسن الاحتياط إذا كانت الشبهة موضوعية أو حكيمية غير إلزامية ولو مع التمكن من إزالة الشبهة؛ لعدم وجوب الفحص فيها وجواز الاقتحام فيها اعتماداً على الأصل؛ فلا مجال لتوهم عدم حسن الاحتياط فيها، فإنَّ الوجدان يأبى عن المنع عن حسن الطاعة الاحتمالية مع جواز ترك الطاعة رأساً؛ فلا إشكال في حسن الاحتياط في الشبهة البدوية الموضوعية والحكيمية الغير الإلزامية؛ بل لا ينبغي الإشكال في حسن الاحتياط في الشبهة الحكيمية الغير الإلزامية مطلقاً ولو كانت مقرونة بالعلم الإجمالي، لعين ما ذكرناه في الشبهة البدوية.

وأما الشبهة الحكيمية الإلزامية: ففي جواز الاحتياط فيها وترك الفحص إشكال، والأقوى: عدم جواز الاحتياط إلا بعد الفحص واليأس عن زوال الشبهة لكي يتعذر الامتثال التفصيلي (١) فإنه بعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي في

(١) أقول: قد تقدم عدم تمامية البرهان على هذا الترتيب؛ كما أنَّ العقل الوجداني أيضاً قاصر عن

صحة العبادة وأخذه قيدياً في الأمور به ولو بنتيجة التقييد يكون حكمه حكم سائر الأجزاء والشرائط المعتبرة في المركب؛ فكما أنه لو شك في وجوب ما يكون مركباً من عدة من الأجزاء والشرائط لا يجوز الإتيان بذلك المركب فاقداً لبعض أجزائه وشرائطه ولا يكون الفاعل معذوراً لو كان المركب واجباً واقعاً، كذلك لا يجوز الإتيان بما يشك في وجوبه فاقداً للامتثال التفصيلي إلا بعد الفحص والياس عما يوجب زوال الشك، فإنه يسقط حينئذٍ وجوب الامتثال التفصيلي وتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي، فوجوب الامتثال التفصيلي لا يختص بصورة ما إذا لزم من الامتثال الاحتمالي تكرار العبادة - كما كان ذلك مختار شيخنا الاستاذ مدّ ظله قبل هذا - بل يجب الامتثال التفصيلي حتى فيما لم يلزم فيه التكرار، كما في الشبهة الحكيمية الإلزامية البدوية.

نعم: لا يجب الامتثال التفصيلي في خصوص أجزاء العبادة، بل يجوز العمل بالاحتياط فيها بفعل كل ما احتمال جزئيته ولو مع التمكّن من رفع الشك، لأنّ الامتثال التفصيلي إنما يجب بالنسبة إلى جملة العمل لا كل جزء منه. وكذلك لا يجب الامتثال التفصيلي في التوصلات، بل يجوز فيها الاحتياط ولو لزم منه التكرار؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: لو دار الأمر بين سقوط جزء أو شرط من العبادة والإتيان بها بداعي الامتثال التفصيلي وبين سقوط الامتثال التفصيلي والإتيان بها بداعي الامتثال الاحتمالي واجدة للشرط أو الجزء، ففي سقوط الجزء والشرط أو سقوط الامتثال التفصيلي أو التخيير بينهما، وجوه.

ويظهر من المحكي عن الحلبي - رحمه الله - في مسألة اشتباه الثوب الطاهر

بالنجس تقديم الامتثال التفصيلي على الشرط، حيث ذهب إلى وجوب الصلاة عارياً وعدم جواز تكرارها في الثوبين المشتبهين.

ولا يخفى ما فيه، فان اعتبار الامتثال التفصيلي مشروط بالتمكّن منه، ومع عدم التمكن يسقط، فلا يزاحم الشرط أو الجزء المتمكّن منه، كالمثال، لتمكّن المكلف من الساتر الطاهر ولو بتكرار الصلاة؛ ولا ينتقض ذلك بالتمكّن من الامتثال التفصيلي بالصلاة عارياً، لأنّ التمكن من الامتثال التفصيلي يتوقف على سقوط الشرط، وسقوطه يتوقف على اعتبار الامتثال التفصيلي، واعتباره يتوقف على التمكن منه، والتمكّن منه يتوقف على سقوط الشرط، فيلزم الدور (١) فتأمل.

فالأقوى: سقوط الامتثال التفصيلي عند دوران الأمرين وبين سقوط الجزء أو الشرط.

الأمر الثاني: لوعرض في الأثناء ما يوجب التردد وإتمام العبادة بداعي الاحتمال؛ فلو كان ذلك في ضيق الوقت، فلا إشكال في وجوب الإتمام بداعي الاحتمال وسقوط الامتثال التفصيلي، لعدم التمكن منه مع ضيق الوقت. ولو عرض ذلك في سعة الوقت، ففيه وجوه.

وينبغي فرض الكلام في غير ما إذا كان التردد لظروفاً ما يحتمل المانع أو القاطعية، فإنه لا إشكال في عدم جواز إتمام الصلاة بداعي الاحتمال بناءً على اعتبار الامتثال التفصيلي؛ ولا موقع للتمسك باستصحاب الصحة، لعدم جريان استصحاب الصحة التأهيلية (٢) ولا بقوله تعالى: «ولا تبطلوا

(١) أقول: لنا تشكيل دور آخر، وهو أنّ سقوط الامتثال التفصيلي فرع بقاء الشرط على شرطيته، وهو منوط بسقوط الامتثال التفصيلي. والتحقيق في أمثال المقام أنه من باب التزاحم وملزمة وجود كلّ واحد مع عدم الآخر، فيكون الدور من الطرفين معياً، فلا يضر؛ وحينئذ في قوة سقوط الامتثال التفصيلي على فرض اعتباره نظراً، ولكن عمدة الكلام فيه؛ فتدبر.

(٢) أقول: لو كانت الشبهة حكيمية تحتاج الاستصحاب المزبور أيضاً إلى الفحص، فلا يجري من

أعمالكم» (١) لأنَّ الشبهة في المقام مصداقيّة؛ ولا يجوز التمسك فيها بالعموم. فلا بدّ من فرض الكلام فيما إذا كانت العبادة قبل عروض التردد مقطوعة الصحّة مطابقة للواقع، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ في كفيّة الإتمام؛ كما إذا شكّ في فعل من أفعال الصلاة في الأثناء وتردد بين كونه قبل تجاوز المحلّ حتّى يجب فعل المشكوك أو بعده حتّى يمضي في الصلاة، فإنّ الصلاة قبل عروض الشكّ كانت مقطوعة الصحّة؛ بل هي كذلك حتّى في حال الشكّ، غايته أنّه عرض في الأثناء ما يوجب التردد والإتمام بداعي الاحتمال إن لم يتمكّن المكلف من السؤال ومعرفة حكم الشكّ في الأثناء.

وبالجملة: محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا لم تكن الشبهة مصداقيّة وكان العمل مفروض الصحّة حتّى في حال عروض ما أوجب التردد. والوجه المحتملة في ذلك أربعة:

الأول: وجوب إتمام العبادة بداعي الاحتمال وعدم جواز القطع والاستيناف، لحرمة إبطال العمل المفروض صحّته إلى حال الشكّ؛ واعتبار الامتثال التفصيلي إنّما يكون مشروطاً بالتمكّن منه، والمفروض عدم التمكّن منه في الأثناء.

فان قلت: نعم، وإن كان المكلف لا يتمكّن من الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى ما بيده من الفرد، إلّا أنّه متمكّن منه بالنسبة إلى أصل الطبيعة المأمورها بقطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي بعد معرفة حكم الواقعة. قلت: حرمة قطع العمل توجب تعيين المأمور به بالفرد الذي بيده على تقدير مصادفته للواقع، فلا يتمكّن من الامتثال التفصيلي. وبعبارة أخرى: محلّ

هذه الجهة لو تمكّن منه؛ وإلّا فقد تقدّم بأنّه لا بأس باستصحاب الصحّة الفعلية التدريجيّة.

(١) سورة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - الآية: ٣٣.

حرمة القطع هو الفرد المأتي به على وجه الصحة، ومحل اعتبار الامتثال التفصيلي هي الطبيعة المأمور بها، وبعد فرض حرمة قطع الفرد الذي بيده يتعدّر عليه الامتثال التفصيلي وينتقل إلى بدله: من الامتثال الاحتمالي.

الوجه الثاني: وجوب قطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي، للتمكن من ذلك؛ وحرمة قطع العمل مشروطة بالتمكن من إتمامه صحيحاً، وبعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي لا يمكن إتمام العمل صحيحاً، فإن حكم الامتثال التفصيلي حكم الأجزاء والشرائط المأخوذة في متعلق الأمر؛ فكما يجب قطع الصلاة لو عرض للمصلي في الأثناء ما يوجب تعدّر التشهد عليه مثلاً ولا يجوز له إتمام الصلاة بلا تشهد، كذلك يجب قطع العمل لو عرض له في الأثناء ما يوجب تعدّر الإتمام بداعي الامتثال التفصيلي، وليس له الإتمام بداعي الاحتمال. ومجرد كون التشهد ممّا يمكن أخذه في متعلق الأمر والامتثال التفصيلي لا يمكن لكونه من الانقسامات اللاحقة للأمر، لا يصلح فارقاً فيما نحن فيه بعدما كان الامتثال التفصيلي قيماً لصحة العمل ولو بنتيجة التقييد، فلا يبقى موضوع لحرمة الإبطال.

الوجه الثالث: التخيير بين القطع والاستيناف بداعي الامتثال التفصيلي وبين الإتمام بداعي الاحتمال بالبناء على أحد طرفي الشك وبعد الإتمام إن صادف المأتي به للواقع فهو وإلا استأنف العمل، لوقوع المزاخمة بين حرمة الإبطال وبين شرطية الامتثال التفصيلي، لعدم قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين في هذه الصلاة ولم يبرز أهمية أحد التكليفين؛ فلا يحص عن التخيير في امتثال أحدهما، كما في موارد تزاخم الحكمين الاستقلاليين؛ وقد حُكي اختيار هذا الوجه عن الميرزا الرشتي - رحمه الله .

الوجه الرابع: وجوب الجمع بين الإتمام بداعي الاحتمال والإعادة ولو في صورة المصادفة، للعلم الإجمالي بأحد التكليفين: من حرمة الإبطال ومن وجوب

الامتثال التفصيلي؛ ولم يعلم تفصيل ما هو الوظيفة في هذا الحال، ولازم ذلك هو الجمع بين الوظيفتين.

هذا، وأقوى الوجوه هو الوجه الثاني: من وجوب قطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي، لما عرفت: من أن حرمة قطع العمل مشروط بالتمكّن من إتمامه بوجه شرعي، واشتراط الامتثال التفصيلي يقتضي عدم التمكن من إتمام العمل كذلك (١) ولا يعقل إثبات التمكن من إتمامه بجرمة قطع العمل؛ لأنّ إمكان الإتمام على الوجه الشرعي اخذ قيداً في موضوع حرمة القطع والحكم لا يتكفل وجود موضوعه، فلا يمكن إثبات التمكن من الإتمام بنفس الحكم بجرمة قطع العمل؛ وذلك واضح.

هذا، مع ما في الوجهين الأخيرين من الضعف ما لا يخفى. أمّا في وجه التخيير: فلاّنّ الحكم في باب التزاحم وإن كان هو التخيير مع عدم المرجح لأحدهما، إلّا أنّ ذلك مقصور بالتكاليف الاستقلالية؛ وأمّا القيود والتكاليف الغيرية فلا تصل النوبة فيها إلى التخيير، لإمكان الجمع بين القيدين المتزاحمين ولو بتكرار العمل؛ فتأمل.

وأما الوجه الرابع: فلاّنّ الجمع بين الإتمام والإعادة لا أثر له، بل هو كرت على ما فرّ منه؛ إذ لا يمكن الإعادة بداعي الامتثال التفصيلي خصوصاً مع تبين مصادفة المأتيّ به للواقع، بل غاية ما يمكن هو الإعادة بداعي الاحتمال،

(١) أقول: كما أنّ حرمة القطع فرع التمكن من الإتمام والحكم لا يحرم موضوعه، كذلك وجوب الامتثال التفصيلي فرع التمكن من الفحص، ولا يحصل ذلك إلّا بسقوط حرمة القطع، ولا يسقط ذلك إلّا بعدم تمكنه المنوط ببقاء شرطية الامتثال التفصيلي بحاله، وهو لا يكون إلّا بسقوط حرمة القطع؛ وحينئذٍ فوجوب الامتثال التفصيلي أيضاً لا يصلح لإحراز شرطه من التمكن على الفحص؛ وحينئذٍ لا يحصى من جعل المقام أيضاً من باب التزاحم المنتهي إلى التخيير، كما أفاده آية الله الرشتي - أعلى الله مقامه -.

فلا يمكن الجمع بين الوظيفتين.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من الوجوه الأربعة بين كون المسألة التي ابتلي بها في الأثناء مما تعم بها البلوى أو لا، لأن تلك الوجوه إنما كانت في الحكم الوضعي: من الصحة والفساد، ولا أثر لعموم البلوى وعدمه في ذلك، لأن المفروض أن المكلف قد ابتلي بالمسألة في الأثناء؛ فلا بد له من علاج الشبهة على كل حال، كانت المسألة مما تعم به البلوى أو لم تكن.

نعم: تظهر الثمرة بين عموم البلوى وعدمه في الحكم التكليفي والعقاب، فإنه يجب تعلم ماتعم به البلوى، فلو لم يتعلم وخالف عمله الواقع استحق العقاب، لتنجز الواقع عليه بمجرد الالتفات في المسائل التي تعم بها البلوى، دون مالا تعم؛ كما سيأتي بيانه.

فما يظهر من الشيخ - قدس سره - في المقام: من الميل إلى التفصيل بين ماتعم به البلوى ومالا تعم لا يخلو عن مناقشة. هذا كله فيما يعتبر في العمل بالاحتياط.

المقام الثاني

فيما يعتبر في الأخذ بالبراءة

واستقصاء الكلام في ذلك يستدعي البحث عن جهات ثلاث: الأولى: في اعتبار الفحص وعدمه. الثانية: في استحقاق تارك الفحص للعقاب وعدمه. الثالثة: في صحة العمل المأتي به قبل الفحص وفساده.

أما البحث عن الجهة الأولى:

فحاصله: أنه في الشبهات الموضوعية يجوز الأخذ بالبراءة والعمل على طبقها

بلا فحص، وقد ادعى الإجماع على ذلك مضافاً إلى إطلاق الأدلة؛ وسيأتي أن ذلك على إطلاقه ممنوع.

وأما في الشبهات الحكمية: فلا يجوز العمل بالبراءة فيها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يخالفها. وقد استدلت على ذلك بالأدلة الأربعة: من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهو العمدة، لاستقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلّم مع القدرة عليه بعد الالتفات إلى الشريعة وأن بنائها على تبليغ الأحكام على النحو المتعارف بين العقلاء في تبليغ مقاصدهم، فمن ترك التعلّم والحال هذه كان عند العقل كتارك التكليف عن عمد وعلم في استحقاق العقاب؛ بل وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزة من يدعي النبوة بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى؛ ولا إشكال في استقلال العقل بذلك، وإلا لزم إفحام الأنبياء، كما لا يخفى وجهه.

فما يظهر من بعض الأعاظم: من أن وجوب الفحص عن الأحكام ليس من صغريات وجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة، لا يخلو عن مناقشة. وقد يقرّر حكم العقل في المقام بوجه آخر، وحاصله: أن كل من التفت إلى المبدأ والشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكامها، ومقتضى العلم الإجمالي هو الفحص عن تلك الأحكام.

وقد نوقش في هذا الوجه:

أولاً: بأنه أخص من المدعى، فإن المدعى هو وجوب الاستعلام عن حكم كل مسألة تعمّ بها البلوى، وهذا الوجه إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالي بذلك.

وثانياً: بأنه أعم من المدعى، لأن المدعى هو الفحص عن الأحكام في

خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعم من ذلك، لأن متعلق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعاً، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله ولو بعد الفحص التام عما بأيدينا.

هذا، ولا يخفى ما في كلا وجهي المناقشة من الضعف.

أما في الأول: فلأن استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، إذ متعلق العلم تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأن في هذا القطيع من الغنم موطوء وتردد بين كونه عشرة أو عشرين. واخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع وترددت البيض بين كونها عشراً أو عشرين. ففي الأول ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطوءة هذه العشرة من القطيع. وفي الثاني لا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه (١) بل لا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأن العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلقه بما له من العنوان؛ ففي المثال العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد

(١) أقول: لو قيل بجرمة شرب الماء من كأس زيد وتردد بين الأقل والأكثر وكذا لو ورد في الخطاب حرمة إكرام العالم السني وتردد السني بين الأقل والأكثر، فانشدك بالله! بأنه مع فرض انحلالية التكليف وتردده بين الأقل والأكثر من يقول بالاحتياط؟ فما أدري من أين جيء بهذه المصادرات؟ أما مسألة الطومار في الذهن فإنها هو من جهة أن إطلاق أدلة البرائة بل وحكم العقل بالقبح إنما ينظر إلى صورة كون الجهل من جهة قصور في المحل من حيث عدم تهيئة أسباب العلم قبل الفحص، فلا يشمل ما كان أسباب العلم موجوداً وإنما الجهل من جهة عدم نظره إلى الأسباب باختياره.

في الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض؛ والعلم التفصيلي بموطئيّة عدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب؛ ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا (١) ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها؛ ألا ترى أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمته لزيد بما في الطومار وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لابدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء؛ وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

وأما في الوجه الثاني: فلاّنه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة للأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها؛ فينحلّ العلم الإجمالي العام بالعلم الإجمالي الخاصّ ويرتفع الإشكال بخذافيره ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص؛ فتأمل جيّداً. هذا كلّه في أصل اعتبار الفحص.

الجهة الثانية:

في استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه. والأقوال في ذلك ثلاثة:

(١) أقول: لازم ما أفيد وجوب الفحص التامّ إلى أن يحصل القطع بالعدم، وإلّا مجرد الفحص عن الحكم بمقدار يوجب الاطمينان بالعدم وخروج المورد عن معرضيّة الوجود لا يكفي لنفي العقوبة عن المحتمل الضعيف ولو في غاية الضعف؛ مع أنّه ليس بنائهم في وجوب الفحص بأزيد من هذا المقدار، كما لا يخفى.

أحدها - مانسب إلى المدارك : من استحقاقه للعقاب مطلقاً، سواء صادف عمله للواقع أو لم يصادف.

ثانيها - مانسب إلى المشهور: من عدم استحقاقه للعقاب، وإنما العقاب على مخالفة الواقع.

ثالثها - ما اختاره شيخنا الاستاذ - مدّ ظلّه - من استحقاقه للعقاب، لكن لا مطلقاً، بل عند إذائه إلى مخالفة الواقع.

والفرق بين هذا وسابقه، هو أنّ في الأخير يكون العقاب على نفس ترك التعلّم عند مخالفة العمل للواقع، وفي سابقه يكون على نفس مخالفة الواقع لا على نرك التعلّم. والظاهر أنّ البحث بين أرباب القولين الأخيرين علمي لا يترتب عليه أثر عملي.

ثم إنّ هذه الأقوال الثلاثة تأتي أيضاً في التارك للاحتياط في موارد وجوبه. ومبنى الأقوال، هو أنّ وجوب التعلّم والاحتياط نفسيّ أو طريقيّ؟ فعلى الأول: يكون العقاب على نفس ترك التعلّم والاحتياط. وعلى الثاني: يكون على ترك الواقع أو ترك التعلّم والاحتياط المؤدي إلى ترك الواقع.

وينبغي أولاً أن يعلم: أنّ مناط وجوب التعلّم والاحتياط غير مناط وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها؛ ولا يقاس أحدهما بالآخر، وإن كان يظهر من كلام الشيخ - قدس سرّه - في المقام الخلط بين البابين، حيث قاس وجوب التعلّم على وجوب السير إلى الحجّ عند توجيه كلام المدارك .

ولكن الظاهر: أنّ بين البابين فرق (١) فإنّ القدرة ممّا يتوقّف عليها فعل

(١) أقول: في كثير من المقامات يوجب ترك الفحص الغفلة عن العمل في مورد ابتلائه، ففي هذه المقامات يكون من باب تفويت القدرة؛ كما أنّه لو أوجب ترك فحصه الابتلاء بين المحذورين، فحين الابتلاء أيضاً يصدق عدم قدرته على تحصيل الجزم بالامتثال؛ بل وعلى مختاره في العبادات: من اعتبار الامتثال التفصيلي، فهو منوط بالفحص، بحيث تركه يوجب تفويت قدرته على تحصيل القيد المزبور؛

المأمور به خارجاً ومن المقدمات الوجودية له، ولا يتمكن المكلف من فعل الواجب عند تفويت القدرة، فإن ترك الغسل للصوم قبل الفجر أو السير للحج عند خروج الرفقة أو الطهارة للصلاة قبل الوقت يوجب عدم التمكن من إيجاد الصوم والحج والصلاة المأمور بها ويتحقق عصيان خطاب ذي المقدمة بمجرد ترك هذه المقدمات الوجودية ويستحق التارك العقاب على تفويت الواجب من زمان ترك المقدمة، إذ بتركها يفوت الواجب لا محالة ويمتنع عليه بالاختيار ويصدق أنه فات منه الواجب، وإن كان بعد لم يتحقق زمانه لكونه مشروطاً بزمان متأخر؛ ولا يكون وجوب المقدمات المفوتة مقدماً مترشحاً من وجوب ذي المقدمة حتى يتوقف ذلك على الالتزام بالواجب المعلق - كما يظهر من بعض - بل وجوب المقدمات المفوتة قبل مجيء زمان الواجب إنما يكون بخطاب مستقل، ولكن لا عن ملاك يخصه، بل من متمات الخطاب بذي المقدمة؛ على ما بين المقدمات من الاختلاف.

فإن إيجاب الغسل للصوم قبل الفجر إنما هو لأجل عدم إمكان تطبيق الخطاب بالصوم على الواجد للملاك إلا بإيجابه قبل الفجر، إذ المفروض: أن للطهارة من الحدث الأكبر دخل في صحة الصوم والملاك الذي اقتضى إيجابه، وليس الصوم إلا عبارة عن الإمساك من الطلوع إلى الغروب واجداً للشرائط، فلا بد من إيجاب الغسل قبل الفجر، ليكون الخطاب بالصوم بضميمة الخطاب بالغسل منطبقاً على الواجد للملاك؛ فوزان الخطاب المتعلق بالغسل قبل الفجر

وحينئذ كيف لا يكون وجوب الفحص في هذه المقامات بمنأى آخر؟ وأما في غير هذه المعامات مع التمكن من الاحتياط في الواجبات التوصلية لادليل على وجوب الفحص، بل العقل مستقل بجواز تركه والأخذ بالاحتياط؛ وحينئذ صح لنا دعوى أن مناط تفويت القدرة جار في موارد وجوب الفحص، كما لا يخفى. نعم: لنا أن نقول: إن وجوب الفحص في الأخذ بأدلة الأحكام أو اصولها النافية شرطي لانسائي ولا مقتمي ولا طريقي، كما سيجيء (إن شاء الله تعالى).

وزان الخطابات بأجزاء العبادة وشرائطها ليس خطاباً طريقتياً بل متمم للخطاب بندي المقدمة؛ وحاله - من هذه الجهة - حال الخطاب المتعلق بقصد التقرب والامثال ونحو ذلك من الانقسامات اللاحقة للأمر التي لا يمكن أخذها في متعلق الأمر.

وأما إيجاب السير للحج قبل الموسم: فإنما هو لأجل عدم إمكان استيفاء الملاك إلا بإيجاب السير قبل الموسم، من دون أن يكون للسير دخل في الملاك أصلاً، بل الخطاب بالحج بلا ضميمة إيجاب السير يكون منطبقاً على الواجد للملاك، إلا أن استيفاء الملاك يتوقف على إيجاب السير قبل الموسم؛ لاستحالة فعل الحج في موسمه للبعيد بدون إيجاب السير؛ والمفروض: أن نفس خطاب الحج لا يقتضي إيجابه، لكونه مشروطاً، فلا بد من إيجاب السير بخطاب مستقل يمكن استيفاء الملاك من خطاب الحج بضميمة هذا الخطاب.

وأما وجوب حفظ الطهارة للصلاة قبل الوقت: فهو تابع لقيام الدليل عليه من عقل أو شرع، ونفس الخطاب بالصلاة في الوقت لا يقتضي ذلك. والتقريب الذي ذكرناه في إيجاب السير للحج لا يتمشى هنا، لأن المفروض في باب الحج وجوبه على النائي مع استحالة إيجاده في الموسم بدون السير؛ وفي باب الصلاة ليس كذلك، لإمكان القول بعدم وجوب الصلاة مع الطهارة على من لم يتمكن من فعل الطهارة في الوقت؛ ولا موجب لوجوب حفظ الطهارة قبل الوقت بعد ما كان للوقت دخل في الملاك؛ فإيجاب الطهارة قبل الوقت يحتاج إلى قيام الدليل، وبعد قيام الدليل عليه يكون حاله حال وجوب السير؛ والغسل ليس خطابه طريقتياً، بل لمكان توقف الواجب خارجاً عليه.

وهذا بخلاف التعلّم والاحتياط، فإنه لا يتوقف فعل الواجبات وترك المحرمات عليهما، إذ ليس للعلم دخل في القدرة ليكون حاله حال المقدمات المفوته، وليس لها دخل في الملاك أيضاً؛ فلا يكون لإيجاب التعلّم والاحتياط

شائبة النفسية والاستقلالية، بل الغرض من إيجاب التعلّم مجرد الوصول إلى الأحكام والعمل على تطبيقها، ومن إيجاب الاحتياط التحرّز عن مخالفة الواقع، من دون أن يكون للتعلّم والاحتياط جهة موجبة لحسنها الذاتي المستتبع للخطاب المولوي النفسي، بل الخطاب المتعلّق بها يكون لمحض الطريقيّة، وجوبها يكون للغير لانفسياً ولا بالغير (١).

فان قلت: الوجوب للغير لا ينافي الوجوب النفسي، فان غالب الواجبات النفسية يكون وجوبها للغير بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

قلت: الغير الذي يجب الشيء لأجله يختلف، فتارة: يكون هو ملاكات الأحكام التي اقتضت وجوب الشيء، واخرى: يكون هو الخطابات الواقعيّة. ففي الأوّل: لا يدور وجوب الشيء مدار وجود الملاك، بل الملاك يكون حكمة لتشريع وجوب الشيء، كاختلاط المياه في وجوب العدة على النساء.

وفي الثاني: يدور وجوب الشيء مدار وجود الخطاب الواقعي ويكون علّة للحكم لا حكمة للتشريع، كوجوب ذي المقدّمة بالنسبة إلى وجوب المقدّمة، فان وجوبها يدور مدار وجوب ذهابها.

والخطابات الواقعيّة بالنسبة إلى وجوب التعلّم والاحتياط تكون كوجوب

(١) أقول: إذا لم يكن العلم المزبور إلا دخيلاً في تحصيل الجزم بالامتنال لانفسه، فلا يكون إلا واجباً عقلياً محضاً؛ وذلك أيضاً كان تخييراً بينه وبين الاحتياط، كما في التوصلّيات بمختاره؛ ومرجهه إلى حكم العقل بالبرائة اليقينيّة عند الاشتغال بحكم، وهو لا يحصل إلا بالاحتياط أو الفحص؛ بل ولئن دققت النظر ترى حكم العقل بتحصيل الجزم المزبور أيضاً إرشادياً إلى الفرار عن العقوبة المحتملة مهما أمكن، لانفسياً ولاطريقيّاً. نعم: بالنسبة إلى العمل بأدلة الأحكام أو اصولها النافية شرطي من جهة عدم حجّيتها قبل الفحص؛ فالفحص شرط لحجّية الأدلة، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر أنّ العقاب أيضاً لا يترتب إلا على نفس الواقع بلا دخل للعلم فيه؛ ولعمري! أنّ ما اختاره أردء المذاهب. نعم: في مورد كان للعلم دخل في القدرة - كما أشرنا إليه سابقاً - كان حال التعلّم حال المقدمات المفوّتة، كما أشرنا؛ فتدبّر.

ذي المقدمة علة للحكم لا حكمة للتشريع؛ فوجوب التعلّم والاحتياط يكون من هذه الجهة كوجوب المقدمة، وإن كان يفترق من جهة اخرى وهي: أنّ وجوب المقدمة يترشّح من وجوب ذبها، بخلاف وجوب التعلّم والاحتياط؛ وقد تقدّم شطر من الكلام في ذلك في مبحث الظن.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما ينسب إلى المدارك: من كون العقاب على نفس ترك التعلّم، فإنّ المستتبع للعقاب إنّما هو ترك الواجب النفسي لا ترك الواجب الطريقي. ويتلو ذلك في الضعف ما ينسب إلى المشهور: من كون العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلّم، فإنّ العقاب على الواقع المجهول قبيح وإيجاب التعلّم لا يخرجّه عن الجهالة.

فالأقوى: أن يكون العقاب على ترك التعلّم المؤدّي إلى ترك الواقع، لا على ترك التعلّم وإن لم يؤدّد إلى ذلك لينافي وجوبه الطريقي، ولا على ترك الواقع لينافي جهالته؛ فتأمل جيّداً.

الجهة الثالثة:

في صحة العمل المأتي به في حال الجهل وفساده. ومقتضى اصول المخطئة أن يكون المدار في الصحة والفساد على موافقة العمل للواقع ومخالفته، لا على موافقته للطريق المنصوب ومخالفته. وعلى هذا لو وافق عمل الجاهل التارك للفحص للواقع كان مجزياً، ويترتب عليه الأثر المقصود منه، سواء في ذلك العبادات والمعاملات وإن خالف الطريق المنصوب.

ولو خالف عمله للواقع لم يجز ولا يترتب عليه الأثر المقصود منه وإن وافق الطريق المنصوب، غايته أنه لو أوقع العمل عن استناد إلى الطريق كان معذوراً مادام الطريق قائماً عنده؛ ولا يكفي في المعذورية مجرد

الموافقة للطريق بلا استناد إليه إذا كان الجهل عن تقصير (١).
ويترتب على ما ذكرنا: أنه لو عمل الجاهل عملاً ثم بنى على التقليد أو
الاجتهاد؛ فان وافق عمله رأي من يجب عليه تقليده فعلاً أو وافق اجتهاده
الفعلي كان عمله مجزياً وتبره ذمته ولو خالف رأي من كان يجب عليه تقليده
حال العمل؛ وإن انعكس الفرض وكان عمله مخالفاً لرأي من يجب تقليده فعلاً
وموافقاً لرأي من كان يجب تقليده حال العمل لم يجز ولزمه الإعادة والقضاء،
لأن اعتبار الظن الاجتهادي أو قول المقلد إنما هو لمحض الطريقيّة والكاشفيّة من
دون أن يكون فيه شائبة السببيّة والموضوعيّة. ومن المعلوم: أن الطريق إنما هو
يقتضي المعذوريّة إذا وقع العمل عن استناد واعتماد إليه، ولا يكفي مجرد موافقة
العمل للطريق وإن لم يكن عن استناد إليه. فلا عبرة بموافقة العمل الصادر
حال الجهل لفتوى من كان يجب عليه تقليده في ذلك الحال بعد عدم وقوعه
عن استناد واعتماد على ذلك؛ وكما لا عبرة بموافقه لذلك لا عبرة بمخالفته
أيضاً، بل العبرة بالموافقة والمخالفة إنما هو على الطريق الذي يستند إليه فعلاً،
سواء في ذلك الظن الاجتهادي أو فتوى الغير؛ فتأمل جيداً.

هذا حكم الجاهل العامل قبل التقليد والاجتهاد. وكذا الكلام في حكم
المقلد أو المجتهد الذي تبدل تقليده أو اجتهاده إلى الخلاف، فإن القاعدة الأولى

(١) أقول: بل ومع الاستناد إليه قبل الفحص عن معارضاته وسائر جهاته تصبيراً. نعم: في مقام
الإجزاء وعدم الإعادة يكفي موافقة عمله للطريق المعلوم حجّيته في حقّه حين العمل وإن لم يكن عن
استناد إليه، إذ يكفي في عدم الإعادة وصول الطريق إليه بعد عمله، لكن الأثر بالمعاملة معه معاملة
الواقع بلحاظ الأثر الفعلي من حيث الإعادة والقضاء؛ كما أنه لو انكشف الخلاف ولولقيام طريق
أقوى عن الطريق السابق يجب إعادة ما عمل على طبق الطريق الفعلي وإن كان عمله السابق عن
استناد على الطريق السابق حين عمله؛ وحينئذٍ فقضية الاستناد بالطريق حين العمل في مقام الاجتزاء
به وعدمه ملقّى بالمرّة.

تقتضي إعادة كل عمل خالف تقليده اللاحق أو اجتهاده، لأن التقليد والاجتهاد السابق كان طريقاً وقد انكشف خلافه حسب ما أدى إليه تقليده اللاحق أو اجتهاده، غايته أنه كان معذوراً قبل انكشاف الخلاف، فلا بد من العمل على ما يقتضيه التقليد والاجتهاد اللاحق.

هذا، ولكن قد حكى الإجماع (١) على الإجزاء وعدم الإعادة والقضاء في خصوص العبادات. وأما المعاملات بالمعنى الأعم فلم ينقل الإجماع فيها على الإجزاء والصحة؛ وقد عرفت: أن القاعدة تقتضي الفساد.

ويترتب على ذلك وجوب تجديد العقد على المرأة المعقودة بالفارسية باعتقاد الصحة تقليداً أو اجتهاداً ثم قلد من يقول بفساد العقد بالفارسية أو تبدل اجتهاده إلى ذلك. وكذا الكلام فيمن كان اعتقاده تقليداً أو اجتهاداً حلية الذبيحة بفري الودجين ثم تبدل تقليده أو اجتهاده إلى وجوب فري الأربع، فإنه يجب مع بقاء الذبيحة ترتيب آثار الميتة عليها: من النجاسة وحرمة الأكل والبيع ووجوب الاجتناب عن ملاقيها ورد ثمنها إلى المشتري، لأنه ثمن ميتة فلا يحل له أكله؛ وهكذا ما يترتب على الميتة من الأحكام. وقد توقف شيخنا الاستاذ -مد ظله- في بعض الفروع والأحكام. ولكن القاعدة تقتضي ما ذكرناه، إلا أن يقوم دليل على الخلاف.

بقي التنبيه على امور:

-الأول-

لا إشكال في أن التارك للفحص يستحق العقوبة إن خالف عمله لكل

(١) لم أعر على حكاية الإجماع ولا بد من التبع التام (منه).

من الواقع والطريق المنصوب إليه الموجود فيما بأيدينا من الكتب بحيث لو تفحص لعثر عليه؛ كما لا إشكال في عدم استحقاقه للعقوبة إن وافق عمله لكل من الواقع والطريق المنصوب إليه كذلك. وأمّا لو خالف العمل لأحدهما ووافق الآخر، ففي استحقاقه للعقوبة وجهان: أقواهما استحقاقه للعقوبة لوخالف الواقع وإن وافق الطريق، وعدم استحقاقه لها لو وافق الواقع وإن خالف الطريق.

أمّا في الصورة الأولى: فلاّنه قد ارتكب الحرام الواقعيّ بلا مؤمن عقليّ أو شرعيّ؛ ولا أثر لموافقة العمل للطريق مع عدم العلم به والاستناد إليه والاعتماد عليه، لما تقدّم: من أنّ مجرد مطابقة العمل للطريق لا يوجب العذر، بل الموجب له هو الأخذ به والاستناد إليه.

وأمّا في الصورة الثانية: فلاّنه لم يرتكب الحرام الواقعيّ، ولا أثر لمخالفة العمل للطريق بعد ما كان اعتبار الطريق لمحض الكاشفيّة من دون أن يوجب تقييد الواقع وصرفه إلى مؤداه، فلا موجب لاستحقاقه العقوبة.

فان قلت: أليس قد فاتت منه المصلحة السلوكيّة القائمة بالطريق؟ إذ لو تفحص لعثر على الطريق وكان في سلوكه مصلحة لازمة الاستيفاء، فبتركه للفحص فاتت منه تلك المصلحة ويستحقّ العقوبة لذلك.

قلت: قوام المصلحة السلوكيّة بالسلوك الموقوف على العلم بالطريق والعمل على طبقه، إذ ليس في نفس جعل الطريق مصلحة لازمة الاستيفاء، بل المصلحة في سلوك الطريق، ومع عدم العلم بالطريق والعمل به لسلوك ولا مصلحة حتّى يلزم من ترك الفحص تفويتها (١) وذلك واضح. هذا كلّه إذا

(١) أقول: والأولى أن يقال: إنّ المصلحة السلوكيّة منوطة بوصول الطريق، وقبل وصوله لا مصلحة في السلوك، كيف! ويستحيل أن يكون هذه المصلحة أيضاً في اقتضائه الأمر به منوطاً بالعمل وبوجوده، كما هو الشأن في سائر المصالح؛ بل الأولى منع المصلحة حتّى في سلوك الطريق، بل المصلحة في أوامر الطرق ليس إلّا في نفس الأمر الكاشف عن الترخيص على خلاف المرام عند المخالفة وموجب

كان فيما بأيدينا من الكتب طريق موافق أو مخالف.
 وأما لو ترك الفحص وخالف عمله الواقع ولم يكن عليه طريق منصوب
 يمكن العثور عليه بالفحص لا موافق ولا مخالف، ففي استحقاقه للعقاب
 إشكال، من مخالفة العمل للواقع، ومن قبح العقاب على ما لا يمكن الوصول إليه
 ولا إلى طريقه. والأقوى استحقاقه للعقاب، لأن العلم الإجمالي بالأحكام
 الثابتة في الشريعة يوجب تنجز تلك الأحكام على ما هي عليها، إلا أن ينحل
 العلم الإجمالي بالفحص والعلم بمقدار من الأحكام يمكن انطباق المعلوم بالإجمال
 عليه، ومع عدم الفحص يلزمه الاحتياط بفعل كل ما يمتثل وجوبه وترك كل
 ما يمتثل حرمة؛ فلا قبح في عقاب التارك للاحتياط والفحص معاً؛ فتأمل.
 فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن العقاب وعدمه يدور مدار مخالفة الواقع
 وموافقته، لا مخالفة الطريق وموافقته، ولا مخالفة أحدهما وموافقته؛ وبذلك يظهر
 ضعف الوجوه التي ذكرها الشيخ - قدس سره - في المقام؛ فراجع.

- الأمر الثاني -

قد تبين مما سبق الملازمة بين استحقاق العقاب وبطلان العمل، وكذا
 الملازمة بين صحة العمل وعدم استحقاق العقاب، بناء على ما هو المشهور
 والمختار: من أن ترك التعلم بما هو لا يوجب العقوبة. وقد استثنى الأصحاب
 من هذه الملازمة موردين، وأجمعوا فيها على صحة العمل المأتي به حال الجهل
 مع استحقاق الجاهل للعقاب.

أحدهما: الجهر بالقراءة في موضع وجوب الإخفات وبالعكس جهلاً
 بالحكم.

ثانيهما: الإتمام في موضع وجوب القصر ولاعكس، إلا عن بعض في بعض الفروض، وهو ما إذا قصر المقيم بتخييل أن حكمه حكم المسافر لجهله بالحكم. فقد أفتى بعض الأصحاب بصحة الصلاة تمسكاً برواية صحيحة دلت على ذلك (١). ولكن المحكي عن المشهور عدم العمل بالرواية والإعراض عنها، وذهبوا إلى بطلان الصلاة في الفرض كسائر صور القصر في موضع التمام. والمتسالم عليه بينهم في الصحة هو الإتمام في موضع القصر. فالمتيقن خروجه عن الملازمة المذكورة هو الجهر في موضع الإخفات وبالعكس والإتمام في موضع القصر دون العكس؛ وقد تضافرت الأدلة على الصحة في الموردين وأجمع الأصحاب على ذلك مع استحقاق العقوبة إذا كان الجهل عن تقصير.

ولأجل ذلك وقع الإشكال في تصوير الجمع بين الصحة واستحقاق العقاب؛ لأن لازم الصحة هو أن يكون العمل المأتي به في حال الجهل مأموراً به، إذ معنى الصحة هي موافقة الأمر، ولازم استحقاق العقاب هو عدم الأمر به وكون المأمور به هو العمل الذي تركه المكلف في حال الجهل؛ فيلزم الأمر بالضدين في ذلك الحال.

هذا، وقد تفصي عن الإشكال بوجوه:

منها: ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - وحاصله: منع الملازمة بين صحة العمل والأمر به، بل القدر اللازم في صحة العمل هو أن يكون العمل واجداً لمقدار من المصلحة لازمة الاستيفاء في حال الجهل؛ ولا يلزم من ذلك الأمر بالعمل المأتي به في ذلك الحال، لأن ضد المأتي به - من الإخفات أو الجهر أو القصر - واجد للمصلحة الأكمل والغرض الأهم؛ ولازم ذلك هو صحة

الجهري في موضع الإخفات عند الجهل بالحكم واستحقاق العقاب على ترك الإخفات. أما الصّحة: فلاشتمال الجهري في ذلك الحال على مقدار من المصلحة لازمة الاستيفاء في حدّ نفسها. وأما استحقاق العقاب: فلتفويته المصلحة الأكمل والغرض الأهمّ القائم بالإخفات؛ ولايلزم أن يكون العمل المأتيّ به في حال الجهل واجداً للمصلحة في غير ذلك الحال ليلزم صحّة العمل عند العلم بالحكم أيضاً، لإمكان أن تكون لصفة الجهل بالحكم دخل في المصلحة؛ كما لايلزم وجوب العمل الواجد للمصلحة الأكمل عند زوال صفة الجهل، لإمكان عدم اجتماعها مع تلك المصلحة المستوفاة في حال الجهل.

هذا، ولايخفى عليك ما في هذا الوجه من الضعف (١) فإنّ الخصوصية

(١) أقول: ملخص توضيح ما أفاده: هو أنّه من الممكن قيام المصلحة التامة بما هو واجب واقعاً وقيام مرتبة منها في ظرف المخالفة عن جهل بالفاقد عن الخصوصية الواقعية من حيث الجهرية والاختافية، وكانت هذه المرتبة بنحو لو استوفت لايبقى المجال لتحصيل المرتبة الكاملة اللازمة تحصيلها؛ وحينئذ يصحّ المأتيّ به لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة الموجب لتوجه مرتبة من الأمر بالجامع بين الفردين؛ وحينئذ فصحّ كون المأتيّ به في حال الجهل مأموراً به أيضاً؛ ويستحقّ العقوبة أيضاً من جهة تفويت المرتبة الاخرى اللازمة تحصيلها.

وتوهم: أنّ الجهرية مثلاً إن كان دخيلاً في المصلحة فلا معنى لحصولها بالفاقد وإن لم يكن دخيلاً فيها فلا معنى للعقوبة، مدفوع بأنّه له دخل في كمال المصلحة لا في نفسها ولو بمرتبة منها ولذا يحصل بالفاقد ويستحقّ العقوبة على تفويت الزائد.

ولئن قلت: لازم عدم دخله في هذه المرتبة حصولها بالفاقد حتّى في حال العلم أيضاً، لاستحالة صيرورة العلم بالشيء موجباً لانقلابه عمّا هو عليه؛ كما سيحيىء توضيحه أيضاً.

قلت: ما أفيد صحيح لو كانت فردية الفاقد غير مختصّ بحال الجهل، وإلّا فيستحيل تحقّق المصلحة ولو بمرتبة منه بغير الواجد، لانحصار الفرد في حال العلم به. ومن التأمل فيما ذكرنا ترى فيما أفيد مواقع النظر:

منها: قوله «إنّ الخصوصية الزائدة الخ» إذ لنا دعوى دخلها، ومع ذلك استيفاء مرتبة منه مفوّت لها. ومنها: قوله «فإنّ القدرة على الصلاة الخ» فإنّ الملازمة بين القدرة على صورة الصلاة والقدرة على

الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتي به في حال الجهل إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب، فلا يعقل سقوطه بالفاقد لتلك الخصوصية، خصوصاً مع إمكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت، كما لو علم بالحكم في الوقت. ودعوى: عدم إمكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء لأن استيفاء إحداهما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الأخرى، واضحة الفساد، فإن القدرة على الصلاة المقصورة القائمة بها المصلحة الكاملة حاصلة؛ ولا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلقها، إلا إذا كان ثبوت المصلحة في الصلاة المقصورة مشروطاً بعدم سبق الصلاة التامة من المكلف؛ وهذا خلف، إذ يلزم من ذلك خلو الصلاة المقصورة عن المصلحة في حال الجهل، فلا موجب لاستحقاق العقاب.

هذا إذا كان للخصوصية الزائدة دخل في الواجب وبها قوامه. وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والتمام، غايته أن يكون القصر أفضل فردي التخيير لاشتماله على الخصوصية الزائدة، ولا وجه لاستحقاق العقاب. هذا كله، مضافاً إلى أن الظاهر من أدلة الباب كون المأتي به في حال الجهل مأموراً به؛ فراجع أدلة الباب.

ومنها: ما أفاده الشيخ - قدس سره - من الالتزام تارة: بعدم تعلق الأمر بالصلاة المقصورة عند الجهل بالحكم والعقاب إننا يكون على ترك التعلم. وأخرى: بعدم تعلق الأمر بالمأتي به في حال الجهل، بل هو مسقط للواجب؛ والمأمور به إننا هو الصلاة المقصورة، والعقاب يكون على ترك المأمور به. وهذا الوجه يتلو سابقه في الضعف، بل الوجه الأخير منه يرجع إلى الوجه

استيفاء مصلحته ليس إلا المصادرة. ومنها: قوله «إلا إذا كان مصلحته الخ» فإن الشروط بعدم سبق القدرة على استيفائها، لأصل اتصافها بكونها مصلحة؛ ولزوم التالي الفاسد على الثاني لا الأول؛ وكان المقام من قبيل تفويت شرط الواجب، لا الوجوب؛ فتدبر.

السابق الذي تقدّم الجواب عنه. وقد اعترف -قدّس سرّه- بأنّ ذلك خلاف ظاهر الأدلّة وكلمات الأصحاب.

ومنها: ماأفاده الشيخ الكبير-قدّس سرّه- في مقدمات كتابه: من الالتزام بالأمر الترتيبي وكون الواجب على المكلف أولاً هو القصر، وعند العصيان وترك الصلاة المقصورة ولو لجهله بالحكم يجب عليه الإتمام؛ كما هو الشأن في جميع مواردالأمرالترتيبي في الضدّين، حيث يكون الأمر بأحدهما مشروطاً بعصيان الآخر. هذا، وفيه: أنّ المقام أجنبيّ عن الخطاب الترتيبي ولا يندرج في ذلك الباب، لأنّه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناطق الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلّقين في الامتثال لما بين المتعلّقين من التضادّ؛ والمقام لا يكون من هذا القبيل؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بكلّ منهما لإمكان الجمع بينهما، وليس كذلك الضدّين اللذين لا يمكن الجمع بينهما؛ فعدم تعلّق الأمر بكلّ منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما. هذا مع أنّه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ؛ وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان «العاصي» فأنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم؛ ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاة التامة؛ فلا يندرج المقام في صغرى الترتيب. والشيخ -قدّس سرّه- كأنّه سلّم اندراج المقام في صغرى الترتيب ومنع عن الكبرى، حيث قال: «وفيه إنّا لانعقل الترتيب» ولكنّ الحقّ منع الصغرى وتسليم الكبرى (١) كما أوضحناه في محلّه.

(١) أقول: لانعني من الترتيب الذي هو معركة الآراء إلّا اجتماع الأمر المطلق بشيء والمشروط

ومنها: ما أفاده شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- بما حاصله: أنّ الإشكال إنّما وقع في مسائل ثلاث:

الاولى: الجهر بالقراءة في موضع وجوب الإخفات وبالعكس. الثانية: القصر في موضع وجوب التمام، بناءً على القول بالصحة فيه وإن كان خلاف المشهور والمختار، كما تقدّم. الثالثة: الإتمام في موضع وجوب القصر.

وينبغي إفراد كلّ مسألة من هذه المسائل الثلاث بالجواب عن الإشكال، إذ لعلّه يختلف طريق التخلّص عن الإشكال حسب اختلاف المسائل. وليعلم أولاً: أنّ الإشكال إنّما كان مبنياً على تسليم مقدمتين:

الاولى: أن يكون العمل المأتمّي به حال الجهل مأموراً به، كما يستكشف ذلك من أدلّة صحّة العمل والاجتزاء به ولو بعد زوال صفة الجهل وبقاء الوقت.

الثانية: استحقاق الجاهل العامل للعقاب وأنّ استحقيقه له لأجل تفويت ما كان واجباً عليه في حال الجهل.

ومع المنع عن إحدى المقدمتين يرتفع الإشكال من البين - كما لا يخفى - والمقدمة الاولى، مسلمة لاسيبل للمنع عنها، إذ لا ينبغي الإشكال في استكشاف

بمخالفة شيء آخر في زمان واحد، من دون فرق بين أن يكون طولية الأمرين من جهة طولية المصلحتين - كما في المقام - أو من جهة طولية القدرة على الاستيفاء بلا طولية مصلحتها؛ وتخصيص البحث بالثانية غير وجيه، وليس إلّا مجرد المصادرة؛ وحينئذ عمدة الكلام في المقام أيضاً في كبرى الترتّب لافي صغراه. ومن الممكن دعوى آخر في المقام: من جعل المقام من باب طولية الفردين لا المصلحتين أيضاً وأنّ المصلحة بمرتبة منها قائمة بالجامع ومرتبة اخرى قائمة بالخصوصية وأنّ المقام من باب تعدّد المطلوب، غاية الأمر الإتيان بالفاقد مقوّت للزائد، وانحصار الفرد لهذه المرتبة الجامعة أيضاً في حال العلم، لا اختصاص فردية الفاقد بحال الجهل؛ وفي هذه الصورة أيضاً ربما يتشكّل الأمران الطوليّان: مطلقاً بالفرد الواقعي ومقتدياً بتركه بالفرد حين الجهل. ولا يقبل في هذه الصورة أيضاً تشكيل أمرين عرضيين متعلّق بالفرد وبالجامع الساري في غيره فعلاً، كي يكون من باب تعدّد المطلوب الخارج عن حرم النزاع؛ فتأمل.

تعلّق الأمر بالعمل من أدلة الصحة.

وأما المقدّمة الثانية: فللمنع عنها مجال؛ إذ استحقاق العقاب وعدمه ليس من المسائل الفقهيّة الشرعيّة التي ينعقد عليها الإجماع، وليس في أدلة الباب ما يدلّ على العقاب؛ مع أنّه لو سلّم انعقاد الإجماع على استحقاق العقاب، ففي اعتبار مثل هذا الإجماع إشكال، خصوصاً إذا كان من المجمعين من يرى العقاب على نفس ترك التعلّم لا على مخالفة الواقع ويذهب إلى استحقاق المتجرّي للعقاب.

وبالجمله: مجال المنع عن المقدّمة الثانية واسع، ومعه لا يبقى إشكال في المقام حتى نحتاج إلى التخلّص عنه؛ ولكن حيث كان مبنى الإشكال على تسليم المقدّمين، فينبغي التخلّص عن الإشكال بعد فرض صحتها.
فنقول:

أقاني مسألة الجهر بالقراءة في موضع وجوب الإخفات وبالعكس: فيمكن أن يكون الواجب على عامّة المكلفين هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، سواء في ذلك العالم والجاهل؛ ويكون الجهر والإخفات بالقراءة في موارد وجوهما واجبان مستقلّان نفسيّان في الصلاة، فيكون المجمعول جزءاً للصلاة أولاً وبالذات هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، من دون أن يكون لأحدهما دخل في حصول الجزء الصلّاتي، بل الصلاة تكون ظرفاً لامثالهما - كسائر موارد وجوب الشيء في ظرف واجب آخر - ولكن وجوهما الاستقلالي عند العلم به ينقلب إلى وجوب الغيري ويصير قيداً للصلاة؛ ولا مانع من أن تكون صفة العلم موجبة لتبدّل صفة الوجوب من النفسيّة إلى الغيريّة ومن الاستقلاليّة إلى القيديّة؛ فيرتفع الإشكال بخذافيره، لأنّ العقاب إنّما يكون على ترك الواجب النفسي في حال الجهل مع كون المأتيّ به هو المأمور به في ذلك الحال، لأنّ المفروض: أنّ المأمور به هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات وقد اتى به؛

ولا يلزم من ذلك صحّة العمل عند زوال صفة الجهل، لما عرفت: من أنّه بالعلم يتبدّل الاستقلاليّ النفسيّ إلى الغيريّ القيديّ، فيصحّ العمل من الجاهل ولا يصحّ من العالم.

وتوهّم: أنّه كيف يمكن تبدّل وصف الاستقلاليّة إلى الغيريّة مع وضوح التنافي بين الوصفين فاسد، فإنّ التنافي بينهما يمنع عن اجتماعهما في محلّ واحد؛ وليس المدعى هذا، بل المدعى أنّ زوال صفة الجهل بالحكم يوجب زوال وصف الاستقلاليّة عن وجوب الجهر والإخفات والتلبّس بوصف الغيريّة؛ هذا مع بقاء ملاك الاستقلاليّة، لأنّ التنافي إنّما هو بين وصف الاستقلاليّة والغيريّة، لا بين الملاكين.

والحاصل: أنّ وصف الاستقلاليّة والغيريّة كوصف الوجوب والاستحباب ممّا لا يمكن أن يجتمعا، لتنافيها ذاتاً؛ إلّا أنّه يمكن أن يطرد على الاستقلاليّة ملاك الغيريّة، فيكون الشيء واجباً بالغير بعدما كان واجباً بالاستقلال، وتندك جهة الاستقلاليّة في الجهة الغيريّة (١) كما تندك جهة الاستحباب في جهة الوجوب.

(١) أقول: الوجوب الذي تعلق به العلم قهراً يكون في الرتبة السابقة عن العلم، فكيف يعقل اندكاه بما يتحصّل في الرتبة اللاحقة؟ بل لا محيص من وجود كلّ منها في رتبة نفسه، ويستحيل صيرورة العلم بالشيء للانقلاب عمّا هو عليه في مرتبة وجوده؛ غاية الأمر أمكن أن يحدث العلم وجوداً آخر في الرتبة المتأخّرة عن نفسه؛ فلا جرم يبقى المعلوم في رتبة معلوميّته بحاله، ولازمه عند ترك الجهر في الصلاة الجهرية مع العلم بوجوب جهره العقابين: عقاب بترك الجهر المعلوم وجوبه نفسياً، وعقاب لترك الصلاة المقيد به في الرتبة المتأخّرة.

ولئن قيل: بأنّ الوجوب النفسي ظرفه الصلاة الصحيح ولو اتي به في الرتبة المتأخّرة. نقول: إن أريد من الظرف ماهو من قبيل الشرط لوجوبه، فيلزم أن يكون وجوبه النفسي المعلوم مشروطاً بوجوده، وهو أفحش فساداً! وإن أريد مجرد الظرفية لامتناله مع إطلاق وجوبه، فيلزم التالي المزبور: من تعدّد العقوبة؛ ولو ترى بالنظر الانصافي تجد أنّ هذا الوجه غير قابل للتفوّه به.

فإن كان نظر المتوهم راجعاً إلى عدم إمكان انقلاب الواجب الاستقلالي إلى الواجب الغيري، فهو ممّا لا محذور فيه.

وإن كان راجعاً إلى أنّ الواجب الاستقلالي لا يكون واجباً غيرتاً مع بقاءه على الواجب الاستقلالي، فهو حق؛ إلاّ أنّه ليس المدعى ذلك.

وإن كان راجعاً إلى أنّ وصف العلم وزوال صفة الجهل لا يوجب الانقلاب المذكور، فهو ممّا لا شاهد عليه (١) وأيّ محذور في أن تكون صفة العلم موجبة للانقلاب المذكور؟ وكم له من نظير! فإنّ أخذ العلم في موضوع حكم آخر بمكان من الإمكان (٢).

فالانصاف: أنّ هذا الوجه سالم عن الإشكال (٣) ولا يرد عليه شيء سوى أنّه يلزم أن يكون العقاب على ترك وصف الجهر أو الإخفات الذي كان واجباً نفسياً، لا على ترك الصلاة الجهرية أو الصلاة الإخفائية؛ وهذا بعيد عن كلام الأصحاب (٤) إلاّ أنّ ذلك مجرد استبعاد لا يضرّ بالمدعى، فتأمل جيداً. هذا كلّه في المسألة الأولى من المسائل الثلاث التي صارت محلاً للإشكال.

وأما المسألة الثانية: وهي القصر في موضع وجوب الإتمام - على القول بالصحة فيها - فيمكن التفصي عن الإشكال فيها بما ذكرناه في المسألة السابقة،

(١) أقول: أيّ شاهد أعظم من اختلاف الرتبة بين معروض العلم ومعلوله! فهل اتّحادهما في الوجود معقول؟ كلاّ إلاّ بانقلاب العلم إلى علم آخر، ولازمه دخل حدوث العلم في الانقلاب بلا دخل بقاءه في بقاءه؛ ويتلوه حينئذٍ عدم صحة الصلاة الفاقدة حين الجهل الطاري، لأنّه بحدوث العلم نقطع بالانقلاب أبداً ولو طرء الجهل بعده، وذلك أفحش فساداً!

(٢) أقول: وذلك في غاية البدهاة، ولكن هل في مورد صار العلم بحكم منشأ لانقلاب معلومه؟

كلا وحاشا.

(٣) أقول: هذا عند من لم يكن له نظر قوم وفكر مستقيم!

(٤) أقول: لو التزمت بما شرحنا كلام الاستاذ لا يلزم عليك هذا المحذور.

بتقريب أن يقال: إنَّ وجوب الركعتين الأخيرتين اللتين تركهما الجاهل بوجوب التأم عليه إنَّما يكون نفسياً استقلالياً (١) وبالعلم بالحكم ينقلب الوجوب من النفسية إلى الغيرية على حذو ماسمعه في الجهر والإخفات؛ ولا بُد في أن تكون الركعتان الأخيرتان واجبتين بالوجوب النفسي، بل ربَّما يدعى ظهور الأدلة في ذلك، فإنَّ الركعتين الأخيرتين ممَّا فرضهما النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والأولتين ممَّا فرضهما الله (تعالى) كما ورد بذلك عدَّة من الروايات (٢).

وغاية ما يقتضيه فرض النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- هو الوجوب النفسي، وأمَّا الارتباطية وكونها قيداً لما فرضه الله (تعالى) من الركعتين الأولتين فلا يقتضيه ذلك؛ بل لولا الإجماع على بطلان الصلاة المقصورة في موضع وجوب الإتمام مع العلم بالحكم لكان القول بالوجوب النفسي للركعتين الأخيرتين قريباً جداً حتى في صورة العلم بالحكم، إلا أنَّ الإجماع انعقد على البطلان في صورة العلم بالحكم؛ وتبقى صورة الجهل بالحكم على ما تقتضيه ظاهر الأدلة: من الوجوب النفسي الاستقلالي (٣).

وأما المسألة الثالثة: وهي الإتمام في موضع وجوب القصر، فيمكن أن يقال في مقام التفصلي عن الإشكال فيها: بأنَّ الواجب على المسافر الجاهل بالحكم

(١) أقول: ولازمه فساد الصلاة لو أتى الجاهل تماماً بقصد التقرب بالأمر بالصلاة وحدانياً ارتباطياً مقتصداً في قصده، بحيث لا يدعوه غير ذلك الأمر، ولا أظنَّ التزامه من أحد وكذا عكسه؛ ولقد أجاد المقرر حيث تعرَّض هذا الإشكال.

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ١ و ٢ و ٩.

(٣) أقول: وإن التزم بما ذكرنا: من اقتضاء الجهل بوفاء غير الواجب بمرتبة من المصلحة بلا وفاء الواجب هذه المرتبة مستقلاً، يرتفع الإشكال بخدافيره، بلا احتياج إلى الالتزام بوجوب نفسي لشيء في الواجب الواقعي، كي يصير العلم به موجباً لانقلابه، كي يرد عليه ما ذكرناه.

خصوص الركعتين الأولتين، لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط عن الزيادة؛ فلا تكون الركعتان الأخيرتان مانعتين عن صحّة الصلاة، إلا أن العلم بالحكم يوجب الانقلاب ويصير الواجب على المسافر خصوص الركعتين الأولتين بشرط عدم الزيادة، فتصحّ الصلاة التامة عند الجهل بالحكم وتفسد عند العلم به.

ويبقى إشكال العقاب، ويمكن أن يكون العقاب لأجل ترك السلام بعد التشهد الثاني، بأن يكون أصل التسليم في الصلاة جزءاً لها، ولكن وقوعه عقيب التشهد الثاني واجب نفسي؛ فيكون المتمم في موضع القصر قد أخلّ بهذا الواجب النفسي، فيعاقب عليه مع صحّة صلاته.

وهذا الوجه وإن كان في حدّ نفسه لا محذور فيه، إلا أنه لا يساعد عليه كلمات الأصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم؛ فإنّ الظاهر: تسالمهم على أن الجاهل لو نوى التمام وأتمّ صلاته بهذا العنوان صحّت صلاته بعنوان مانواها؛ وهذا لا يمكن إلا أن يكون المأمور به في هذا الحال هو الإتمام، إذ لو كان المأمور به في هذا الحال هو خصوص الركعتين الأولتين - ولولا بشرط عن الزيادة - كان اللازم هو فساد صلاة من نوى التمام، لعدم نيّة المأمور به. وكذا الظاهر: تسالمهم على أن الجاهل لو نوى القصر من باب الاتّفاق وتمشّى منه قصد التقرب وأتمّ الصلاة قصراً صحّت صلاته؛ وهذا لا يستقيم إلا إذا كانت الصلاة المقصورة مأموراً بها ولو في حال الجهل بالحكم، فيلزم تعلق الأمر بكلّ من الصلاة التامة والمقصورة مع استحقاق العقاب على ترك القصر.

هذا، ولكن مع الالتزام بذلك كلّه يمكن أيضاً التفصي عن الإشكال، بأن يقال: إن الواجب على المسافر أحد الأمرين من القصر والتمام تحبيراً، ولكن في القصر خصوصيّة تقتضي تعيّن لا على وجه القيدية بل على وجه الوجوب النفسي، وبالعلم بالحكم تصير تلك الخصوصيّة قيدياً للصلاة ومما لها دخل في

الصحة؛ وتلك الخصوصية وإن لم يعلم بها تفصيلاً، إلا أنه من ترتب العقاب على ترك القصر في حال الجهل يستكشف إننا أن هناك واجباً نفسياً فات من المكلف؛ كما أنه من صحة كل من القصر والإنمام في حال الجهل يستكشف أن الواجب عليه أحد الأمرين تخييراً، ومن بطلان القصر في حال العلم يستكشف القيدية والارتباطية؛ ولا بعد في ذلك كله، إذ من الممكن أن تلحق خصوصية لأحد فردي الواجب تقتضي تعيينه لاعلى وجه القيدية؛ كما لو نذر الصلاة في المسجد، فإن خصوصية النذر تقتضي تعيين وقوع الصلاة في المسجد، ومع ذلك لو خالف وأوقع الصلاة في غير المسجد صحت صلاته واستحق العقاب على مخالفة النذر؛ كما أنه من الممكن أن تنضم خصوصية لأحد فردي الواجب تقتضي تعيينه على وجه القيدية بحيث لا يصح من المكلف غيره؛ كما لو عقد صلاة الجمعة من له الولاية على عقدها، فإنه لا تصح من المكلف غير صلاة الجمعة، مع أن الواجب في عصر الحضور إحدى الصلاتين تخييراً حسب ما استفاد من مجموع الأدلة.

فليكن المقام من هذا القبيل، بأن يكون الواجب هو القصر أو التمام تخييراً، وخصوصية العلم بالحكم توجب تعيين القصر وعدم صحة التمام، ويرتفع الإشكال بحذافيره.

أما صحة التمام في حال الجهل: فلأنه أحد فردي الواجب التخييري. وأما العقاب: فلأن المكلف ترك ما هو واجب عليه من الخصوصية. وأما بطلان التمام في حال العلم: فلأنه بالعلم تصير تلك الخصوصية قيداً للصلاة.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- في هذا المقام، ولكن عدل عن ذلك كله في مبحث الفقه (١) والتزم بأن الواجب على المسافر الجاهل إنمّا

(١) أقول: فياليت لم يرجع عما أفاده القوم: من إطلاق كلماتهم على استحقاق الجاهل المقصر

هو التمام، ولا يصح منه القصر ولو تمشى منه قصد القربة؛ واستظهر تسالم الفقهاء على ذلك بعدما استظهر خلافه سابقاً، ومنع عن أصل العقاب - كما تقدم - وعلى هذا يرتفع الإشكال في جميع المسائل الثلاث؛ وعليك بالمراجعة في كلمات الأصحاب والتأمل فيها.

- الأمر الثالث -

قد تقدم أن وجوب الفحص إنما يختص بالشبهات الحكيمة. وأما الشبهات الموضوعية: ففي التحريمية منها لا يجب الفحص إجماعاً - على ما حكاها الشيخ قدس سره - وإن كان يمكن منع إطلاق معقد الإجماع، فإن في بعض فروع النكاح يجب فيه الفحص مع كون الشبهة تحريمية.

وأما الشبهات الوجوبية: فالظاهر عدم وجوب الفحص فيها أيضاً، إلا إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص، كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التي لا يحصل العلم بها إلا بالفحص عنه، كالأستطاعة في الحج والنصاب في الزكاة، فإن العلم بمحصل أول مرتبة الاستطاعة لمن كان فاقداً لها أو العلم ببلوغ المال حد النصاب يتوقّف غالباً بل دائماً على الفحص والحساب؛ وفي مثل هذا يبعد القول بعدم وجوب الفحص، إذ لولا الفحص يلزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً ومن البعيد تشريع الحكم على هذا الوجه؛ فيمكن دعوى الملازمة العرفية بين تشريع مثل هذا الحكم وبين إيجاب الفحص عن موضوعه؛ فإطلاق القول بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية لا يستقيم، بل الأقوى: وجوب الفحص عن الموضوعات التي يتوقّف العلم بها غالباً على الفحص.

للعقاب على ترك واجبه الواقعي الشامل للمقام بعد اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، كما هو لازم إطلاق كلماتهم أيضاً.

ثم لا يخفى: أن عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية إنما هو فيما إذا لم تكن مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى مزيد من النظر في تلك المقدمات، فإن في مثل هذا يجب النظر ولا يجوز الاقتحام في الشبهة -وجوبية كانت أو تحريمية- إلا بعد النظر في المقدمات الحاصلة، لعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها (١) إذ الفحص إنما يكون بتمهيد مقدمات العلم التي هي غير حاصلة؛ فلا يجوز الأكل والشرب اعتماداً على استصحاب الليل إذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق؛ وكذا لا يجوز الاقتحام في المايح المردد بين كونه خلاً أو خمرًا إذا توقف العلم به على مجرد النظر في الإناء أو السؤال عن الذي في جنبه.

نعم: لا يبعد القول بعدم وجوب ذلك أيضاً في خصوص باب الطهارة والنجاسة لما علم من التوسعة فيها. هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص واحكامه.

وأما مقدار الفحص: فالظاهر أن حده اليأس عن الظفر بالدليل فيما بأيدينا من الكتب المعتمدة، إذ لا خصوصية للفحص عن الأحكام، بل حاله حال الفحص عن الموضوعات الخارجية، والمقدار اللازم من الفحص فيها هو حصول اليأس عن الظفرها، فإن العطشان يتفحص عن الماء حتى يحصل اليأس عنه، والخائف يتفحص عما يخاف عنه إلى أن يحصل اليأس؛ وهكذا سائر الموضوعات.

تذييل:

قد ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:

(١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، وأشرنا إليه أيضاً سابقاً في مسألة الطومار.

أحدهما: أن لا يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر.

ثانيهما: أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير.

أما الشرط الأول: فيحتاج إلى توضيح المراد منه، فإنه إن كان المراد منه: أن أصالة البراءة لا تثبت اللوازم والأحكام المترتبة على نفي الحكم بالبراءة العقلية والشرعية، فهذا يرجع إلى عدم اعتبار الأصل المثبت؛ ولا اختصاص لذلك بأصل البراءة، بل يعتبر ذلك في كل أصل، حتى الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول، فما ظنك بالبراءة التي هي أضعف الأصول!.

وإن كان المراد منه أن الحكم الشرعي المترتب على عدم الحكم لا يترتب بمجرد نفي الحكم بالبراءة، فهذا في الجملة حق، ولكن ليس على إطلاقه؛ فإن ترتب حكم على عدم حكم آخر تارة: يكون لأجل المزامة بين الحكمين من حيث عدم القدرة على الجمع بين الحكمين في الامتثال، كترتب وجوب الإزالة على عدم وجوب الصلاة وبالعكس في صورة وقوع المزامة بينهما، ففي مثل هذا لا ينبغي الإشكال في كفاية نفي أحد الحكمين بالبراءة لإثبات الحكم الآخر، فإن المزامة إنما يقع بين الأحكام في مرتبة تنجزها، والتنجز يتوقف على الإحراز والوجود العلمي أو ما يقوم مقامه، وأصالة البراءة تمنع عن تنجز الحكم الثابت في موردها، فيترتب الحكم الآخر لا محالة؛ فيكفي في وجوب الصلاة نفي وجوب الإزالة بأصالة البراءة، لأن المفروض: أنه لا مانع من وجوب الصلاة إلا تنجز وجوب الإزالة، وأصالة البراءة تمنع عن تنجزه، فيثبت وجوب الصلاة لا محالة.

واخرى: يكون لأجل أخذ عدم أحد الحكمين قيدا في ثبوت الحكم الآخر،

وهذا أيضاً يختلف

فإنه تارة: يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع أن القيد هو عدم الحكم المنجز لا عدم الحكم النفس الأمري وإن كان ظاهر الدليل ذلك، كما لو

قلنا بجرمة التطوع لمن عليه فريضة، فإن استحباب التطوع وإن رتب في ظاهر الأدلة على أن لا تكون في ذمة المكلف صلاة واجبة في نفس الأمر، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ترتب استحباب التطوع على من لم يتنجز في حقّه وجوب الصلاة، إذ من المستبعد جداً عدم استحباب التطوع لمن لم يتنجز عليه وجوب الصلاة، بحيث يجوز له الأكل والشرب والنوم ولا يجوز له التطوع في الصلاة؛ فلو شك في وجوب الصلاة عليه فبأصالة البراءة يثبت استحباب التطوع، وإن فرض مخالفة البراءة للواقع.

واخرى: لا يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع ذلك، بل رتب أحد الحكمين على عدم الآخر واقعاً، كترتب وجوب الحج على عدم اشتغال ذمة المكلف بمال الناس (١) فإن الظاهر: عدم وجوب الحج على من كانت ذمته مشغولة بحق الناس واقعاً وإن لم يعلم به؛ وفي مثل ذلك يستقيم مقالة الفاضل التوحي - رحمه الله - من أنه لا يثبت أحد الحكمين بمجرد نفي الحكم الآخر بالبراءة؛ إذ أصالة البراءة لا تقتضي نفي الحكم واقعاً ولا يثبت عدمه النفس الأمري، والمفروض: أن أحد الحكمين إنما رتب على عدم الآخر واقعاً.

نعم: لو كان عدم أحد الحكمين الذي اخذ قيماً لوجود الآخر مجرى للاستصحاب كان استصحاب عدمه مثبتاً للحكم الآخر، لأن الاستصحاب ينفى الحكم الواقعي، فإنه من الاصول المحرزة، فلا مانع من ترتب أحد الحكمين على عدم الآخر المحرز بالاستصحاب؛ فتأمل جيداً. هذا كله في الشرط الأول.

وأما الشرط الثاني: فهو من أصله فاسد، لأن المورد الذي تجري فيه البراءة إن كان ممّا يندرج في قاعدة «لا ضرر» فلا محلّ لجريان البراءة ولا غيرها من الاصول، بل ولا الأدلة الاجتهادية، لحكومة القاعدة على جميع ذلك. وإن لم

(١) أقول: ما أفيد جيداً إلا أن في كون الحج هترتباً على عدم الاشتغال واقعاً بلا لزوم أدائه ظاهراً

يكن المورد مندرجاً في القاعدة فلا وجه لهذا الاشتراط.
وللتكلم فيما يندرج في القاعدة ومقدار دلالتها محل آخر، أفردناه في رسالة
مستقلة. هذا تمام الكلام في قاعدة الاشتغال.
والحمد لله أولاً وآخراً

والصلاة والسلام على أشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين.
وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة السبت، سابع شوال المكرّم ١٣٤٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين،
محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم
الدين.

الفصل الثالث من المقام الثالث

في الاستصحاب

وتحقيق الكلام فيه يستدعي تقديم امور:

- الأول -

في حقيقة الاستصحاب. وأسد ما قيل في تعريفه: «هو الحكم ببقاء
ما كان» ولا يخفى ما فيه، فإن الاستصحاب ليس معناه «الحكم ببقاء ما كان»
لأن ذلك عبارة اخرى عن «الحكم بدوام ما ثبت» وهذا ليس من
الاستصحاب قطعاً؛ فإنه لا إشكال في أن لليقين والإحراز السابق دخل في
حقيقة الاستصحاب ولو لكونه طريقاً إلى المتيقن، كما أن للشك بالبقاء دخل

فيه؛ فليس الاستصحاب عبارة عن «الحكم بدوام ما ثبت» بل لو كان حقيقة الاستصحاب ذلك لكان الاستصحاب من الأحكام الواقعية؛ وعلى فرض أن يكون من الأحكام الظاهرية باعتبار أخذ الشك في الحكم بالبقاء فيه - مع أنه لم يذكر في التعريف - فليس مفاد الأخبار الواردة في الباب ذلك .

فالأولى في تعريفه هو أن يقال: إنَّ الاستصحاب عبارة عن عدم (١) انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين (٢) وهذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الأخبار، وليس حقيقة الاستصحاب إلا ذلك؛ وسيتضح أنَّ الوجه في أخذ بعض القيود في التعريف إنما هو لإخراج «قاعدة اليقين» و«قاعدة المقتضي والمانع» بل وإخراج «الشك في المقتضي» أيضاً الذي لانقول باعتباره الاستصحاب فيه؛ وسيظهر أيضاً انطباق التعريف على ما استفاد من الأخبار الواردة في الاستصحاب.

- الأمر الثاني -

يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدس سره - أنَّ الاستصحاب إنما يكون من القواعد الفقهية وليس من المسائل الاصولية. ويظهر من بعض آخر: أنه من المسائل الاصولية. والحق هو التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات

(١) لا يحق: أنَّ الاستصحاب لو كان عبارة عن حكم الشارع بعدم انتقاض اليقين السابق بالشك اللاحق لكان حل الحجية عليه من قبيل حمل الحجية على المفهوم؛ وليس كحمل الحجية على الخبر الواحد؛ فتأمل جيداً (منه).

(٢) أقول: الأولى أن يقال: إنَّ حقيقة الاستصحاب عند القوم برمتهم التصديق ببقاء ما كان ظناً أم يقيناً تعبداً، إذ ربّما أمكن إرجاع تعريف الشيخ إليه؛ لأنَّ المستفاد من هيئة «الإبقاء» هو الحكم به الراجع إلى التصديق به بأحد الوجهين، بقرينة إشعار وصف «ما كان» بالعلية، فيخرج الإبقاء للدليل؛ فتأمل.

الحكمة والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية ؛ ففي الأول: يكون الاستصحاب من المسائل الاصولية، وفي الثاني: يكون من القواعد الفقهية.

وتوضيح ذلك: هو أن المسائل الاصولية عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية الشرعية وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهية؛ فبقولنا: «الكبريات» تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: «الأحكام الكلية» تخرج القواعد الفقهية.

أما الأول: فلأن مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً، إلا أنها لا تقع في كبرى القياس، بل إنما تلتئم منها صغرى القياس، حتى «علم الرجال» الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الاصول؛ فإن «علم الرجال» إنما يتكفل تشخيص الخبر الثقة عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط هو خصوص الخبر الثقة لا مطلق الخبر، فإن نتيجة المسألة الاصولية هي حجّة الخبر الثقة؛ كما يقال: وجوب صلاة الظهر ممّا أخبر به الثقة وكلّمّا أخبر به الثقة حجّة أو يجب اتّباعه، فينتج وجوب صلاة الظهر؛ وكذا مسائل سائر العلوم، فإن علم اللغة والصرف والنحو إنما يتكفل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحث عنه في المسألة الاصولية هو حجّة الظواهر.

وبذلك يظهر: أن البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة لا يرجع إلى علم الاصول، بل هو من المبادي، كالبحث عن أن «الصعيد» ظاهر في مطلق وجه الأرض؛ وإنّما ذكر في علم الاصول استطراداً، حيث لم يبحث عنه في علم آخر.

وبالجملة: المايز بين علم الاصول وسائر العلوم، هو أن مسائل سائر العلوم إنما تكون من المبادي والمعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعية، ولا تقع إلا في صغرى قياس الاستنباط. وأما المسألة الاصولية فهي تكون الجزء الأخير لعلّة الاستنباط وتصلح لأن تقع كبرى القياس.

وبما ذكرنا ظهر: أنه لا موجب لقصر المسائل الاصولية بخصوص ما كان البحث فيه عن أحوال الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها، لكي يلزم الاستطراد في جملة من مهمات المسائل المبحوث عنها في علم الاصول أو يتكلف في دخولها فيه بما لا يخلو عن تعسف، بل ينبغي تعميم المسائل الاصولية إلى كل ما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلي، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، على ما أوضحناه في أول الكتاب.

وأما الثاني: فلأن القاعدة الفقهية وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلا أن النتيجة فيها إنما تكون حكماً جزئياً يتعلق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطة، أي لا يحتاج في تعلقه بالعمل إلى مؤنة اخرى كما هو الشأن في نتيجة المسألة الاصولية، فإنها لا تعلق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصة الجزئية، فإن الحكم الكلي بما هو كلي لا يرتبط بكل مكلف ولا يتعلق بعمله إلا بتوسط انطباقه عليه خارجاً.

والحاصل: أن النتيجة في المسألة الاصولية إنما تكون كلية ولا يمكن أن تكون جزئية؛ وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهية فإنها تكون جزئية، ولو فرض أنه في مورد كانت النتيجة كلية ففي مورد آخر تكون جزئية. فالمايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية، هو أن النتيجة في المسألة الاصولية دائماً تكون حكماً كلياً لا يتعلق بعمل آحاد المكلفين إلا بعد التطبيق الخارجي، وأما النتيجة في القاعدة الفقهية فقد تكون جزئية لا تحتاج في تعلقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر: نتيجة المسألة الاصولية إنما تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها؛ ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العملية بحجية الخبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية مثلاً، لأن تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد بل هو من وظيفة المجتهد. وأما النتيجة

في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد؛ كما يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والخرج ومالا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالقاعدة الفقهيّة تشترك مع المسألة الفقهيّة في كون النتيجة فيها حكماً جزئياً عملياً يتعلّق بفعل المكلف بلا واسطة، غايته أنّه جرى الاصطلاح على اختصاص المسألة الفقهيّة بما إذا كان المحمول فيها حكماً أولياً كان له تعلّق بفعل أو موضوع خاصّ - كمسألة وجوب الصلاة أو حرمة شرب الخمر - واختصاص القاعدة الفقهيّة بما إذا لم يكن للمحمول تعلّق بفعل أو موضوع خاصّ، بل كان حاوياً لعدّة من الأفعال والموضوعات المتفرقة التي يجمعها عنوان الحكم الحاوي لها؛ من غير فرق بين أن يكون المحمول فيها حكماً واقعياً أولياً كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده الشاملة لجميع أنواع المعاوضات المتفرقة، أو حكماً واقعياً ثانوياً كقاعدة لا ضرر ولا حرج الجارية في جميع أبواب الفقه، أو حكماً ظاهرياً كقاعدة التجاوز والفراغ.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك: أنّ البحث عن حجّة الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة يكون بحثاً عن مسألة اصوليّة (١) فإنّ النتيجة فيه حكم كلي لا يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا بعد تطبيقها على الأفعال أو الموضوعات الخارجيّة الجزئيّة؛ ولا عبرة بيقين المقلّد وشكّه في ذلك، بل العبرة بيقين المجتهد وشكّه، وهو الذي يجري الاستصحاب ويكون بوحدته بمنزلة كلّ المكلفين؛ ولا يتوقف إعمال الاستصحاب على تحقّق الموضوع خارجاً، بل يكفي فيه فرض

(١) أقول: لازم كلامه إدخال قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكميّة وكذا غيرها من القواعد الجارية في الشبهة الحكميّة في المسائل الاصوليّة؛ مع أنّه ليس كذلك، بل ظاهرهم جعلها من القواعد الفقهيّة؛ فتدبر. ولئن قيل: بأنّ القواعد ربما تنتج حكماً جزئياً واخرى كلياً، نقول: فالاستصحاب أيضاً منها.

الوجود، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، فإنه يجري استصحاب النجاسة فيه ولو لم يوجد في العالم ماء متغير. والسّر في ذلك: هو أنّ متعلّق الشك في الاستصحابات الحكيمية إنّما هو الحكم الكلّي المترتب على موضوعه المقدر وجوده مع تبدل بعض حالات الموضوع؛ وبذلك يمتاز عن استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه، فإنه في استصحاب عدم النسخ لا يحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، وأمّا استصحاب الحكم الكلّي في الشبهات الحكيمية فيحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، ولا يحتاج إلى تحقّق الموضوع خارجاً، كما هو الشأن في الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية؛ ومن هنا كان إعمال الاستصحاب في الشبهات الحكيمية من وظيفة المجتهد ولاحظ للمقلّد فيه؛ ولا يجوز للمجتهد الفتوى بحجّة الاستصحاب في الشبهة الحكيمية لأنّ تطبيقها ليس بيد المقلّد، بل لابدّ للمجتهد من الفتوى بالحكم المستخرج من إعمال الاستصحاب؛ فينطبق على ما تقدّم من ضابط المسألة الاصولية، فإنّ حجّة الاستصحاب في الشبهات الحكيمية يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلّي؛ وذلك واضح.

وأما البحث عن حجّة الاستصحاب في الشبهات الموضوعية: فهو إنّما يكون بحثاً عن قاعدة فقهية، لأنّ النتيجة فيه حكم عملي له تعلق بعمل الآحاد ابتداءً، فإنّ اليقين والشك من كلّ مكلف - مقلّداً كان أو مجتهداً - يكون موضوعاً مستقلاً لجريان الاستصحاب، كالشكّ المعتر في قاعدة التجاوز والفراغ؛ فالذي يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة إنّما هو آحاد المكلفين على حسب ما يعرض لهم من الشكّ واليقين؛ وليس للمجتهد إلاّ الفتوى بحجّة الاستصحاب في الموضوعات، وأمّا إعماله فهو يدور مدار شكّ المقلّد ويقينه، والنتيجة لا تكون إلاّ الحكم الجزئي المتعلّق بعمله الخاصّ الذي

لا يتعداه، كطهارة ثوبه ونجاسة بدنه وغير ذلك؛ فالبحث عن حجية الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كالبحث عن حجية قاعدة الفراغ والتجاوز يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهية.

فظهر: أنه لا بد من القول بالتفصيل بين حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية وبين حجيته في الشبهات الموضوعية؛ فالأول يكون من المسائل الاصولية، والثاني من القواعد الفقهية.

وتوهم: أنه لا يمكن ذلك مع وحدة الدليل الدال على حجية الاستصحاب وهو قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» فإن نتيجة الدليل الواحد لا يمكن أن تختلف وتكون تارة مسألة اصولية واخرى قاعدة فقهية.

فاسد، فإن قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك؛ فلا محذور في اختلاف النتيجة حسب اختلاف مقامات الشك واليقين، وأنه في مقام الشبهة الحكمية تكون النتيجة مسألة اصولية وفي مقام الشبهة الموضوعية تكون النتيجة قاعدة فقهية، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين.

وهذا من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد أو من باب إفادته الظن النوعي وبناء العقلاء، فإن اليقين السابق والشك اللاحق المفيد للظن في نوعه إن تعلق بالأحكام يكون من المسائل الاصولية وإن تعلق بالموضوعات يكون من القواعد الفقهية.

بل ما ذكرناه من اختلاف النتيجة لا يختص بالاستصحاب، بل يطرد في جميع الأمارات والاصول؛ فالبحث عن حجية الظواهر في باب الأوقاف والأقارير والوصايا يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهية، والبحث عن حجيتها في باب الأحكام يرجع إلى البحث عن مسألة اصولية؛ وقس على ذلك سائر الطرق والاصول.

ومما ذكرنا ظهر: موقع النظر في كلام الشيخ - قدس سره - من أن الاستصحاب في الأحكام عبارة عن نفس الحكم، والدليل عليه قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية. وجه النظر: هو أن الاستصحاب إنما يكون مدركاً للحكم الشرعي، لا أنه بنفسه حكم شرعي، فإن عدم نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد الاستصحاب يكون دليلاً على نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه؛ فتأمل جيداً.

- الأمر الثالث -

لا إشكال في مباينة الاستصحاب لكل من «قاعدة اليقين» و«قاعدة المقتضي والمانع» كما أن كلا من القاعدتين تباين الاخرى، وليس ما يكون بمفهومه جامعاً بين العناوين الثلاث.

وتوضيح ذلك: هو أنه يعتبر اختلاف متعلق الشك واليقين في «قاعدة المقتضي والمانع» ولا يمكن أن يتحد، فإن اليقين فيها إنما يتعلق بوجود المقتضي والشك يتعلق بوجود المانع، فيختلف متعلق الشك واليقين، ولا يمكن أن يتعلق أحدهما بعين ما يتعلق به الآخر؛ وهذا بخلاف الشك واليقين في باب الاستصحاب و«قاعدة اليقين» فإن الشك في كل منهما يتعلق بعين ما يتعلق به اليقين ولا يختلف مورد الشك واليقين فيهما؛ كما سيأتي بيانه.

وبقريب آخر: مورد «قاعدة المقتضي والمانع» هو ما إذا اجتمع كل من الشك واليقين والمشكوك والمتيقن في الزمان، فإنه في ظرف اليقين بوجود المقتضي يشك في وجود المانع، فلا يختلف زمان الشك واليقين بما لهما من المتعلق.

وأما «قاعدة اليقين» فيعتبر فيها اختلاف زمان الشك واليقين مع اتحاد زمان المشكوك والمتيقن، كما إذا تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك

يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة، فيختلف زمان اليقين مع زمان الشك، فإن ظرف حصول اليقين كان هو يوم الجمعة وظرف حصول الشك كان هو يوم السبت؛ ويتحد زمان المتيقن والمشكوك، فإن المتيقن والمشكوك فيه هو عدالة زيد في يوم الجمعة؛ ولذلك يعبر عن «قاعدة اليقين» بالشك الساري، لأن الشك الحاصل في الزمان المتأخر عن زمان اليقين يسري ويرجع بطريق القهقري إلى زمان اليقين، ويوجب تبدل اليقين وانقلابه إلى الشك.

وأما الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، سواء اختلف زمان الشك واليقين أيضاً (كما إذا حصل اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بحيث كان يوم الجمعة ظرفاً لكل من العدالة واليقين وشك في يوم السبت بعدالته فيه) أو اتحد زمان الشك واليقين (كما إذا حصل اليقين في يوم السبت بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك في يوم السبت أيضاً بعدالة زيد فيه) فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، ولا يعتبر فيه اختلاف زمان الشك واليقين، على عكس «قاعدة اليقين».

فظهر: أنه لا يمكن أن يجتمع الاستصحاب مع «قاعدة المقتضي والمانع» و«قاعدة اليقين» كما لا يجتمع إحدى القاعدتين مع الاخرى، بل لكل من هذه العناوين الثلاثة قيد يوجب التباين بينها؛ فلا يمكن أن يتكفل لاعتبارها دليل واحد، بل لا بد من أن يكون اعتبار كل واحد منها بدليل يخصه.

ومن ذلك يظهر: أنه لو كان المراد من اليقين والشك في قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين والشك الاستصحابي، فلا يمكن أن يشمل اليقين والشك في «قاعدة اليقين» أو «قاعدة المقتضي والمانع».

إيقاظ:

ماسبأتي من الشيخ -قدس سره- من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك

في المقتضي لا يراد به «المقتضي» في باب «قاعدة المقتضي والمانع» فإن المراد من المقتضي والمانع في القاعدة لا يخلو عن أحد وجوه ثلاث:

الأول: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم التكوين كاقضاء النار للإحراق، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي كمانعية الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في الثوب المجاور لها. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق المقتضي (بالفتح) عند العلم بوجود المقتضي (بالكسر) مع الشك في وجود المانع.

الثاني: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي الأثر الشرعي بحسب جعل الشارع، ومن المانع ما يمنع عن ترتب الأثر الشرعي بجعل من الشارع، فيكون كل من المقتضي والمانع شرعياً؛ كما يقال: إن الاستفادة من أدلة النجاسات أن الشارع جعل ملاقة الماء للنجاسة مقتضية لنجاسته وكريّة الماء مانعة عنها. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق الأثر الشرعي كنجاسة الماء عند العلم بوجود ما جعله الشارع مقتضياً له - كالملاقة في المثال - إلى أن يثبت المانع وهو كرية الماء.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي تشريع الحكم من الملاكات التي تبني عليها الأحكام كما يقال: إن العلم مقتضى لوجوب الإكرام، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي في الجعل كمانعية الفسق عن تشريع وجوب الإكرام. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق الحكم الشرعي عند العلم بوجود الملاك والشك في وجود المانع.

ولم يعلم: أن من يدعي حجّة «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أي من هذه الوجوه الثلاثة ترجع دعواه؟ ويمكن أن يقول بحجّة القاعدة في الجميع؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أنه لا دليل على اعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» مطلقاً،

سواء اريد من «المقتضي» التكويني أو الشرعي أو الملاكي؛ خصوصاً لو اريد منه الأخير، فإنه لا طريق إلى إحراز المقتضي الملاكي.
وعلى كل حال: المراد من «المقتضي» الذي ذهب الشيخ -قدس سره- إلى عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فيه معنى آخر أجنبي عن هذه الوجوه الثلاثة المذكورة في القاعدة؛ وسيتضح المراد منه (إن شاء الله تعالى).

- الأمر الرابع -

يعتبر في الاستصحاب امور ثلاثة:

أحدها: اجتماع اليقين والشك في الزمان، سواء كان مبدء حدوث اليقين قبل حدوث الشك، أو تقارن حدوثهما في الزمان، أو تأخر حدوث اليقين عن حدوث الشك، كما لو شك في عدالة زيد في يوم السبت واستمر الشك إلى يوم الأحد وفي يوم الأحد حدث اليقين بعدالته في يوم الجمعة؛ فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشك في الزمان، من غير فرق بين تقارن حدوثهما زماناً أو سبق حدوث أحدهما على الآخر، فإنه مع عدم اجتماع اليقين والشك يلزم تبدل اليقين وسراية الشك إليه، فيخرج عن موضوع الاستصحاب، لأنه يعتبر فيه استقرار اليقين بوجود المتيقن في وقت ما؛ وبذلك يمتاز الاستصحاب عن «قاعدة اليقين» كما تقدم.

ثانيها: سبق زمان المتيقن على زمان الشك، بأن يتعلّق الشك ببقاء ماهو متيقن الوجود سابقاً؛ فلوانعكس الأمر وكان زمان المتيقن متأخراً عن زمان الشك - كما إذا شك في مبدء حدوث ماهو متيقن الوجود في الزمان الحاضر - يرجع ذلك إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل على اعتباره، فإن الظاهر من قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» هو عدم نقض المتيقن بما له من الآثار بالشك في بقاءه؛ وهذا المعنى يتوقف على سبق زمان المتيقن، إذ مع

سبق زمان الشك لا يرتبط الشك في مبدء حدوثه باليقين الحاصل في الزمان الحاضر، فإنّ عدم البناء على حدوث المتيقّن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعدّ نقضاً لليقين بالشك؛ بل الأمر في الاستصحاب القهقريّ بالعكس يكون من نقض الشكّ باليقين، لانقضّ اليقين بالشكّ.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ مفاد الأخبار الواردة في الباب يقتضي سبق زمان المتيقّن والشكّ في بقاءه؛ وهذا المعنى أجنبىّ عن استصحاب القهقريّ، فالقائل بحجّيته لا بدّ له من أن يلبّس دليلاً آخر غير روايات الباب.

ثالثها: فعلية الشكّ واليقين؛ ولا يكفي الشكّ واليقين التقديري، فإنّه مضافاً إلى ظهور لفظ الشكّ واليقين بل مطلق الألفاظ في فعلية الوصف العنواني وقيام مبدأ الاشتقاق الحقيقي أو الجعلي بالذات فعلاً وتلبّسها به حال الإطلاق. ولذا وقع الاتفاق على عدم صحّة إطلاق الإنسان والحجر وغير ذلك من الجوامد على ما انقضى عنه الإنسانية والحجرية أو لم يتلبس بعدّ وإن وقع الخلاف في خصوص المشتقات في صحّة إطلاقها على وجه الحقيقة بالنسبة إلى من انقضى عنه المبدء. أنّ الحكم المجعول في الاستصحاب بل في مطلق الاصول لا يكاد يتحقّق إلا مع فعلية الشكّ الذي اخذ موضوعاً فيها؛ بدهاه أنّ الجري العملي على أحد طرفي الشكّ أو البناء على بقاء الحالة السابقة وترتب آثار ثبوت المتيقّن لا يمكن إلا مع فعلية الشكّ؛ بل قد تقدّم ممّا في مبحث الظنّ أنّ نتيجة الحكم الظاهري لا يكاد أن تتحقّق إلا بعد العلم بالحكم والموضوع، من غير فرق في ذلك بين الطرق والأمارات وبين الاصول العملية. وبذلك تمتاز الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية بعد اشتراكهما في عدم توقّف الجعل والإنشاء على العلم به، لأنّه يلزم الدور؛ إلا أنّ فعلية الأحكام الواقعية لا تتوقّف على العلم بالحكم أو الموضوع، بل فعليتها تدور مدار وجود الموضوع خارجاً ولو مع جهل المكلف به، وربما تكون بوجوداتها الواقعية منشأً للآثار الخاصة وإن لم يكن

لها وجود علمي . وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية، فإنها بوجوداتها الواقعية لا أثر لها ولا يترتب عليها الآثار المرغوبة منها - من كونها منجزة للواقع عند الإصابة والمعذورية عند المخالفة - إلا بعد الالتفات إليها والعلم بها حكماً وموضوعاً، لوضوح أنّ مجرد جعل حجّية الخبر الثقة أو الاستصحاب لا يقتضي التنجيز والمعذورية إلا بعد العلم بقيام الخبر أو الاستصحاب على وجوب الشيء ومقدار دلالة وما استفاد منه .

وبالجملّة: لا إشكال في أنّ نتيجة جعل الطرق والأمارات والاصول العملية لا يمكن أن تتحقّق إلا بعد العلم بالحكم والموضوع، ولا معنى للمؤاخذه على ترك العمل بخبر لم يُعلم به . وكذا الاستصحاب، فيتوقّف جريان الاستصحاب على الالتفات إليه حكماً وموضوعاً، وذلك يتوقّف على فعلية الشكّ الذي اخذ موضوعاً فيه؛ فلا ينبغي التأمل في اعتبار فعلية الشكّ في الاستصحاب . ويترتب على ذلك فروع مهمّة:

منها: ما إذا تيقّن المكلف بالحدث ثمّ غفل عن حاله وصلّى غافلاً وبعد الفراغ من الصلاة شكّ في تطهره قبل الصلاة (١) فبناءً على اعتبار فعلية الشكّ في جريان الاستصحاب ينبغي القول بصحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، لأنّه يكون من الشكّ بعد الفراغ، فتجري في الصلاة «قاعدة الفراغ» ولا أثر لاستصحاب بقاء الحدث الجاري بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لأنّ قاعدة الفراغ حاکمة عليه . نعم: استصحاب بقاء الحدث إنّها ينفع بالنسبة

(١) أقول: لا إشكال في أنّ الطرق المنجزة للواقع والمعذرة لها أو اصولها تكون منجزة ومعذرة مادام موجوداً لا بعد انعدامها؛ وحينئذ في الزمان السابق لو فرض استصحاب الحدث فلا يقتضي ذلك إلاّ بطلان الصلاة سابقاً . وأمّا في الحال: فلا مرجع فعلاً إلاّ قاعدة التجاوز أو الفراغ الحاكم بالصحة، فمن هذا الحين لا معنى للحكم ببطلان الصلاة السابقة، وإنّما يحكم به سابقاً، ولا أثر له عملي فعلاً؛ فما أفيد من الأساس لانتيجة له عملاً في المقام، كما لا يخفى .

إلى الصلوات المستقبلية. هذا بناءً على اعتبار فعلية الشك .
وأما بناءً على كفاية الشك التقديري، فينبغي القول ببطلان الصلاة في
الفرض المذكور، لأنه بمجرد تيقن الحدث كان الحكم المجعول في حقه هو البناء
على بقاء الحدث إلى أن يعلم بالرافع ولا أثر لغفلته بعد ذلك، لأنه يكون بمنزلة
من صلى محدثاً بحكم الاستصحاب، فهو كمن دخل في الصلاة مع الشك في
الطهارة؛ فتأمل جيداً.

- الأمر الخامس -

الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب والدليل
الدالّ عليه ومنشأ الشك في بقائه كثيرة.

أما أقسامه باعتبار المستصحب: فهي أنّ المستصحب إما أن يكون أمراً
وجودياً وإما أن يكون عديمياً. وعلى كلا التقديرين: فإما أن يكون حكماً
شرعياً وإما أن يكون موضوعاً ذا حكم. وعلى الأول: فإما أن يكون حكماً
كلياً وإما أن يكون حكماً جزئياً. وعلى كلا التقديرين: فإما أن يكون من
الأحكام التكليفية وإما أن يكون من الأحكام الوضعية.

وأما أقسامه باعتبار الدليل: فهي أنّ الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب
إما أن يكون هو الكتاب والسنة، وإما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون هو
العقل.

وأما أقسامه باعتبار منشأ الشك: فهي أنّ الشك في بقاء المستصحب إما
أن يكون لأجل الشك في المقتضي بالبيان الآتي، وإما أن يكون لأجل الشك
في وجود الرافع أو الغاية -على ماسيأتي من الفرق بينها- وإما أن يكون لأجل
الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الحكيمية أو الموضوعية.

فهذه جملة الأقسام المتصورة في الاستصحاب بالاعتبارات الثلاثة. وقد وقع

الخلافاً في حجّة الاستصحاب في كلّ واحد من هذه الأقسام. والأقوى: حجّة الاستصحاب في جميع الأقسام اللاحقة له باعتبار المستصحب والدليل الدالّ على ثبوته. وأمّا أقسامه اللاحقة له باعتبار منشأ الشكّ: فسيأتي الكلام فيه.

ويظهر من الشيخ - قدس سرّه - عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب هو العقل؛ وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو: أنّ الأحكام العقلية لا يكاد يتطرّق الإهمال والإجمال فيها، فإنّ العقل لا يستقلّ بقبح شيء أو حسنه إلّا بعد الالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات؛ فكلّ قيد اعتبره العقل في حكمه فلا بدّ وأن يكون له دخل في الموضوع؛ ومعه لا يمكن الشكّ في بقاء الحكم العقلي وما يستتبعه من الحكم الشرعي - بقاعدة الملازمة - مع بقاء الموضوع واتّحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة الذي لا بدّ منه في الاستصحاب - كما سيأتي بيانه - فإنّه لا يمكن الشكّ في بقاء الشيء إلّا بعد انتفاء بعض الخصوصيات والعوارض المكتنفة به، بدهة أنّه مع بقاء الموضوع على ما هو عليه يقطع بقاء الحكم ولا يتطرّق إليه الشكّ؛ فالشكّ في بقاء الحكم العقلي لا يكون إلّا بعد انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، ومعه يقطع بارتفاع الحكم، لأنّ المفروض أنّ للخصوصية الزائلة دخلاً في موضوع حكم العقل.

وبتقريب آخر: العقل لا يستقلّ بحسن الشيء أو قبحه إلّا بعد الإحاطة بجميع ماله دخل في الحسن والقبح؛ فلا بدّ وأن يكون لكلّ خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه ممّا لها دخل في مناط حكمه، فعند انتفاء بعض الخصوصيات لا يجري استصحاب بقاء الحكم العقلي؛ للعلم بارتفاع المناط. فالحكم العقلي إمّا أن يكون مقطوع البقاء وإمّا أن يكون مقطوع الارتفاع، ولا يتطرّق فيه الشكّ لكي يجري فيه الاستصحاب.

وأما الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بقاعدة الملازمة، فلا يمكن استصحابه أيضاً، لأنّ المناط للحكم الشرعي هو المناط في الحكم العقلي؛ فلا يمكن أن يكون دائرة ما يقوم به مناط الحكم الشرعي أوسع من دائرة ما يقوم به مناط الحكم العقلي، فإنّ الحكم الشرعي إنّما استفيد من حكم العقل؛ فلا بدّ من أن يكون للخصوصيّة الزائلة دخل في مناط حكم الشرع أيضاً، لا تحاد ما يقوم به المناط فيها، فالعلم بارتفاع مناط الحكم العقلي يلزم العلم بارتفاع مناط الحكم الشرعي؛ فكما لا يمكن استصحاب الحكم العقلي عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، كذلك لا يمكن استصحاب الحكم الشرعي المستفاد منه؛ فالحكم الشرعي أيضاً إمّا أن يكون مقطوع الارتفاع وإمّا أن يكون مقطوع البقاء، ولا يتطرق الشكّ فيه أبداً. هذا حاصل ما أفاده الشيخ، بتحرير متنا.

ولكن للنظر فيه مجال.

أما أولاً: فلأنّ دعوى: كون كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه لا بدّ وأن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعاً، ممنوعة؛ بداهة أنّه ربّما لا يدرك العقل دخل الخصوصيّة في مناط الحسن والقبح واقعاً، وإنّما أخذها في الموضوع لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصيّة هو المتيقّن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنّه يحتمل واقعاً أن لا يكون لها دخل في المناط؛ مثلاً يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضارّ الذي لا يترتب عليه نفع للكاذب ولا لغيره إنّما هو لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقّن في قيام مناط القبح فيه، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيّة عدم ترتّب النفع دخل في القبح، بل يكفي في القبح مجرد ترتّب الضرر عليه وإنّ لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره؛ والحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنّما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعاً، فيمكن بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض الخصوصيّات التي أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقّن،

لاحتمال أن لا تكون لتلك الخصوصية دخل فيما يقوم به الملاك واقعاً؛ فيكون وزان الحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي وزان الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنة يصح استصحابه عند الشك في بقاءه لأجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التي لا تضرّ بصدق بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة عرفاً.

وثانياً: سلّمنا أنّ كلّ خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه لها دخل في مناط الحكم بنظر العقل ويكون بها قوام الموضوع، إلّا أنّه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائماً بالأعمّ من الواجد لبعض الخصوصيات والفاقد لها، فإنّ حكم العقل بقبح الواجد لجميع الخصوصيات لا ينحلّ إلى حكمين: حكم إيجابي وهو قبح الكذب الضارّ الغير النافع، وحكم سلبي وهو عدم قبح الكذب الفاقد لوصف الضرر، فإنّه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عمّا عدا ما استقلّ به؛ فيمكن أن تكون لخصوصية الضرر دخل في مناط حكم العقل بقبح الكذب من دون أن يكون لها دخل في مناط الحكم الشرعي بجرمة الكذب، إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أوسع من موضوع الحكم العقلي. ودعوى: أنّه لا يمكن ذلك، ممّا لا شاهد عليها بعد البناء على أنّ المتبع في بقاء الموضوع وارتفاعه في باب الاستصحاب إنّما هو نظر العرف ولا عبرة بالموضوع العقلي.

والحاصل: أنّ القيد الذي اخذ في موضوع حكم العقل لا يزيد عن القيد الذي اخذ في موضوع الدليل الشرعي كالكتاب والسنة؛ فكما أنّ اخذ القيد في الدليل كاشف عن دخله في ملاك الحكم الشرعي ومع ذلك يجري الاستصحاب عند انتفاء القيد إذا لم يكن من المقومات للموضوع عرفاً ولا يضرّ بوحدة القضية المتيقّنة للمشكوكة بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم الموضوع، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) كذلك أخذ القيد في حكم

جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل على ثبوت المستصحب هو العقل ————— ٣٢٣

العقل إنما يكون كاشفاً عن دخله في الملاك ثبوتاً. ولكن هذا لا يضرّ بجريان استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل عند انتفاء القيد إذا لم يكن القيد من مقومات الموضوع عرفاً.

نعم: انتفاء بعض القيود التي اعتبرها العقل في موضوع حكمه يوجب رفع الحكم العقلي؛ وليس المقصود استصحاب بقاء الحكم العقلي، بل المقصود استصحاب بقاء الحكم الشرعي المستكشف منه، وهو بمكان من الإمكان.

وبالجملة: الموضوع في حكم العقل وإن كان مقيداً بالخصوصية المنتفية، إلا أن تقييد الموضوع العقلي بالخصوصية كتقييد الموضوع الشرعي في الكتاب والسنة بها، كقوله: «الماء المتغير نجس» فإن وصف التغير الذي اخذ في موضوع الدليل الشرعي كوصف الضرر الذي اخذ في موضوع الحكم العقلي؛ فكما أن زوال وصف التغير عن الماء لا يضرّ بصدق بقاء موضوع النجاسة عرفاً، لأنّ العرف بمناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ موضوع النجاسة هو الماء ووصف التغير علة لعروض النجاسة على الماء، غايته أنه يشكّ في كونه علة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، وهو الموجب لجريان الاستصحاب - على ما سيأتي بيانه - كذلك عدم ترتب وصف الضرر على الكذب لا يضرّ بصدق بقاء موضوع الحرمة عرفاً، فإنّ موضوع الحرمة بنظر العرف هو نفس الكذب لا بوصف كونه مضرّاً.

نعم: لو كان المدار في اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة على نظر العقل واعتبرنا في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عقلاً، لكان للمنع عن جريان الاستصحاب عند انتفاء بعض القيود مجال؛ إلا أن ذلك لا يختصّ بالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، بل يطرد في جميع الأحكام الشرعية، كما سيأتي توضيحه. فظهر: أنه لا مجال للفرق بين كون الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب هو العقل أو الكتاب والسنة، فتأمل جيداً. وسيأتي لذلك مزيد توضيح.

- الأمر السادس -

قد عرفت في الأمر السابق: أنّ الشكّ في بقاء المستصحب تارة: يكون لأجل الشكّ في المقتضي، واخرى: يكون لأجل الشكّ في الرافع أو الغاية. وقد اختار الشيخ - قدس سره - عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي؛ وحكي ذلك أيضاً عن المحقق الخونساري - رحمه الله - فقد يتوهم: أنّ المراد من المقتضي هو الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها (١) ويقابله الرافع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأن فيه ملاك التشريع؛ فيكون الشكّ في المقتضي عبارة عن الشكّ في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية دخل في الملاك. والشكّ في الرافع عبارة عن الشكّ في وجود ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوتها، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية المنتفية دخل في تأثير الملاك؛ فيكون الشكّ في بقاء علم زيد مثلاً من الشكّ في

(١) أقول: ما أظنّ أحداً يريد من المقتضي في المقام ما هو الملاك لاحداث تشريع الحكم ولو لم يكن مقتضياً لبقائه، بل عمدة نظره إلى المقتضي لبقائه؛ وحينئذٍ في الأحكام التكليفية ليس المقتضي لبقائها إلّا ما هو المقتضى لثبوتها من المصالح وبذلك أيضاً يبرز استعداد الحكم للبقاء، إذ يستحيل استعداد للتكاليف بقاءً بدون بقاء المصلحة في متعلّقه؛ وطريق إحرازه بما يكون بكيفية لسان الدليل: من كونه في مقام إثبات حكم لموضوعه مطلقاً، بلا نظر إلى فعلية الحكم من سائر الجهات. وبعبارة اخرى: كان الخطاب بمادتها الكاشفة عن مصلحة الحكم مطلقاً وإن لم يكن من حيث الفعلية مثل هذا الاطلاق - كما هو الشأن في الأحكام الاقتضائية كحليّة الغنم وحرمة الخمر - بل ومع فرض إطلاقنا من حيث الفعلية أيضاً، ولكن خصص مرتبة فعليته بما يشكّ في مصداقه؛ هذا كلّ في التكاليفيات. وأمّا في الأحكام الوضعية: فلا شبهة في أنّ المقتضي لاحداثها من أسبابها لا يكون مقتضياً لبقائها، فهي من هذه الجهة نظير كثير من الامور الخارجية في أنّ العلية المحدثة كالبناء والبناء لا يكون علّة مبقية، بل بقاءه مستند إلى اقتضاء في ذاته المعبر عنه بالاستعداد؛ وحينئذٍ مرجع الشكّ في المقتضى بقاءً إلى الاستعداد المزبور في جميع المقامات؛ ولا أظنّ من أحد يريد غير هذا المعنى، كما لا يخفى.

المقتضي، وفي فسقه من الشك في الرفع.

وقد يتوهم أيضاً: أن المراد من المقتضي هو المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي تأسيساً أو إمضاءً، والمراد من الرفع هو ما يرفع المسبب شرعاً؛ كما يقال: إن الوضوء مقتضى للطهارة والبول رافع لها، والنكاح مقتضى للزوجيّة والطلاق رافع لها، والبيع مقتضى للملكيّة والفسخ رافع لها؛ فيكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك في بقاء اقتضاء السبب للمسبب عند انتفاء بعض الخصوصيّات. ويقابله الشك في الرفع، وهو ما إذا شك في بقاء المسبب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، ولكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره. مثلاً تارةً: يشك في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عند قول الزوج للزوجة: أنت خلية أو برية أو عند خروج المذي أو الوذي عقيب الطهارة. واخرى: لا يشك في بقاء اقتضاء النكاح والوضوء عقيب قول الزوجة: أنت خلية أو برية أو عقيب خروج المذي والوذي، بل يقطع ببقاء المقتضي، إلا أنه يحتمل أن يكون ذلك رافعاً لتأثير المقتضي لمكان تدافع المقتضيين؛ فالأول يكون من الشك في المقتضي، والثاني يكون من الشك في الرفع.

هذا، ولكن التأمل في كلام المحقق والشيخ - قدس سرهما - يعطي عدم إرادة ذلك من المقتضي، فإن القول بعدم حجّية الاستصحاب عند الشك في المقتضي بأحد الوجهين المتقدمين يساوق القول بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً، فإنه لا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعيّة في باب الأسباب والمسببات عند انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع أو طرؤ بعض ما يشك معه في بقاء الأثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه إلا من طريق الأدلة الشرعيّة؛ فإنه لا يمكن إثبات كون الوضوء أو النكاح المتعقب بالمذي أو بقول الزوج: «أنت خلية» مقتضياً لبقاء

الطهارة وعلقة الزوجية

وبالجملة: لو بنينا على عدم حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضي بأحد الوجهين يلزم سد باب جريان الاستصحاب في جميع المقامات، إذ ما من مورد إلا ويشك في تحقق المقتضي بمعنى الملاك أو بمعنى اقتضاء السبب.

فالظاهر: أنه ليس مراد الشيخ والمحقق - قدس سرهما - من المقتضي أحد الوجهين، بل مرادهما من المقتضي في تقسيم الاستصحاب إلى الشك في المقتضي والشك في الرفع هو مقدار قابلية المستصحب للبقاء في الزمان.

وتوضيح ذلك: هو أن كل موجود وحادث في العالم لابد وأن يكون له بحسب طبعه مقدار من القابلية والاستعداد لبقائه في سلسلة الزمان، بحيث لو خلى الشيء وطبعه ولم تلحقه عارضة زمانية لكان يبقى في عمود الزمان بمقدار ما يقتضيه استعداده بحسب ما جرت عليه مشية الله (تعالى) ولا إشكال في اختلاف الموجودات في مقدار القابلية والاستعداد، كما يشاهد بالوجدان اختلاف استعداد ذوات النفوس في بقائها في سلسلة الزمان، فإن منها ما تبقى مائة سنة ومنها ما يزيد عن ذلك ومنها ما ينقص عنه، حتى أن بين ذوات النفوس ما يبقى ألف سنة، كما يقال: إن بعض أقسام الحيتان والطيور يعيش ألف سنة، وبينها أيضاً ما لا يعيش إلا ساعة؛ وكذا الحال في غير ذوات النفوس من الموضوعات الخارجية، فإن الفواكه والحبوبات لها مقدار من استعداد البقاء على ما بينها من الاختلاف؛ وكذا الأبنية، فإن البناء الواقع في ساحل البحر أقل بقاءً من البناء الواقع في مكان آخر ولو لأجل ما يلحقه من خصوصية المكان والزمان وغير ذلك؛ هذا في الموضوعات الخارجية.

وأما الأحكام الشرعية: فكذلك أيضاً، فإن لكل حكم شرعي أمداً وغاية يبقى الحكم إليها مع قطع النظر عن اللواحق والعوارض الطارئة، فيكون مقدار قابلية بقاء الحكم في الزمان على حسب ما ضرب له من الغاية شرعاً؛ غايته:

أن الفرق بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية هو أن تشخيص مقدار استعداد بقاء الموضوع في الزمان إنما يكون بالامتحان والتجربة ونحو ذلك من الأسباب المشخصة لاستعداد بقاء الموجودات في عمود الزمان؛ وأما الأحكام الشرعية فطريق تشخيص مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان إنما يكون من قبل الشارع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن المستصحب إما أن يكون موضوعاً خارجياً وإما أن يكون حكماً شرعياً. فان كان موضوعاً خارجياً فتارة: يعلم مقدار استعداد بقاءه في الزمان ويشك في حدوث زماني أوجب رفع الموضوع وإعدامه عن صفحة الوجود في أثناء عمره واستعداد بقاءه؛ واخرى: لا يعلم مقدار عمره واستعداد بقاءه، كما لو شك في أن البق يعيش ثلاثة أيام أو أربعة. فالأول يكون من الشك في الرفع، والثاني يكون من الشك في المقتضي.

فضابط الشك في المقتضي: هو أن يكون الشك في بقاء الموجود لأجل الشك في مقدار قابليته للوجود واستعداده للبقاء في عمود الزمان.

وضابط الشك في الرفع: هو أن يكون الشك في بقاء الموجود لأجل الشك في حدوث زماني أوجب إعدام الموجود في أثناء استعداده للبقاء، كما إذا احتمل طرور مرض أو قتل أو تخريب أو نحو ذلك من الأسباب الموجبة لرفع الموضوعات الخارجية.

والظاهر: أن القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي أراد من المقتضي هذا المعنى، كما يشهد له التمثيل بالشك في بقاء البلد المبني على ساحل البحر، فإن الشك في بقاء البلد إنما هو لأجل الشك في مقدار استعداده للبقاء؛ وهذا المعنى من الشك في المقتضي هو الذي ينبغي النزاع في اعتبار الاستصحاب فيه وعدمه، فإنه لا يلزم من القول بالتفصيل سد باب الاستصحاب مطلقاً، كما يلزم منه ذلك إن اريد من المقتضي أحد الوجهين

المتقدمين؛ هذا إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة. وإن كان المستصحب من الأحكام الشرعيّة: فقد عرفت أنّ الشكّ في المقتضي فيها بالمعنى المتقدم إنّما يكون لأجل الشكّ في الغاية على بعض التقادير وتفصيل ذلك: هو أنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون قد ضرب له غاية كقوله تعالى: «وأتمّوا الصيام إلى الليل» بناءً على كون الغاية غاية للحكم لا للصيام، وإمّا أن لا يكون له غاية. وعلى الثاني: فإمّا أن يعلم إرسال الحكم في الزمان بحيث يعمّ جميع الأزمنة ولو بمعونة مقدمات الحكمة، وإمّا أن لا يعلم ذلك بل يحتمل أن يكون امتداد الحكم إلى زمان خاصّ وينقطع بعده.

فإن لم يعلم إرسال الحكم في الزمان: فالشكّ في بقائه بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقّن من امتداده في الزمان يرجع إلى الشكّ في المقتضي، لأنّه يحتمل أن يكون زمان الشكّ هو آخر زمان الحكم بحسب ما جعل له من الغاية، بحيث لا يكون له استعداد البقاء بعد ذلك؛ فيكون بعينه كالشكّ في مقدار استعداد بقاء الموضوع الخارجي في سلسلة الزمان.

وإن علم إرسال الحكم في جميع الأزمنة: فالشكّ في بقائه دائماً يكون من الشكّ في الرفع، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم المرسل لا يمكن إلاّ من جهة الشكّ في حدوث امرزماني يقتضي رفع الحكم مع اقتضائه للبقاء، كما لو شكّ في طرؤ أحد العناوين الموجبة لرفع الحكم تفضلاً وامتناناً؛ فتأمل. هذا إذا لم يضرب للحكم غاية في لسان الدليل.

وإن كان له غاية، فتارة: يشكّ في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكميّة كما إذا شكّ في أنّ غاية وجوب صلاة المغرب هل هي ذهاب الحمرة المغربيّة؟ أو أنّ غايته انتصاف الليل؟ واخرى: يشكّ في مقدار الغاية من جهة الشبهة المفهوميّة كما إذا شكّ في أنّ الغروب الذي اخذ غاية لوجوب صلاة الظهرين هل هو استتار القرص؟ أو ذهاب الحمرة المشرقيّة؟ وثالثة: يشكّ في الغاية من

جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شك في طلوع الشمس الذي اخذ غاية لوجوب صلاة الصبح.

فإن شك في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكيمة: فالشك في بقاء الحكم فيما وراء القدر المتيقن من الغاية يكون من الشك في المقتضي؛ وكذا إذا كان الشك في مقدارها من جهة الشبهة المفهومية، فإن الشك في بقاء وجوب صلاة الظهرين إلى ما بعد استتار القرص يرجع إلى الشك في أمد الحكم ومقدار استعداده ببقائه في الزمان، لاحتمال أن يكون الغروب هو استتار القرص، فيكون قد انتهى عمر الحكم.

وإن كان الشك في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعية: فالشك في ذلك يرجع إلى الشك في الرفع حكماً لاموضوعاً، لأن الشك في الرفع هو ما إذا شك في حدوث أمر زمني، والشك في المقام يرجع إلى حدوث نفس الزمان الذي جعل غاية للحكم؛ فالشك في حصول الغاية ليس من الشك في الرفع حقيقة، إلا أنه ملحق به حكماً (١) فإن الشك في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان، للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع، وإنما الشك في تحقق الطلوع، فيكون كالشك في حدوث ما يرفع الحكم؛ فتأمل.

فتحصل: أن الشك في المقتضي يباين الشك في الرفع دائماً. وأما الشك في الغاية: فقد يلحق بالشك في المقتضي، وقد يلحق بالشك في الرفع، بالبيان المتقدم.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الرفع والغاية، فإن الرفع عبارة عن الأمر الزماني الموجب لإعدام الموضوع أو الحكم عن وعائه من دون أن يؤخذ عدمه

(١) أقول: لا يخلو ذلك عن مصادرة، لأن لسان الغاية في الأدلة كاشفة عن تحديد الاستعداد؛ ومع الشك فيه يأتي نحو إشك في استعداد الحكم؛ ولعلّ المشار إليه بأمره بالتأمل ذلك.

قيداً للحكم أو الموضوع، والغاية عبارة عن الزمان الذي ينتهي إليه أمد الشيء؛ فتكون النسبة بين الرفع والغاية نسبة التباين. ولو كانت الغاية أعم من الزمان والزمانى تكون النسبة بينهما بالعموم من وجه؛ فقد يجسعان كما إذا كان الحكم معيّنًا بغاية زمانية، فإنّ الأمر الزمانى الذي اخذ غاية للحكم كما يكون غاية له يكون رافعاً أيضاً؛ وقد يفترقان، فيكون الشيء غاية من دون أن يكون وجوده رافعاً كما إذا اخذ الزمان غاية للحكم كالليل والنهار، وقد يكون الشيء رافعاً للحكم من دون أن يكون غاية له كالحديث الرفع للطهارة، فإنّ الحديث ليس غاية للطهارة لعدم أخذ عدمه قيدياً للطهارة وإنّما كان وجوده رافعاً لها. وإن ناقشت في بعض ما ذكرناه، فلا يضرّ بما هو المدعى في المقام: من أنّ مراد الشيخ - قدس سره - من المقتضى في قوله: «إنّ الاستصحاب لا يجري عند الشكّ فيه» ليس هو المقتضى بمعنى الملاك، ولا المقتضى الذي يترشّح منه وجود المعلول، بل المراد منه هو مقدار استعداد بقاء الشيء في سلسلة الزمان؛ فكلمارجع الشكّ في بقاء الشيء إلى الشكّ في مقدار بقائه في الزمان يكون من الشكّ في المقتضى، وفيما عدا ذلك يكون من الشكّ في الرفع؛ حتّى أنّ الشكّ في انتقاض التيمّم (١) بزوال العذر أو بوجدان الماء في أثناء الصلاة يرجع إلى

(١) ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - في ذيل استدلال المنكرين لحجّة الاستصحاب مطلقاً يعطى أنّ الشكّ في انتقاض التيمّم بوجدان الماء ليس من الشكّ في الرفع، بل هو من الشكّ في الموضوع بتقريب: أنّ المكلف بالطهارة الترابية هو الفاقد للماء، فعند وجدان الماء في أثناء الصلاة يشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الفاقد للماء قبل الصلاة لا مطلقاً.

هذا، ولكن التحقيق: أنّ مثال التيمّم ليس من الشكّ في المقتضى، ولا من الشكّ في الموضوع. أمّا الأول: فلأنّ الشكّ في الانتقاض لا يرجع إلى الشكّ في مقدار استعداد بقاء أثر التيمّم في عمود الزمان.

وأما الثاني: فلأنّ الموضوع هو ذات المكلف لا بوصف كونه فاقداً للماء، بل فقدان الماء علّة لوجوب التيمّم على المكلف، كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة» الآية، فإنّ

الشك في الرافع، لأنّ الشك في بقاء اثر التيمّم إنّما هو لأجل حدوث أمر زماني، فيندرج في ضابط الشك في الرافع، مع أنّه من أوضح مصاديق الشك في المقتضي بأحد الوجهين المتقدّمين.

وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الشيخ - قدس سره - في جملة من الموارد التي بنى على جريان الاستصحاب فيها، بأنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في المقتضي فينبغي أن لا يقول بجريان الاستصحاب فيها (١) فإنّ الإيراد عليه بذلك مبني على ما توهم من أنّ مراد الشيخ من المقتضي هو أحد الوجهين المتقدّمين، وقد عرفت أنّ ذلك بمراحل عن الواقع.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار المستصحب والدليل الدالّ عليه ومنشأ الشك في بقاءه؛ فالأقوى عندنا: اعتبار الاستصحاب في جميع أقسام المستصحب والدليل الدالّ عليه وأقسام الشك في الرافع وما يلحق به من الشك في الغاية، وعدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية؛ ويتضح وجه ذلك بذكر الأدلّة التي استدلّوا بها على حجّية الاستصحاب.

فنها:

دعوى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها وعدم

الخطاب إنّما هو لذوات المكلفين للفاقدين • فالموضوع باق على ما هو عليه ولو بعد وجدان الماء وإنّما الشك لأجل احتمال أن يكون فقدان الماء علّة لوجوب التيمّم حدوثاً وبقاءً فلا مانع من جريان الاستصحاب؛ فتأمّل جيّداً (منه).

• أقول: بناءً على ما سلّكتم من إرجاع شرائط التكليف إلى الموضوع يلزمكم في المقام أن تجعلوا عدم الوجدان قيدا لموضوع الخطاب بالتيمّم بنص الآية الشريفة من قوله سبحانه: «وإن لم تجدوا الخ».

(١) أقول: ليس بنظري مورد الاشكال حتّى لاحظ واميّز الحق من الباطل.

الاعتناء بالشكّ في انتقاضها.

وهذه الدعوى في الجملة ممّا لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، لأنّه قد استقرت الطريقة العقلائية على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها؛ كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم؛ بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام، فإنّ النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أنّ الشكّ في بقاء الحياة لو أوجب التوقف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يبق للعقلاء سوق.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أنّ الطريقة العقلائية قد استقرت على ترتيب آثار البقاء عند الشكّ في الارتفاع (١) وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمينان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء، بدهة أنّه لا وجه لحصول الاطمينان مع فرض الشكّ في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّة، وإلّا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاءً، مع أنّه يحتمل فوات المنافع أو الوقوع في المضارّ المهمّة؛ فعمل العقلاء على الحالة السابقة ليس لأجل الرجاء ولا لحصول الاطمينان، بل لكون فطرتهم جرت على ذلك فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء.

فظهر: أنّه لا مجال لإنكار قيام السيرة العقلائية والطريقة العرفية على الأخذ بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها؛ ولم يردع عنها الشارع.

(١) أقول: ولعمري! أنّ جميع ذلك من باب الوثوق النوعي الحاصل في نظائره من ظواهر الألفاظ وسائر الموارد التي يجري على طبق الغالب، لأنّه من باب التعبد والأخذ بأحد طرفي الشكّ تعبداً؛ ولو فرض تماميته وعدم ثبوت الردع عن مثل هذا الوثوق النوعي في الموضوعات للزم حجّة الاستصحاب من باب الظنّ وكان من الأمارات، ولا أظنّ يلتزم به المستدلّ؛ فتدبر.

والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لا تصلح لأن تكون رادعة عنها، لما تقدّم في حجّة الظواهر وخبر الواحد: من أنّ جميع موارد السيرة العقلانيّة خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص.

فما أفاده المحقّق الخراساني - قدّس سرّه - في المقام: من أنّ الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم تصلح لكونها رادعة عن السيرة العقلانيّة فيما نحن فيه، ينافي ما تقدّم منه في حجّة الخبر الواحد: من أنّ تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن الطريقة العقلانيّة؛ مع أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بالخبر الواحد فلا أقلّ من التساوي بين المقامين، فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام؟! فالأقوى: أنه لا فرق في اعتبار السيرة العقلانيّة في كلا المقامين.

ولكنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في الراجع؛ ولم يظهر أنّ بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقّن حتّى مع الشكّ في المقتضي، بل الظاهر أنّ بنائهم عند الشكّ في المقتضي على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال.

ولعل منشأ القول بحجّة «قاعدة المقتضي والمانع» هو ما يشاهد من بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة عند إحراز المقتضي، وقد استدلّ بعض من قال باعتبار القاعدة بذلك. ولكنّه ضعيف، لأنّ بناء العقلاء على ذلك إنّما هو بعد إحراز تأثير المقتضي ووجود المقتضي (بالفتح) في الخارج؛ وهذا أجنبيّ عن «قاعدة المقتضي والمانع» فإنّ مورد القاعدة هو مجرد العلم بوجود المقتضي مع عدم العلم بتأثيره في وجود المعلول، كما عرفت.

فتحصّل: أنّ المقدار الذي يمكن أن يدعى في المقام، هو قيام السيرة العقلانيّة على عدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاع الشيء بعد العلم بوجوده خارجاً

واقترضائه للبقاء. ودعوى: قيام السيرة على أزيد من ذلك ممّا لا شاهد عليها، وعهدتها على مدّعيا.

ومنها:

الإجماع المحكيّ في جملة من الكلمات.

ولا يخفى وهنه، فانه لا يمكن الركون إلى الإجماع المحكيّ، خصوصاً في مثل المقام الذي كثر الاختلاف والأقوال فيه.

نعم: يمكن دعوى قيام الشهرة أو ما يقرب من الإجماع على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرفع، فإنّ السيّد - رحمه الله - وإن نسب إليه القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقاً إلا أنّ صاحب المعالم اعترف بأنّ كلام السيّد - رحمه الله - يرجع إلى مقالة المحقق صاحب المعارج؛ مع أنّ المحقق - رحمه الله - من القائلين بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، كما يشهد له التمثيل بالنكاح والألفاظ التي يشكّ في وقوع الطلاق بها؛ وإن كان يظهر من ذيل كلامه: أنّ القول ببقاء عقدة النكاح عقيب ما يشكّ في وقوع الطلاق بها إنّما هو لأجل إطلاق مادّة على حليّة النكاح للوطي، لا لأجل الاستصحاب؛ فراجع وتأمل.

ومنها:

الأخبار، وهي العمدة، وقد بلغت ما يقرب من الاستفاضة.

فنها: مضمرة زرارة، ولا يضرّ إضمارها بعدما كان الراوي «زرارة» الذي لا يروي إلاّ عن الإمام - عليه السلام - «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الحففة والحفقتان عليه الوضوء؟ قال - عليه السلام - يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء؛

قلت: فان حُرِّكَ في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال -عليه السلام- لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر» (١).

والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً في جميع المسائل يتوقف على إلغاء خصوصية تعلق اليقين بالوضوء، وأن إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: «وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان أحد مصاديق ما يتعلق به اليقين (٢) واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصية فيه؛ وعلى هذا يكون المحمول في الصغرى مطلق اليقين مجرداً عن خصوصية تعلقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع في الكبرى، وهي قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» فيكون «الألف واللام» في اليقين للجنس، لا للعهد (٣) ليختص الموضوع في الكبرى باليقين المتعلق بالوضوء، ويتألف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الأول، فتكون النتيجة هي عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشكّ، سواء تعلق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات؛ كما لو فرض أنه قدّم

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء الحديث ١.

(٢) أقول: والأولى أن يقال: إن تطبيق مثل هذا الكبرى على صغريات متعدّدة: من الوضوء تارة والطهارة الحثيئة اخرى والركعات ثالثة يكشف كشافاً جزمياً بعدم خصوصية في هذه الموارد؛ بل كلّ مورد من باب تطبيق الكبرى الكلية على صغرياتها.

(٣) أقول: بعد كون المقدّمة كونه على يقين من وضوئه، فلو كان «اللام» للعهد فلا يقتضي إلاّ عدم نقض اليقين بشخص وضوئه لا اليقين بمطلق الوضوء، فارادة اليقين بمطلق الوضوء من لوازم كون «اللام» للجنس بضميمة عدم تجريد إضافة اليقين الثاني إلى الوضوء الكلي بملاحظة حفظ كسبية الكبرى، بقرينة استتباع إرادة شخص وضوئه في عدم نقض اليقين الظاهر في كونه بمنزلة كبرى القياس؛ وحينئذ عمدة وجه استفادة المدعى تجريد اليقين عن طبيعة الوضوء في المقدم وعدمه، من دون فرق بين كون «اللام» في اليقين الثاني للعهد أو للجنس؛ فتدبر.

الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا «فإنه من وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشك» إذ لا إشكال حينئذ في أن المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد.

والحاصل: أن المهمم هو بيان كون إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله - عليه السلام - «فإنه على يقين من وضوئه» ليست لأجل كونها دخيلة في الحكم لتكون «الألف واللام» للعهد فيختص الحكم باليقين والشك المتعلق بباب الوضوء بعد إلغاء خصوصية المورد: من كون منشأ الشك في بقاء الوضوء هو خصوص النوم.

ومما ذكرنا ظهر: أن الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب في غير باب الوضوء لا يتوقف على تعيين جزاء الشرط: من أنه نفس قوله - عليه السلام - «فإنه على يقين من وضوئه» أو أن ذلك علة للجزاء المقدر وهو «فلا يجب عليه الوضوء» أو أن الجزء هو قوله - عليه السلام - «ولا ينقض اليقين بالشك» والتعليل ذكر توطئة للجزاء.

فما أتعب الشيخ - قدس سره - نفسه في تعيين الجزء لا دخل له في الاستدلال بالرواية لما نحن فيه. مع أنه لا ينبغي الإشكال في كون الجزء هو نفس قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية، فعنى قوله - عليه السلام - «فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء.

وأما احتمال أن يكون ذلك علة للجزاء المقدر وهو «فلا يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غاية وإن قواه الشيخ - قدس سره - بدهاه أنه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤل عنه مرتين بلا فائدة، فإن معنى قوله - عليه السلام - «لا، حتى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرك في جنبه شيء» هو أنه لا يجب عليه الوضوء؛ فلو قدر جزاء قوله: «وإلا» بمثل «فلا

يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرر السؤال، وهو لا يخلو عن حرازة. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيفاً غاية.

وأضعف منه: احتمال أن يكون الجزاء قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين بالشك» فإنه بعيد عن سوق الكلام؛ مع أنه يلزم منه اختصاص قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» بخصوص باب الوضوء ويتعين أن يكون «الألف واللام» فيه للعهد، ولا يصلح لأن يكون كبرى كلية في جميع المقامات، كما لا يخفى وجهه؛ فيتعين أن يكون قوله -عليه السلام- «فإنه على يقين من وضوئه» هو الجزاء، بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية.

وعلى كل حال: قد عرفت: أن الاستدلال بالرواية لا يتوقف على تشخيص الجزاء، بل يتوقف على إلغاء خصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء.

والظاهر: أنه لا ينبغي التأمل والتوقف في عدم دخل الإضافة في الحكم، بل ذكر متعلق اليقين في الرواية إنما هو لكون اليقين من الصفات الحقيقية ذات إضافة، فلا بد وأن يكون له إضافة إلى شيء؛ وإنما اضيف إلى خصوص الوضوء، لأن الإضافة الخارجية في مورد السؤال كانت في خصوص الوضوء، فتأخير قوله -عليه السلام- «من وضوئه» عن «اليقين» كتقديمه عليه لا يستفاد منه مزيد من كونه طرف الإضافة، من دون أن يكون له دخل في الحكم، فيكون الموضوع في قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين» هو مطلق اليقين، و«اللام» للجنس، كما هو الأصل فيها إذا كان المدخول من أساء الأجناس.

فالانصاف: أنه لا يحتمل أن يكون لذكر متعلق اليقين في الرواية دخل في الحكم؛ فلا يقال: إنه يكفي في سقوط الاستدلال بالرواية احتمال أن يكون لتعلق اليقين بالوضوء دخل في الكبرى، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فيوجب إجماله.

هذا، مضافاً إلى أن مناسبة الحكم والموضوع والتعبير بلفظ «النقض»

يقتضي أن لا تكون لخصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء دخل في الحكم، فإن القابل للنقض وعدمه هو اليقين من دون دخل لتعلقه بالوضوء؛ مع أن الظاهر من قوله - عليه السلام - «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» هو أنه ورد لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء واستقرت عليه طريقتهم: من عدم الاعتناء بالشك في بقاء ما هو متيقن الوجود مطلقاً في كل ما كان الشك في البقاء لأجل احتمال وجود الرفع.

فظهر: أنه لا ينبغي احتمال اختصاص الرواية بخصوص باب الوضوء، بل تعم جميع الأبواب؛ لكن في خصوص الشك في الرفع، كما سيأتي بيانه.

دفع وهم:

ربما يتوهم: أن غاية ما تدلّ عليه الرواية هو سلب العموم لاعموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشك؛ وهذا لا ينافي جواز نقض بعض الأفراد.

وفيه ما لا يخفى، فإن سلب العموم يتوقف على لحاظ العموم معنى اسمياً ليصحّ سلبه، وهذا إنما يمكن فيما إذا كان العموم مستفاداً من مثل لفظة «كل» و«أجمع» ونحو ذلك مما يكون له معنى اسمي؛ وأمّا العموم المستفاد من مثل النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي والمفرد المحلّي باللام بل الجمع المحلّي بها فلا يمكن فيه سلب العموم.

أمّا في النكرة: فواضح، فإن العموم فيها إنما يستفاد من النفي والنهي الوارد على الطبيعة، حيث إن عدم الطبيعة يتوقف عقلاً على عدم جميع أفرادها؛ فالعموم فيها متأخر رتبة عن ورود النهي أو النفي، فإنه لولا ورود النفي على الطبيعة لا يكاد يتحقق العموم، فلا يعقل فيها سلب العموم، لأنّ سلب العموم

يتوقف على أن يكون العموم سابقاً في الرتبة على السلب ليصح سلبه.
وكذا الكلام في المفرد المحلى باللام، فإن العموم فيه أيضاً متأخر رتبة عن ورود الحكم، لأنه إننا نستفاد من مقدمات الحكمة بعد ورود الحكم على المفرد سلباً أو إيجاباً، لأن المفرد المحلى باللام ليس موضوعاً للعموم حتى يمكن ورود الحكم عليه؛ ففي مثل «لا تكرم رجلاً» أو «لا تكرم الرجل» و«لا تنقض اليقين» ونحو ذلك لا يمكن فيه سلب العموم، بل لا بد وأن يكون المراد منه عموم السلب.

وأما الجمع المحلى باللام: فهو وإن كان موضوعاً للعموم مع قطع النظر عن كونه موضوعاً لحكم من الأحكام، إلا أن أداة العموم فيه إنما تكون مرآة ملاحظة المصاديق والأفراد المقدرة وجودها؛ فلا يمكن لحاظ العموم فيه معنى اسمياً ليصح سلبه، لما عرفت: من أن سلب العموم يتوقف على لحاظ العموم معنى اسمياً؛ ولا يمكن ذلك في العموم المستفاد من الأدوات الحرفية، لأن المعنى الحرفي لا يعقل لحاظه معنى اسمياً.

نعم: لو كان الجمع المحلى باللام بهيئته التركيبية موضوعاً للعموم - كما هو أحد الوجهين أو القولين فيه - لكان لدعوى سلب العموم فيه مجال وإن كان خلاف الظاهر. فالتحقيق: أنه لا سبيل إلى القول بسلب العموم في كل من النكرة والمفرد المحلى باللام والجمع المحلى بها.

نعم: لو كان العموم مستفاداً من لفظة «كل» ونحوها من الأدوات الاسمية، لكان للقول بسلب العموم فيه مجال، بل قد يدعى ظهوره في سلب العموم؛ كما لا يبعد ذلك في مثل قوله: «لا تأكل كل رقانة في البستان» و«لا تضرب كل أحد» و«لا تكرم كل فاسق» فاستفاده عموم السلب في مثل ذلك يحتاج إلى قرينة تدل عليه؛ وإلا فظاهره الأولي يدل على سلب العموم. فتحصل: أنه لا مجال لتوهم سلب العموم في مثل قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» لأنه من المفرد المحلى باللام الذي قد عرفت أنه

لا يمكن فيه إلا عموم السلب؛ فتأمل جيّداً.

ومنها:

مضمرة اخرى لزراعة أيضاً: «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنيّ فعلمت أثره إلى أن أصب عليه الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال- عليه السلام- تعيد الصلاة وتغسله؛ قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتّه ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟ قال- عليه السلام- تغسله وتعيد؛ قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه؟ قال- عليه السلام- تغسله ولا تعيد؛ قلت: لم ذلك؟ قال- عليه السلام- لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً؛ قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال- عليه السلام- تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك؛ قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال- عليه السلام- لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع؛ قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال- عليه السلام- تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيتّه، وإن لم تشك ثمّ رأيتّه رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» الخبر (١).

وهذه الرواية الشريفة التي عليها آثار الصدق قد تضمّنت لجملة من الأحكام، منها: حجّة الاستصحاب بناءً على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله- عليه السلام- «لأنك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهارة

(١) أورد قطعات منها في الوسائل في الباب ٣٧ ح ١ والباب ٤١ ح ١ والباب ٤٢ ح ٢ مع اختلاف في بعض الكلمات

قبل ظنّ الإصابة، لا اليقين بها الحاصل من الفحص عن النجاسة بعد الظنّ بالإصابة؛ وإلاّ كانت الرواية منطبقة على «قاعدة اليقين» لا الاستصحاب؛ ولكن حمل «اليقين» على الحاصل بعد الفحص خلاف الظاهر، خصوصاً مع عدم فرض الراوي حصول اليقين بالطهارة من الفحص بعد ظنّ الإصابة؛ بل المذكورة في الرواية هو أنّه لم ير شيئاً بعد النظر في الثوب والفحص عن النجاسة المظنونة، وعدم الرؤية أعمّ من حصول اليقين بالعدم، كما هو واضح؛ فدلالة الرواية على حجّة الاستصحاب ممّا لا يكاد تخفى.

إزاحة شبهة:

قد اورد على الرواية بما حاصله: أنّه كيف يصحّ أن يعلل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الالتفات والعلم بوقوعها في الثوب النجس بقوله -عليه السلام- «لأنّك كنت على يقين من طهارتك الخ»؟ مع أنّ الإعادة حينئذٍ لا تكون من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين (١).

(١) أقول: عمدة وجه الاشكال مبني على الاستظهار من الرواية بأنّ [في] الاعادة نقضاً لليقين بالشكّ؛ ولا يرفع هذا الاشكال كفاية العلم بالطهارة حين الدخول إلى آخرها، كي يقوم الاستصحاب السابق حين العمل مقامه، إذ عدم الاعادة حينئذٍ من لوازم نفس الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب كي يكون نقيضه نقضاً لليقين بالشكّ.

ولئن شئت قلت: إنّ معنى حرمة النقض حرمة رفع اليد عن آثار المتيقن المترتب عليه ببركة اليقين ووجوب ترتيبها؛ وأمّا ترتّب آثار الاستصحاب فلا يكون معنوياً بعنوان النقض المزبور؛ وحينئذٍ فالاعادة بمقتضى ظهور الرواية إنّما يكون معنوياً بعنوان النقض في صورة كونه من آثار المتيقن الواجب ترتبها عليه ببركة اليقين، وبعد ذلك لا يحصى من كونه نقضاً لليقين لا بالشكّ؛ وحينئذٍ فما أفيد بطوله المملّ أجنبيّ عن جهة الاشكال؛ فالعمدة حينئذٍ منع هذا الاستظهار، وهو أيضاً خلاف الانطباق. ومن هنا ظهر أيضاً فساد جعل مصحح التعليل اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء. والأولى: تسليم الاشكال وعدم إضراره بصحة الاستدلال، أو حمله على رؤيته المحتمل وقوعه حينه، كما هو الشأن في الفرع الآتي، بل ←

نعم: يصحّ تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك، لأنّ الظنّ بالنجاسة مع عدم حصول اليقين بها لو اقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة لكان ذلك من نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها؛ وأمّا إعادة الصلاة بعد إتمامها وتبين وقوعها في النجاسة فلا تكون من نقض اليقين بالشكّ، للعلم بوقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فالإعادة تكون من نقض اليقين باليقين؛ مع أنّ الإمام - عليه السلام - علّل عدم وجوب إعادة الصلاة بأنّه يلزم من إعادة نقض اليقين بالشكّ .

هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا الإشكال لا يضرّ بصحة الاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب؛ فعلى فرض العجز عن تطبيق التعليل على مورد الرواية لا يوجب سقوط الرواية عن صحة الاستدلال بها، كما لا يخفى. مع أنّه يمكن دفع الإشكال وتطبيق التعليل على المورد بلا تكلف. وقبل بيان ذلك ينبغي الإشارة إلى كيفية شرطية الطهارة واعتبار عدم وقوع الصلاة مع النجاسة الخبيثة.

فنقول: إنّ قد استفاضت الروايات على فساد الصلاة مع نجاسة الثوب أو البدن إذا علم بالنجاسة قبل الصلاة ولو مع نسيانها حين الدخول في الصلاة، فتجب إعادة والقضاء بعد التذكّر؛ بخلاف ما إذا لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة، فإنّه لا تجب إعادة والقضاء ولو انكشف وقوع الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب؛ وقد عمل الأصحاب بمضمون الروايات وتطابقت عليه

ربما يؤيد ذلك قوله: «لعلّه شيء أوقع عليك» فإنّه في مقام تصحيح أنّ إعادة نقض، فظهور السياق يقتضي أنّ يكون المقام أيضاً كذلك؛ وحينئذٍ فلو كان هنالك أيضاً عدم إعادة من جهة شرطية عدم العلم بالنجاسة أو العلم بالطهارة لا يحتاج صحة الصلاة في الفرع الأولى على إبداء الاحتمال المزبور؛ فذلك كاشف جزميّ بأنّ إعادة فيه نقض يقين بالشكّ، فكذلك في المقام. ولا ينافي ما ذكرنا أيضاً الأخبار الآتية، لا يمكن الاستفادة أجزاء الأمر الظاهري في المورد للواقع مع فرض شرطية الطهارة الواقعية. نعم: لا بأس بعدم الشرطية المزبورة للغافل محضاً إلّا مع سبقه بالعلم بها، كما لا يخفى؛ فتدبّر فيما ذكرنا، لعلّه يرجع إليه أيضاً ما اختاره فيما سيأتي: من الجمع بين طائفتي الأخبار؛ والله العالم

الكلمات إلا ما شدّ.

فمن ذلك يظهر: أنّ الطهارة الواقعيّة ليست شرطاً للصلاة ولا النجاسة الواقعيّة مانعة عنها، بل للعلم بالنجاسة والطهارة دخل في الصّحة والفساد؛ وقد تقدّم في مبحث القطع: أنّ أخذ العلم في موضوع حكم يتصوّر على وجهين: أحدهما - أخذ العلم في الموضوع بما أنّه صفة قائمة في نفس العالم. ثانيها - أخذه في الموضوع بما أنّه طريق وكاشف عن الواقع. ونزيد في المقام وجهاً ثالثاً ينبغي أن يجعل ذلك استدراكاً لما فات متّاً في مبحث القطع، وهو أخذه في الموضوع بما أنّه منجز للأحكام ويوجب استحقاق العقوبة عند المصادفة والمعدوريّة عند المخالفة.

فإنّ هذه الجهات الثلاث كلّها مجتمعة في العلم، فيمكن لحاظه وأخذه في الموضوع بكلّ واحد منها؛ ويترتب على ذلك قيام الطرق والاصول المحرزة وغيرها مقامه، فإنّه على الوجه الأوّل لا يقوم شيء من الطرق والاصول مقامه، وعلى الوجه الثاني تقوم الطرق وخصوص الاصول المحرزة مقامه ولا تقوم الاصول الغير المحرزة مقامه - كما تقدّم تفصيل ذلك في مبحث القطع - وعلى الوجه الثالث تقوم الطرق ومطلق الاصول مقامه سواء كانت محرزة للواقع أو لم تكن (١) فكلّ أصل كان منجزاً للواقع يقوم مقامه ولو كان مثل أصالة الحرمة

(١) أقول: لو كان المراد من قيام المقام ترتيب الآثار المترتبة على العلم الموضوعي بهذا المعنى على الاصول الغير المحرزة، فتصوّر ذلك لا يخلو عن خفاء؛ مثلاً لو قيل: يجب الحّد على من شرب ما هو معلوم الخمرية من حيث منجزية لآثار الخمر، فاذا فرض إيجاب احتياط في مشكوك الخمرية من جهة سائر آثاره، وفي وجوب الحّد عليه إشكال، لعدم إحراز الخمرية به؛ غايته يدلّ على أنّه لو كان خمرأ كان منجزاً. وهذا المقدار لا يكفي لترتيب وجوب الحّد الثابت للخمر المنجز حرّمته على الفرض، إذ يقال: أين خمريته؟ وإن كان حرّمته منجزاً على فرض وجوده؛ ولذا نقول: إنّ مثل هذه الاصول لا يقوم مقام العلم الطريقي المحض أيضاً، وإنّما يقوم مقامه بمعنى أنّ الواقع ينتج بمثلهما كنتنجزه

المجمولة في باب الدماء والفروج والأموال، بل ولو كان مثل أصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثية يتصور على وجه:

أحدها: أن يكون العلم بالطهارة شرطاً لصحة الصلاة.

ثانيها: أن يكون العلم بالنجاسة مانعاً عنها.

وعلى التقدير الثاني فيمكن أن يكون قد اعتبر العلم من حيث كونه طريقاً إلى النجاسة، ويمكن أيضاً أن يكون اعتباره من حيث كونه منجزاً لأحكام النجاسة. وأما اعتباره من حيث الصفية: فهو مما لا يحتمل في المقام، بل قد تقدم في مبحث القطع: أن أخذ العلم على وجه الصفية مجرد فرض لم نعر على مورد له في الفقه؛ فالذي يحتمل في أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثية موضوعاً لصحة الصلاة وفسادها أحد وجه ثلاثة:

الأول: أخذ العلم بالطهارة شرطاً لصحة الصلاة.

الثاني: (١) أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقاً مانعاً عن صحة

بالعلم، لأن ما يترتب على الواقع المقيد بوجود المنجز له يرتب على مثل هذه الأصول، كما لا يخفى. نعم: يشمر هذا القيام في صورة كشف الواقع بعد شربه، فإنه على فرض يحد حينئذ، وعلى فرض عدم القيام يجعل موضوع الحد العلم بلحاظ محرزته فلا يفيد في وجوب الحد؛ كما لا يخفى.

(١) ومن الفروع المترتبة على الوجهين الأخيرين: هو أنه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين ثم غفل المكلف عن ذلك وصلّى في كلّ ثوب صلاتاً، وبعد الصلاتين تبين نجاسة كلّ من الثوبين لا خصوص أحدهما، فبناءً على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه منجزاً لأحكامها يجب إعادة كلّ من الصلاتين؛ لأن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الثوبين الذي كان حاصله قبل الصلاة أوجب تنجز أحكام النجاسة في كلّ من الثوبين، فيجب إعادة كلّ من الصلاتين لتتحقق موضوع وجوب إعادة في كلّ منهما. وأما بناءً على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه طريقاً فلا يجب إعادة كلّ من الصلاتين، لأن العلم الإجمالي إنما كان طريقاً إلى نجاسة أحد الثوبين، فلم يتحقق موضوع

الصلاة.

الثالث: أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه منجزاً لأحكامها مانعاً عنها. وعلى التقادير الثلاثة يصح التعليل الوارد في الرواية وينطبق على المورد. أمّا على الوجه الأول: وهو كون العلم بالطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فالتعليل بالاستصحاب إنّما هو لبيان أنّ المكلف كان واجداً للشرط لأنه محرز للطهارة بمقتضى الاستصحاب فلا تجب عليه إعادة الصلاة (١) فيستفاد من التعليل كبرى كلىة، وهي «أنّ كلّ من كان محرزاً للطهارة لا تجب عليه الإعادة» نظير التعليل بالإسكار لحرمة شرب الخمر؛ فيكون حاصل التعليل هو «أنك أيها السائل لما كنت متيقن الطهارة قبل الدخول في الصلاة وشككت وكان حكمك الاستصحابي هو البناء على طهارتك فأنت محرز للطهارة فلا تجب عليك الإعادة» لأنّ الشرط لصحة الصلاة حاصل وهو إحراز الطهارة، فيكون الشرط هو الاعم من الطهارة المستصحابية والطهارة الواقعية.

وجوب الإعادة إلّا بالنسبة إلى إحدى الصلاتين؛ فيقع الإشكال حينئذ في تعيين ما يجب إعادةتها، لأنّ العلم بالنجاسة لم يتعلّق بواحد معيّن، فلا وجه لوجوب إعادة أحدهما المعيّن؛ والتخيير في إعادة إحدى الصلاتين لا يخلو عن إشكال، فالمسألة لا تخلو عن غموض وتحتاج إلى مزيد تأمل؛ فتأمل (منه).

(١) أقول: بعدما لا يكفي مجرد الاستصحاب لعدم وجوب الإعادة حيث إنّ من الأحكام الطريقيّة بحسب الانفراس في الأذهان وأنّ مثل هذه الأحكام أيضاً لا يقتضي الاجزاء، فلا محيص من أن يكون المنشأ أحد الأمرين: إمّا موضوعيّة الاستصحاب في صحة الفعل، أو إفادة الأمر الطريقي للاجزاء؛ وكلاهما خلاف ماهو المغروس في الأذهان، حتّى ذهن زرارة أيضاً؛ وحينئذ الاكتفاء بالتعليل في عدم الإعادة بصرف الاستصحاب المغروس في ذهنه وعدم التنبيه على خلاف ماهو المرتكز في ذهنه من الموضوعيّة أو الاجزاء للأمر الطريقي كاشف عن أنّ تمام العلة هو الاستصحاب لا الغير؛ وذلك لا يكون إلّا على تقدير احتمال نجاسة جديدة أيضاً كالفرع الثاني؛ فتكون الرواية حينئذ بقرينته متكفلاً لبيان الحكم الظاهري بلا نظر منه إلى صحة العمل واقعاً؛ فلا ينافي حينئذ مع بقية الروايات في الباب المتكفلة لاثبات الاجزاء وعدم الإعادة؛ وحينئذ فما أفيد في المقام بطوله لا يغني من جوع!.

نعم: حسن التعليل بالاستصحاب بناءً على شرطية إحراز الطهارة يتوقف على أن يكون التعليل لبيان كبرى كلية وهي: عدم وجوب الإعادة على كل من كان محرراً للطهارة؛ وهذا لا يختص بالمقام بل يطرّد في جميع موارد منصوص العلة، فإنّ تعليل حرمة شرب الخمر بالإسكار لا يحسن إلّا بعد أن تكون العلة وردت لإفادة كبرى كلية، وهي: حرمة كل مسكر؛ وذلك واضح.

وأما على الوجه الثاني: وهو كون العلم بالنجاسة مانعاً عن صحة الصلاة، فيستقيم التعليل أيضاً، سواء كان اعتبار العلم لكونه منجزاً أو لكونه طريقاً، وسواء كانت العلة المجموع المركب من المورد والاستصحاب وهو قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» أو كانت العلة خصوص الاستصحاب وإنما ذكر المورد توطئة لذكر العلة؛ فإنّ التعليل بذلك إنّما يكون لإفادة أنّ النجاسة في مفروض السؤال ليس لها منجز، لعدم العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والشك فيها ملغى بحكم الاستصحاب (١) فلا موجب لإعادة الصلاة، لأنّه لم يتحقق ما اخذ موضوعاً لوجوب الإعادة، فإنّه لم يحصل ما يوجب تنجيز أحكام النجاسة، والمفروض: أنّ الموضوع لوجوب الإعادة هي النجاسة المنجزة بوجه.

فالتعرض لذكر المورد في الرواية إنّما هو لبيان عدم حصول العلم بالنجاسة ليتحقق الطريق أو المنجز لها، والتعرض لذكر الاستصحاب لبيان أنّ الشك في النجاسة ملغى بحكم الشارع.

(١) أقول: بناءً على مانعية العلم بالنجاسة فكل واحد من وجهيه لا يبقى مجال لتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب، لأنّه حينئذٍ مسبوق بعلة أخرى: من عدم العلم بالنجاسة أو منجزيته، فالتعليل بالاستصحاب حينئذٍ مستدرك، فلا يصح التعليل مع الغمض عمّا ذكرنا إلّا بناءً على شرطية العلم بالطهارة بأحد وجهيه؛ مع أنّه على هذا لا أثر للطهارة، فأين صحة التعليل بوجودها؟ كما هو ظاهر واضح.

وحاصل الكلام: هو أنه يصحّ التعليل الوارد في الرواية، سواء قلنا: بأنّ الشرط لعدم وجوب الإعادة هو عدم العلم بالنجاسة، أو قلنا: بأنّ الشرط هو إحراز الطهارة؛ فعلى كلا التقديرين: لا إشكال في التعليل، لأنّ منشأ الإشكال إنّما كان هو التعليل بالاستصحاب لعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف وظهور وقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فيتخيّل أنّ ذلك يوجب أن يكون المورد من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ.

ولكن بعد البناء على أنّ المانع من صحّة الصلاة هو العلم بالنجاسة إمّا من حيث كونه طريقاً إليها وإمّا حيث كونه منجزاً لأحكامها أو أنّ الشرط لصحة الصلاة هو إحراز الطهارة، يندفع الإشكال، ويكون التعليل بذلك في محلّه؛ بل لا يصحّ التعليل بغير ذلك، فإنّ مرجع التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب مع كون العلم بالنجاسة مانعاً إلى أنّ نجاسة الثوب لم يكن لها منجز، فالصلاة تكون صحيحة واقعاً ولا تجب الإعادة، لأنّ وجوب الإعادة ينافي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

وكذا لو كان الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة المحرزة، فإنّ التعليل بذلك يرجع إلى كون المكلف في مفروض السؤال محرراً للطهارة بمقتضى الاستصحاب، فلا تجب عليه الإعادة؛ ويستفاد من التعليل كبرى كلّية؛ وهي: عدم وجوب الإعادة على كلّ من كان محرراً للطهارة.

نعم: بناءً على كون الشرط هو إحراز الطهارة ربما يقع التعارض بين ذلك وبين مادّة على كفاية عدم العلم بالنجاسة في عدم وجوب الإعادة - كما استفاضت به الروايات - فإنّ لازم ذلك هو عدم الحاجة إلى إحراز الطهارة، بل يكفي عدم العلم بالنجاسة، سواء كان العلم بالنجاسة مانعاً من حيث الطريقيّة أو من حيث المنجزية؛ وعلى كلّ تقدير: لا يصحّ تعليل عدم وجوب الإعادة بكون المكلف محرراً للطهارة، إلّا أن يكون التعليل بذلك من جهة أنّه من

مصاديق عدم العلم بالنجاسة.

وبالجملة: لازم كفاية عدم العلم بالنجاسة هو صحة صلاة الغافل، كما ورد في الخبر: من صحة صلاة من كان على ثوبه عذرة إنسان أو ستور أو كلب وهو لا يعلم (١) ولازم شرطية إحراز الطهارة هو عدم صحة صلاة الغافل، إلا أن يقال: إن إحراز الطهارة شرط عند الالتفات إلى الطهارة والنجاسة - كما هو مفروض السؤال في الرواية - وأما مع عدم الالتفات فيكفي عدم العلم بالنجاسة؛ وهذا إنما يستقيم بعد تعميم الطهارة إلى الطهارة الواقعية التي تؤدي إليها الاستصحاب والطهارة الظاهرية التي تؤدي إليها قاعدة الطهارة.

هذا، ولكن الانصاف: أنه لا حاجة إلى هذه التكاليفات، بل يبنى على كفاية عدم العلم بالنجاسة وكون العلم بها مانعاً عن صحة الصلاة من حيث كونه منجزاً لأحكام النجاسة؛ ويصح التعليل الوارد في الرواية على هذا المبنى بلا تكلف؛ وأخذ العلم من حيث التنجيز موضوعاً لحكم مما لا محذور فيه، بل يمكن أن تكون نفس الرواية دليلاً على ذلك بعدما كان ظاهرها التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب، فإن التعليل بالمجموع لا يستقيم إلا على أخذ العلم موضوعاً من حيث كونه منجزاً لأحكام النجاسة.

نعم: ربما ينافي ذلك ماورد في بعض الروايات عن ميسر قال: «قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - أمر الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبالغ في غسله فاصلي فيه فاذا هو يابس؟ قال - عليه السلام - أعد صلاتك؛ أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» (٢) وجه المناطات: هو أنه لو كان الموضوع لوجوب الاعادة هو العلم بالنجاسة من حيث كونه منجزاً لأحكامها لكان الحكم في مفروض السؤال هو الصحة وعدم وجوب الإعادة، إذ لا تكون

(١) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب النجاسات الحديث ٥.

(٢) الوسائل الباب ١٨ من أبواب النجاسات الحديث ١.

النجاسة الموجودة في الثوب منجزة بعد غسل الجارية، إمّا لأصالة الصحة في فعلها، وإمّا لاعتبار قول ذي اليد؛ والعلم السابق على غسل الجارية لا أثر له بعد قيام الحجّة على طهارة الثوب، مع أنه لو كان مقتضي لوجوب الإعادة هو العلم بالنجاسة السابق على الغسل لكان ينبغي إطلاق القول بوجوب الإعادة ولو كان المكلف بنفسه مباشراً للغسل، ولم يكن وجه للتفصيل بين مباشرة الجارية للغسل وبين مباشرة نفسه.

هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذه الرواية تنافي أخذ العلم موضوعاً لوجوب الإعادة مطلقاً ولو كان العلم مأخوذاً على وجه الطريقة، لسقوط طريقة إخبار الجارية بالتطهير؛ مع أنّ أخذ العلم موضوعاً لا يخلو عن أحد الوجهين، إمّا لكونه منجزاً، وإمّا لكونه طريقاً. بل هذه الرواية تنافي حتى لو قلنا بأن إحراز الطهارة شرط، لإحراز الطهارة بإخبار الجارية؛ فعلى جميع التقادير يحصل المنافاة.

مع أنه يمكن أن يقال: إنّ العلم السابق على تطهير الجارية كان موجباً لتنجز أحكام النجاسة، وغاية ما يقتضيه إخبار الجارية بالتطهير هو جواز الدخول في الصلاة لقيام الحجّة على الخلاف، فإنّ إخبار الجارية لا يقتضي مزيد من المعذورية؛ وأمّا وجوب الإعادة: فيكفي فيه العلم بالنجاسة وتنجز أحكامها قبل الصلاة، فالموضوع لوجوب الإعادة قد تحقق؛ وأصالة الصحة في تطهير الجارية لا توجب رفع الموضوع، لعدم العلم بزوال النجاسة. وهذا بخلاف ما لو كان المكلف هو المباشر للتطهير، فإنّه بمباشرته يعلم بزوال النجاسة فيرتفع وجوب الإعادة؛ فتأمل (١).

(١) وقد يختلج في البال: أنّ الوجه في حكم الإمام - عليه السلام - بالإعادة عند إخبار الجارية بالتطهير وعدم الإعادة عند مباشرة المكلف للتطهير، هو أنّ الجارية لم تبلغ في التطهير - كما هو المفروض في الرواية - والمكلف كان ملتفتاً إلى عدم مبالغة الجارية في التطهير فلم يحصل للمكلف ما يجوز له الدخول في الصلاة؛ ولا تجري أصالة الصحة في تطهير الجارية مع التفات المكلف إلى تقصيرها في

هذا، مع أنّ منافاة هذه الرواية لكون المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو العلم من حيث التنجيز لا يضر بصحة التعليل؛ غايته أن تكون هذه الرواية معارضة لما يستفاد من التعليل: من كون العلم بالنجاسة من حيث التنجيز اخذ موضوعاً لوجوب الإعادة.

وعلى كلّ حال: فلا إشكال في حسن التعليل وانطباقه على المورد بعدما كان العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعاً لوجوب الإعادة. فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ حسن التعليل في الرواية لا يتوقف على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليكون ماتضمنته الرواية من التعليل دليلاً على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. كما قيل به. لكي يتوجه عليه إشكال الشيخ - قدس سره - وغيره: من أنّ الظاهر من الرواية هو أنّ تكون العلة لعدم وجوب الإعادة كون الإعادة من نقض اليقين بالشك، ولو كان التعليل بلحاظ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان الأنسب بل المتعين هو التعليل بذلك لا بعدم نقض اليقين بالشك.

وإن كان الانصاف: أنّ هذا الإشكال لا يتوجه على ذلك، فإنه بعد البناء على أنّ العلة هي قوله - عليه السلام - «ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» لا المجموع المركّب من ذلك ومن المورد - كما استظهرناه - لا بدّ في حسن التعليل وانطباقه على مفروض السؤال من ضمّ كبرى أخرى إليه؛ وإلّا فالتعليل بنفسه لا ينطبق على المورد، لأنّ الإعادة بعد انكشاف الخلاف ليست من نقض اليقين بالشك؛ فلا بدّ وأن يكون التعليل بذلك لبيان خصوصية

الغسل، فلم يحصل ما يوجب رفع أثر العلم بنجاسة الثوب. وهذا بخلاف ما إذا كان المكلف هو المباشر للتطهير، فإنه بمباشرة لا يرفع اليد عن التطهير إلّا بعد أن يحصل له العلم بزوال النجاسة فيرتفع أثر العلم بالنجاسة. والانصاف: أنّ الرواية لو لم تكن ظاهرة في هذا المعنى فلا أقلّ من احتمال ذلك، فلا تصلح الرواية للمعارضة؛ فتأمل (منه).

اخرى - ولو بدلالة الاقتضاء - لتكون العلة بضم تلك الخصوصية منطبقة على المورد؛ وتلك الخصوصية التي تستفاد من التعليل يمكن أن تكون هي شرطية إحراز الطهارة ويترتب عليها عدم الإعادة - كما تقدم تحريره - ويمكن أيضاً أن تكون تلك الخصوصية هي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ويترتب عليه أيضاً عدم وجوب الإعادة.

والحاصل: أن صحة التعليل في مفروض السؤال يتوقف لامحالة على ضم كبرى اخرى إليه تكون العلة في الحقيقة هي تلك الكبرى، على وجه يندرج المورد فيها ويكون من صغرياتها؛ فالتعليل بالاستصحاب بعد انكشاف الخلاف لا يخلو: إما لأجل كون الشرط هو إحراز الطهارة، وإما لأجل اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فيكون التعليل بالاستصحاب تعليلاً بما هو المحقق للعلة، وهي إحراز الطهارة أو اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فالتعليل بالاستصحاب لا يضر بدلالة الرواية على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، بل لو انحصر حسن التعليل الوارد في الرواية على ضم خصوصية اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان لا محيص عن الالتزام به؛ إلا أنه قد عرفت: أن حسن التعليل وانطباقه على المورد لا ينحصر وجهه في ذلك، بل له وجه آخر، وهو كون الشرط إحراز الطهارة؛ فلا موجب لتعين ضم خصوص اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء حتى تكون الرواية دليلاً على ذلك.

ودعوى: أن الإجزاء وعدم الإعادة إنما هو من اللوازم الشرعية للطهارة السابقة المستصحبة حال الصلاة فلا يتوقف حسن التعليل على ضم كبرى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بل لازم الطهارة المستصحبة هو جواز الدخول في الصلاة وعدم الإعادة بعدها، ضعيفة، فإن الإجزاء ليس من المجعولات الشرعية، بل هو من اللوازم العقلية لفعل متعلق الأمر على أقسامه: من الأمر الواقعي الأولي، والواقعي الاضطراري، والأمر الظاهري؛ غايته أن الإجزاء في

القسمين الأولين من اللوازم العقلية لنفس المجعول، بدهاة أنه من لوازم الإتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري أو الاضطراري هو سقوط الأمر قهراً؛ وأما الإجزاء في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فأنما هو من لوازم نفس الجعل الظاهري عقلاً، فإنّ دلالة الاقتضاء تقتضي اكتفاء الشارع بالصلاة مع استصحاب الطهارة مالم ينكشف الخلاف، وإلاّ كان جعل الاستصحاب لغواً؛ فالعقل مستقلّ بأنّ من لوازم جعل الشارع حجّة الاستصحاب هو القناعة بالطهارة المستصحبة، ولكن حكم العقل بالإجزاء في ذلك يدور مدار بقاء الجعل الشرعي، فما دام الاستصحاب جارياً يكون الحكم العقلي بالإجزاء محفوظاً، فإذا انكشف الخلاف وتبيّن مخالفة الاستصحاب للواقع - كما هو مورد الرواية - فلا يمكن بقاء حكم العقل بالإجزاء، لما عرفت: من أنّ الحكم العقلي بالإجزاء تابع لبقاء الجعل الشرعي؛ فالطهارة المستصحبة بنفسها لا تقتضي الإجزاء بعد انكشاف الخلاف حتّى يقال: إنّ عدم وجوب الإعادة في مورد الرواية ممّا يقتضيه استصحاب الطهارة ولا يحتاج إلى ضمّ كبرى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ بل تطبيق التعليل على المورد لا يمكن إلاّ بعد أن يستفاد من التعليل - بدلالة الاقتضاء - كبرى أخرى: إمّا كون الشرط إحراز الطهارة، وإمّا اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فبناءً على كون العلة في الرواية نفس قوله - عليه السلام - «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» لا بدّ من ضمّ أحد الأمرين ليستقيم التعليل، ولا معيّن لأحدهما بالخصوص؛ فالرواية تكون من هذه الجهة مجمّلة.

هذا، ولكن قد عرفت: أنّ هذه الأبحاث كلّها إتعاب للنفس بلا ملزم، فإنّ التعليل يستقيم وينطبق على المورد بأخذ العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعاً لوجوب الإعادة؛ بل يتعيّن هذا الوجه، لأنّ الظاهر من الرواية هو كون العلة المجموع المركّب من المورد والاستصحاب، كما لا يخفى؛ فتأمل جيّداً.

ثم إن الرواية قد تضمنت لحكم جملة من صور وقوع الصلاة مع النجاسة: أحدها: ما إذا علم المكلف بالنجاسة وموضعها تفضيلاً، فنسي وصلّى. ثانيها: ما إذا علم بالنجاسة وشكّ في موضعها. وفي هاتين الصورتين تجب إعادة الصلاة.

ثالثها: ما إذا لم يعلم بالنجاسة بل ظنّ بها. وفي هذه الصورة لا تجب الإعادة.

رابعها: ما إذا رأى المكلف النجاسة في أثناء الصلاة، فتارة: يكون المكلف عالماً بالنجاسة قبل الصلاة وشكّ في موضعها ثمّ رآها في الأثناء، واخرى: لم يعلم بها قبل الصلاة بل علم بها في الأثناء. وعلى الثاني: فتارة: يحتمل حدوث النجاسة في الأثناء حين العلم بها، واخرى: لا يحتمل ذلك بل يعلم حين العلم بها أنها كانت قبل الصلاة. فعلى الأول: يجب نقض الصلاة وإعادتها. وعلى الثاني: لا يجب عليه نقض الصلاة، بل يزيل النجاسة في الأثناء ويبني على الصلاة بلا استيناف. وعلى الثالث: يجب نقض الصلاة أيضاً واستينافها بعد إزالة النجاسة. وهذا الفرض وإن لم يكن مذكوراً في الرواية صريحاً، إلا أنه يستفاد منها ذلك، لأنّ ما حكم فيها بعدم نقض الصلاة هو ما إذا احتتمل حدوث النجاسة في الأثناء، كما يدلّ عليه قوله -عليه السلام- «لأنك لا تدري لعلّه شيء اوقع عليك الخ» فيستفاد منه أنه لو لم يحتمل وقوعها في الأثناء يجب قطع الصلاة واستينافها بعد إزالة النجاسة.

وبعضون هذه الرواية قد أفتى الأصحاب؛ وفي الباب أخبار اخر معارضة لها في بعض الصور، وللجمع بينها محلّ آخر.

تذييل:

قد اختلفت كلمات الأصحاب في وجه الجمع بين مادّة على عدم

وجوب إعادة الصلاة عند انكشاف وقوعها في نجاسة الثوب أو البدن وبين
مادلّ على اشتراط الصلاة بطهارة الثوب والبدن الظاهر في الطهارة الواقعية؛
والمسألة وإن كانت فقهية، إلا أنه حيث تعرّض لها شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه-
في هذا المقام، فلا بدّ من أن نفتني إثره، لأنّ كتابنا مبنيّ على ذلك. وينبغي
أن يكون البحث في هذا المقام كلياً، لأنّه لا خصوصية لباب الطهارة والنجاسة
في ذلك، بل يطرد الإشكال في كلّ مورد قام الدليل على عدم وجود الإعادة
عند تخلف بعض أجزاء المأمور به أو شرائطه، كالصلاة فيما لا يؤكل، حيث قام
الدليل على عدم وجوب الإعادة عند الجهل بكون اللباس متخذاً من غير
المأكول؛ وللقوم في الجمع بين الأدلة في هذه الموارد مشارب.

الأول: هو أنّ يكون العلم بموضوع الشرط له دخل في الاشتراط واقعاً،
فالشرطيّة الواقعيّة تدور مدار العلم بالموضوع؛ فلو لم يعلم بنجاسة الثوب أو
البدن أو لم يعلم بكون اللباس من غير المأكول، لا تكون النجاسة وغير المأكول
مانعاً عن صحّة الصلاة واقعاً ولا الطهارة والمأكوليّة شرطاً للصحة.

الثاني: هو أن يكون الشرط في مثل هذه الموارد هو الوجود العلمي أو الأعمّ
منه ومن الوجود الواقعي، فلا فرق بين الطهارة الواقعيّة والطهارة المحرزة ولو
بالاستصحاب أوقاعده الطهارة، وكذا لا فرق بين كون اللباس متخذاً من
المأكول واقعاً وبين إحراز كونه من المأكول ولو بأصل عمليّ؛ والفرق بين هذا
الوجه وسابقه هو أنّه على هذا الوجه لا بدّ من إحراز الطهارة بوجه ولا يكفي
الشكّ فيها من دون أن يكون له مزيل، بخلاف الوجه الأوّل فإنّه يكفي فيه عدم
العلم بالنجاسة ولا يحتاج إلى إحراز الطهارة. وربّما تظهر الثمرة بين الوجهين فيما
إذا صلّى المكلف في بعض أطراف العلم الإجمالي غفلة، فبناء على كفاية عدم
العلم بالنجاسة ينبغي أن يقال بصحّة الصلاة، لأنّه حين الصلاة لم يعلم
بنجاسة ذلك البعض والعلم السابق لم يتعلّق به بخصوصه فلم يحصل المانع؛

وبناءً على لزوم إحراز الطهارة بوجه لا بدّ من القول ببطلان الصلاة، لعدم إحراز الطهارة حين الصلاة؛ فتأمل.

الثالث: هو أن يكون الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في هذه الموارد لأجل القناعة عن المأمور به بما يقع امتثالاً له (١) فيكون الفعل المأتيّ به بعنوان امتثال الواقع بدلاً عن الواقع المأمور به ومما يقوم به الغرض من الأمر الواقعي في هذا الحال. وهذا الوجه أمتن الوجوه وأسلمها عن الإشكال، فإنّ الوجهين الأولين ممّا لا يمكن الالتزام بهما ولا ينطبقان على فتاوى الأصحاب.

أما الوجه الأوّل: فالظاهر تسالم الفقهاء على أنه لا بدّ من إحراز الطهارة بوجه، ولا يجوز الدخول في الصلاة مع الشكّ في الطهارة من دون أن يكون له مزيل؛ ولذا تمسك بعض من قال بالصحة في المثال السابق - وهو الصلاة في بعض أطراف العلم الإجمالي غفلة - بقاعدة الفراغ.

وأما الوجه الثاني: فلمنافاته لظواهر الأدلة، فإنّ الأخبار الواردة في المقام منها: مآظيها اعتبار الطهارة الواقعية، ومنها: مآظيها اعتبار عدم العلم بالنجاسة، كالرواية المتقدمة؛ فالقول بأنّ الشرط إحراز الطهارة حال عن الدليل.

(١) أقول: بعد فرض دخل الأمر الظاهري في المصلحة المزبورة، فما أفيد من الاحتمال الثالث إنّما يتمّ على أحد الوجهين: إمّا الالتزام بكون المأتيّ مفوّتاً للواقع بمناسق المضادة، أو الالتزام بإمكان قيام غرض واحد سنخاً بشيئين متباينين، والتالي لا مجال عقلاً، والأوّل يناهض في جهة البدلية الظاهرة في كونه وافيّاً بالغرض الواقعي سنخاً؛ وحينئذٍ فلا محيص من الالتزام بكون المأتيّ به وافيّاً بما يفي به الطهارة الواقعية ولازمه كون الوافي به الجامع بينهما لا خصوص كلّ واحد؛ فرجعه إلى شرطية الأعمّ من الطهارة الواقعية والاحرازية، وهو عين الوجه الثاني: ولا يبقى لوجه آخر مجال، كما لا يخفى. ومجرد طولية فردي الجامع لا ينافي مع كون الجامع وافيّاً بغرضه؛ غاية الأمر الجامع المزبور في كلّ مرتبة يكون منحصرّاً لفرد، ومجرد ذلك أيضاً لا يقتضي أن يكون الطلب المتعلق تامّاً نفسياً، إذ الناقص بالذات بواسطة انحصاره لا يصير تامّاً. نعم: لا يصح توجيه الأمر التخييري نحوه، لأنّه من تبعات عرضية الفردين، كما لا يخفى؛ فتدبر.

وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإن فيه جمعاً بين الأدلة وينطبق على ظواهرها بلا تكلف، فإن لازم هذا الوجه هو أن يكون الشرط بحسب الجعل الأولي نفس الطهارة الواقعية - كما هو ظاهر أدلة الشرائط - وأنه لابد من إحراز الطهارة بوجه حال الاشتغال بالعمل عند الالتفات إليها، فإنه مع عدم إحراز الطهارة لا يمكن الإتيان بالعمل امثالاً للأمر الواقعي؛ فيوافق ماعليه فتوى الأصحاب: من اعتبار إحراز الطهارة بوجه، ولا يكفي الشك فيها من دون أن يكون له مزيل شرعي؛ وينطبق أيضاً على ظاهر الأخبار: من عدم وجوب الإعادة عند عدم العلم بالنجاسة، فإن عدم العلم بالنجاسة لا يخلو: إما لكون المكلف غافلاً عن نجاسة ثوبه أو بدنه وإما لكونه شاكاً في ذلك، وعلى كلا التقديرين: يمكن للمكلف الإتيان بالعمل امثالاً للأمر الواقعي؛ أما في صورة الغفلة فواضح، وأما في صورة الشك فلجريان استصحاب الطهارة وقاعدتها، فيكون المكلف محرزاً للطهارة. ولا ينافي ذلك وجوب الإعادة عند نسيان النجاسة بعد العلم بها، فإن القناعة عن الواقع بما يقع امثالاً له يختص بحكم الشارع بما إذا لم يسبق العلم بالنجاسة.

وبالجملة: الانصاف أن في الوجه الثالث جمعاً بين جميع الأدلة وفتاوى الأصحاب، فهو الذي ينبغي البناء عليه. وحاصله: هو أن الأجزاء في موارد تخلف بعض الأجزاء والشروط إنما هو لأجل قناعة الشارع بما يقع امثالاً عن الواقع؛ لكون العمل في هذا الحال مشتملاً على الغرض من الأمر.

وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أن العمل المأتي به في حال الجهل إن كان واجداً للمصلحة فلا بد وأن يتعلّق به الطلب والأمر في عرض الواقع ويكون المكلف به في الواقع أحد الأمرين ولو في صورة الجهل ولا وجه لأن يكون المكلف به الواقعي هو خصوص الواجد للشرط بعدما كان الفاقد له مشتملاً على المصلحة، غاية أنه يكون من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر كالتخيير بين

القصر والإتمام في المواطن الأربعة. وإن لم يكن المأتي به واجداً للمصلحة فلا وجه لقناعة الشارع به.

توضيح الدفع: هو أنّ المأتي به في حال الجهل لابتدأ وأن يكون واجداً للمصلحة، لكشف دليل الاجزاء عن ذلك؛ ولكن مصلحته إنّما تكون في طول مصلحة الواقع، لأنّ المصلحة إنّما تقوم به بشرط أن يكون الإتيان به على وجه الامتثال للواقع، فلا يمكن الأمر به بخيراً.

والحاصل: أنّ المأمور به الواقعي لا يمكن أن يكون واجداً للمصلحة في حال الإتيان بالعمل المجزي عنه، فإنّ قيام المصلحة به في هذا الحال يستلزم إطلاق الأمر به، ومعه لا يمكن أن يكون غيره مجزياً عنه؛ فلا بدّ وأن تكون المصلحة القائمة بالمأمور به الواقعي مقصورة بغير هذا الحال، ويلزمه أن يكون الأمر به مقيداً بغير هذا الحال؛ لكن لا بالتقييد للحاظي بل بنتيجة التقييد، فإنّ القيود اللاحقة للأمر في مرحلة الامتثال لا يمكن فيها التقييد للحاظي، كقصد التقرب وكالعلم والجهل بالحكم لا الموضوع، فإنّ تقييد الأمر بالعلم والجهل بالموضوع بمكان من الإمكان، فلا مانع من أخذ العلم بالنجاسة أو غير المأكول قيداً في الأمر بالصلاة؛ إلاّ أنّ ذلك يرجع إلى الوجه الأول، وقد عرفت ضعفه. وأما على الوجه الثالث: وهو القناعة بما يقع امتثالاً عن الواقع، فلا يمكن فيه التقييد للحاظي، فإنّ رتبة هذا القيد متأخرة عن وجود الأمر، فهو من الانقسامات اللاحقة للأمر بعد وجوده؛ وفي هذا الطائفة من القيود لابتدأ من نتيجة التقييد، ونعني بنتيجة التقييد اختصاص الملاك والمصلحة الواقعية بتقدير دون تقدير. كما في المقام. حيث إنّ مصلحة الأمر الواقعي مقصورة بغير صورته الإتيان بالعمل المجزي عن الواقع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الموارد التي قام الدليل فيها على الاجزاء وسقوط الإعادة والقضاء - كموارد تبدل الاجتهاد أو التقليد حيث ادّعي الإجماع

على الإجزاء في خصوص العبادات، وكموارد الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب جهلاً، وكالصلاة في غير المأكول كذلك. كلّها تكون من باب القناعة عن الواقع بما وقع امتثالاً له، وليس في شيء منها ما يكون مأموراً به في عرض الواقع؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

ومنها:

صحيحة ثالثة لزرارة أيضاً، وهي قوله -عليه السلام- « إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقص الشك باليقين ويتمّ على اليقين فينبى عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١) ومحل الاستدلال قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين بالشك» الظاهر في حجّة الاستصحاب.

وقد اورد على الاستدلال بها بما حاصله: أنّ المراد من الركعة في قوله -عليه السلام- «قام فأضاف إليها أخرى» إمّا الركعة الموصولة بالركعات الثلاث السابقة، وإمّا الركعة المفصولة عنها بتكبير وسلام.

فعلى الأوّل: ينطبق قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب، فيكون المعنى: أنّ اليقين بعدم فعل الركعة الرابعة لا ينقض بالشك في فعلها، بل يبنى على عدمها ويأتي بها متصلة بالركعات السابقة. ولكن هذا المعنى يناهى ما عليه إجماع الإمامية: من عدم جواز الإتيان بركعة الاحتياط متصلة ببقية الركعات. فلا بد وأن يكون المراد من «الركعة» الركعة المنفصلة بتكبير وسلام، فيكون المراد من «اليقين» في قوله -عليه السلام-

«ولا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بتحصيل البراءة من البناء على الأكثر والإتيان بركعة الاحتياط مفصولة؛ وقد جرى اصطلاح الأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - على تسمية الوظيفة المقررة في الشك في عدد الركعات من البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة مفصولة بالبناء على اليقين؛ فإنه قد ورد التعبير بذلك في عدة من الأخبار، كقوله - عليه السلام - «إذا شككت فابن على اليقين» (١) فإن المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأكثر والإتيان بركعات الاحتياط مفصولة؛ وعلى هذا لا تنطبق الرواية على الاستصحاب ولا يصح الاستدلال بها (٢) بل لو سلم ظهور الرواية في كون المراد

(١) الوسائل الباب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢.

(٢) أقول: لا يخفى أن تطبيق الاستصحاب في الرواية على الركعة إنما يتم على مذهب العامة من جعلهم الاستصحاب من قبيل القياس والاستحسانات من الأمارات الظنية المثبت للوازم؛ وإلا فبناء على جعلها من الاصول التعبدية وأخذها من الأخبار الغير الصالحة لإثبات غير اللوازم الشرعية، في تطبيق الاستصحاب على الركعة المشكوكة مجال إشكال، نظراً إلى أن الركعة الرابعة إذا كان مردداً بين الركعتين فالعلم بعدمها لا يحصل إلا قبل الشروع بما في يده، وهو الركعة المرددة بين كونه ثانية أو ثالثة، ففي هذا الظرف يقطع إجمالاً بعدم وجود الركعة الرابعة؛ فإذا شرع في أحد طرفي المعلوم بالاجمال وهو الذي بيده فعلاً المردد بين الثالثة والرابعة، فيشك في تحقق الرابعة المعلومه إجمالاً المردد بين كونه ما في يده الفعلي أو كونه عبارة عن غيره الذي عبارة عما أفاده بالقيام إليه، كما هو الشأن في كل ما هو معلوم إجمالاً، وجوداً أم عدماً. وحينئذ نقول: إن المستصحب الذي تعلق به اليقين والشك هو عنوان الرابعة المرددة بين الشخصين؛ فهذا المردد بما هو معلوم إجمالاً لا أثر له، وماله الأثر ليس إلا شخص المعين الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم البقاء أو معلوم الارتفاع. وحينئذ فما هو متعلق اليقين والشك هو الرابعة المرددة بين الشخصين، وهو بهذا العنوان لا أثر له، إذ الأثر للشخص، لا للجامع العرضي الذي عبارة عن مستمى الرابعة أو شخصه أو مصداقه وأمثالها، وإنما الأثر لواقع ما هو رابعة من أحد الشخصين المعلوم ارتفاعه أو بقاءه.

وبهذا البيان نلتزم بعدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد نفيًا وإثباتًا، مضافاً إلى عدم صلاحية الأصل في المقام - الذي هو مفاد كان التامة - لإثبات رابعة الموجود، كي يترتب عليه جواز التشهد والسلام فيه الذي هو من آثار رابعة الموجود؛ فكان المقام نظير استصحاب وجود الكر الغير المثبت

من «الركعة» هي الركعة المتصلة -على طبق مفاد الاستصحاب- فلا يمكن الأخذ بظاهرها؛ لأنّ ذلك يخالف ما عليه المذهب؛ فلا بدّ إمّا من حمل «الركعة» على الركعة المفصولة وإمّا من الحمل على التقيّة، والثاني مخالف للأصل، فيتعيّن الأوّل.

إلّا أن يقال: إنّ التقيّة إنّما هي في تطبيق الاستصحاب على المورد، فيحمل قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين بالشك» على بيان الحكم الواقعي: من وجوب الأخذ بالمتيقّن والعمل بالاستصحاب، ولكن تطبيق العمل بالاستصحاب على المورد كان للتقيّة، فالتقيّة إنّما تكون في التطبيق لا في نفس الحكم الاستصحابي. ولكن هذا أيضاً خلاف الظاهر، فيتعيّن حمل «اليقين» في الرواية على اليقين بالبراءة والإتيان بالوظيفة المقررة في الشريعة للشكّ في عدد الركعات.

لكرّيّة الموجود.

ومن هذا البيان ظهر: عدم تماميّة تطبيق الاستصحاب على ذات الركعة الرابعة ولو بنينا على تقيّد الاستصحاب بآبائاته منفصلاً، إذ ذات الركعة الرابعة بما هي رابعة متعلّق اليقين والشكّ، لا بما هو شيء في حيال ذاته ولو لم يكن رابعة؛ والمفروض أنّه بهذا العنوان طرف التردد، فيدخل في استصحاب الفرد المرّدّد بين كونه معلوم البقاء أو الارتفاع، بلا وجود جامع بينهما يكون هو موضوع الأثر كي يرجع إلى استصحاب الكلّي. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تطبيق الاستصحاب على الركعة المشكوكة دونه خرط القتاد! فما أفيد في المقام بطوله لا محصل له.

والأوّل أن يقال: إنّ مورد الاستصحاب في المقام هو الاشتغال بالصلاة على فرض الاكتفاء بالأقلّ وأنّ بقية الفقرات أيضاً تأكيد لذلك وأنّ الغرض من هذا البيانات ردع السائل عما هو المغروس في ذهنه: من البناء على الأقلّ وإتيان الركعة متصلاً، خصوصاً بعدقول الإمام عليه السلام «قام فاضاف إليها أخرى» الظاهر بنفسه إلى الركعة متصلاً، وأنّ همّ الإمام -عليه السلام- تنبيه على عدم مفرغيّة هذه الركعة المتصلة كعدم مفرغيّة الاكتفاء بما في يده، لاحتمال التقيص فيه والزيادة في الأوّل؛ وعمدة غرضه من هذه التنبيه أيضاً التشكيك على السائل، كي لا يأخذ بظاهر الفتوى وينتظر بيان الواقع لمجلس آخر حذراً عن المخالفين في المجلس؛ والله العالم.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه عدم صحة الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب. ثم ذكر تقريباً آخر للتمسك بالرواية، ولعله ينطبق على ماسياتي من المختار في تقريب الاستدلال. ثم قال بعد ذلك ما حاصله: أن الرواية لا بد إما من حملها على التقية وهو مخالف للأصل، وإما من حملها على الأخذ باليقين والاحتياط، وهو وإن كان بعيداً إلا أنه لا محيص عنه.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلامه من النظر
أما أولاً: فإن المصطلح عليه في الأخبار هو التعبير عن الوظيفة المقررة للشك في عدد الركعات بالبناء على اليقين أو العمل على اليقين؛ وأين هذا من قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك»؟ فإنه ليس في الوظيفة نقض لليقين بالشك، بل العناية المصححة لاستعمال كلمة «النقض» تنحصر في باب الاستصحاب وفي باب الشك الساري؛ فحمل قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» على البناء على الأكثر والعمل بالاحتياط في غاية البعد، بل كاد أن لا يصح إطلاق «النقض» على ذلك.

وأما ثانياً: فلأن حمل الرواية على التقية من - حيث تطبيق المورد على الاستصحاب ليس بأبعد من حملها على الوظيفة في الشك في عدد الركعات؛ بل حملها على التقية أقرب فإنه ليس فيه تصرف فيما يقتضيه ظاهر قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» بل التصرف إنما يكون في جهة التطبيق، فإن الإمام - عليه السلام - استشهد لحكم المورد بالاستصحاب، حيث كان مذهب العامة على الإتيان بالركعة المكشوكه متصلة ببقية الركعات عملاً بالاستصحاب، فالتقية إنما تكون في الاستشهاد لا في الاستصحاب؛ وقد ورد نظير ذلك في بعض الروايات كقوله - عليه السلام - بعد سؤال اللعين عن الإفطار في اليوم الذي شهد بعض بأنه يوم العيد: «ذلك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه وإن افطر

أفطرنا معه» (١) فإن الإمام -عليه السلام- إنّا قال ذلك تقيّة مخافة ضرب عنقه كما بين -عليه السلام- ذلك بعد خروجه عن مجلس اللعين؛ ومع هذا يكون قوله -عليه السلام- «ذلك إلى إمام المسلمين» لبيان حكم الله الواقعي. وقد استدلت الفقهاء بقوله: «ذلك إلى إمام المسلمين الخ» على اعتبار حكم الحاكم في الهلال، مع أنّ الإمام -عليه السلام- قال ذلك تقيّة؛ وليس ذلك إلّا لأجل كون تطبيق القول على المورد للتقيّة لا ينافي صدور القول لبيان حكم الله الواقعي؛ فلتكن الصحيحة فيما نحن فيه من هذا القبيل.

وهذا كلّه كان ممّاشة منّا للشيخ -قدّس سرّه- وإلّا فالذي يقتضيه التدبّر في مدلول الرواية هو أنّ مفادها ليس إلّا الاستصحاب بلا مؤنة الحمل على التقيّة حتّى في تطبيق الاستصحاب على المورد.

بيان ذلك: هو أنّ الموجب لتوهم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب ليس إلّا تحيّل أنّ الاستصحاب في مورد الرواية يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، وذلك ينافي ما عليه المذهب. ولكن هذا اشتباه، فإنّ اتصال الركعة المشكوكة ببقية الركعات إنّا يقتضيه إطلاق الاستصحاب، لا أنّ مدلول الاستصحاب ذلك، بل مدلول الاستصحاب إنّا هو البناء العملي على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة، فإنّ نقض اليقين بالشكّ إنّا يلزم من البناء على الإتيان بالركعة المشكوكة؛ فعدم نقضه بالشكّ الذي هو مفاد الاستصحاب إنّا يكون بالبناء على عدم الإتيان بها؛ وأمّا الوظيفة بعد ذلك: من الإتيان بها موصولة، فهو ممّا لا يقتضيه عدم نقض اليقين بالشكّ.

نعم: إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بها موصولة؛ لأنّ الحكم الأولي

(١) الوسائل الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم الحديث ٥. ولفظ الحديث «ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا».

المجعول في الشريعة هو الإتيان بركعات الصلاة موصولة؛ فغاية ما يلزم في الرواية هو تقييد قوله -عليه السلام- «ولا ينقض اليقين بالشك» بفعل ركعة الاحتياط مفصولة عن سائر الركعات، وقد أشار الإمام -عليه السلام- في الرواية إلى هذا التقييد بقوله: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» فإن المراد من عدم إدخال الشك في اليقين وعدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقنة، فإن إدخال المشكوك في المتيقن وخلط أحدهما بالآخر إنما يكون بوصل المشكوك في المتيقن وعدم الفصل بينهما؛ فالإمام -عليه السلام- أراد أن يبين حكم المسألة لزراعة بنحو الكناية والإشارة حتى لا ينافي ذلك التقييد منه، فعبر -صلوات الله عليه- أولاً بما يكون ظاهراً في الركعة الموصولة ليوافق مذهب العامة، فقال: «ولا ينقض اليقين بالشك» الذي يقتضي إطلاقه الإتيان بالركعة الموصولة، ثم عقبه -صلوات الله عليه- ببيان آخر يستفاد منه الركعة المفصولة على طبق مذهب الخاصة، فقال: «ولا يدخل الشك في اليقين الخ» ولذا قنع زرارة بما أفاده الإمام -عليه السلام- ولم يسئل عن كون الركعة موصولة أو مفصولة.

فظهر: أنه لا يلزم في الرواية مزيد من تقييد الإطلاق. بل يمكن أن يقال: إن هذا أيضاً لا يلزم، فإنه لا نسلم أن إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، بل الاستصحاب لا يقتضي مزيد من البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة.

وأما الوظيفة بعد ذلك ماهي؟ فهي تتبع الجعل الشرعي؛ والمفروض: أن الوظيفة التي قررها الشارع للشاك في عدد الركعات هي الإتيان بالركعة المفصولة، فإن الحكم يتبدل في حق الشاك واقعاً ويكون تكليفه الواقعي هو عدم وصل الركعة.

والحاصل: أن مقتضى الاستصحاب عند الشك في فعل بعض الركعات هو

الإتيان بالركعة المشكوكة (١) وأما تعيين كيفية الإتيان وأنها موصولة أو مفصولة فهو يدور مدار تعيين الشارع، والذي عيّنه الشارع في باب الشك في عدد الركعات هو الإتيان بركعات الاحتياط مفصولة بتكبير وتسليم؛ فتأمل.

فتحصّل: أنّ منشأ توهم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب هو تخيل أنّ الشارع أسقط الاستصحاب في باب الشك في عدد الركعات، وقد ظهر فسادُه.

فالأقوى: أنّ الرواية لا تقصر عن بقيّة الروايات في ظهورها في حجّة الاستصحاب؛ فتأمل جيّداً.

ومنها:

رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: قال أمير المؤمنين -عليه السلام- من كان على يقين فشك فيلمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين (٢).

وقد اورد على الاستدلال بها بما حاصله: أنّ الظاهر من الرواية هو اختلاف زمان الشك واليقين وسبق زمان اليقين على زمان الشك بقريظة قوله -عليه السلام- «من كان فشك» الظاهر في انقضاء زمان اليقين وتراخي زمان الشك؛ فالرواية تكون أظهر في الشك الساري، ولا تنطبق على الاستصحاب؛

(١) أقول: اليقين السابق إنّما تعلق بعدم الإتيان بركعة متصلة، ولا بدّ وان يكون الشك أيضاً متعلقاً بما تعلق به اليقين، فالمشكوك أيضاً هو الإتيان بركعة متصلة، فقضية عدم نقض اليقين بالشك يقتضي الإتيان بالمشكوك بنحو يكون متيقناً ومشكوكاً، وهو لا يكون إلّا باتيانه متصلاً لا مطلقاً؛ وحينئذٍ إتيان ذات الركعة في ضمن خصوصيّة أخرى فرع تطبيق الاستصحاب على الذات لخصوصيّة؛ ومرجعه إلى رفع اليد عن تطبيق عموم «لا تنقض» على الخصوصيّة، ولانعني من تقييد الاستصحاب إلّا هذا.

لأنه لا يعتبر في الاستصحاب اختلاف زمان الشك واليقين وسبق أحدهما على الآخر، بل الذي يعتبر فيه سبق زمان المتيقن على زمان الشك وإن قارن زمان اليقين لزمان الشك، بل ولتأخر زمان اليقين عن زمان الشك، كما تقدم تفصيله.

هذا، ولكن لا يخفى مافيه، فإن الضابط في «قاعدة اليقين» هو اختلاف زمان الشك واليقين مع وحدة متعلقهما، بأن يتعلق الشك بوجود ما تعلق به اليقين في الزمان الذي تعلق به اليقين، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة على وجه يسري الشك من يوم السبت إلى يوم الجمعة، من غير فرق في ذلك بين أخذ زمان اليقين قيلاً للعدالة أو أخذ الزمان ظرفاً لها؛ فإنه لا يعتبر في «قاعدة اليقين» لحاظ الزمان على وجه القيدية - كما يظهر من الشيخ قدس سره في المقام - بل الذي يعتبر في القاعدة هو وحدة زمان متعلق الشك واليقين مع اختلاف زمان نفس الشك واليقين. وأما الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان متعلق الشك واليقين، سواء اختلف زمان الشك واليقين أو لم يختلف.

وبعبارة أخرى: متعلق الشك واليقين في القاعدة هو حدوث الشيء، وفي الاستصحاب متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر: أن الرواية لا ظهور لها في القاعدة، فإنه ليس في الرواية ما يستفاد منه وحدة زمان متعلق الشك واليقين؛ وظهورها في سبق زمان اليقين على زمان الشك وإن كان غير قابل للإنكار، إلا أن ذلك لمكان كون الغالب في موارد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين؛ بل يمكن أن يقال بظهور الرواية في خصوص الاستصحاب، فإن قوله - عليه السلام - «فليمض على يقينه» ظاهر في الماضي على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلا على الاستصحاب، فإن الذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظاً في زمان العمل هو الاستصحاب. وأما القاعدة: فاليقين فيها يعدم، ولذا

تسمّى بالشك الساري.

ومنها:

مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب -عليه السلام- اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية» (١).

وهذه الرواية قد جعلها الشيخ -قدّس سرّه- أظهر الروايات في دلالتها على حجّية الاستصحاب. ولكن يمكن المنع عن ظهورها فضلاً عن كونها أظهر، فإنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بأنّ اليوم الماضي كان من شعبان أو اليقين بعدم دخول رمضان، إلّا أنّه يمكن أن يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: إنّ اليقين بدخول رمضان الذي يعتبر في صحّة الصوم لا يدخله الشكّ في دخوله، ومعنى أنّه لا يدخله الشكّ: هو أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان؛ وقد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحّة الصوم؛ وعلى هذا تكون الرواية أجنبيّة عن باب الاستصحاب؛ فتأمل.

هذه جملة ما وقفنا عليه من الأخبار الوارد في الباب، وفيها الكفاية.

دفع وهم:

ربما يتوهم: دلالة قوله -عليه السلام- كلّ شيء لك حلال وكلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه حرام أو قدر (٢) على اعتبار الاستصحاب؛ بل استدلت

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث ١٣.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ المستدرک الباب ٢٩ من أبواب

به جملة من الأعلام، كصاحب الفصول والمحقق الخراساني؛ بل يظهر ذلك من الشيخ -قدس سره- لكن في خصوص قوله -عليه السلام- «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنّه نجس» (١) مع ما بينهم من الاختلاف في مقدار دلالة هذه الأخبار. فمنهم من قال بدلالاتها على اعتبار قاعدة الطهارة والحليّة واستصحابها معاً وهو المحكيّ عن صاحب الفصول -رحمه الله-. ومنهم من قال بدلالة الصدر على الحكم الواقعي والقاعدة معاً ودلالة الغاية على حجّية استصحاب الطهارة والحليّة، وهو الذي اختاره المحقق الخراساني -قدس سره-.

والأقوى: أنّ أخبار أصالة الحلّ والطهارة لا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب؛ بل ليس مفادها إلاّ قاعدة الحلّ والطهارة، ولا ماس لها بالطهارة والحليّة الواقعيّة، فضلاً عن استصحابها، فضلاً عن الجمع بين القاعدة والاستصحاب، أو الجمع بين الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب. وبالجملة: قوله -عليه السلام- كلّ شيء لك حلال أو طاهر حتى تعلم أنّه حرام أو قدر، إنّما يتكفّل من المحتملات السبعة خصوص قاعدة الطهارة والحليّة، ولا يتحمل مجموع الصدور الذيل معنى آخر.

بيان ذلك: هو أنّ المراد من «الشيء» في قوله -عليه السلام- «كلّ شيء الخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروض للحكم الواقعي الأوّلي سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو الشيء بوصف كونه مشكوك الحليّة أو الطهارة.

فان كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله -عليه السلام- «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذ: أنّ

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق الحديث ٥، لفظ الحديث «.... حتى يعلم أنّه

كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحليّة والطهارة واقعاً؛ غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً» (١).

وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحليّة، فحمل قوله -عليه السلام- «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري؛ ولا يمكن حينئذ أن يكون المراد من المحمول الحليّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هي ذوات الأشياء المرسلّة؛ ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحليّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحليّة الظاهريّة؛ كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحليّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلاً في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً. فالموضوع في قوله -عليه السلام- «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعياً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك حليّته أو طهارته ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهريّاً. ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخّر في الرتبة عن الشيء المرسل، كما أنّ الحكم الظاهري متأخّر في الرتبة عن الحكم الواقعي؛ فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه، ولا يمكن جمعها في اللحاظ والاستعمال. وذلك كلّ واضح ممّا لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

وبعد ذلك نقول: إنّ ظاهر صدر الروايات مع قطع النظر عن الغاية يعطي أن يكون المحمول فيه حكماً واقعياً (٢) فيكون مساقه مساق الأدلّة المتكفّلة لبيان

(١) لا توجد مثل هذه العبارة في القرآن المجيد.

(٢) أقول: الأولى أن يقال في وجه استفادة قاعدة واحدة من هذه الأخبار: هو أنّ ظاهر الغاية

الأحكام الواقعية للأشياء بعناوينها الأولى، كقوله تعالى: «واحلّ لكم مافي الأرض جميعاً» ولكنّ الغاية المذكورة في الذيل توجب هدم ظهور الصدر في ذلك، فإنّ الحكم الواقعي لا يكون معيّناً بالعلم بالخلاف، بل غاية الحكم الواقعي إنّما

نظير ظاهر أداة الشرط كون القيد في المقام راجعاً إلى النسبة الحكيمية، لا الموضوع ولا المحمول، فكان مثل هذه القيود ميّنة لايقاع نسبة خاصة بين ذات الموضوع والمحمول؛ ومثل هذه النسبة حيث إنّهُ في ظرف الجهل كانت نسبة ظاهرية، فقهرأ يصير المحمول أيضاً حكماً ظاهرياً ثابتاً للذات المحفوظة في هذه المرتبة؛ فيدلّ اللفظ على أنّ الطهارة ثابتة للذات بثبوت مستمرّ في ظرف الشكّ بالحكم إلى ظرف العلم بخلافه، ولايكاد حينئذٍ إلّا استفادة القاعدة؛ وإلّا في الاستصحاب لابد وأن يكون ثبوت الحكم في مرتبة والاستمرار في مرتبة اخرى؛ وهو خلاف ظهور الرواية في اتّحاد رتبة ثبوت الحكم واستمراره حقيقة، كما لا يخفى. ولئن اغمض عن ذلك، فلا قصور في إرادة الجامع بين الذاتين في رتبتين موضوعاً ومحمولاً بنحو الدالّين والمدلولين ثمّ إرادة استمرار هذا المحمول في الرتبة المتأخّرة عناية الملازم مع الفراغ عن الثبوت في الرتبة السابقة؛ فيستفاد حينئذٍ منها القواعد الثلاث من الخبر بلا محذور اجتماع للحافظين في استعمال واحد، كما أفاده شيخنا الأعظم؛ فتدبّر.

ومن التأمّل فيما ذكرنا ترى في بيان المقرّر مع تطويله مواقع النظر: منها: خيال لزوم تقيّد الموضوع بعنوان المشكوكيّة في الحكم الظاهري. وهو كما ترى! لامكان كون الشكّ المزبور جهة تعليلية غير موجبة لتقيّد الذات بالوصف المزبور

ومنها: خيال أنّ لازم استفادة الاستصحاب جعل مفاد الغاية جملة مستقلّة وقطعها عمّا قبله. مع أنّه ليس كذلك، إذ يكفي فيه كون لسان استمرار الثابت في الرتبة المتأخّرة عن ثبوته ولو بالعناية. وبعبارة اخرى: للمتكلّم نظران: نظر إلى ثبوت الطهارة للذات في قوله: «طاهر» ونظر إلى استمراره إلى زمان العلم في قوله: «حتّى» مع كون نظره الثاني من تبعات النظر الأول حسب تبعية استمرار الشيء لثبوته، بلا كونه في مقام استعمال «حتّى» إلى استقلال مفاده عن سابقه كي يخرج عن الحرفية إلى الاسمية؛ فتدبّر.

ومنها: قوله: عدم إمكان إرادة الأعمّ من الموضوع والمحمول من الحكم الواقعي والظاهري. إذ ذلك إنّما يصحّ في فرض كون الرواية في مقام إنشاء الحكمين بهذا الكلام لموضوع واحد ومحمول فارد؛ وأما لو كان الكلام بنحو الدالّين حاكياً عن إنشائات متعدّدة فلا باس فيه؛ مع أنّه لو كان منشأ بهذا لا بأس بأن ينشأ الفردين من الطبيعة لفردين من الذات بلحاظ الرتبتين بنحو الدالّين والمدلولين؛ وحينئذٍ فلا قصور في إطلاق الذات في الموضوع والمحمول للفردين بنحو الدالّين والمدلولين؛ فتدبّر.

هي انتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعي كالغروب الذي اخذ غاية لوجوب الصوم والصلاة، أو تبدّل موضعه وانقلابه عمّا كان عليه كغليان العصير الموجب لارتفاع الحليّة.

وأما العلم بضدّ الحكم أو الموضوع فليس غاية للحكم الواقعي؛ فقوله -عليه السلام- حتى تعلم أنّه قدر أو حرام لا يصلح أن يجعل غاية للحكم الواقعي إلاّ بنحو من التكلّف والتأويل يجعل العلم في الغاية كاشفاً وطريقاً إلى ما هو الغاية في الحقيقة وجعل القذارة والحرمة أيضاً كناية عن انقلاب الموضوع، فيكون المعنى: كلّ شيء لك طاهر أو حلال حتى يتنجس أو يصير حراماً بالغليان، فإنّ انقلاب الطاهر والحلال الواقعي إلى النجاسة والحرمة إنّما يكون بحدوث النجاسة فيه وانقلاب موضعه إلى موضوع آخر بغليان العصير أو بصيرورة الخلّ خمراً أو نحو ذلك ممّا يطرد على الموضوع عنوان آخر يقتضي حرمة؛ وهذا كما ترى تصرف في الروايات بلا موجب.

وهذا بخلاف ما إذا كانت الغاية غاية للحكم الظاهري، فإنّه يستقيم المعنى بلا تصرف فيها، بداهة أنّ غاية الحكم الظاهري إنّما هي انكشاف الخلاف وتبدّل الشكّ علماً، فيكون مفاد الروايات هو: أنّ كلّ مشكوك الطهارة والنجاسة أو كلّ مشكوك الحليّة والحرمة فهو محكوم بالطهارة والحليّة ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالنجاسة والحرمة. وهذا المعنى لا ينطبق إلاّ على قاعدة الطهارة والخلّ، ولا مساس له بالحكم الواقعي، فضلاً عن أن يكون له مساس بالاستصحاب.

وحاصل الكلام: أنّ قوله -عليه السلام- كلّ شيء لك طاهر أو حلال حتى تعلم أنّه قدر أو حرام لا يتحمّل إلاّ معنّى واحداً؛ وذلك المعنى بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ من غير تأويل هو قاعدة الطهارة والخلّ؛ ولو أغمضنا عن ظاهر اللفظ وارتكبنا التأويل فلا بدّ من حمله على بيان الحكم الواقعي، وأمّا حمله

عدم دلالة اخبار أصالة الحلّ والطهارة على اعتبار الاستصحاب ٣٧١
على الاستصحاب فهو ممّا لا سبيل إليه، فان مفاد الاستصحاب هو
الحكم باستمرار ما علم بحدوثه وشكّ في بقائه؛ وأين هذا من مفاد
الروايات؟.

ودعوى: أنّ كلمة «حتّى» تدلّ على استمرار حكم ما قبلها إلى ما بعدها،
فيكون مفاد الروايات هو أنّ كلّ شيء طاهر أو حلال واقعاً أو ظاهراً وتستمر
طهارته وحليّته ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالقذارة والحرمة؛ فيدلّ
صدر الروايات على الحكم الواقعي والظاهري للأشياء بعناوينها الأولى وبما أنّها
مشكوكة الطهارة والحليّة، والغاية تدلّ على استمرار الحكم السابق إلى أن يعلم
بالخلاف؛ فيكون مفاد الغاية مفاد قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشكّ
ولكن تنقضه بيقين آخر» فإنّ معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو الحكم
باستمرار المتيقّن إلى زمان العلم بالخلاف، وكلمة «حتّى» في الروايات تدلّ
على هذا المعنى؛ فيستفاد من الروايات صدىً وذيلاً كلّ من الحكم الواقعي
والقاعدة والاستصحاب

واضحة الفساد، فإنّ قطع الغاية عمّا قبلها وجعلها جملة مستقلّة وتقدير كلمة
«ويستمرّ طهارته أو حرمة ظاهراً» ممّا لا شاهد عليه؛ وكلمة «حتّى» لا تدلّ
على ذلك، فإنّ غاية ما يمكن تسليمه هو دلالة كلمة «حتّى» على استمرار تلك
الطهارة والحليّة المذكورة في الصدر إلى أن يعلم بالخلاف.

وأما جعل تلك الطهارة مفروضة الوجود والحكم باستمرارها إلى زمان العلم
بالخلاف - كما هو مفاد الاستصحاب - فهو ممّا لا يمكن أن يستفاد من كلمة
«حتّى» هذا مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ الموضوع والمحمول في الصدر لا يمكن أن
يكون المراد منه الأعمّ من الموضوع والحكم الواقعي والظاهري.

فالانصاف: أنّ الروايات لا تدلّ إلاّ على قاعدة الطهارة والحلّ، ولا يصحّ
الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب؛ بل روايات الاستصحاب هي

ما تقدّمت؛ وعمدتها روايات زرارة ودلالاتها على حجّة الاستصحاب في غاية الوضوح. ولا يمكن حمل قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» على «قاعدة اليقين» فإنّ موردها ينافي ذلك؛ كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك

فالكلام يقع في مقدار دلالتها وعمومها للأقسام اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب: من حيث كونه وجودياً أو عدمياً موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً جزئياً أو كلياً تكليفاً أو وضعياً؛ وباعتبار اختلاف الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب: من حيث كونه إجماعاً أو عقلاً أو كتاباً وسنة؛ وباعتبار اختلاف منشأ الشك في بقائه: من حيث رجوع الشك إلى الشك في وجود الرفع أو رافعيّة الموجود وما يلحق به من الشك في الغاية، أو رجوع الشك إلى الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية أيضاً، بالبيان المتقدّم. ولأجل هذه الاختلافات كثرت الأقوال في المسألة حتّى زادت على العشرة؛ فذهب إلى حجّة الاستصحاب في كل قسم من هذه الأقسام فريق، وأنكرها فريق آخر. وقد أطال الشيخ -قدس سرّه- الكلام في الأقوال وبيان أدلتها وردّها.

ولكنّ الانصاف: أنّ جملة منها لا تستحقّ البحث عنها وإطالة الكلام فيها، فإنّه لا منشأ لها إلّا بعض الوهميات؛ فالأولى: الإعراض عنها وعطف عنان الكلام إلى بيان وجه المختار: من حجّة الاستصحاب في جميع الأقسام إلّا في الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية.

أمّا حجّيته في سائر الأقسام: فلعموم قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» وشموله لجميع أقسام المستصحب والدليل الدالّ على ثبوته ومنشأ الشك في بقائه، لأنّه في جميع ذلك يكون رفع اليد عن المتيقّن عند الشك في بقائه من نقض اليقين بالشك؛ فلا موجب لتوهم اختصاصه بقسم دون قسم.

وأما عدم حجّيته في الشكّ في المقتضي - بالمعنى المتقدّم - فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمّه قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشكّ» وتوضيح ذلك: هو أنّ إضافة النقض إلى اليقين إنّما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقّن والعمل على وفقه (١) وليست إضافة النقض إلى اليقين باعتبار صفة اليقين والحالة المنقّحة في النفس بما هي هي، بدهة أنّ اليقين من الامور التكوينية الخارجية وقد انتقض بنفس الشكّ، فلا معنى للنهي عن نقضه. وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على وصف اليقين، فأنه لم يترتب حكم شرعي على وصف

(١) أقول: لو كان معنى عدم نقض اليقين عبارة عن ترتيب آثار الواقع المترتبة عليه ببركة اليقين بحيث يكون اليقين سبباً للجري على وفق الواقع - كما هو الشأن في اليقين الطريقي - فكيف يقوم الاستصحاب مقام العلم الجزء الموضوعي؟ كما أنّ المعرفة المأخوذة غاية للحليّة تمام الموضوع في القضية بلا دخل للحرمة الواقعية في النجاسة أبداً؛ وفي مثله لا معنى لترتيب آثار الواقع على العلم به. ومع هذا لا مجال لثبوت العلم التنزيلي إلاّ بترتيب آثار نفس العلم، لا آثار الواقع المترتب عليه ببركة العلم؛ كيف وهذا المقدار لا يفي لقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي رأساً؛ إذ هذا القيام فرع تنزيل العلم وهو فرع كون نظر دليل التنزيل إلى آثار نفس العلم لا آثار الواقع المترتب عليه ببركة العلم؛ وحينئذ لا يحصى من أن يرجع النهي عن النقض إلى الامر بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي بلا دخل لاقتضاء الواقع فيه أبداً؛ كما هو الشأن في العلم الموضوعي، خصوصاً ما كان تمام الموضوع، كما لا يخفى. وحينئذ لا يحصى من كون المصحح لاضافة النقض إلى اليقين هو نفس استحكام اليقين وكونه بنحو لا يزول بتشكيك المشكك ولا ينقضه الشكّ. فكان السرّ أيضاً في تبديل القطع والعلم في المقام باليقين بملاحظة ما فيه من نحو استحكام وإبرام ليس فيها، لامن جهة غلبة استعمال اليقين في مورد ترتيب آثار الواقع دون العلم والقطع، كما توهم؛ وحينئذ ما لك [عدم] نقض [اليقين] عدم صلاحية اليقين للتشكيك وأنّ العلم في باب الأحكام يقين لا يزول بالتشكيك ولا ينقضه الشكّ وأنّ المكلف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي، من دون فرق بين كون ذلك بلحاظ آثار نفس اليقين أو الآثار المترتبة على الواقع بواسطة اليقين؛ كما أنّ عدم نقضه من جهة أنّ يقينه غير قابل للتشكيك من دون فرق بين كون وجه التشكيك من ناحية المقتضي أو المانع؛ فتدبر واغتم.

اليقين بما هو هو؛ وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعي، فليس المراد من قوله -عليه السلام- في أخبار الباب: «لا تنقض اليقين بالشك» نقض أثر اليقين، فإنّ ذلك أجنبيّ عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقص إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنّما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن حكماً كان أو موضوعاً.

لا أقول: إنّ المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين واريده منه المتيقن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بدهاه أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقن؛ فاستعمال أحدهما في مكان آخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ -قدّس سرّه- في المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقن ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ ولا بدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقن؛ فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقن لا بما أنّه صفة قائمة في النفس، فعناية النقص إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقن. بل يمكن أن يقال: إنّ شيوخ إضافة النقص إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما يكون بهذا الاعتبار، فانه لم يعهد استعمال النقص في العلم والقطع؛ فلا يقال: «لا تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلّا لأجل أنّ العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما في مقابل الظنّ والشكّ؛ وهذا بخلاف اليقين، فإنّ إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على طبقه؛ فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظة المتيقن، بخلاف النظر إلى العلم والقطع.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصححة لورود النقص على اليقين إنّما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العملي على المتيقن والحركة على ما يقتضيه؛

فيكون مفاد قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» هو أن الجري العملي الذي كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض بالشك في بقاء المتيقن.

وليس مفاد أخبار الاستصحاب هو «بقاء ما كان ودوام ما ثبت» لما عرفت في أول مبحث الاستصحاب: من أن للإحراز والشك دخلاً في الحكم المجعول في باب الاستصحاب، وبذلك يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية؛ ولو كان مفاد الأخبار «دوام ما ثبت» لكان ذلك حكماً واقعياً نظير قوله - عليه السلام - «حلال محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حلال إلى يوم القيامة الخ» (١) كما أنه ليس مفاد أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين بالشك بحيث يكون المجعول فيه حكماً تكليفيّاً، بدهاءة أن الحكم الاستصحابي يعم التكاليف الغير الإلزامية والوضعيات وغير ذلك، مع أنه لا يحرم فيها نقض اليقين بالشك؛ فلا يمكن أن يكون المراد من النهي في قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» النهي التكليفي، بل المراد منه عدم الانتقاض، بمعنى: أن الشارع حكم بعدم الانتقاض وبقاء الجري العملي على وفق المتيقن؛ ولذلك يجري الاستصحاب في الوضعيات وفي التكاليف الغير الإلزامية.

إذا عرفت ذلك، فقد ظهر لك: أن أخبار الباب إنما تختص بما إذا كان المتيقن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه، بحيث لو خلت وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن، وهذا المعنى يتوقف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقق الجري العملي على طبقه، فإنه في مثل ذلك يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن ويصدق عليه نقض اليقين بالشك وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإن الجري العملي بنفسه ينتقض ولا يصح ورود

(١) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس الحديث ١٩.

النقض على اليقين بعناية المتيقن، لأنّ المتيقن لا يقتضي الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ؛ والشكّ في اقتضاء المتيقن للبقاء يوجب الشكّ في صدق النقض عليه، فلا يندرج في عموم قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلق اليقين به في زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الذي يشكّ في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان لكي لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقن من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين ما كان يقتضي ترتيب آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟ ألا ترى: أنّه لو علم أنّ المتيقن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع ما كان متعلق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر؛ وهذا بخلاف ما إذا حدث في اليوم الثالث أمر زماني - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع المتيقن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّ انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصحّحة لاضافة النقض إلى اليقين إنّما هي لكون اليقين يفترض الجري والحركة نحو المتيقن، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقن ممّا يفترض الجري والحركة على ما يستتبعه من الآثار الشرعيّة والعقليّة؛ فلا بدّ وأن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في الزمان الذي يشكّ في وجوده ليقتضي ذلك، ولا بدّ من إحراز اقتضائه للبقاء؛ فالشكّ في وجود المتيقن لأجل الشكّ في

المقتضي لا يندرج في قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك».

فان قلت: نعم وإن كانت إضافة النقض إلى اليقين تقتضي اختصاص حجّة الاستصحاب بما إذا علم اقتضاء المتيقّن للبقاء فلا يشمل الشك في المقتضي، إلا أن عموم لفظ اليقين لما إذا كان متعلّقه اقتضاء البقاء أو لم يكن يقتضي عدم اختصاص الاستصحاب بما إذا كان الشك في الرفع بل يعمّ الشك في المقتضي أيضاً، فلا موجب لتقديم ظهور النقض في خصوص الشك في الرفع على ظهور اليقين في العموم.

قلت: إضافة النقض إلى اليقين تقتضي اختصاص اليقين بما إذا كان متعلّقه اقتضاء البقاء، فلا يبقى لليقين إطلاقاً لما إذا لم يكن متعلّقه اقتضاء البقاء ليعارض ظهور النقض في ذلك؛ وعلى فرض التسليم: فلا أقلّ من تعارض الظهورين، فيبقى الاستصحاب عند الشك في المقتضي بلا دليل، فتأمل (١).

وأما الشك في الرفع فهو بجميع أقسامه يندرج في الأخبار ويكون رفع اليد عن وجود المتيقّن فيه من نقض اليقين بالشك، من غير فرق في ذلك بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعيّة الموجود لأجل الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة أو الموضوعيّة.

(١) لا يخفى أن روايات الباب منها: ما ذكر فيها إضافة النقض إلى اليقين كروايات زرارة. ومنها: لم يذكر فيها لفظ النقض كقوله - عليه السلام - في رواية محمد بن مسلم «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» بناءً على ما تقدّم: من أنه ينبغي عدّها من أخبار الاستصحاب ولا ظهور فيها لقاعدة اليقين. فقد يختلف في البال أنه يصحّ التمسك بهذه الرواية على حجّة الاستصحاب عند الشك في المقتضي. إلا أن يقال: إن ظهور الرواية في سبق زمان اليقين يقتضي اختصاصها بالشك في الرفع، فأنه في الشك في المقتضي غالباً يكون زمان الشك متحدّ مع زمان اليقين، لأنّ زمان الشك في الشك في المقتضي لم يتعلّق به اليقين في آن حدوثه. أو يقال: إن المضي على اليقين إنما هو فيما إذا كان لليقين اقتضاء المضي واقتضاء اليقين لذلك إنّه يكون باعتبار اقتضاء المتيقّن للمضي على طبقه، فلا يشمل الشك في المقتضي؛ فتأمل (منه).

فما ينسب إلى المحقق السبزواري - رحمه الله - من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في رافعيّة الموجود بتوهم أنّ اليقين بوجود ما يشكّ في رافعيّته يكون من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشكّ، ضعيف غاية؛ فإنّ نقض اليقين باليقين إنّما يكون إذا كان اليقين الثاني تعلق بضدّ ماتعلق به الأوّل أو بنقيضه، كما إذا حصل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة، وأمّا اليقين بوجود ما يشكّ في رافعيّته فليس هذا من نقض اليقين باليقين، بل هو من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ الشكّ في رافعيّة الموجود يوجب الشكّ في ارتفاع المتيقّن به، فيكون كالشكّ في وجود الرافع؛ وذلك واضح.

فالتفصيل بين الشكّ في وجود الرافع والشكّ في رافعيّة الموجود ممّا لاوجه له؛ كما لاوجه للتفصيل بين ما إذا كان المستصحب من الأحكام التكليفيّة أو من الأحكام الوضعيّة ففي الأوّل لايجري الاستصحاب وفي الثاني يجري، كما هو المحكيّ عن الفاضل التوحي - رحمه الله -.

تذييل :

لم يمرّ علينا في كتابنا هذا مقام يناسب بيان الأحكام الوضعيّة وتفصيل أقسامها، وأردنا أن لا يخلو الكتاب عن ذلك، فأحببنا التعرّض لها في هذ المقام بمناسبة المحكي عن الفاضل التوحي - رحمه الله - من التفصيل في حجّية الاستصحاب بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

فنقول: (وعلى الله الاتكال) إنّ استقصاء الكلام في ذلك يستدعي تقديم

امور:

- الأوّل -

تقسيم الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة إنّما يستقيم بعد البناء على أنّ

للشارع جعل وإنشاء يتعلّق بأفعال العباد يتضمّن البعث والتحريك والإرادة والكرهية (١) وأما لوقلنا: بأنّه ليس الحكم الشرعي إلاّ عبارة عن العلم باشمال الأفعال علىّ المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكرهية لا في المبدأ الأعلى ولا في المبادي العالية - كما حكي عن بعض احتماله بل الالتزام به - فلا يبقى موقع لتقسيم الأحكام إلىّ التكليفية والوضعية؛ كما لا يخفى.

ولكن احتمال أن لا يكون في البين إلاّ العلم بالصالح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط، لأنّه يلزم علىّ هذا

(١) أقول: حقيقة الإرادة إذا كانت عبارة عن الشوق الأكيد فهو من الكيفيات القائمة بالنفس ولم يكن من الإيجاديات بالاختيار بلا واسطة فلا يكون هذه المرتبة نظير المصلحة والعلم بها من الانشائيات أيضاً؛ كما أنّ مدار حكم العقل بوجود الامتثال أيضاً ليس إلاّ العلم بهذه المرتبة من اشتياق المولى ولو لم يحمل نفسه إلىّ العمل من جهة علمه بعدم امتثاله؛ وحينئذ لا يبقى في البين إلاّ إبراز إرادته لمحض إتمام الحجّة علىّ عبده؛ وفي هذا الإبراز لا يلزم أن ينشأ بكلامه مفهوم الطلب أو الإرادة - كما هو الشأن في كلّية الانشاء الذي هو مقابل الإخبار من شؤون المفاهيم - بل يكفي لتحريك العقل نحو الامتثال إبراز شوقه بإخباره به بقوله: أريد أو أشتاق. نعم: من نفس الإبراز ينتزع العقل بعناية عنوان البعث والتحريك وبعناية أخرى عنوان الالتزام واللزوم والایجاب والوجود؛ فهذه العناوين إيجادية بإيجاد الإبراز، وليس دخلها في حكم العقل دخلاً موضوعياً بل طريقياً صرفاً. وحينئذ إن أريد من جعلية التكليف جهة الإعلام باشتياقه، فليس ذلك من الاعتبارات الجعلية، بل من التكوينية الخارجية كاحداث سائر الكيفيات الأخرى. وإن أريد به جهة الاعتبارات الأخرى الطارئة علىّ الإعلام فهي أجنبية عن جعل الجاعل.

وبعبارة أخرى نقول: إنّ الجعل في الأحكام الوضعية في الحقيقة راجع إلىّ إحداث أمر اعتباري في عالم الاعتبار بنفس الجعل، وفي الأحكام التكليفية راجع إلىّ تكوين الوصول الخارجي الذي هو أجنبي عن الاعتبارات؛ وإنّما هو موضوع اعتباريات أخرى قهرية مترتبة علىّ هذا الإعلام والایصال من دون أن يكون قوامها بجعل جاعل؛ وحينئذ تقسيم الأحكام الجعلية إلىّ التكليفية والوضعية ليس بمساق واحد، كما لا يخفى.

أن تكون الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة كلها أخباراً عن الصلاح والفساد من دون أن يكون فيها شائبة الإنشاء، وهذا مما لا يرضى به المنصف، وكيف يرضى أن يكون قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة الخ» إخباراً عن اشتمال الصلاة والزكاة على المصلحة؟.

هذا مع أنه لم يظهر لنا وجه الالتزام بذلك، فإنه إن كان الوجه هو عدم إمكان قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث -تعالى عن ذلك- فهذا مع فساده في نفسه لا يلزم منه عدم الجعل والتشريع وإنكار أصل الإرادة والكراهة، فإنه لا أقل من قيام الإرادة والكراهة في النفس النبوية -صلى الله عليه وآله وسلم- بعد ما يوحى أو يلهم إليه اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، فتنقذ في نفسه الشريفة إرادة الفعل أو كراهته فيأمر به أو ينهى عنه؛ وقد التزم به المحقق الخراساني -قدس سره- فأنكر قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وقال: إن الإرادة والكراهة إنما تكون في بعض المبادئ العالية؛ والالتزام بذلك وإن كان أهون من إنكار الإرادة والكراهة مطلقاً والقول بعدم الجعل والتشريع أصلاً، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به أيضاً.

وعلى كل حال: تقسيم الأحكام إلى الوضعية والتكليفية يتوقف على القول بثبوت الجعل الشرعي، ليكون من مقولة التكليف تارة، ومن مقولة الوضع أخرى، فتأمل جيداً.

- الأمر الثاني -

قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية، حتى أن الشيخ -قدس سره- قد عبر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية وجعل الانتزاعيات مرادفة للاعتباريات.

ولكن التحقيق: أن الامور الاعتبارية مباينة للامور الانتزاعية، فإن وعاء الاعتبار يبين وعاء الانتزاع.

وتوضيح ذلك: هو أن الشيء تارة: يكون تقررره ووجوده في وعاء العين بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجية سواء كان من مجردات أو من الماديات.

واخرى: يكون تقررره ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقررره وثباته بيد من ينفذ اعتباره، فهو متأصل في عالم الاعتبار، كما أن الأول كان متأصلاً في عالم الأعيان، غاية أن تأصل الأول ووجوده إنما يكون بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية به، وتأصل الثاني إنما يكون باعتباره، فهو يوجد بنفس اعتبار من يده الاعتبار، كاعتبار السلطان سكة الدراهم والدنانير، فإن السكة المضروبة على الدراهم والدنانير لا ماليتها لها في حد ذاتها وإنما تكون ماليتها بنفس اعتبار السلطان لها، ولما كان نفوذ اعتباره يثبت للسكة ماليتها.

وثالثة: لا يكون للشيء نحو تقررره ووجوده لافي وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانتزاع، فهو بنفسه لا تقرر له، وإنما التقرر لمنشأ الانتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الامور التي لها تقرر في وعاء العين أو كان لها تقرر في وعاء الاعتبار، فإنه يصح الانتزاع عن كل من الموجود في عالم الأعيان والموجود في عالم الاعتبار. فالأول: كانتزاع العلية والمعلولية من العلة والمعلول الخارجي التكويني، والثاني: كانتزاع السببية من العقد الذي صار سبباً للملكية والزوجية في عالم الاعتبار، إذ ليس العقد سبباً للملكية تكوينياً، فإن الملكية لا وجود لها إلا في وعاء الاعتبار، فسببها أيضاً يكون من الامور الاعتبارية لا محالة.

وحاصل الكلام: أن الامور الانتزاعية إنما تكون من خارج المحمول ليس لها ما يحذاء في الخارج، سواء كان انتزاعها من مقام الذات كالعلية والإمكان

والوجوب والامتناع المنتزعة من ذات العلة والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان انتزاعها من قيام أحد المقولات التسع بحلّه كالفوقية والتحتية والقبلية والبعديّة الزمانيّة والمكانيّة، فإنّ الفوقية ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لأجل قيام خصوصيّة في الفوق أوجب انتزاع الفوقية منه، وكذا التحتيّة والقبلية والبعديّة ونحوها.

وهذا بخلاف الامور الاعتبارية، فإنّ لها في نفس الأمر نحو تقرر وثبات ويكون لها وجود في الخارج (١) غايته أن تقرّرها النفس الأمري يتحقّق بعين

(١) أقول: إنّ الوجودات الاعتبارية بعدما كانت قوامها بالاعتبار فينبغي شرح حقيقة الاعتبار فنقول: إنّه لا يكون إلّا ما يكون قوام وجوده باللحاظ بحيث لو لم يكن في البين لحاظ لا يكون في البين اعتبار أصلاً؛ ثمّ بعد لحاظ شيء مطلقاً أو منوطاً بوجود شيء مالم يقصد ثبوته مطلقاً أو منوطاً بشيء بانشاء مفهومه المسمّى يجعله لا يكاد يتحقّق وجوده في عالمه، فاذا تحقّق مثل هذا جعل يعتبر العقل وجوده، ولكن ليس هذا الوجود موطنه إلّا الذهن، لأنّ متعلّق اللحاظ والجعل ليس إلّا ما يرى في ذهنه، غاية الأمر لا بوصف ذهنيته، بل في لحاظه يرى خارجياً؛ ولكن مجرد ملاحظته كذلك لا يخرج عن الذهنية إلى الخارجية؛ وحينئذٍ جميع الامور الاعتبارية لا يكون الخارج موطن نفسها، بل إنّها موطن مصتحح اعتبره من الانشاء اللفظي أو القولي؛ ولذا نقول: لا واقعية للاعتباريات إلّا بواقع مصتحح اختراعه: من الانشاء المتقوم باللحاظ، كيف! وربما يكون الامر الاعتباري مثل الملكيّة قائمه بنفس الكلّي بوصف كليته أنّي لا موطن له إلّا الذهن؛ كما أنّه لو فرض في مورد قيامه بأمر خارجي يحصل به إحداث خصوصية خارجية غير متقوم باللحاظ في هذا الشيء. وعليه فما أفيد: من أنّ الامور الاعتبارية بنفسها لها وجود خارجي لانفهم معناه، كيف! ولا يكون الموجود الخارجي؛ لأنّ ما هو موجود في خارج الذهن واللحاظ بحيث لو لم يكن في العالم لاحظ كان الخارج ظروفاً لذاته، مع أنّه ليس كذلك جزماً، كيف! ولو لم يكن لاحظ أين وجود كلي بوصف كليته معروض ملكية شخص؟ وحينئذٍ فما أفاد من الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية من هذه الجهة لامتني له، إنّها تفرق بينهما من جهة أنّ الاعتباريات تابع جعل وإنشاء وأنّ الجعل مصتحح اعتبارها، وفي الامور الانتزاعية ليس مصتحح الانتزاع جعله، بل هو قهري حاصل في موطنه؛ وربما يكون الأمر الاعتباري منشأ انتزاع مفهومه، كمفهوم الملكيّة بالنسبة إلى حقيقته؛ ففي مثله يكون منشأ الانتزاع والمنتزع كلاهما في موطن الذهن؛ غاية الأمر يفتقان بخصوصية المنشأ والمصتحح والتعلّق الأوّلي والثانوي؛ كما لا يخفى.

اعتبارها؛ ففرق بين الملكية والفوقية فإنه ليس للفوقية وجود إلا بوجود منشأ انتزاعها، وأما الملكية فلها وجود اعتباري؛ بل يمكن أن يقال: إن الملكية الاعتبارية إنما تكون من سنخ الملكية الحقيقية التي هي إحدى المقولات التسع المعبر عنها بالجدّة؛ فإن حقيقة الملكية هي الواجدية والسلطنة والإحاطة على الشيء، وهي ذات مراتب أقواها وأتمها ملكية السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتها لله (تعالى) فإن إحاطة الباري (تعالى) وواجديته للسماوات والأرضين أقوى مراتب الواجدية وأعلى درجات الإحاطة، وأي واجدية تكون أقوى من واجدية العلة لمعلوها الذي وجوده يكون من مراتب وجودها؟! نظير واجدية النفس للصور المخلوقة لها.

وبالجملة: لا إشكال في أن واجدية الله (تعالى) لما سواه أقوى مراتب الواجدية؛ ثمّ دون ذلك واجدية اولى الأمر الذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإنّ واجديتهم -صلوات الله عليهم- إنما تكون من مراتب واجدية الباري -عزّ اسمه- ثمّ دون ذلك واجدية الشخص لما يملكه من أمواله، فإنّ الشخص واحد لما يملك ومحيط عليه وإن لم يكن تحت يده وكان بعيداً عنه؛ ثمّ دون ذلك الواجدية الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، كالقميص المحيط للبدن عند التقمص والعمامة المحيطة بالرأس عند التعمم.

فظهر: أنه لا وجه لجعل الجدة خصوص المرتبة الأخيرة من الواجدية التي هي أضعف المراتب، وهي الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالتعمم والتقمص، بل ينبغي تعميم مقولة الجدة لجميع مراتب الواجدية؛ غايته أنه تارة:

ثمّ من التأمل فيما ذكرنا أيضاً ظهر لك: أن الملكية ليس من مقولة الجدة الموجبة لآحداث هيئة فيما يحيط بشيء خارجاً ولا من الإضافات المقولية الموجبة لآحداث هيئة أخرى لما يناسب به خارجاً، كيف! ونرى بالوجدان عدم تغيير خصوصية خارجية في عين بحدوث ملكية، بل تمامها نحو خصوصية ذهنية شبيهة بالخارجيات وإن لم يلتفت إلى ذهنيّتها، كما لا يخفى.

تكون حقيقة وهي التي تكون من المقولات التسع بمراتبها الثلاث. واخرى: تكون اعتبارية وهي الملكية التي يعتبرها العرف والعقلاء عند حصول أحد أسبابها. وإن أبيت إلا عن كون الجدة التي هي من المقولات التسع عبارة عن خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة جرياً على الاصطلاح، فلا يضر ذلك بالمقصود في المقام: من أنه ليست الملكية من الامور الانتزاعية؛ وكذا غيرها من سائر الاعتبارات كالحريّة والرقية والزوجيّة ونحو ذلك. وليس المقصود في المقام استقصاء الامور الاعتبارية، بل المقصود أن الامور الاعتبارية متأصلة بالجعل وأن وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر ليس على ما ينبغي؛ وسيأتي أن المجعولات الشرعية كلّها تكون من الامور الاعتبارية، سواء في ذلك الأحكام التكليفية والوضعية.

- الأمر الثالث -

المراد من الأحكام التكليفية هي المجعولات الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أولاً وبالذات بلا واسطة؛ وهي تنحصر بالخمسة، أربعة منها تقتضي البعث والزجر، وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الإباحة.

وأما الأحكام الوضعيّة: فهي المجعولات الشرعية التي لا تتضمن البعث والزجر ولا تتعلق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً أو امضاءً، أو تعلق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها؛ على ما سيأتي توضيحه.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في تعدادها، فقيل: إنها ثلاثة، وهي السببية والشرطية والمانعية. وقيل: إنها خمسة، بزيادة العلة والعلامة. وقيل:

تسعة، بإضافة الصّحة والفساد والرخصة والعزيمة. وقيل: إنّها غير محصورة، بل كلّ ما لا يكون من الحكم التكليفي فهو من الحكم الوضعي، سواء كان له دخل في التكليف أو في متعلّقه أو في موضوعه، حتّى عدّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاة والولاية. بل قيل: إنّ الماهيات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شتّع على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟. ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع، وحيث كانت الجزئية والشرطيّة والمانيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة؛ وليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلاً بما هي هي حكماً وضعياً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم: عدّ الولاية والقضاة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسف (١) خصوصاً الولاية والقضاة الخاصّة التي كان يتفضّل بها الإمام - عليه السلام - لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولاية والقضاة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامة والنبوة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

(١) أقول: بعد ما كانت النيابة والولاية الجعليّة والوكالة من الأمور الاعتباريّة الجعليّة، لا يرى فرقاً فيها مع الملكيّة الشخصيّة مثلاً في كونها من الأحكام الوضعيّة دونها؛ اللهمّ إلّا أن يعتبر في الحكمة جهة الكلّيّة الثابتة لموضوعات كلّيّة؛ وفيه أيضاً نظر. وعلى أيّ حال: لا يقاس الولاية الجعليّة بالنبوة والإمامة الثابتة للأشخاص لمافهم من كمال النفس الأبوي عن كونها جعليّة؛ كما لا يخفى.

فالتحقيق: أن الأحكام الوضعية ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختص بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدمة، ولاهي بهذه المثابة من التعميم بحيث تشمل الماهيات المخترعة والولاية والقضاوة، بل ينبغي أن يقال: إنّ المجموعات الشرعية التي هي من القضايا الكلية الحقيقية على أنحاء ثلاثة: منها ما يكون من الحكم التكليفي، ومنها ما يكون من الحكم الوضعي، ومنها ما يكون من الماهيات المخترعة، فتأمل جيداً.

- الأمر الرابع -

المجموعات الشرعية: إما أن تكون تأسيسية وهي التي لا تكون لها عين ولا أثر عند العرف والعقلاء، كالأحكام الخمسة التكليفية؛ وإما أن تكون إمضائية وهي الامور الاعتبارية العرفية التي يعتبرها العرف والعقلاء، كالملكية والزوجية والرقية والحرية ونحو ذلك من منشآت العقود والإيقاعات؛ فإنّ هذه الامور الاعتبارية كلّها ثابتة عند عامة الناس قبل الشرع والشريعة، وعليها يدور نظامهم ومعاشهم، والشارع قد أمضاها بمثل قوله - تعالى - «أحلّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود» و«الصلح جائز بين المسلمين» ونحو ذلك من الأدلة الواردة في الكتاب والسنة؛ وليست الملكية المنشأة بالبيع والزوجية المنشأة بالنكاح والتسالم المنشأة بالصلح من المخترعات الشرعية، بل هي من الامور الاعتبارية العرفية التي أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيات، وليست من الامور الانتزاعية.

وقد خالف الشيخ - قدس سره - في ذلك والتزم بأنّ هذه الامور كلّها منتزعة عن التكاليف التي في موردّها؛ فالملكية تنتزع من حرمة تصرف الغير في المال، والزوجية تنتزع من جواز وطئ الزوج وحرمة نكاح الغير لها، والرقية تنتزع من وجوب إطاعة الرق للمولى، وهكذا سائر الامور العرفية الاعتبارية التي لها آثار

خاصة. وقد أتعب نفسه الزكية في كثير من الموارد في تعيين ماهو المنشأ لانتزاع بعض الوضعيات، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والحجبة ونحو ذلك، لأنه ليس في هذه الموارد حكم تكليفي قابل لأن يكون منشأ لانتزاعها، إذ ما من حكم تكليفي إلا ويشترك فيه مورد آخر: فأبي حكم تكليفي يمكن انتزاع لزوم العقد منه؟ فإن حرمة التصرف فيما انتقل عنه يشترك فيها الغصب أيضاً، فلا يمكن أن تكون حرمة التصرف فيما انتقل عنه منشأ لانتزاع لزوم العقد، إلا بأن يقيد عدم جواز التصرف بما بعد الفسخ.

وبالجملة: ليس من الأحكام الوضعية ما يختص بحكم تكليفي لا يشاركه غيره فيه، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟ ودعوى أن الحكم الوضعي ينتزع من جملة من الأحكام التكليفية التي بجملتها تختص به كما ترى! مع أن هذا أيضاً في بعض المقامات لا يمكن، فإن الحجبة والطريقة من الأحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفي قابل لانتزاع الحجبة منه (١) كما أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه في حجبة الظن؛ ولذلك التزم في بعض الوضعيات بانها من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة.

وليت شعري! أنه ما الداعي إلى تبعيد هذه المسافة وإتعاب النفس بتلك المثابة؟ وما المانع من أن تكون هذه الامور متأصلة بالجعل في وعاء الاعتبار ويكون وجودها التكويني بعين وجودها الاعتباري؟ والذي يدل على ذلك هو أن مثل هذه الاعتباريات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالداهري والطبيعي مع أنه ليس عنده إلزام وتكليف يصح انتزاع هذه الامور منه.

(١) أقول: ما أفيد كذلك في الحجبة بمعنى الوسطية للاثبات، وإلا فبمعنى المنجزية والمعدنية فلا يحص من انتزاعها من التكليف، كما حققناه في جعل الطرق بعد توضيح فساد مجرد جعل الوسطية تنزيلاً للمنجزية؛ وتوضيحه موكول إلى محله.

فالتحقيق: أن الاعتباريات العرفية ليست من المنتزعات، بل هي متأصلة بالجعل قد أمضاها الشارع، والتكليف إنما ينتزع منها، وقد استقصينا الكلام في ذلك في باب الأمارات.

- الأمر الخامس -

قد تقدّم متاً مراراً: أن المجعولات الشرعية ليست من القضايا الشخصية الخارجية، بل هي من القضايا الكلية الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها (١) وهذا من غير فرق بين الأحكام التكليفية التأسيسية وبين الأحكام الوضعية الإمضائية، غاية أن موضوعات التكليف إنما تكون من المخترعات الشرعية كنفس التكليف، فان العاقل البالغ المستطيع لا يكاد يكون موضوعاً لوجوب الحج ما لم يجعله الشارع موضوعاً ليرتّب عليه وجوب الحج.

وأما موضوعات الأحكام الوضعية: فقد تكون تأسيسية، وقد تكون إمضائية كنفس الحكم الوضعي.

فالأول: كأخذ السيادة والفقير موضوعاً لتملك السادات والفقراء الخمس والزكاة، فإنه لو لم يعتبر الشارع ذلك لا تكاد تكون السيادة والفقير موضوعاً للتملك.

والثاني: كالعقد والسبق والرماية وحيازة المباحات ونحو ذلك من الموضوعات والأسباب العرفية للملكية ونحوها من الاعتباريات، فإن السبب الشرعي للملكية في هذه الأمور هو السبب العرفي، غاية أن الشارع تصرف فيه بزيادة قيد أو نقصانه، وليست ماهية السبب من المخترعات الشرعية. وعلى

(١) أقول: قد مرّ متاً مراراً أيضاً أن إدخال القضايا الطبيعية والتكليفية في القضايا الحقيقية لا يخلو

عن تعسف، وربما نشير إليه بعد ذلك أيضاً (إن شاء الله تعالى).

جميع التقادير: المجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاءً إنما هو معنى كلي مترتب على موضوعه، نحو ترتب المعلول على علته والعرض على معروضه.

ثم لا يخفى عليك: أن مرجع الموضوع والسبب والشرط في باب التكاليف وفي باب الوضعيات إلى معنى واحد، وهو الأمر الذي رتب الحكم الشرعي عليه، فقد يعبر عنه بالموضوع واخرى يعبر عنه بالسبب، كما أنه قد يعبر عنه بالشرط؛ فيصح أن يقال: إن العقد الكذائي موضوع للملكية أو سبب أو شرط لها، وكذا يصح أن يقال: إن الدلوك مثلاً موضوع لوجوب الصلاة أو شرط لها أو سبب، فإن مرجع الجميع إلى أن الشارع رتب الملكية ووجوب الصلاة على العقد ودلوك الشمس.

نعم: جرى الاصطلاح على التعبير عن الأمر الذي رتب الحكم الوضعي عليه بالسبب فيقال: إن العقد سبب للملكية والزوجية، والتعبير عن الأمر الذي رتب الحكم التكليفي عليه بالموضوع أو الشرط فيقال: إن العاقل البالغ المستطيع موضوع لوجوب الحج أو إن الدلوك شرط لوجوب الصلاة؛ وهذا مجرد اصطلاح، وإلا فبحسب النتيجة كل من الموضوع والشرط والسبب يرجع إلى الآخر؛ وذلك واضح.

- الأمر السادس -

قد تقدم منا أيضاً في مبحث الأوامر: أن شرائط الجعل غير شرائط المجعول (١) فإن شرائط المجعول - على ما عرفت - عبارة عن موضوعات التكاليف

(١) أقول: ما أفيد في الفرق إنما يتم في الأحكام الوضعية التي قوام حقيقتها بالجعل وأن الجعل واسطة في ثبوتها؛ وأما الأحكام التكليفية التي روحها إرادة المولى المبرزة بإنشاء أو إخبار فهي آية عن مرحلة الجعلية الاعتبارية، لما تقدم سابقاً بأن لب الإرادة وإبرازها ليس من الجعليات، بل أحدهما من مقولة الكيف والآخر من مقولة الفعل، وهما خارجان عن عالم الاعتبارات الجعلية، ولم يبق في البين إلا مقام البعث والتحرك والالتزام،

والوضعيّات، كالعاقل البالغ المستطيع الذي اخذ موضوعاً لوجوب الحج،
وكالعقد المركّب من الإيجاب والقبول الذي جعل موضوعاً للملكية والزوجيّة.
وأما شرائط الجعل: فهي عبارة عن الدواعي والملاكات النفس الأمرية

وهذه اعتبارات منتزعة عن مقام إبراز الارادة الخارجيّة غير مربوط بعالم الجعل.

نعم: لباأس بدعوى الجعل بمعنى التكوين والايجاد، ولو بلحاظ إيجاد المنشأ القهري لا القصدي
للاعتبارات المزبورة؛ وهذا المقدار غير مرتبط بعالم الجعلية التي عبارة عن ايقاع نفس المعنى بقصد ثبوتها
بانشائها اللفظي أو الفعلي، كما هو الشأن في الاحكام الوضعية؛ وحينئذ فكل ما هو يدعوه على إرادته
مطلقاً أو منوطاً هو الداعي على إبراز إرادته، من دون فرق فيها بين دواعي الجعل والمجموع، كما لا يخفى؛
فتأمل في أطراف ما ذكرناه ترى أيضاً بطلان إناطة لبّ الارادة وإبرازها على وجود موضوع خطابه خارجاً،
بل في ظرف لحاظ الموضوع خارجياً يكون إرادته فعلياً؛ ففرض وجود الموضوع في التكليفات لا يوجب
فرض وجود الارادة ولا فرض إبرازه.

نعم: مرتبة محركيته وفاعليته خارجاً ينوط بوجود الموضوع خارجاً، وهذه المرتبة مرتبة تأثير الخطاب
بوجوده لا مرتبة نفس الخطاب بضمونه؛ ولذا نقول: بأنه ينوط بالعلم بالخطاب أيضاً مع حفظ مضمون
الخطاب في ظرف الجهل جزماً؛ وحينئذ كيف يمكن دعوى فرضية مضمون الخطاب الحاكي عن لبّ
الارادة بفرضية موضوعه، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية؛ فتدبر.

ثم إن مرتبة المحركية لما كان ناشئاً عن مقام انطباق المراد مع المأتي به خارجاً، فهذا الانطباق تابع
كيفية دخل فرض وجوده في إرادته تبعاً لدخله في الاحتياج إلى مرامه؛ فتارة: يكون الشيء بوجوده
السابق أو المقارن دخيلاً في الاحتياج إليه، واخرى: بوجوده لاحقاً وفي موطنه كان دخيلاً في الاحتياج
إلى الشيء فعلاً، نظير دخل مجيء الضيف في يوم الجمعة في الاحتياج إلى شراء اللحم في يوم الخميس؛
وفي هذه الصورة ربما يختلف مقام محركية الخطاب من حيث إناطته بوجود الشيء فعلاً أم متأخراً.

وتوهم: أنّ كلّ ما هو دخيل في الحكم فلا بدّ من الأخذ في موضوعه وحينئذ يستحيل مجيء الحكم بلا
موضوع وكلّما يرى من هذا القبيل لا بدّ من إرجاعه إلى التعقّب، مدفوع بأنه على فرض التسليم لهذه الكليّة
نقول: بعد ما كان الموضوع للارادة الفعلية هو فرض وجوده ولو في موطنه فهذا المعنى لا قصوره بالنسبة
إلى الوجودات المتأخّرة؛ وإنّما الكلام في مقام محركيته، ففي هذا المقام بعدما كانت المحركية من لوازم
تطبيقه من البديهي أنّ تطبيق كلّ موضوع يكفيه أخذه ولو لاحقاً، كما هو ظاهر؛ فتدبر في المقام، فانه من
مزال الأقدام من حيث رميهم الشرائط المتأخّرة إلى بداهة البطلان، مع أنّهم لا ياتون فيه إلّا رعداً
وبرقاً!!

التي تقتضي الجعل والتشريع؛ والفرق بينهما ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ شرائط الجعل إنّما تكون من الامور الخارجيّة التكوينيّة التي لا تكاد تنالها يد الجعل والتشريع؛ وهي إنّما تؤثر في الجعل بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، لأنّ وجودها الواقعي متأخر عن الجعل والمجمعول، فإنّ الدواعي عبارة عن العلل الغائيّة المترتبة على وجود الشيء خارجاً، فلا يمكن أن يكون وجودها الخارجي علّة للجعل، بل العلة للجعل هي وجودها العلمي؛ من غير فرق بين إرادة الأمر وإرادة الفاعل، فإنّ انقذاح إرادة الأمر أو الفعل تتوقف على العلم بترتب الغاية على المأمور به وعلى الفعل، سواء وافق العلم للواقع أو لا، بدهاه أنّ العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار عنه، كان في الطريق أسد أو لم يكن؛ هذا حال شرائط الجعل.

وأما شرائط المجمعول: فهي بوجودها الخارجي تؤثر في تحقق المجمعول وترتبه عليه، ولا أثر لوجودها العلمي، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، وإن لم تكن من العلة والمعلول حقيقة، إلّا أنّه من حيث عدم تخلف الحكم عن موضوعه يلحق بباب العلة والمعلول؛ فانه بعدما رتب الحكم على شيء واخذ مفروض الوجود في ثبوت الحكم وتحققه لا يكاد يمكن تخلف الحكم عن ذلك الشيء، بأن يوجد الحكم قبل وجوده أو بعد وجوده بزمان، وإلّا يلزم الخلف وأنّ ما فرض كونه موضوعاً لم يكن موضوعاً.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - في باب الشرط المتأخر: من أنّ الشرط هو اللحاظ والوجود العلمي المتقدم على المشروط فلا يلزم انخزام قاعدة تقدّم الشرط على المشروط، إنّما هو خلط بين شرائط الجعل وبين شرائط المجمعول، فإنّ اللحاظ والوجود العلمي إنّما ينفع في شرط الجعل، والمباحث عنه في باب الشرط المتأخر إنّما هو تأخر شرط المجمعول الذي اخذ شرطاً بوجوده الخارجي. وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين شرائط الجعل

وشرائط المجعول؛ وقد أشرنا في مبحث الأوامر إلى جملة منها، وسيأتي في المقام أيضاً الإشارة إلى بعضها.

إذا تمهدت هذه الامور، فاعلم:

أنّ الأحكام الوضعية، منها: ماتكون متأصلة بالجعل، ومنها: ماتكون منتزعة عن الوضع أو التكليف الشرعي.

أما الاولى: فكالامور الاعتبارية العرفية، كالملكية والرقية والزوجية والضمان وغير ذلك من منشآت العقود والإيقاعات وما يلحق بها، فإنها -على ماتقدمت- متأصلة في وعاء الاعتبار وليست منتزعة عن الأحكام التكليفية؛ بل في بعضها لا يتصور ما يصلح لأن يكون منشأ الانتزاع، كالحجية والطريقة؛ وقد تقدم تفصيل ذلك في جعل الطرق والأمارات.

وأما الثانية: فكالجزئية والشرطية والمانعية والسببية (١) فإن هذه الامور

(١) أقول: بعدما كان المراد من انتزاع الوضع عن التكليف كون الوضع بحقيقته نحو خصوصية مترتبة على التكليف بحيث لولا التكليف لا يكون هذه الخصوصية موجودة لأن المراد من الانتزاع مجرد إضافة شيء إلى التكليف، كيف! والمكان والزمان والمكلف كلها في إضافتها إلى التكليف منوطه بوجوده، وحيث عرفت ذلك فنقول:

إنّ جزئية الشيء عبارة عن نحو ارتباط بين الوجودات الغير الحاصلة حقيقة إلا بالتكليف الحاوي لجمعها. وأما الشرطية والمانعية للمكلف به: فلا ينتزع إلا عن مرحلة التقيد المأخوذ في الموضوع القائمة به التكليف؛ وحينئذ فجهة القيدية للشيء إنما هو محفوظ في الرتبة السابقة عن التكليف وأنّ التكليف قائم به كنفس الذات، وإنّما التكليف منشأ لإضافة القيد إلى الواجب، فالتكليف في مثله مقوم إضافة القيد إليه بملحظة تعلق التكليف بتقيده؛ ولقد عرفت: أنّ هذه الإضافة أجنبية عن مقام انتزاعية الشيء بحقيقته عن التكليف، وإنّما هو موجب لصدق إضافة الشيء المحفوظ في نفسه إلى التكليف، كإضافة الزمان والمكان إليه؛ ولذا نقول: إنّ الشرطية والمانعية ليس إلا كذات المقيّد من الامور الواقعية المضافة إلى التكليف، لأنّها بحقيقتها منتزعة عن التكليف؛ فتدبر.

نعم: في السببية لنفس الحكم فإنّما هو منتزع عن إناطة شيء بشيء؛ وحينئذ فإن كان المنوط به من الامور

كلّها انتزاعيّة لا تناهها يد الجعل التأسيسي والإمضائي، لا استقلالاً كجعل وجوب ذي المقدّمة، ولا تبعاً كجعل وجوب المقدّمة.

أما الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة: فواضح أنّها من الانتزاعيّات، سواء كان منشأ الانتزاع تكليفاً أو وضعاً.

فالأول: كالتكليف بعدّة من الامور المتباينة التي يجمعها وحدة الغرض، فإنّه من تعلق التكليف بكلّ واحد منها وانبساطه عليها تنتزع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة حسب اختلاف كيفية تعلق التكليف بها، وبعد انبساط التكليف عليها تنتزع الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة قهراً، ولا يعقل بعد ذلك جعل شيء آخر جزءاً أو شرطاً للمأمور به أو مانعاً عنه، إلّا بنسخ التكليف الأوّل وإنشاء تكليف آخر يتعلّق بما يعمّ ذلك الشيء.

والثاني: كالملكيّة المترتبة على العقد المركّب من الإيجاب والقبول بما له من الشرائط والموانع فإنّه بعد ترتّب الملكيّة عليه تنتزع جزئيّة الإيجاب والقبول، وشرطيّة القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم، ومانعيّة زيادة أحد العوضين عن الآخر في بيع المكييل والموزون، وذلك كلّه واضح ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف.

وإنّما الخلاف وقع في جعل السببيّة؛ فعن بعض: أنّ السببيّة بنفسها ممّا

الواقعيّة كالحرارة بالنسبة إلى النار، فالسببيّة أيضاً من الامور الواقعيّة؛ وإن كان من الامور الجعليّة، فالاناطة المزبورة أيضاً مجعولة تبع جعل المنوط، لأنّه مجعول مستقلّ ولا أنّه منتزع عن نفس التكليف، إذ مع عدم جعل الشيء منوطاً يستحيل انتزاع السببيّة لشيء له؛ كما هو ظاهر.

وحيث عرفت أنّ الاناطة تبع اعتباريّة المنوط، فكما أمكن تعلق الجعل بدو بالمنوط وكان النظر في مقام الجعل إلى الاناطة تبعاً، كذلك يكون النظر إلى جعل المنوط تبعاً؛ وهذه العناية أمكن دعوى جعليّة السبب في الاعتباريّات؛ وفي هذا المقام لا معنى لدعوى واقعيّة السببيّة وعدم قابليّته للجعل وأنّ السببيّة إنّما هو من لوازم الذات، إذ هو أجنبيّ عن السببيّة للامور الاعتباريّة؛ كما هو ظاهر.

تناها يد الجعل، بل هي المجعولة في باب الوضع والتكاليف وإنما الوضع والتكليف ينتزع عنها، والمجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاءً إنما هو سببية العقد للملكية وسببية الدلوك لوجوب الصلاة والاستطاعة لوجوب الحج وغير ذلك من أسباب الوضع وموضوعات التكاليف.

وحكي عن بعض: استقلال كل من السبب والمسبب بالجعل، فللشارع جعلان: جعل تعلق بسببية العقد والدلوك للملكية ووجوب الصلاة، وجعل آخر تعلق بالملكية والوجوب عقيب العقد والدلوك. ولا يخفى استحالة ذلك، فإن أحد الجعلين يغني عن الجعل الآخر، فيلزم لغوية أحدهما.

بل التحقيق استحالة جعل السببية مطلقاً سواء قلنا بجعل المسبب معها أو لم نقل، وإنما المجعول الشرعي هو نفس المسبب وترتبه على سببه سواء كان المجعول من مقولة الوضع أو التكليف، وإلا يلزم أن لا يكون الوجوب فعلاً اختيارياً للشارع بل كان الوجوب وغيره من التكاليف والوضعيّات يحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإن ترتب المسبب على سببه وحصول المعلول عقيب علته أمر قهري لا يعقل فيه التخلف ولا يمكن أن يدخله الاختيار والإرادة؛ فلو كان المجعول هو سببية الدلوك للوجوب لزم عدم كون الوجوب من المنشآت الشرعية، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا، مضافاً إلى أن السببية لا تقبل الجعل لا تكوينياً ولا تشريعاً لأصالة ولا تبعاً، بل الذي يقبل الجعل هو ذات السبب ووجوده العيني؛ وأما السببية فهي من لوازم ذاته، كزوجية الأربعة، فإن السببية عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي وجود المسبب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات لا يمكن أن تناها يد الجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهية تكوينياً إنما يكون بتكوين الماهية وإفاضة الوجود إلى الذات؛ فعلى العلة وسببية السبب - كوجوب الواجب

وإمكان الممكن وامتناع الممتنع - إنما تكون من خارج المحمول تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما يجزاء لافي وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار؛ فالعلية لا تقبل الإيجاد التكويني، فضلاً عن الإنشاء التشريعي.

ودعوى: أن الإنشاء خفيف المؤنة يمكن إنشاء الممتنعات، واضحة الفساد، فإنه ليس الكلام في الإنشاء بمعنى حركة اللسان، بل الكلام في الإنشاء الذي يتعقبه وجود المنشأ خارجاً في وعاء الاعتبار والتشريع.

وحاصل الكلام: أن السببية لا يمكن أن تكون مجعولة لا تكويناً ولا تشريعاً لا أصالة ولا تبعاً، وإنما هي تنتزع من ذات العلة التكوينية في التكوينات، ومن ترتب المسبب الشرعي على سببه في التشريعات؛ فنقول الشارع: «تجب الصلاة عند الدلوک» و«تتحقق الملكية عند العقد» تنتزع سببية الدلوک والعقد للوجوب والملكية.

إزاحة شبهة:

للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في المقام يظهر منه الخلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام، فإنه قال - قدس سره - ما حاصله: إن السببية لا يمكن انتزاعها عن التكليف أو الوضع، فإنهما متأخران عن وجود السبب بما له من الأجزاء والشرائط والموانع، بدهية أنه لولا العقد أو الدلوک لا يكاد يتحقق وجوب الصلاة أو الملكية، لأن المفروض: أن العقد والدلوک سبب لهما ولا يمكن تقدم المسبب على السبب؛ فالتكليف أو الوضع المتأخر عن وجوب السبب لا يعقل أن يكون منشأً لانتزاع السببية؛ فسببية العقد للملك والدلوک لوجوب الصلاة إنما تنتزع من ذات العقد والدلوک لخصوصية تكوينية في الذات تقتضي السببية، لما بين السبب والمسبب من ارتباط خاص وعلاقة مخصوصة، وإلا لزم أن يؤثر كل شيء في كل شيء، فليست السببية مما تنالها يد التشريع

لا استقلالاً ولا تبعاً، أي لا تكون بنفسها من المجعولات الشرعية ولا منتزعة عن المجعول الشرعي، بل هي مجعولة تكويناً بتبع جعل الذات، وكذا جزء السبب وشرطه ومانعه، فإن جزئية شيء للسبب أو شرطيته أو مانعيته تتبع نفس المركب. نعم: جزئية شيء لمتعلق التكليف أو شرطيته أو مانعيته إنما تنتزع من تعلق التكليف بعدة أمور متباينة بالذات يقوم بها غرض واحد؛ ففرق بين الجزئية والشرطية والمانعية في باب متعلقات التكليف وفي باب الأسباب بعد اشتراك الجميع في كونها غير مجعولة بالأصل، إلا أنها في الأول تنتزع من تشريع التكليف بالمركب، وفي الثاني تنتزع من تكوين السبب المركب. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في المقام.

ولا يخفى ضعفه، فإنه لانكر أن في الدلوك والعقد خصوصية ذاتية تكوينية اقتضت تشريع الوجوب وإمضاء الملكية، إلا أن تلك الخصوصية إنما تكون سبباً لنفس التشريع والإمضاء لأن لا يخلو التشريع والإمضاء عن الداعي الذي يتوقف عليه كل فعل اختياري؛ ولكن هذا ليس محل الكلام في المقام (١) بل

(١) أقول: لوترى عبارة الكفاية ترى صريحاً في أن همّة إنكار جعل السببية بمعنى التأثير والتأثر شيء وأن عنوان الدلوك وعدم جعلية شرطيته بنحو الفرض وأنه لو كان شرطاً حقيقياً يستحيل الجعل، لأنه إما واجد لملاك الشرطية الواقعية أو فاقد وعلى أي تقدير: لا معنى لجعل سببية؛ كما أنه لو كان الفرض من انتزاع السببية بملاحظة إناطة الوجوب به في الخطاب فهو ليس بسبب حقيقي؛ فحينئذٍ من أين استفاد الخلط المزبور من كلامه؟ نعم: لو جعل محط البحث مثل العلم بالمصلحة للارادة أو لجعل الوجوب صح حينئذٍ دعوى خلط البحث في شرطية شيء للوجوب الواقع في حيز الخطاب وشرطية شيء لأصل الجعل الذي هو أمر واقعي محض، بلا تصوّر جعل أو انتزاع عن المجعول في مثله. ولكن صريح كلامه جعل محط البحث مثل دلوك الشمس الواقع في حيز الخطاب؛ غاية الأمر أنكر في حقه حقيقة الشرطية والسببية حسب مختاره بأن حقيقة السببية لا بد وأن يكون لخصوصية واقعية؛ وأتم مدعاه بأنه لو كان كذا لكان كذا، كما يتّأ؛ وادعى صريحاً بأن السببية المنتزعة له من إناطة الوجوب به في حيز الخطاب ادعائي لا حقيقي؛ وهذا المقدار أيضاً ممّا التزمت به في الورق السابق؛ فراجع. وليست شعري! على م هذا الرد واليراد، بحيث جعل له عنوان مخصوص مع لسان الجسارة عليه، وكم له من نظير! اللهم احفظنا!

محلّ الكلام إنّما هو في سبب المَجْعول والممضى وهو نفس الوجوب والملكيّة، ومن المعلوم: أنّ سببيّة الدلوك والعقد للوجوب والملكيّة إنّما تنتزع من ترتّب الوجوب والملكيّة على الدلوك والعقد، إذ لولا أخذ الدلوك والعقد موضوعاً للوجوب والملكيّة لم يكن الدلوك والعقد سبباً لهما.

وبالجملة: دواعي الجعل غير موضوعات التكاليف، فإنّ دواعي الجعل متأخرة في الوجود عن المَجْعول متقدمة عنه في اللحاظ.

وأما موضوعات التكاليف: فهي متقدمة عنها في الوجود، لأنّ نسبة الموضوع إلى التكاليف نسبة العلة إلى المعلول، ولا يمكن أن يتقدّم الحكم عمّا اخذ موضوعاً له، وإلاّ يلزم الخلف والمناقضة؛ فالخصوصيّة التي تكون في موضوع التكاليف والوضع إنّما تكون من علة التشريع ودواعي الجعل، وهي كما أفاده من الامور الواقعيّة التكوينيّة التي لا تنالها يد الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا إمضاءً، لا أصالة ولا تبعاً، ولا يمكن انتزاعها عن التكاليف الذي كان انشائه بلحاظها؛ إلاّ أنّ ذلك كلّه خارج عن محلّ الكلام، لما عرفت: من أنّ محلّ الكلام إنّما هو في موضوع التكاليف والوضع، وسببيّته إنّما تنتزع من ترتّب التكاليف والوضع عليه.

وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين علة التشريع وموضوعات التكاليف وبين كون المَجْعولات الشرعيّة من القضايا الخارجيّة الجزئيّة أو كونها من القضايا الحقيقيّة الكلّيّة، فانه بناءً على أن تكون الأحكام من القضايا الشخصيّة تخرج عن حريم النزاع في المقام، فانه ليس في البين سببيّة ولا مسببيّة، بل المَجْعول الشرعي إنّما يكون حكماً خاصّاً لشخص خاصّ، فليس هناك موضوع اخذ مفروض الوجود في ترتّب الحكم عليه حتّى ينازع في أنّ المَجْعول الشرعي هل هو نفس الحكم أو سببيّة الموضوع له؟ وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في الجزء الأوّل من الكتاب عند البحث عن

الواجب المشروط؛ فراجع وتأمل جيداً.

تتمّة:

قد عدّ من الأحكام الوضعية الصحة والفساد، والطهارة والنجاسة، والرخصة والعزيمة.

أما الصحة والفساد: فعدّهما من الأحكام الوضعية إنّما يستقيم على أحد المعنيين للصحة والفساد لامطلقاً. وتوضيح ذلك: هو أنّه

تارة: يراد من الصحيح كون الشيء واجداً للخصوصية التي ينبغي أن يكون واجداً لها بحسب طبعه (١) كما يقال: إنّ هذا البطيخ أو الخلّ صحيح، أي كونه واجداً للخصوصية التي يقتضيها طبع البطيخ والخلّ؛ ويقابله الفاسد وهو الفاقد لتلك الخصوصية. وكذا يقال: إنّ هذه الصلاة صحيحة، أي كونها واجدة للخصوصية التي ينبغي أن تكون الصلاة واجدة لها: من الملاك والمصلحة القائمة بها؛ ويقابلها الفاسدة وهي كون الصلاة فاقدة لتلك الخصوصية.

والصحة والفساد بهذا المعنى إنّما ينتزعان عن مقام الذات قبل تعلق الأمر بها، وتكون تلك الخصوصية منشأ لتعلق الأمر بالذات، كالخصوصية القائمة

(١) أقول: لانعني من الصحة إنّ تمامية الشيء بلحاظ الجهة المرغوبة من الشيء؛ فهذه الجهة المرغوبة تارة من الامور الواقعية، واخرى من الامور الجعلية؛ فالتمامية بلحاظ الجهة الاولى ليس إلّا من الامور الواقعية. وأما التمامية بلحاظ الجهة الثانية فلا يكون منتزعاً إلّا من هذه الجهة، لأنّه لو لم يكن تلك لاجمال لانتزاع تمامية الشيء من هذه الجهة.

ثمّ إنّ هذه الجهة تارة يراد منه التكليف أو الوضع في أبواب المعاملات، واخرى يراد منه جهة مسقطيّة القضاء والاعادة الذي هو يلزم الاجزاء؛ وهذه الجهة أيضاً لما كان دائراً مدار الوفاء بالفرض في الجملة أو تفويته، فلا يكون إلّا من الامور الواقعية، كما لا يخفى. وبالجملة نقول: إنّ انتزاعية الصحة وواقعيتها تابع جعلية الجهة الملحوظة في التمامية وعدمه، كما هو ظاهر؛ وحينئذٍ فنع انتزاعية الصحة مطلقاً لاوجه له، كما هو واضح؛ فتدبر.

بذات السبب؛ وعلى هذا تكون الصحة من الدواعي وعلل التشريع غير منتزعة عن التكليف المتأخر عنها. ولعل المراد من الفساد في قوله -عليه السلام- في صحيحة ابن بكير «فالصلاة في شعره ووبره وصوفه وروثه وأنبانه وكل شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة» الخبر (١) هو هذا المعنى؛ فيكون المراد من فساد الصلاة: هو أن الصلاة في الوبر والصوف ونحوه لا تكون واجدة للخصوصية التي ينبغي أن تكون عليها وفاقدة للملاك والمصلحة التي اقتضت الأمر بالصلاة. وعلى كل حال: الصحة والفساد بهذا المعنى ليسا من الأحكام الوضعية الشرعية، بل هما من الأمور المجعولة بتبع جعل الذات تكويناً.

وأخرى: يراد من الصحيح كون الشيء موافقاً لما تعلق به التكليف أو الاعتبار، فيقال: إن هذه الصلاة صحيحة أي كونها موافقة للمأمور به، وهذا العقد صحيح أي كونه موافقاً لما اعتبر في موضوع الملكية؛ ويقابله الفاسد وهو عدم كونه موافقاً للمأمور به أو لموضوع الأمر الاعتباري. وهذا المعنى من الصحة والفساد هو الذي ينبغي البحث عنه في كونه من الأحكام الوضعية الشرعية أولاً.

وعلى تقدير أن يكون من الأحكام الوضعية، فهل هو متأصل بالجعل تأسيساً أو إمضاءً؟ أو أنه منتزع عن الوضع والتكليف؟ فقد يقال بل قيل: بالتفصيل بين الصحة والفساد في باب المعاملات وفي باب العبادات؛ ففي الأول: تكون الصحة والفساد حكيمين مجعولين شرعيتين، وفي الثاني: يكونان منتزعين. بل قد قيل: بالتفصيل في خصوص العبادات أيضاً، فالصحة والفساد اللاحقان للعبادة باعتبار الأمر الواقعي -أي كونها موافقة للأمر الواقعي ومخالفة له- يكونان انتزاعيين؛ والصحة والفساد اللاحقان لها باعتبار الأمر الظاهري

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي الحديث ١.

- من حيث كونه مجزياً عن الواقع أو غير مجز- يكونان متأصلين في الجعل .
وهذا التفصيل إنّما نشأ من توهم أنّ أجزاء الأمر الظاهري وعدمه عبارة عن
الصحة والفساد؛ كما أنّ التفصيل بين العبادات والمعاملات إنّما نشأ من توهم
أنّ إمضاء المعاملة عبارة عن الحكم بصحتها .

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ الصحة والفساد ليسا من الأحكام الوضعيّة
المتأصلة بالجعل، بل في بعض الموارد يمكن منع كونها منتزعين عن المجعول
الشرعي، فضلاً عن تأصلهما بالجعل .

وتوضيح ذلك: هو أنّ الصحة والفساد -بمعنى مطابقتة المأتيّ به للمأمور به
الواقعي أو الظاهري- إنّما ينتزعان من نفس فعل المكلف، فان كان مطابقاً
للمأمور به ينتزع عنه الصحة، وإن كان مخالفاً ينتزع عنه الفساد، ولا ينتزعان
من نفس التكليف بالفعل حتّى يكون منشأ الانتزاع مجعولاً شرعيّاً؛ وكذا
الكلام في الصحة والفساد بمعنى مطابقتة المأتيّ به خارجاً لما هو سبب الحكم
الوضعي: من العقد والإيقاع وما يلحق بهما .

نعم: يصحّ بنحو من العناية والتوسعة القول بكونهما منتزعين عن المجعول
الشرعي، باعتبار أنّ المطابقتة وعدمها إنّما تلاحظان بالنسبة إلى متعلّق التكليف
والوضع .

وأما الصحة والفساد في الأمر الظاهري باعتبار الإجزاء وعدمه: فليس
الإجزاء وعدمه عبارة عن الصحة والفساد؛ بل قد عرفت في بعض الامور
السابقة: أنّ الإجزاء في الموارد التي قام الدليل عليه يرجع إمّا إلى التصرف في
الواقع بوجه وإمّا إلى الاكتفاء بما يقع امثالاً للواقع؛ وعلى كلا التقديرين:
يلزمه الصحة، وليست هي عين المجعول الشرعي؛ فالصحة والفساد ليسا من
المجعولات بالأصالة، بل إمّا أن يكونا منتزعين عن المجعول الشرعي، وإمّا أن
يكونا منتزعين عن غيره؛ وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك في مبحث النهي عن

العبادة في الجزء الثاني من الكتاب.

وأما الطهارة والنجاسة: فقد جعلها الشيخ - قدس سره - من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع جرياً على مبناه: من أنّ الأحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل الشرعي، فهي بين ماتكون منتزعة عن التكليف كالملكية والزوجية ونحو ذلك، وبين ماتكون من الامور الواقعية كالطهارة والنجاسة.

ويا ليت! يبين مراده من ذلك، فإنه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهارة بعض الأشياء ونجاسة آخر إنّما هو لأجل اشتمال الطاهر والنجس على النظافة والقذارة المعنوية، فهذا لا يختص بباب الطهارة والنجاسة، بل جميع موضوعات التكاليف ومتعلقات الأحكام الشرعية تشمل على خصوصية واقعية حكم الشارع على طبقها، فإن الواجبات الشرعية كلّها أُلّطاف في الواجبات العقلية. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية الخارجية، فهذا ممّا لا سبيل إلى دعواه، بدهاه أنّ الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة من الامور الاعتبارية العرفية (١) كما يشاهد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها؛ غاية أن

(١) أقول: لا إشكال ظاهراً في أنّ النظافة والقذارة العرفية المحسوسة من الواقعيّات وغير مرتبط بعالم الجعل والاعتبار، وإنّما الكلام فيها شرعاً بحيث لم يكن في البين جهة محسوسة عرفية، بل ربما تكون الحكم الشرعي. عكس ما هو محكوم عند العرف بالطهارة والنجاسة؛ ولا يبعد دعوى كونها من الاعتباريات الجعلية بادعاء ما يراه العرف طاهراً في مورد وما يراه العرف نجساً في مورد. وإن لم يكن كذلك في نظرهم خارجاً؛ إذ من الممكن دعوى أنّ حكم الشارع بالنجاسة بمناسبات لويرى العرف هذا المناط ليجرون أحكام نجسهم عليه، وهكذا بالعكس. فتدبر فيه ترى هذا المناط مصتحح هذا الادعاء والجعل لآعين الطهارة الشرعية ونجاستها كي يكونا من الواقعيّات التي كشف عنها الشارع، كما توهم؛ فافهم.

• لا يخفى ما في العبارة من الخلط، والصحيح «بادعاء ما يراه العرف طاهراً في مورد نجساً»

(المصتحح).

الشارع قد أضاف إلى ما يبد العرف بعض المصاديق - كنجاسة الخمر - مع أنه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلاّ أنّ هذا لا يقتضي عدم كون الطهارة والنجاسة من الامور الاعتبارية العرفية، فإنّ الشارع كثيراً ما يُخطيء العرف في المصادق مع كون المفهوم عرفياً.

وبالجملة: بعدُ لم يظهر لنا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين الملكية والزوجية، فإنّ في باب الطهارة والنجاسة امور ثلاثة: الأوّل: مفهوم الطهارة والنجاسة. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروف للطهارة والنجاسة، كالؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس (١).

أما الأوّل: فهو كسائر المفاهيم العرفية والاعتبارات العقلائية، كالملكية والزوجية والرقية.

وأما الثاني: فهو عبارة عن المصادق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكية والزوجية؛ غايته أنّ تطبيق المفهوم على المصادق تارة: ممّا يدركه العرف، واخرى لا يدركه إلاّ العالم بالواقعات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائي يكون سبباً للملكية، إلاّ أنّ الشارع يرى تحقّق الملكية عقيب العقد، فتكون الملكية الحاصلة عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكية الاعتبارية العرفية.

وأما الثالث: فحكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس ليس إلاّ كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر: أنّه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الاعتبارات العرفية. فالأقوى: أنّ الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية وليس من الامور

(١) أقول: ينبغي أن يتصوّر معنى رابعاً، وهو ما ينتزع عنه هذا المفهوم ويعبر عنه بحقيقته الموجودة

في ضمن أفرادها وما ينطبق عليه؛ وأظنّ خلط المقرّر أحدهما بالآخر، كما يظهر من بياناته؛ فتدبر.

الواقعية (١).

وأما الرخصة والعزيمة: فعدّهما من الأحكام الوضعية لا يخلو عن خفاء، فإن الرخصة والعزيمة -بمعنى السقوط على وجه التسهيل والسقوط على وجه الحتم والإلزام كما هو الشائع في الاستعمال، أو بمعنى المشروعية وعدم المشروعية كما حكي استعمال الرخصة والعزيمة في ذلك نادراً- ليسا من الأحكام الوضعية، بل هما أمس إلى الأحكام التكليفية من الأحكام الوضعية.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالأحكام الوضعية. وينبغي عطف عنان الكلام إلى البحث عن تنبيهات الاستصحاب. وقد ذكر الشيخ -قدس سرّه- من التنبيهات اثني عشر فأضاف إليها المحقق الخراساني -رحمه الله- تنبيهين آخرين، فصارت التنبيهات أربعة عشر.

- التنبيه الأول -

هو أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك؛ وقد تقدّم الكلام في ذلك فيما سبق، فلا موجب لإعادته.

- التنبيه الثاني -

لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرراً باليقين الوجداني أو بغيره من الطرق والأمارات والاصول المحرزة، فإنّ المراد من «اليقين» في أخبار الاستصحاب ليس هو اليقين الوجداني، بل كلّ ما يكون محرراً للمستصحب بأحد وجوه الإحراز: من اليقين الوجداني أو ما هو

(١) إلا أن يقال: إن قول الشارع: «الخمير نجس» كقوله: «الخمير مسكر والسّم قاتل» إنّما يكون إخباراً عن نجاسة الخمير كإخباره عن إسكاره؛ وليس قوله ذلك تشريعاً لنجاسته تأميساً أو إمضاءً، فتأمل (منه).

بمنزلته (١) بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من قيام الطرق والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي.

ولا ينبغي أن يتوهم أنّ اليقين في قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» لوحظ من حيث كونه صفة قائمة في النفس، بل إمّا أن يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن، وإمّا من حيث كونه موجباً لتنجز الأحكام عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة -على ما تقدّم سابقاً من أنه يمكن أخذ العلم موضوعاً من حيث اقتضائه التنجيز والمعدورية - فعلى الأول: تقوم الطرق والاصول المحرزة مقامه، وعلى الثاني: تقوم مطلق الاصول ولو كانت غير محرزة مقامه (٢) بالبيان المتقدم في بعض الامور السابقة.

فلو قام طريق أو أمانة على ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم ثم شك في بقاء الحكم أو الموضوع الذي أدت إليه الأمانة والطريق، فلا مانع من استصحاب بقاء مؤدّي الأمانة والطريق، لأنّ المستصحب قد احرز بقيام الأمانة عليه؛ خصوصاً بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ المجعول في باب الطرق والامارات هو نفس الطريقيّة والإحراز والوسطيّة في الإثبات -على ما تقدّم بيانه في مبحث الظن- فيكون المستصحب محرزاً بأدلة حجّية الامارات؛ وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

نعم: ربما يستشكل في استصحاب مؤدّي الاستصحاب (أي استصحاب

(١) أقول: الأولى أن يقال: إنّ المراد من اليقين المنقوض والناقض في باب الاستصحاب هو اليقين الوجداني، كحيوة زيد في كبرى دخلها في حرمة زوجته وتقسيم أمواله؛ وإنّما يوسع هذا اليقين بعناية التنزيل وتسميم الكشف في باب الامارات بلسان الحكومة، كما يوسع دائرة الحيوة بالأمانة أو الأصل المحرز لها؛ وإلّا فلو كان المراد من اليقين في المقام مطلق الاحراز يلزم ورود الأمانة عليه لاحكومته، ولا أظنّ التزامه به؛ فتدبر.

(٢) أقول: قد تقدّم منّا الإشكال في هذه الصورة سابقاً، فراجع.

ما كان محرزاً بالاستصحاب) إذا شك في بقاء المستصحب، كما إذا كان الشيء مستصحب الطهارة أو النجاسة ثم شك في بقاء الطهارة أو النجاسة، ففي جريان استصحاب الطهارة أو النجاسة المستصحة إشكال.

وأشكل من ذلك استصحاب مؤدى الاصول الغير المحرزة، بناءً على كون «اليقين» مأخوذاً على وجه التنجيز والمعدورية، لكي تقوم الاصول الغير المحرزة مقامه؛ كما إذا كانت طهارة الشيء أو حليته أو حرمة مؤدى أصالة الطهارة والحلّ والحرمة ثم شك في بقاء مؤدى هذه الاصول لاحتمال طرؤ ما يوجب النجاسة والحرمة والحليّة، فاستصحاب بقاء مؤدى هذه الاصول أشكل من استصحاب بقاء مؤدى الاستصحاب.

ومنشأ الإشكال: هو أنّ المجعول في الاصول المحرزة وغير المحرزة بنفسه يستمر إلى انكشاف الخلاف والعلم بضدّ المؤدى أو نقيضه، فإن العلم بالخلاف إنما اخذ غاية لمطلق الاصول، فالشك في بقاء مؤدى الأصل قد ألغاه الشارع بنفس التعبد بالأصل ولا معنى لاستصحابه.

وبعبارة أوضح: استصحاب الحكم أو الموضوع يقتضي الجري العملي وترتيب آثار بقاء الحكم أو الموضوع إلى زمان العلم بالخلاف، فاذا استصحب الحكم أو الموضوع في زمان ثم شك في بقاء الحكم أو الموضوع المستصحب، فالتعبد ببقاء المستصحب في زمان الشك قد ثبت من الزمان السابق وهو زمان جريان الاستصحاب، لأنّ الحكم الاستصحابي كان غايته العلم بانتقاض الحالة السابقة، فلا معنى للتعبد باستصحاب بقاء المستصحب ثانياً.

وإن شئت قلت: إنّه في كلّ آن يشك في بقاء الحكم أو الموضوع يجري استصحاب بقاء نفس الحكم أو الموضوع، وهذا غير استصحاب المستصحب. هذا في استصحاب مؤدى الاستصحاب.

وأما استصحاب مؤدى الاصول الغير المحرزة: فعدم جريان الاستصحاب فيه

أوضح، فإنّ مؤدّى أصالة الطهارة والحلّ والحرمة ليس إلّا البناء على طهارة الشيء وحليّته وحرمته مع الشكّ فيها، وهذا المعنى لا يمكن استصحابه؛ فإنّه إن اريد استصحاب الطهارة والحليّة والحرمة الواقعيّة فهي ليست مؤدّى هذه الاصول، لأنّها لا تثبت المؤدّى واقعاً. وإن اريد استصحاب الطهارة الظاهريّة فموضوعها نفس الشكّ في الطهارة ولا يمكن استصحاب الأثر المترتب على نفس الشكّ، فإنّه لا معنى لإحراز ماهو محرز بالوجدان أو بالتعبّد. وإن شئت قلت أيضاً: إنّ في كلّ زمان يشكّ في الطهارة والحليّة والحرمة فأصالة الطهارة والحلّ والحرمة تجري ولا تصل النوبة إلى استصحابها؛ وهذا لا ينافي حكومة الاستصحاب على هذه الاصول، فإنّ حكومة الاستصحاب فرع جريانه، والمدعى في المقام أنّه لا يجري لأنّه لا أثر له.

هذا، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب في مؤديات الاصول كجريانه في مؤديات الطرق والأمارات، بتقريب: أنّ الاستصحاب إنّما هو الحكم بعدم انتقاض ماثبت بالشكّ في بقائه، سواء كان ثبوته بالعلم أو بالأمانة أو بالأصل.

وعلى كلّ حال: لو فرض أنّه منعنا عن جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول، فليس ذلك لأجل عدم اليقين بثبوت المستصحب، لما عرفت: من أنّ المراد من «اليقين» هو مطلق الإحراز، بل مطلق ما يوجب التنجيز والمعذوريّة، سواء كان الموجب لذلك هو العلم الوجداني أو الأمانة أو الأصل، لاشتراك الجميع في أنّها توجب الإحراز وتقتضي التنجيز والمعذوريّة، فالمنع عن جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول إنّما هو لجهة اخرى غير جهة عدم اليقين بثبوت المستصحب؛ فلو استشكل في جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول، فلا ينبغي الإشكال في جريانه في مؤديات الطرق والأمارات، لأنّ ثبوت الشيء بالأمانة كثبوته بالعلم قابل للتعبّد ببقائه عند الشكّ، فيندرج في قوله

- عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» وذلك واضح لا مجال للتأمل فيه.

دفع وهم:

للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في هذا المقام، وهو بمكان من الغرابة!! فإنه قال - قدس سره - «الثاني: أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال، من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتباراً» إلى أن قال: «وهذا هو الأظهر وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقاءها على تقدير ثبوتها من الإشكال» إلى آخر ما أفاده.

وغرضه من عقد التنبيه الثاني هو دفع ما تخيله من الإشكال في استصحاب مؤديات الطرق والأمارات: من أن قيام الأمانة على شيء لا يوجب اليقين بثبوته، فكيف يجري الاستصحاب عند الشك في بقائه؟ مع أنه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالثبوت؛ بل يمكن أن يقال: إن الشك في البقاء أيضاً لا يتحقق في مؤديات الطرق والأمارات، فإن الشك في البقاء فرع العلم بالثبوت، فالشك في البقاء يكون تقديريةً لافعليةً، فيختل كلا ركني الاستصحاب: من اليقين السابق والشك اللاحق. وقد بنى هذا الإشكال على ما هو التحقيق عنده: من أن المجعول في باب الطرق والأمارات نفس التنجيز والعدر بلا إنشاء حكم على طبق المؤدى.

هذا حاصل ما أفاده في الكفاية؛ وله - قدس سره - حاشية في هذا المقام يوجه بها جريان الاستصحاب إذا قلنا بإنشاء أحكام فعلية ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والأمارات؛ وقد نسب ذلك إلى المشهور، واستظهره من قولهم: «إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم» فراجع ما ذكره في الحاشية.

ثمَّ إنه دفع الإشكال بما حاصله (بتحرير منّا) أنّ الاستصحاب لا يتوقف على ثبوت المستصحب، بل يكفي في الاستصحاب الشكّ في البقاء على تقدير الثبوت، بمعنى أنّ الاستصحاب إنّما هو حكم مجعول في مرحلة بقاء الشيء لا في مرحلة الثبوت؛ ولذا لو لم يكن لثبوت الشيء أثر شرعيّ وكان لبقائه أثر شرعيّ فالاستصحاب يجري ويترتب عليه آثار البقاء؛ فحقيقة الاستصحاب إنّما هو التعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت، أي جعل الملازمة الظاهرية بين ثبوت الشيء وبقائه، وجعل الملازمة لا يتوقف على ثبوت المتلازمين، فلا مانع من التعبّد ببقاء الشيء على تقدير الثبوت؛ وحينئذٍ قيام الأمانة على ثبوت شيء وإن لم يلزم الثبوت ولا إحرازه - لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع - إلاّ أن بقاء مؤدّي الأمانة على تقدير الثبوت ومصادفتها للواقع قابل للتعبّد به (١) فيجب

(١) أقول: بعد فرض تعلق حرمة النقص بالمتيقّن بتصير هذه الحرمة من آثار وجود الشيء واقعاً، فع الشكّ به يشكّ في هذه الحرمة أيضاً؛ فكيف يصحّ تطبيق الاستصحاب في المورد بل الدليل على وجوده المشكوك هو البيّنة مثلاً أو مثل إيجاب الاحتياط، ولذا أفاد استاذنا بأنّ الحجّة على الملزوم حجّة على اللازم؛ فالمحرّك الفعلي هو البيّنة على حرمة النقص لانفس الحرمة. وحينئذٍ الأولى أن يرد عليه بأنّ في مورد «قاعدة التجاوز» إذا احرز الحالة السابقة بالبيّنة فمن حيث الشكّ ببقاء الحالة السابقة - باحتمال تطهير جديد - كان قاعدة التجاوز في عرض الاستصحاب ومخصّص له أو حاكم عليه؛ وأما من حيث عدم طرؤ النجاسة من الأوّل فالقاعدة لا يكون معارضاً للاستصحاب، لعدم نظر منه إليه، بل المعارض لها نفس البيّنة على النجاسة؛ وحيث فرضنا أنّ دليل البيّنة غير ناظر إلى رفع الشكّ بل كان مفاده جعل الحجّية في ظرف الشكّ بالواقع بلا تميم كشف، فقهرأ يعارض القاعدة مع البيّنة فيتساقطان، فضلاً عمّا لو قلنا بحكومة البيّنة بتتميم كشفه ولو من حيث المنجزية لامن سائر الآثار؛ وفي مثله لا مجال لدعوى تقديم القاعدة لعدم المورد، إذ يبقى موارد الاستصحابات المحرز للحالة السابقة باليقين تحته، لولم نقل بحكومتها على مثل هذا الاستصحاب، وإلاّ فالأمر أظهر؛ ولازمه حينئذٍ عدم جريان قاعدة التجاوز أو الفراغ في مورد احرزت الحالة السابقة بالبيّنة وغيرها من سائر الطرق، ودون التزامه خرط القتاد! فذلك يكشف عن بطلان أساس جعل الحجّية في البيّنة بلا لسان تنزيل في البين. ثمّ لو اغمض عن هذا الاشكال لا يبقى مجال لما اورد عليه من الاشكال، كما هو واضح.

ترتيب آثار البقاء بمقتضى الاستصحاب، كما وجب ترتيب آثار الثبوت بقيام الأمانة عليه.

هذا حاصل ما أفاده في الذبّ عن الإشكال المتوهم في استصحاب مؤديات الطرق والأمارات.

ولكن قد عرفت: أنه لا إشكال حتّى نحتاج إلى الذبّ عنه (١) فإن منشأ الإشكال هو تخيل عدم قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي، بتوهم: أنّ المجمعول فيها نفس المنجزية والمعدورية لا الإحراز والوسطية في الإثبات؛ وقد أثبتنا في محلّه: أنه لا يعقل جعل التنجيز والمعدورية، بل التنجيز والمعدورية تدور مدار وصول التكاليف وعدمها؛ فاذا كان التكليف واصلاً إلى المكلف إمّا بنفسه وإمّا بطريقه فلا يمكن أن لا يكون منجزاً، وإن لم يكن واصلاً فلا يمكن أن لا يكون المكلف معذوراً؛ فالتنجيز والمعدورية ممّا لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل هي من اللوازم والخواصّ العقلية المترتبة على وصول التكليف وعدمه؛ فالطرق والأمارات إنّما توجب التنجيز والمعدورية لمكان أنّها توجب وصول التكاليف، فإنّ المجمعول فيها هو الإحراز والوسطية في الإثبات - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محلّه - فتكون حال الأمارات حال العلم في صورة المصادفة والمخالفة؛ وحينئذ يكون المؤدّي محرزاً ويجري فيه الاستصحاب عند الشكّ في بقائه كما لو كان محرزاً بالعلم الوجدانيّ، بلا إشكال فيه أصلاً.

(١) أقول: التنجيز والمعدورية وإن لم يقعا تحت الجعل بلا واسطة ولا يقول به أيضاً استاذنا، وإنّما نظره إلى كون الحجية أيضاً كالملكية من الامور الاعتبارية الجعلية. ومع الغمض عن إشكال هذه الجهة من حيث اخرى نقول: لا مجال لدعوى تبعية التنجز والمعدورية للوصول، إذ الغرض من الوصول بالطريق وصول حجية الشيء، فهو حاصل في الحجج الجعلية؛ وإن كان المراد وصول الواقع - ولو بالوصول التعبدي - فيلزمه عدم منجزية غير الأمارات والاصول المحرزة؛ وحينئذ فأين أصل غير محرز يوجب التنجز أو العذر؟ كي تقوم مقام العلم بهذا الاعتبار؛ كما اعترف في أول التنبيه؛ فراجع.

نعم: بناءً على مسلكه: من عدم قيام الطرق والأمارات مقام القطع
الطريقي يتوجه إشكال جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات، فإن
المؤدى لا يكون محرزاً، فكيف يجري فيه الاستصحاب؟.

ولا يخفى: أنه على هذا لا يمكن الذب عن الإشكال، بل لا محيص عن
القول بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا لم يكن المستصحب محرزاً بالوجدان؛
وما دفع به الإشكال لا يحسم مادته، بدهة أن حقيقة الاستصحاب وإن كان
هو التعبد بالبقاء، إلا أن التعبد إنما هو ببقاء ما ثبت عند الشك فيه، ولا معنى
للتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت (١) فإن الملازمة كالسببية مما لا تنالها يد
الجعل الشرعي، بل الذي يقبل الجعل الشرعي هو التعبد بوجود شيء على
تقدير آخر، فينتزع من ذلك السببية والملازمة.

وبالجملة: يتوقف الاستصحاب على إحراز الحدوث ليصح التعبد ببقاء
الحادث عند الشك في بقاءه، ولا معنى للتعبد ببقاء ما شك في حدوثه، إلا أن

(١) أقول: مع الغض عن ألف إشكال عليه - قدس سره - لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال، إذ
الاستصحاب بعدما كان شأنه إثبات البقاء التعبدى للواقع وأن توجه النقض إلى اليقين بملاحظة
مرآيته للمتيقن وأنه عبرة لا يصال النقض إلى الواقع، كما هو مرام من عرقه ببقاء ما كان؛ فقهرأ يصير
البقاء التعبدى من آثار الواقع، وأن الملازمة بينها كملازمة كل حكم لموضوعه مجعولة بعين جعل الحكم
لموضوعه؛ وحينئذ فالأماره على الموضوع أماره على لازمه الشرعي من الإبقاء التعبدى؛ فاستاذنا على
مبناه أجاد فيما أفاد وأتى بما فوق المراد! وما قيل: من توقف الاستصحاب على إحراز المستصحب
صحيح، كيف؟ ومع عدم الاحراز رأساً لا ينتهي للأحكام التعبدية الجارية في مقام العمل؛ ولكن إنما
يصح لو لم ينته أمره إلى الاحراز، وإلا فع انتهاء أمره إلى إحراز صغراه أحياناً فلا قصور في صحة هذا
التعبد، كما هو الشأن في التعبد بجميع الطرق المنوط صحتها على إحراز الطريق لدى المكلف بالقضية
بأن البينة حجة وخبر الواحد حجة - بنحو القضية الحقيقية - لا يقتضي إلا إناطة فعلية التعبد بوجود البينة
والخبر واقعاً الغير المنفك كثيراً مع عدم العلم بوجودهما أحياناً، غاية الأمر عند العلم بالصغرى يصير
التعبد المزبور محرراً للعمل وخارجاً عن اللغو؛ فما هو لغو التعبد بشيء لا ينتهي إلى إحراز صغراه
أصلاً، وأين هذا ومقامنا؟ كما لا يخفى.

يرد التعبد أولاً بالحدوث ليكون الحدوث محرراً بوجه ثم يرد التعبد بالبقاء.

وفي كلامه - قدس سره - في المقام متناً وهامشاً مواقع للنظر، خصوصاً فيما نسبه إلى المشهور: من التزامهم بإنشاء أحكام ظاهرية في مؤديات الطرق والأمارات؛ واستظهر ذلك من قولهم: «ظنّية الطريق لاتنافي قطعية الحكم» فإن الالتزام بذلك يرجع إلى السببية في الطرق والأمارات (١) وهو - قدس سره - سلّم في مبحث الاجتهاد والتقليد أن هذا من فروع السببية والطريقية، فكيف ينسب إلى المشهور؟ مع أن القول بالسببية شاذّ نادر.

فالانصاف: أن التنبيه الثاني الذي عقده في الكفاية مع ما علق عليه في الهامش صدرأً وذيلأً ممّا لا يمكن المساعدة عليه (٢) فتأمل جيّداً.

- التنبيه الثالث -

المستصحب، إمّا أن يكون كلياً، وإمّا أن يكون شخصياً. والشخصي، إمّا أن يكون معيّناً، وإمّا أن يكون مردّداً بين فردين أو أفراد من طبيعة واحدة أو من طبيعتين أو طبائع. ولا إشكال في صحّة استصحاب الشخصي المعين؛ كما لا إشكال في استصحاب الفرد المرّد عند الشكّ في بقائه إذا لم يكن منشأ الشكّ في البقاء ارتفاع أحد فردي الترديد وخروجه عن مورد الابتلاء، وإلا فلا يجري استصحاب الفرد المرّد، فإنّ استصحاب الفرد المرّد معناه بقاء الفرد على ما هو عليه من الترديد؛ ولازم ذلك هو ترتيب آثار بقاء كلّ من الفردين، وهذا ينافي العلم بارتفاع أحد الفردين؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه

(١) أقول: مراده من إنشاء الأحكام إنشاء أحكام طريقية لانفسية حقيّة؛ والتصويب من تبعات الثاني، لا الأوّل.

(٢) أقول: كلّ على مبناه؛ وهو على مبناه في غاية المتانة.

في مبحث الاشتغال (١) هذا كله في استصحاب الفرد الشخصي .
وأما استصحاب الكلّي: فهو على أقسام ثلاثة:

الأول:

استصحاب الكلّي المتحقق في ضمن الفرد المعين أو الفرد المرّد، فإنّ العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الكلّي في ضمنه، كما أنّ الشكّ في بقاء الفرد يلزم الشكّ في بقاء الكلّي، فيصحّ استصحاب كلّ من الفرد والكلّي، ويترتب عليه آثار كلّ منها إن كان لكلّ منها أثر خاصّ؛ فلو علم بوجود زيد في الدار وشكّ في بقائه فيها، فكما يجوز استصحاب بقاء زيد في الدار كذلك يجوز استصحاب بقاء الإنسان فيها؛ وهذا ممّا لا إشكال فيه .

القسم الثاني:

استصحاب الكلّي المتيقّن وجوده في ضمن أحد الفردين عند العلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، كما في جميع موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الشئيين مع خروج أحدهما عن مورد الابتلاء بتلف ونحوه، كما إذا علم المكلف بوجود إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة وقد صلّى الظهر، أو علم بصدور أحد الحداثين من الأصغر أو الأكبر وقد فعل ما يوجب رفع الأصغر، وكما لو علم بوجود أحد الحيوانين من الفيل أو البقّ وقد انقضى زمان عمر البقّ؛ ففي جميع هذه الأمثلة يشكّ في بقاء الكلّي بسبب ارتفاع أحد الفردين اللذين علم بتحقيق الكلّي في ضمن أحدهما، ولا يجري الاستصحاب الشخصي والفرد المرّد، للعلم بارتفاع أحد فردي التريديد، كما تقدّمت الإشارة إليه .

(١) أقول: قد تقدّم ممّا أيضاً ما يناسب المقام والإشارة إلى بطلان إفادته من البرهان؛ فراجع .

وأما استصحاب الكلّي: فلا ينبغي الإشكال في جريانه، لوجود المقتضي وفقد المانع.

أما وجود المقتضي: فلاّته لايعتبر في الاستصحاب أزيد من تحقق ركنيه: من وجود المتيقّن والشكّ في بقائه؛ وقد تقدّم أنّ العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الكلّي، فاليقين بحدوث أحد الفردين لا علىّ التعيين يلزم اليقين بحدوث القدر المشترك بينهما، والعلم بارتفاع أحد فردي التريديد يوجب الشكّ في بقاء القدر المشترك، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلزم بقاءه بقاء الكلّي في ضمنه، فقد تحقّق ركنا الاستصحاب.

وتوّهّم: أنّ اليقين لم يتعلّق بحدوث الكلّي من حيث هو وإنما تعلق اليقين بحدوث حصّة من الكلّي متخصّصة بخصوصيّة خاصّة، وتلك الحصّة أمرها يدور بين ماهي مقطوعة الارتفاع إن كانت متخصّصة بخصوصيّة الفرد الزائل وبين ماهي مقطوعة البقاء إن كانت متخصّصة بخصوصيّة الفرد الباقي، وحيث إنّه يشكّ في حدوث الفرد الباقي فيشكّ في حدوث الحصّة المتخصّصة به، فيكون حال الكلّي الموجود في ضمن الفرد المرّدّد حال نفس الفرد؛ وكما لايجري استصحاب الفرد المرّدّد لأنّه بين ماهو مقطوع الارتفاع وبين ماهو مشكوك الحدوث، كذلك لايجري استصحاب الكلّي الموجود في ضمنه، لتردّده أيضاً بين ماهو مقطوع الارتفاع وماهو مشكوك الحدوث

فاسد، فإنّ وجود الكلّي وإن كان بوجود الفرد وزواله بزواله، إلّا أنّه ليس الكلّي ممّا ينتزع عن الفرد، بل هو متأصل في الوجود، علىّ ماهو الحقّ: من وجود الكلّي الطبيعي (١) من غير فرق في ذلك بين الامور العينيّة التكوينيّة

(١) أقول: عدم انتزاع الكلّي عن الخصوصيّة الفرديّة متين، وإنما الكلام فيما أفيد: من كون الطبيعي متأصلاً في الوجود؛ فان اريد بكونه موجوداً في ضمن الفرد بوجود وحداني شخصي قبال الخصوصيات الفرديّة، فهو غلط، إذ يلزم حينئذ اتّحاد جميع الأفراد المتّحدة مع الطبيعي في وجود واحد

شخصي، وهو كما ترى! وإن أريد وجوده في ضمن الفرد بوجود نوعي أو جنسي، فهو أغلط، إذ لا وجود للكلي بوصف كليته الصادقة على الكثيرين في الخارج، بل لاصقع لهذا النحو من الوجود إلاّ الذهن؛ ولذا اشتهر بأنّ الكلي مالم يتشخص لم يوجد، فلا محيص لك إلاّ أن تقول: بأنّ الطبيعي بعروض التشخصات عليه يتكثر بحيث يصير مع كلّ شخص حصّة من الطبيعي غير الحصّة الأخرى مع شخص آخر؛ غاية الأمر هذه الحصص بواسطة وحدتها السنخية مع الآخر يصير منشأ انتزاع مفهوم واحد، ويجيء في الذهن بنحو الكليّة الصادقة على الكثيرين؛ وإلى هذا المعنى يشار بقولهم: إنّ الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء للأولاد، لا كالأب الواحد.

فان قلت: إنّ الوحدة السنخية بين الأبين الذي هو منشأ انتزاع مفهوم واحد منها بعدما كانت حصّة زائدة عن الحصتين فلا محيص من وجودها خارجاً، وإلاّ فلا سنخية بينها خارجاً، ومع عدمها كيف ينتزع مفهوم واحد عنها فيعتبر عنه بالجامع بينهما؟.

قلت: لانسلم كونها جهة زائدة بنحو يكون لها وجود زائد عن وجود الحصتين خارجاً بل جهة ذاتية لها وأنّ وجودها عين وجود الحصتين لا بوجود زائد عنها؛ وحينئذٍ صحّ لنا أن نقول: إنّ ما هو منشأ انتزاع مفهوم واحد ليس إلاّ هذه الحيثية التي لا وجود لها في الخارج علاوة عن وجودات الحصص الضمنية، بل كان موجوداً في الخارج بعين وجودات الحصص بلا وجود مستقل لها خارجاً؛ ولعلّه إلى ذلك نظر من قال: بأنّ وجوده بمعنى وجود أشخاصه، وأنّ غرضه من أشخاص الحصص الموجود في ضمن الأفراد، لانفسها؛ وإلاّ فبالنسبة إليها كان وجود الكلي ضمناً لا عينياً، كما لا يخفى. كما أنّ القائل بالانتزاع عن الفرد لابد وأن يريد ذلك، وإلاّ كيف يعقل انتزاع مفهوم واحد عن خصوصيات متبائنة؟ وحينئذٍ مرجع القولين من الأصالة والانتزاع في الكلي إلى شيء واحد. وعلى أيّ تقدير: لا يكون متعلق العلم الإجمالي إلاّ الجامع المرّد وجوده في الخارج في أحد الحصتين، فيجيب ما فسد من الإشكال في الفرد المرّد، وإلاّ منع جريان هذا الإشكال في المقامين، بتوضيح: أنّ «اليقين» في المقامين إنّما تعلق بعنوان إجمالي محتمل الانطباق على كلّ واحد من العناوين التفصيلية، بلا سرايته إلى تلك العناوين؛ كما أنّ الشكّ في الأوّل متعلق بتلك العناوين التفصيلية بلا سرايته إلى العنوان الإجمالي. وحينئذٍ نقول: إنّ المعلوم في المقامين هو نفس الجامع المرّد انطباقه على أحد الأطراف، في الآن الثاني ولو من جهة الشكّ في انطباقه على الباقي والزائل أيضاً يشكّ ببقاء العنوان الإجمالي المرّد انطباقه على العنوان التفصيلي المعلوم الارتفاع؛ فعنى الشكّ في بقاء فرد مرّد مرجعه إلى الشكّ ببقاء عنوان الفرد المرّد انطباقه على المعلومين كالعلم به سابقاً، لأنّ معنى الفرد المرّد كون المشكوك بجميع عناوينه

وبين الامور الاعتباريّة العرفيّة أو الشرعيّة؛ فالعلم بوجود الفرد المرّد يكون منشأ للعلم بوجود الكلّي والقدر المشترك خارجاً، وارتفاع أحد فردي الترديد يصير منشأ للشك في بقاء الكلّي؛ فيثبت كلا ركني الاستصحاب.

نعم: بناءً على انتزاعيّة الكلّي يتوجّه الإشكال المذكور، فأنه لم يتعلّق العلم بوجود الكلّي إذ لا وجود له، وإنما تعلّق العلم بوجود منشأ الانتزاع وهو الفرد؛ ولكنّ القول بانتزاعيّة الكلّي بمراحل عن الواقع؛ فلا إشكال في أنّ العلم بوجود إحدى الصلاتين يستتبع العلم بوجود الوجوب في عالم التشريع والاعتبار، وكذا العلم بوجود أحد الحيوانين أو صدور أحد الحدّين يستتبع العلم بوجود الحيوان والحدث في عالم العين والتكوين؛ والعلم بخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بامثال أو تلف ونحوه يوجب الشك في بقائه، فيجري فيه الاستصحاب.

وأما عدم المانع: فلأنّ المانع الذي يمكن توهمه ليس إلّا أنّ وجود القدر المشترك إنّما يكون مسبباً عن حدوث الفرد الباقي، إذ لولا حدوث الفرد الباقي لكان يعلم بارتفاع القدر المشترك، فبقاء الكلّي إنّما يكون معلولاً لحدوث الفرد الباقي، فيجري فيه استصحاب عدم الحدوث ويرتفع بذلك الشك في بقاء الكلّي، لأنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوع الأصل المسببي، فلا يبقى مجال لاستصحاب بقاء القدر المشترك.

هذا غاية ما يمكن أن يتوهم في المنع عن جريان استصحاب الكلّي، وقد توهمه بعض، ولكنّه ضعيف لما فيه:

أولاً: أنّ ارتفاع القدر المشترك ليس مسبباً عن عدم حدوث الفرد الباقي،

ولو تفصيلاً مرّداً في بقائه. وحينئذٍ الأولى في الفرق بينها أن يقال: إن شأن دليل التبعّد أن يشمل مورداً يتعلّق الشك فيه بما له الأثر في لسان الكبرى؛ وهذا المعنى في استصحاب الكلّي متحقّق دون غيره من الفرد المرّد، كما لا يخفى.

بل هو مسبب عن ارتفاع الفرد الزائل، فتأمل.

وثانياً: أنه ليس كل أصل جار في الشك السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي وحاكماً عليه، بل يعتبر في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي -مضافاً إلى ما بين الشكين من السببية والمسببية- أمران آخران:

أحدهما: أن يكون الترتب بينها شرعياً، بمعنى أن الشارع حكم بترتب المسبب على سببه، كما حكم بترتب طهارة الثوب النجس على طهارة الماء المغسول به الثوب، فإن الترتب بين طهارة الثوب وطهارة الماء إنما يكون شرعياً، من دون أن يكون بينهما ترتب عقلي أو عادي.

ثانيهما: أن يكون الأصل الجاري في الشك السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي ومزياً للشك فيه، كالمثال المتقدم، فإن أصالة الطهارة أو استصحابها الجارية في الماء المغسول به الثوب النجس عند الشك في طهارته يكون مزياً للشك في بقاء نجاسة الثوب ورافعاً لموضوع استصحاب النجاسة فيه، لأن التعبد بطهارة الماء يقتضي التعبد بطهارة ما غسل به، فإن من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء هو طهارة المغسول به، ولا عكس، أي التعبد ببقاء نجاسة الثوب لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء إلا على القول باعتبار الأصل المثبت؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) تفصيل ذلك. والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أن الأصل السببي إنما يكون حاكماً على الأصل المسببي إذا كان مزياً للشك المسببي، فإذا لم يكن مزياً له فالأصل المسببي يجري ولا يزاحمه الأصل السببي؛ كما لو شك في كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فإن جريان أصالة الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس لا يرفع الشك في جواز الصلاة فيه وعدمه، مع أن الشك في جواز الصلاة في اللباس وعدمه مسبب عن حلية الحيوان المتخذ منه وعدمها، والترتب بينها شرعي، ومع ذلك أصالة الحل في الحيوان لا تزيل الشك في جواز الصلاة في اللباس.

والسرّ في ذلك : هو أنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الحيوان المتّخذ منه اللباس من الأنواع التي خلقها الله (تعالى) مأكولة اللحم، بل غاية ماتبته أصالة الحلّ هو حلّيّة أكله، ومجرّد حلّيّة الأكل لا ينفع في جواز الصلاة في أجزائه ما لم يحرز كونه من الأنواع المحلّلة؛ وقد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة المشكوك (١).
إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه لو سلّم كون الشكّ في بقاء القدر المشترك فيما نحن فيه مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الباقي وعدمه، إلّا أنّ الترتّب في الوجود بين الكلّي والفرد إنّما هو عقلي، وليس من المجعولات الشرعيّة، بدهاه أنّ وجود الكلّي بوجود الفرد وارتفاعه بارتفاعه إنّما يكون عقلياً.

(١) أقول: هنا اشكال آخر آتمن من الشبهات السابقة لم يتعرّضه استاذ المقرّر ظاهراً، وهو أنّ وجود الطبيعي إذا كان عين وجود الأفراد، فعدم الطبيعي أيضاً لابدّ وأن يكون عين عدمها؛ غاية الأمر في طرف الوجود يتحقّق الطبيعي بوجود واحد، ولكن في طرف العدم لابدّ وأن يتحقّق في ضمن عدم جميع الأفراد، فعدم الطبيعي حينئذٍ قهراً له نحو انبساط في ضمن أعدام أفرادها على حسب قلة أفرادها وكثرتها. وعليه نقول: إنّ لعدم الطبيعي إذا كان مراتب متفاوتة على حسب تكثّر أعدام الأفراد، فلا جرم يصير بمنزلة أمر بسيط يكون ذات مراتب، وإذا شكّ في تحقّق مرتبة منه مع العلم ببقية المراتب فحكمه حكم المركّب المحرز بعضه بالأصل وبعضه بالوجدان، وفي مثله لا بأس باستصحاب هذا العدم وإحراز بعضه بالأصل وبعضه بالوجدان؛ وحينئذٍ فباستصحاب عدم حدوث الباقي في ظرف الجزم بانتفاء الزائل يحرز عدم الجامع، وإن لم يثبت عدم حدوث الجامع من قبل هذا الحادث المشكوك، ولذا يبقى شكّه بحاله وكان منشأ لجريان استصحاب بقاء الجامع؛ ولكن هذا الأصل بضمّ الوجدان يثبت عدم الجامع قبال استصحابه، فيتعارضان.

والتحقيق حينئذٍ في دفع هذه الشبهة أن يقال: إنّ ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الطبيعة القابلة للتطبيق على الأفراد عرضاً، وأمّا في صرف الوجود فهو لا يكاد ينطبق إلّا على أوّل وجود الطبيعي لا ثانيه، فلا جرم وجود الطبيعي بهذا المعنى يلزم للسبق بالعدم، فنقيضه أيضاً كذلك؛ ولازمه كون نقيض الطبيعي المزبور مرتبة من الطبيعي الملازم للسبق بنفسه الأعدام لا عينها؛ وحينئذٍ لا يجري فيه حكم إحراز بعض المركّب بالأصل وبعضه بالوجدان؛ مع أنّ هذا المعنى مع تعدّد الوجود في الخارج كالمركّبات في غاية المتانة، وأمّا مع بساطة الشيء على حسب مراتبه: فتصوير إحرازه بالتقريب المزبور يحتاج إلى مزيد تأمل؛ فتدبر.

ثم لو سلم الترتب الشرعي بين وجود الكلّي ووجود الفرد في بعض المقامات، كترتب الحدث على الجنابة، ولكن سقوط الأصل المسبّي فرع جريان الأصل السبّي؛ وفيما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب، لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم.

وتوهم: عدم جريان الأصل في الفرد الزائل لخروجه عن مورد الابتلاء بامثال أو تلف أو نحو ذلك فلا معارض لأصالة عدم حدوث الفرد الباقي فاسد^(١) فإنه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشك فيما هو الحادث تجري أصالة عدم حدوث كلّ منها وتسقط بالمعارضة؛ وخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بعد ذلك لا يوجب رجوع الأصل في الفرد الباقي^(٢).

نعم: لو اختصّ أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفي ما اختصّ به من الأثر جارياً بلا معارض - كما تقدّم تفصيل ذلك في تنبيهات الاشتغال - ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ أثر وجود الكلّي والقدر المشترك ممّا يشترك فيه كلّ من الفردين، فأصالة عدم حدوث كلّ من الفردين تجري لنفي وجود القدر المشترك وتسقط بالمعارضة، فتصل النوبة إلى الأصل المسبّي، وهو أصالة بقاء القدر المشترك .

(١) أقول: في المقام يحتاج إلى شرعية ترتب عدم الطبيعي على عدم الفرد، وهو مطلقاً حتى في الحدث والجنابة عقلي؛ والنكته فيه أنّ ما هو مترتب على الجنابة هو طبيعة الحدث مهملة لا المطلقة، وما هو من لوازم عدمها هو الطبيعة المطلقة وترتبه عقلي. ثمّ لو اغمض عمّا ذكرنا لاجمال للمعارضة المزبورة، إذ ثمة استصحاب الكلّي إنّما هو في صورة حدوث العلم بعد تلف أحد الفردين، وإلاّ فقبل التلف قاعدة الاشتغال كافٍ لإثبات المقصود، ومن المعلوم: أنّ في هذه الصورة لا معنى لجريان أصالة العدم في الطرف المعلوم، لخروجه عن محلّ الابتلاء؛ كما هو واضح.

(٢) لا يخفى: أنّه على هذا ينبغي أن يفصل بين ما إذا كان خروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء قبل العلم الإجمالي أو بعده، على ما تقدّم بيانه في تنبيهات الاشتغال (منه).

فظهر: أنه لا مانع من استصحاب بقاء الكلّي عند ارتفاع أحد فردي

الترديد.

ثم لا يخفى عليك: أن استصحاب بقاء الكلّي إنما يقتضي ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على نفس الكلّي لو فرض أنه كان للكلّي أثر شرعي، كما في مثال الحدث، فإن حرمة مسّ المصحف قد رتب شرعاً على نفس الحدث الأعم من الأصغر والأكبر، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «لا يمسه إلا المطهرون» (١) والظاهر أنه ليس للحدث الأعم من الأصغر والأكبر أثر آخر رتب عليه شرعاً.

وقد يتوهم: أن عدم جواز الدخول في الصلاة أثر للأعم من الأصغر والأكبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوقوع أحدهما وفعل ما يوجب رفع أحدهما يقتضي عدم جواز الدخول في الصلاة.

وفيه: أن عدم جواز الدخول في الصلاة في الفرض إنما هو لعدم إحراز الطهارة التي هي شرط للصلاة، لا لوجود المانع، فإن الحدث لم يؤخذ مانعاً عن الصلاة، بل الطهارة اخذت شرطاً لها.

وعلى كلّ حال: كلّ أثر اخذ الكلّي موضوعاً له شرعاً فباستصحاب بقاء الكلّي يثبت ذلك الأثر، ولا يثبت به الآثار المترتبة على حدوث الفرد الباقي وإن كان وجود الكلّي يلزم كون الحادث هو الفرد الباقي، إلا على القول بالأصل المثبت.

فكما يجري استصحاب بقاء الكلّي، كذلك يجري استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، وينفي بذلك الآثار المترتبة على وجود الفرد، إلا إذا كانت الآثار طرفاً للعلم الإجمالي، بأن كان للفرد الزائل أيضاً آثار شرعية، فيقع التعارض بين الاصول من الجانبين، ويبقى العلم الإجمالي على حاله يقتضي الاحتياط

في الآثار المترتبة على كل من الفردين، إلا إذا كان لأحد الفردين أثر زائد (١) فلا يجب الاحتياط فيه، لأنه منفي بالأصل، للشك في وجود موضوعه.

ففي مثال الحدث يحرم مس المصحف لاستصحاب بقاء الحدث ويجب الغسل للعلم الإجمالي بوجوب الوضوء أو الغسل، والمفروض: أن المكلف قد توضأ، فيبقى عليه الغسل مقدّمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به؛ ويجوز دخول المساجد وقراءة العزائم بلا غسل، لأن حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم من الآثار المختصة بالحدث الأكبر، وحيث لم يعلم به المكلف فتجري أصالة العدم لنفي هذه الآثار الخاصة؛ وليس للحدث الأصغر أثر يختص به لتكون تلك الآثار المختصة بالحدث الأكبر طرفاً للعلم الإجمالي، بل الحدث الأكبر يشارك الحدث الأصغر في جميع الآثار، ويختص هو بأثر زائد: من حرمة الدخول في المساجد وقراءة العزائم؛ هذا كله في مثال الحدث المرّد بين الأصغر والأكبر.

وأما مثال وجوب صلاة الظهر أو الجمعة فيما إذا علم المكلف بوجوب إحديهما وقد صلّى الجمعة: فاستصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بين الوجوبين - وهو أصل الوجوب والإلزام - وإن كان في حدّ نفسه لا مانع عنه، إلا أنه لا أثر لبقاء القدر المشترك في المثال؛ وأثر بقاء الاشتغال ولزوم تحصيل العلم بفراغ الذمة ليس من الآثار الشرعيّة، بل هو من الآثار العقليّة، وموضوعه نفس الشك بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، فهو محرز بالوجدان ولا معنى للتعبّد به، وقد تقدّم ذلك مشروحاً في مبحث الاشتغال (٢).

وأما مثال الفيل والبق: فلا يجري فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند

(١) أقول: يعني في طول الأثر الآخر، وإلا فالأصل في طرف من جهة أثر واحد يعارض الأصل في الطرف الآخر ولو كان فيه ألف أثر، وذلك ظاهر. نعم: لو لم يكن الأثر إلا للجامع وكان الأثر للفرد، فهو منفي بالأصل؛ كما هو ظاهر.

(٢) أقول: قد تقدّم من الكلام فيه أيضاً؛ فراجع.

العلم بانقضاء عمر البق، لأنّه من الشكّ في المقتضي، وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه.

وعليك بالتأمّل التامّ فيما تمرّ عليك من الأمثلة، وتمييز الآثار الشرعية المترتبة على نفس القدر المشترك عن الآثار المترتبة على الخصوصية الفردية، وتشخيص موارد رجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في المقتضي أو الشكّ في الرفع. ثمّ لا يخفى عليك: أنّ محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثلة المتقدمة، وأمّا إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلّي (١)

(١) أقول: أولاً: ما أفاده من الأساس إنّها ينطبق على المثال الأوّل دون الأخيرين، إذ في الأوّل منها يكون الترديد في الوجودين الملازم للترديد في الهوية ظاهراً، وهكذا الأخير بعد الجزم بعدم إمكان انتقال العرض من محلّ إلى محلّ، إذ حينئذٍ كلّ عرض قائم بمحلّ متقومّ بشخص المحلّ، ولازمه كون الترديد في عرض المحلّين من باب الترديد بين الوجودين الراجع إلى الترديد في الهوية.

وثانياً: على فرض تسليم كون الأمثلة بأجمعها من قبيل المثال الأوّل الغير الراجع إلى الترديد في الهوية، نقول: إنّ الشكّ في المحلّ موجب للشكّ في وجود ما هو معلوم الهوية، فلا قصور في استصحاب شخصه، بلا احتياج إلى استصحاب الفرد المرّد.

وثالثاً: على فرض عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام لازمه عدم إثبات مانعيّته عن الصلاة في صورة حصول العلم بعد التلف كما هو مورد الكلام، وهو كما ترى!.

وكيف كان: الذي يقتضيه التحقيق في المقام هو أنّ يقال: أولاً: إنّ صرف وجود الشيء القابل للانطباق على أول وجود الشيء محضاً وإن كان قابلاً لتعلّق الحكم التكليفي وبعض الأحكام الوضعية الأخرى كالملكية. وأمّا بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة: فحالتها حال الأعراض الخارجية الغير القابل لتعلّقها بالطبيعة الصرفة، بل لا بدّ في عروضها عليها من ملاحظة الطبيعة في ظرف وجودها خارجاً وانطباقها على الفرد، لأنّها من سنخ القذارات الخارجية المحسوبة من الأعراض الطارئة على الموجودات الخارجية. وثانياً: أنّ الأثر الشرعي المصحح لاستصحاب الشيء تارة من لوازم وجود الشيء بنحو مفاد كان التامة، وأخرى من لوازم وجوده بنحو مفاد كان الناقصة؛ فن الأوّل مانعية

بل يكون كاستصحاب الفرد المرّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد؛ فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثمّ انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثمّ ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد أو علم باصابة العباء نجاسة خاصّة وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقّن لايجري؛ ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ حقيقيّ لا ترديد فيه، وإنما الترديد في المحلّ والموضوع (١) فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبايئة المشهورة (٢).

الحدث للصلاة أو النجاسة لها القائمة بصرف وجودها، ومن الثاني نجاسة الملاق، فانه من آثار كون الملاق نجساً بحكم سراية النجاسة من الملاق (بالفتح) إلى الملاق؛ وحينئذٍ بالنسبة إلى المانع لا بأس باستصحاب جامع النجاسة المرّدة في تطبيقه على القطعة الزائلة أو الباقية. وأمّا بالنسبة إلى نجاسة الملاق (بالكسر) فلا مجال لاستصحاب جامع محكوم بالنجاسة بنحو مفاد كان الناقصة، لأنّ النجاسة ليست من آثار جامع القطعتين، كما تقدّم؛ واستصحاب نجاسة هذه القطعة الشخصية المرّدة داخل في استصحاب الفرد المرّد؛ ووجود نجاسة القطعتين بنحو مفاد كان التامة ليس من آثار نجاسة الملاق، كما أشرنا كما لا يخفى؛ فتدبر فيه تعرف قدره.

(١) أقول: لا إشكال في المثال الأول في عدم الترديد في هويته؛ ولكن لاشبهة في الترديد في وجوده، وهو يكتفي في استصحابه. وأمّا المثالين الأخيرين فلا محيص من الترديد في هويته الفاقد لا محله، كما أشرنا إليه آنفاً؛ فتدبر.

(٢) وهي أنّه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر الطرف الأسفل، فطهارة الطرف الأسفل يوجب الشكّ في بقاء النجاسة في العباء، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأسفل، فيجري استصحاب بقاء النجاسة في العباء، ويلزمه القول بنجاسة الملاق

القسم الثالث:

من أقسام استصحاب الكلّي

هو ما إذا كان الشكّ في بقاءه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه مع القطع بارتفاعه، كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد وعلم بخروج زيد عن الدار ولكن احتمال قيام عمرو مقامه، فيشكّ في بقاء الإنسان في الدار؛ وهذا القسم من استصحاب الكلّي يتصوّر على وجه:

الأوّل: ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار في حال وجود زيد فيها بحيث اجتماعاً في الدار.

الثاني: ما إذا كان الشكّ في بقاءه لأجل احتمال وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد منها، بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار؛ وهذا أيضاً يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الحادث المحتمل فرداً آخر مبانياً في الوجود للفرد المعلوم وإن اشتركا في النوع أو الجنس، كالمثال المتقدم.

الثاني: أن يكون الحادث المحتمل مرتبة أخرى من مراتب المعلوم الذي

لجميع أطراف العباء، لأنّ ملاقي مستصحب النجاسة في حكم النجس؛ مع أنّ اللازم باطل بالضرورة، بدهة أنّه لا أثر للملاقات الطرف الأسفل، للعلم بطهارته؛ وملاقات الطرف الأعلى لا تقتضي النجاسة، للشكّ في إصابة النجاسة للطرف الأعلى، فهو مشكوك النجاسة من أول الأمر؛ فبناءً على نجاسة ملاقي مستصحب النجاسة يلزم في المثال القول بنجاسة ملاقي مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة، وهو كما ترى!

هذا والتحقيق في جواب الشبهة: هو المنع عن جريان استصحاب النجاسة في العباء؛ فتأمل جيّداً

ارتفع، كما إذا احتمل قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاع السواد الشديد؛ وكما إذا احتمل قيام مرتبة أخرى من الشك الكثير مقام المرتبة التي كان المكلف واجداً لها وزالت عنه.

فهذه جملة الوجوه المتصورة في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي. وفي جريان الاستصحاب في الجميع، أو عدم جريانه في الجميع، أو التفصيل بين الوجه الأخير والوجهين الأولين - ففي الأخير يجري الاستصحاب وفي الأولين لا يجري - وجوه، أقواها التفصيل.

أما عدم جريانه في الوجه الأول: فلأنه لا منشأ لتوهم جريان الاستصحاب فيه إلا تخيّل أنّ العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج يلازم العلم بحدوث الكلّي خارجاً، فبارتفاع الفرد الخاص يشك في ارتفاع الكلّي، لاحتمال قيام الكلّي في فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، فلم يختلّ ركننا الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة إلى الكلّي، كالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

هذا، ولكن الانصاف: أنّ فساد التوهم بمكان يغني تصوّره عن ردّه، بداهة أنّ العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاص (١) لا أنّه يلازم العلم بوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد

(١) أقول: لو تمّ ذلك يلزمه الالتزام في القسم الأول بعين ما التزم في ردّ استصحاب الفرد المرذد، لأنّ تغاير إحدى الحصّتين للآخر موجب لتردد المعلوم بين الحصّتين، فلا يكون شاكاً إلا في بقاء احد الحصّتين المرذد بين ماهو مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. والأولى أن يقال: إنّ المراد من الكلّي ماهو منشأ لانتزاع مفهومه، وهو ليس إلا الجامع بين الحصص المحفوظ في الخارج بعين وجودها؛ كيف! وبعد مغايرة أحد الحصّتين للآخر يستحيل انتزاع مفهوم واحد من المتغايرين، فلا بدّ من لحاظ الجهة المتحدّة بينهما؛ وبعد ذلك لا بدّ وأن يكون مركز الشك واليقين هذه الجهة المشتركة، لأنّ المفروض أنّ الأثر مترتب على الجامع بين الحصص لانفسها؛ وحينئذ فتوهم أنّ العلم بوجود الفرد الخاص يلازم العلم بالحصّة مسلّم، وأما عدم ملازمته مع العلم بوجود الطبيعي غلط، إذ الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود

الخاصّ دخل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاءً، والحصّة من الكلّي الموجودة في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر؛ ولذا قيل: إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، فكلّ فرد حصّة تغاير حصّة الآخر؛ والحصّة التي تعلق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، ولا علم بحدوث حصّة أخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقّن الذي يشكّ في بقاءه ليستصحب؟ وقياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي في غير محله، بداهة أنّه في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المرّد، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي فتبقى الحصّة بعينها بقاءه، وأين هذا من العلم بارتفاع الحصّة المتيقّن حدوثها والشكّ في حدوث حصّة أخرى؟ كما في القسم الثالث؛ فما بينها أبعد ممّا بين المغرب والمشرق!! فإنّه في القسم الثاني نفس المتيقّن الحادث مشكوك البقاء، وفي القسم الثالث المتيقّن الحادث مقطوع الارتفاع وإنّما الشكّ في حدوث حصّة أخرى مغايرة للحصّة الزائلة؛ وهذا بعد البناء على تغاير وجود الكلّي بتغاير أفراده واضح ممّا لا ينبغي التأمل فيه.

أفراده وحصصه؛ فلوم يعلم الطبيعي فلم يعلم ما هو منشأ انتزاع عنوان مأخوذ في موضوع الأثر؛ فلا محيص من الالتزام بأنّ للفرد كان له دخل في وجود الجامع بين الحصّتين الذي هو متعلّق العلم بلا ترديد في متعلّق العلم، وإنّما الترديد في الحصّة الموجودة منه؛ وحينئذٍ فليس لك الجواب عن التوهم المزبور بما ذكرت، بل الأولى أن يقال: إنّ الطبيعي الجامع بين الحصص بعدما كانت موجودة في الخارج بعين وجود الحصص لا بوجود مغاير معها، فقهرّاً يكون وجود الكلّي في ضمن كلّ فرد يغيّر وجودها في ضمن الآخر؛ فكما أنّ حدوث الكلّي في ضمن الفرد ملازم لحدوث الفرد، كذلك بقاءها يلزم بقاء هذا الفرد، لأنّ بقاء الشيء عين حدوثه؛ ولا يعقل تحقّقه بوجود فرد آخر، كما هو ظاهر. ولو أنّه قنع المقرر بما أشار إليه أخيراً: من تغاير وجود الكلّي بتغاير الأفراد، لكان أولى ممّا أفاد في صدر كلامه.

ثم إنه لو فرض محالاً عدم تغاير وجود الكلّي بتغاير الأفراد وأن الموجود من الكلّي في ضمن جميع الأفراد أمر واحد لا تعدّد فيه، فلا إشكال في أن ذلك على فرض إمكانه إنما هو بالنظر الدقي العقلي الذي لا عبرة به في باب الاستصحاب، وإنما العبرة بنظر العرف، فإن نظره هو المتبع في اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة - كما سيأتي بيانه - فلو فرض التشكيك في تغاير الحصص وتباين وجود الكلّي بتباين الأفراد عقلاً فلا يمكن التشكيك في ذلك عرفاً، بداهة أن العرف يرى التباين بين ما هو الموجود في ضمن زيد وما هو الموجود في ضمن عمرو، فتختلف القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة عرفاً، فيختل شرط الاستصحاب: من اتحاد القضيتين عرفاً؛ وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه أزيد من ذلك .

ومن الغريب! ما اختاره الشيخ - قدس سره - من جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، فإنه مضافاً إلى اختلال أركان الاستصحاب فيه يكون الشك في بقاء الكلّي دائماً من الشك في المقتضي الذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه؟ فالانصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ - قدس سره - اختيار ذلك .

ثم: إنه قد يقال: إنه تظهر الثمرة فيما إذا احتمل المكلف الجنابة في حال النوم وبعد الانتباه تَوْضُحاً، فإنه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث في حقه كان اللازم عدم جواز مسّ كتابة القرآن ما لم يغتسل، وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب جاز له فعل كلّ مشروط بالطهارة ولا يجب عليه الغسل .

هذا، ولكن الظاهر: أنه يجوز للمكلف في المثال فعل كلّ مشروط بالطهارة وإن لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي أو لم نقل، لا لأنّ الاستصحاب في المثال ليس من القسم الثالث، بل لأنّ في المثال خصوصية تقتضي عدم وجوب الغسل وجواز فعل كلّ مشروط بالطهارة .

وذلك : لأنّ قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» إلى قوله تعالى : «وإن كنتم جنباً فاطهروا» يدلّ على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد اخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجودي وهو النوم وقيد عدمي وهو عدم الجنابة. وهذا القيد العدمي وإن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً، إلّا أنّه من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة يستفاد منها ذلك، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء ولا الوضوء للغسل؛ كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتهيّم، فإنّ قوله تعالى : «فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً» يدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً إلّا أنّه من مقابلة الوضوء للتهيّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركة؛ ومن هنا نقول: إنّ القدرة على الماء في باب الوضوء تكون شرعية، لأنّها اخذت في موضوع الدليل، فكأنّ الآية نزلت هكذا: «إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ وَكُنْتُمْ لِلمَاءِ وَلَمْ تَكُونُوا جَنْباً فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الخ».

والحاصل: أنّه يستفاد من الآية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركباً من النوم وعدم الجنابة، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركبة التي قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها لآخر بالأصل؛ فإنّ النائم الذي احتمل الجنابة قد أحرز جزئي الموضوع لوجوب الوضوء وهو النوم بالوجدان وعدم الجنابة بالأصل، فيجب عليه الوضوء، وإذا وجب عليه الوضوء لا يجب عليه الغسل، لما عرفت: من أنّه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأن سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يلزم اجتماع النقيضين؛ ففي المثال لا يجب على المكلف إلّا الوضوء، فإذا توضّأ جازله فعل كلّ مشروط بالطهارة حتّى مسّ

المصحف؛ فتأمل جيداً.

هذا كله في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتصورة في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وأما الوجه الثاني: وهو ما إذا احتمل حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقّن، فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح، فإنّ الوجه الذي تخيل لجريان الاستصحاب في الوجه الأول لا يتمشى في الوجه الثاني، بدهاه أنه لو قلنا محالاً بعدم تغاير نحو وجود الكلّي بتغاير وجود الأفراد فإنّما هو في الأفراد المجتمعة في الوجود، كما في الوجه الأول؛ وأمّا الأفراد المتعاقبة في الوجود - كما في الوجه الثاني - فلا يكاد يشك في تغاير نحو وجود الكلّي بتغاير وجود الأفراد المتعاقبة؛ فالقضية المشكوكه تغاير القضية المتيقّنة عقلاً وعرفاً، فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب فيه.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا احتمل تبدل الفرد المتيقّن حدوثاً وارتفاعاً إلى فرد آخر وكان محتمل الحدوث من مراتب متيقّن الحدوث، فالأقوى: جريان الاستصحاب فيه؛ وهذا إنّما يكون إذا كان الحادث المتيقّن ذا مراتب متعدّدة تختلف شدةً وضعفاً، كالكيفيات النفسية والخارجية، فإنّ الظنّ والشك بل العلم ذو مراتب، وكذا السواد والبياض ونحو ذلك من الألوان الخارجية؛ فإذا كان الحادث مرتبة خاصّة من السواد كالشديد ثمّ زالت تلك المرتبة ولكن احتمل أن تكون قد خلفتها مرتبة أخرى من السواد، فلا مانع من جريان استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين المرتبة المتيقّنة الحدوث والارتفاع والمرتبة المشكوكه الحدوث، فإنّ تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهية، لانحفاظ الوحدة النوعية ماهيةً ووجوداً في جميع المراتب، والتبادل إنّما يكون في الحدّ الذي يوجب تشخيص المرتبة وتمييزها عمّا عداها، وإلّا فالمرتبة القويّة واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوبة الحدّ والتشخيص؛ فإذا علم بتبدل المرتبة

الشديدة إلى المرتبة الضعيفة فيكون المتيقن بهويته وحقيقته محفوظاً، غاية أنه سلب عنه حدّ وتلبّس بحدّ آخر، هذا إذا علم بالتبدّل.

وأما إذا احتمل التبدّل إلى مرتبة أخرى بعد العلم بزوال المرتبة السابقة، فيحتمل بقاء المتيقن بهويته وحقيقته، فيجري فيه الاستصحاب، لا تحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة عقلاً و عرفاً، لانخفاض وجود الكلّي في جميع المراتب حقيقة، لأنّ نحو وجود السواد في السواد الشديد وفي السواد الضعيف واحد لا يختلف؛ وليس السواد الشديد والضعيف كزيد وعمرو، بحيث يكون وجود الانسان في ضمن زيد نحواً يغير وجوده في ضمن عمرو عقلاً و عرفاً؛ فاستصحاب بقاء الكلّي في الوجه الثالث من القسم الثالث يكون كاستصحاب بقاء الكلّي في القسم الثاني من حيث وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة عقلاً و عرفاً؛ وان أبيت عن الاتحاد العقلي فيما نحن فيه مع أنه لا سبيل إليه، فلا أقلّ من الاتحاد العرفي وهو يكفي في صحّة الاستصحاب.

ويتفرّع على ذلك استصحاب بقاء كون الشخص كثير الشكّ عند العلم بزوال ما كان واجداً له من المرتبة والشكّ في زوال وصف الكثرة بالمرّة أو تبدّلها إلى مرتبة أخرى أضعف أو أقوى من المرتبة الزائلة، فيجري استصحاب بقاء الكثرة ويترتب عليه أحكام كثير الشكّ: من عدم بطلان الصلاة إذا كان الشكّ في الصلاة الثنائية أو الثلاثية أو الاوليين من الرباعية ومن البناء على الأكثر إن كان في الأخيرتين من الرباعية، وغير ذلك من الأحكام المترتبة على الشكّ؛ وربّما يقف المتتبع على فروع أخرى فتأمل جيّداً.

ثمّ: إنّه يلحق بالوجه الثالث من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي الاستصحابات الجارية في الزمان والزمانيات المبنية على التقضي والتصرّم، كالتكلم والحركة ونحو ذلك؛ وسيأتي تفصيل الكلام فيه (إن شاء الله تعالى).

تذييل:

للفاضل التوني - رحمه الله - كلام في مسألة الشك في تذكية الحيوان، قد تعرض له الشيخ - قدس سره - في المقام بمناسبة. ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيه في رسالة المشكوك، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليه في المقام تبعاً للشيخ - قدس سره -.

فنقول: بناء المشهور على جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها ويثبت بها نجاسة الحيوان وحرمة لحمه؛ وقد خالف في ذلك جماعة منهم الفاضل التوني - رحمه الله - وقد استدلوا على ذلك بوجهين يمكن تطبيق كلام الفاضل على كل منهما.

الأول: أن الموضوع لحرمة لحم الحيوان ونجاسته إنما هو الميتة، لقوله تعالى: «إنما حرم عليكم الميتة» وهي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه، كما أن المذكى عبارة عن الحيوان الذي وردت عليه التذكية، وهو الموضوع للطهارة وحرمة اللحم؛ فكل من موضوع النجاسة والحرمة والطهارة والحلية أمر وجودي لا بد من إحرازه؛ فأصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان مات حتف أنفه، لأن نفي أحد الضدين بالأصل لا يثبت به وجود الضد الآخر إلا على القول بالأصل المثبت؛ بل الأصل من الطرفين يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل الثالث؛ فأصالة عدم التذكية تعارض أصالة عدم الموت حتف الأنف لأن كلاهما مسبوق بالعدم، وبعد تساقط الأصلين يرجع إلى أصالة الحل والطهارة.

الوجه الثاني: أنه لو سلم كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا الموت حتف الأنف، إلا أنه لا إشكال في أنه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو عدم التذكية في حال زهوق الروح، لأن عدم التذكية في

حال الحياة ليس موضوعاً للحكم، بل الذي رتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية في ذلك الحال ليس له حالة سابقة لكي يستصحب، بداهة أنّ خروج الروح إمّا أن يكون عن تذكية وإمّا أن لا يكون، فلم يتحقق في الخارج زمان كان فيه زهوق الروح ولم يكن معه التذكية ليجري استصحاب عدم التذكية في ذلك الحال.

والحاصل: أنّ عدم التذكية لازم اعمّ يتّصف بها الحيوان في حالين: حال الحياة وحال خروج الروح؛ واستصحاب عدم التذكية في حال الحياة لا يثبت عدمها في حال زهوق الروح، فأنه يكون من قبيل استصحاب بقاء الكلّي لإثبات الفرد، كما إذا أريد إثبات وجود عمرو في الدار من استصحاب بقاء الضاحك الذي كان في ضمن زيد بعد القطع بخروج زيد عن الدار؛ وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل، فأنه بعد ما كان عدم التذكية يعمّ العدم في حال الحياة والعدم في حال زهوق الروح، فباستصحاب عدم التذكية يراد إثبات خصوص العدم في حال خروج الروح بعد العلم بارتفاع عدم التذكية في حال الحياة، لأنّ عدم التذكية في حال الحياة متقوم بحياة الحيوان والمفروض أنه مات؛ فوصف عدم التذكية في حال الحياة ارتفع قطعاً والمشكوك فيه هو وصف عدم الحياة في حال خروج الروح؛ واستصحاب عدم التذكية على الوجه الكلّي لا يثبت العدم في حال زهوق الروح الذي هو الموضوع للنجاسة والحرمة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر.

أما في الوجه الأول: فلاّن الموضوع للحرمة والنجاسة ليس هو الموت حتف الأنف، بل الموت حتف الأنف من مصاديق الموضوع، لأنه هو الموضوع، بداهة أنه لم يؤخذ في آية ولا رواية «الموت حتف الأنف» موضوعاً، بل الموضوع للحرمة والنجاسة هو الميتة، وليس معنى الميتة «الموت حتف الأنف» لوضوح

أنه لو لم يجتمع في الحيوان شرائط التذكية: من فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسمية مواجهاً للقبلة مع كون الذابح مسلماً، كان الحيوان ميتة وإن لم يصدق عليه «الموت حتف الأنف» كما إذا اجتمع فيه الشرائط ماعدا التسمية، فإن الحيوان ميتة مع أن موته ليس بحتف الأنف، فالميتة عبارة عن «غير المذكى» لا «الموت حتف الأنف» فاستصحاب عدم التذكية يكون محرزاً لموضوع الحرمة والنجاسة، لأن الموضوع لهما هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي حتى يتوهم التعارض بين أصالة عدم التذكية وأصالة عدم الموت حتف الأنف، ليرجع إلى أصالة الطهارة والحل، بل عدم الموت حتف الأنف لم يكن موضوعاً لحكم حتى يجري الأصل فيه، فأصالة عدم التذكية لا معارض لها.

وأما في الوجه الثاني: فلأن دعوى التغاير بين عدم التذكية في حال حياة الحيوان وبين عدم التذكية في حال زهوق روحه واضحة الفساد، بدهاءة أن نفس عدم التذكية في حال الحياة مستمر إلى حال خروج الروح؛ وليس حال الحياة وحال زهوق الروح قيداً للعدم لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر، بل الحياة وخروج الروح من حالات الموضوع لا القيود المقومة له، فمعروض عدم التذكية إنما هو الجسم والجسم باق في كلا الحالين.

وبالجملة: تذكية الحيوان من الامور الحادثة المسبوقه بالعدم الأزلي، وهو مستمر إلى زمان خروج الروح، غايته أن عدم التذكية قبل وجود الحيوان إنما هو العدم المحمولي المفارق بمفاد ليس التامة، وهذا ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة، بل الموضوع لهما هو العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فإن معروض الخلية والطهارة والحرمة والنجاسة هو الحيوان المذكى والحيوان الغير المذكى؛ فالعدم الأزلي السابق على وجود الحيوان ليس موضوعاً للحكم فلا أثر لاستصحابه، ولكن استمرار العدم الأزلي إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولى إلى النعتية ومن مفاد ليس التامة إلى مفاد ليس الناقصة.

لا أقول: إنَّ العدم الأزلي يتبدل إلى عدم آخر، فإنَّ ذلك واضح البطلان، بل العدم في حال حياة الحيوان هو العدم الأزلي قبل حياته، غايته أنه قبل الحياة كان محمولياً لعدم وجود معروضه وبعد الحياة صار نعتياً لوجود موضوعه؛ ويستمر العدم النعتي في الحيوان من مبدء وجوده إلى انتهاء عمره، من دون أن يحصل تغيير في ناحية العدم وينقلب عما هو عليه من النعتية، ومن دون أن يحصل اختلاف في ناحية المنعوت وهو الحيوان، بل العدم النعتي يستمر باستمرار وجود الحيوان.

فدعوى: أنَّ عدم التذكية في حال الحياة يغير عدم التذكية في حال خروج الروح والذي يترتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو الثاني وهو مشكوك الحدوث

واضحة الفساد، لما عرفت: من أنَّ الأثر ترتب على استمرار عدم التذكية إلى زمان زهوق الروح، فعند الشك في التذكية يجري استصحاب عدمها الثابت في حال الحياة.

وتوهم: أنَّ لحكاية الحال دخلاً في ترتب الأثر، فإنَّ الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق بل العدم في حال خروج الروح، فكان لعنوان الحالية دخل في الموضوع، واستصحاب عدم التذكية إلى حال خروج الروح لا يثبت عنوان الحالية

فاسد، فإنه ليس في الأدلة ما يقتضي اعتبار قضية الحال (١) بل المستفاد

(١) أقول: الأولى أن يقال: إنَّ المراد من «الحال» المعبر به في هذه المقامات: من مثل الصلوة في حال الطهارة وامثال ذلك في سائر المقيّدات بشرط، هو إضافة المشروط بشرط المنتزع لدى العقل من الاعم من الواقع والظاهر؛ فلا بأس حينئذ بإحرازها باستصحاب الشرط إلى حين وجود المشروط أو بالعكس، وإلا ففي المشروطات لا يكون الموضوع مركباً، بل التركيب من شؤون الجزئية لا الشرطية؛ كما لا يخفى.

من الأدلة هو كون الموضوع للحرمة والنجاسة مركباً من جزئين: زهوق روح الحيوان وعدم تذكيته. ويكفي في تحقق الموضوع اجتماع الجزئين في الزمان، لأنهما عرضيان لمحل واحد؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) في بعض المباحث: أن الموضوع المركب من عرضين لمحل واحد أو من جوهرين أو من جوهر وعرض لمحل آخر - كوجود زيد وقيام عمرو - لا يعتبر فيه أزيد من الاجتماع في الزمان، إلا إذا استفيد من الدليل كون الاضافة الحاصلة من اجتماعها في الزمان لها دخل في الحكم، كعنوان الحاليتة والتقارن والسبق واللحق ونحو ذلك من الإضافات الحاصلة من وجود الشئيين في الزمان؛ ولكن هذا يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلا فالموضوع المركب من جزئين لا رابط بينهما إلا الوجود في الزمان لا يقتضي أزيد من اجتماعها في الزمان، بخلاف ما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، كقيام زيد وقرشيتة المرأة ونحو ذلك من الموضوعات المركبة من العرض ومحلّه، فإنه لا يكفي فيه مجرد اجتماع العرض والمحلّ في الزمان مالم يثبت قيام الوصف بالمحلّ؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك في رسالة المشكوك، وسيأتي الإشارة إليه (إن شاء الله تعالى).

ففيما نحن فيه بعدما كان الموضوع مركباً من خروج الروح وعدم التذكية وهما عرضيان للحيوان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل وهو عدم التذكية والآخر بالوجدان وهو خروج الروح، فنضم الوجدان إلى الأصل يلتئم كلا جزئي المركب ويتحقق موضوع حرمة لحم الحيوان ونجاسته.

فالأقوى: ما عليه المشهور: من جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها.

- التنبيه الرابع -

ربما يستشكل في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات المبنية على التقضي والتصريح، بتوهم: عدم قابلية المتيقن للبقاء والاستمرار، فكيف يمكن

استصحاب بقاءه؟ هذا، ولكنّ التحقيق أنّه يصح استصحاب الزمان فضلاً عن الزمانيّ، وينبغي عقد الكلام في مقامين:

المقام الأوّل:

في استصحاب بقاء نفس الزمان. وتحقيق الكلام في ذلك، هو أنّ الشكّ في الزمان كالليل والنهار يمكن فرضه بوجهين:

الأوّل: الشكّ في وجود الليل والنهار حدوثاً وبقاءً بمفاد كان وليس التامتين، أي الشكّ في أنّ النهار وجد أو لم يوجد أو الشكّ في أنّه ارتفع أو لم يرتفع.

الثاني: الشكّ في الزمان بمفاد كان وليس الناقصتين، أي الشكّ في أنّ الزمان الحاضر والآن الفعلي هل هو من الليل أو من النهار.

ولا إشكال في عدم جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في الزمان على الوجه الثاني، فإنّ الزمان الحاضر حدث إمّا من الليل وإمّا من النهار، فلا يقين بكونه من الليل أو النهار حتّى يستصحب حاله السابق (١)

وإن كان الشكّ فيه على الوجه الأوّل: فالاستصحاب يجري فيه، فإنّ الليل والنهار وإن كان اسماً لمجموع ما بين الحدين، فالليل من الغروب إلى الطلوع والنهار من الطلوع إلى الغروب، فكان الليل والنهار عبارة عن مجموع الآنات

(١) أقول: أمكن أن يقال: إنّ ذات الشيء إذا كانت تدريجيّة فالوصف الطاري عليه أيضاً تدريجي، وبعد ذا لا بأس بدعوى: أنّ اتّصاف الآنات التدريجيّة بالليليّة أو النهاريّة أيضاً تدريجي؛ وحينئذٍ لا بأس ببقاء الليليّة الثابتة لكل آن تدريجياً لمثل هذا الآن المشكوك ليليته مثلاً؛ وبعبارة أخرى: الليليّة التدريجيّة الثابتة للآنات حادثة بحدوث الآنات وباقيّة بقاءها، بملاحظة أنّ صدق البقاء في الآنات كما أنّه بتلاحق بقية الآنات بالآنات السابقة، كذلك صدق بقاء وصف ليليتها بتلاحق هذه القطعة من الوصف الثابت للبقية ببقية قطعاتها الثابتة سابقاً؛ فتدبر.

المتصلة المتبادلة ويكون كلّ آن جزء من الليل أو النهار لاجزئتي، إلاّ أنّه لكلّ من الليل والنهار وحدة عرفية محفوظة بتبادل الآنات وتصرّهما، ويكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أول جزء منها ويبقى مستمراً إلى آخر جزء منها؛ فبلحاظ هذه الوحدة الاتصالية العرفية التي تكون لليل والنهار يصحّ استصحابها عند الشكّ في الارتفاع، لاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

بل ربّما يقال: باتحاد القضيتين حقيقة، لاتصال آنات الليل وكذا آنات النهار وعدم تخلّل العدم بينهما. وعلى كلّ حال: المنع عن الاتحاد الحقيقي لا يضرّ بصحة الاستصحاب بعد الاتحاد العرفي الذي عليه المدار في باب الاستصحاب؛ فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب عند الشكّ في حدوث الزمان أو بقائه بمفاد كان وليس التامتين، ويترتب عليه كلّ أثر شرعي مترتب على وجود الليل أو النهار؛ فعند الشكّ في الحدوث يجري استصحاب العدم، وعند الشكّ في البقاء يجري استصحاب الوجود.

نعم: يبقى الإشكال في أنّ استصحاب وجود الليل أو النهار هل يثبت وقوع متعلّق التكليف أو موضوعه في الليل والنهار؟ أو أنّه لا يثبت ذلك إلاّ على القول بالأصل المثبت؟.

وتوضيح الإشكال: هو أنّه يعتبر في الموقّعات إحراز وقوعها في الزمان الذي اخذ ظرفاً لامثالها، فانه لا يحصل العلم بالفراغ مع عدم إحراز ذلك؛ فيعتبر في الصلاة اليومية ووقوعها في اليوم وفي الصلاة الليلية ووقوعها في الليل، ويعتبر في الصوم ووقوعه في رمضان؛ وهكذا في سائر الموقّعات، فانه يعتبر إحراز وقوعها فيما اخذ ظرفاً لها من الزمان؛ وباستصحاب وجود الليل والنهار لا يمكن إثبات الظرفية، فانها كحكاية الحال من العناوين التي لا يثبتها الاستصحاب إلاّ على القول بالأصل المثبت؛ بل غاية ما يمكن إثباته بالاستصحاب بضمّ الوجدان إليه هو وجود الفعل أو الموضوع عند وجود الليل أو النهار، وأمّا كونها واقعين في

الليل والنهار فلا يكاد يشبهه الاستصحاب.

وحاصل الكلام: أنّ استصحاب الزمان لا يقتضي أزيد من وجود الزمان ليلاً كان أو نهاراً رمضاناً كان أو شعباناً، وأما كون هذا الزمان الحاضر من الليل أو النهار فلا يشبهه الاستصحاب، ومع عدم إثبات ذلك لا يصدق على الفعل كونه واقعاً في الليل أو النهار الذي اخذ ظرفاً لوقوعه، كما هو ظاهر أدلة التوقيت.

اللهمّ إلا أن يدعى: أنّ أدلة التوقيت لا تقتضي أزيد من اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته وإن لم يتحقق معنى الظرفية ولم يصدق على الفعل كونه واقعاً في الزمان الذي اخذ ظرفاً له شرعاً، بل يكفي مجرد صدق وقوع الفعل عند وجود وقته.

هذا، ولكنّ الظاهر أنّه لا سبيل إلى هذه الدعوى، فانه لا يمكن إنكار دلالة أدلة التوقيت على اعتبار الظرفية ووقوع الفعل في الزمان المضروب له، وعلى هذا تقلّ فائدة استصحاب الزمان، فإنّ الأثر المهمّ إنّما يظهر في باب الموقّات، والمفروض: أنّ استصحاب بقاء الوقت لا يثبت وقوع الفعل في الوقت، فلا يظهر لاستصحاب بقاء الوقت أثر إلا إذا كان الزمان شرطاً للتكليف، فإنّ الظرفية لا تعتبر فيه بل يكفي إحراز وجود الوقت ولو بالأصل، ويترتب عليه الوجوب، كما في وجوب الإمساك والإفطار وغير ذلك من الأحكام المشروطة بأوقات خاصة؛ فلو شكّ في بقاء رمضان يجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه وجوب الإمساك وإن لم يثبت كون الإمساك في رمضان، بل يكفي في وجوب الإمساك مجرد العلم بوجود رمضان، فانه متى تحقّق رمضان وجب الإمساك ولا يحتاج إلى إحراز معنى الظرفية؛ وهذا بخلاف ما إذا كان الزمان شرطاً للواجب، فإنّ الظاهر من أخذ الزمان قيداً للامتنال هو اعتبار الظرفية، فلا يعلم بالخروج عن عهدة التكليف إلا بعد إحراز وقوع الفعل المأمور به في الزمان

الذي اخذ ظرفاً له، وقد عرفت أنه باستصحاب وجود الزمان لا يمكن إثبات الظرفية.

ففي مثل الصلاة الذي اخذ ما بين الزوال والغروب ظرفاً لإيقاعها لا يكفي مجرد استصحاب بقاء الوقت في إثبات وقوعها فيما بين الحدين؛ وكذلك غير الصلاة مما اعتبر الزمان ظرفاً لامثاله.

ومن ذلك يتولد إشكال، وهو أنه لو شك في بقاء وقت وجوب الصلاة فالاستصحاب يجري فيه ويترتب عليه بقاء الوجوب، ومع هذا لا يتحقق الامتثال لو وقع المكلف الصلاة في الوقت المستصحب، لعدم إحراز الظرفية وكون الصلاة واقعة في الوقت المضروب لها، لما عرفت: من أن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت الظرفية، فيلزم التفكيك بين استصحاب وقت الوجوب واستصحاب وقت الواجب.

ولا يندفع الإشكال باستصحاب نفس الحكم - كما يظهر من الشيخ قدس سره في المقام - فإنه إن اريد من الاستصحاب الحكمي إثبات بقاء نفس الحكم، فالاستصحاب الموضوعي - وهو استصحاب بقاء وقت الحكم - يجري ويترتب عليه بقاء الحكم ولا يكون من الأصل المثبت؛ وإن اريد من استصحاب الحكم إثبات وقوع الفعل المأمور به في وقته، فهذا مما لا يثبت استصحاب بقاء وقت الوجوب، فضلاً عن استصحاب بقاء نفس الوجوب؛ فالاستصحاب الحكمي لا أثر له، فإن الأثر الذي يمكن إثباته فبالاستصحاب الموضوعي يثبت، والأثر الذي لا يمكن إثباته فبالاستصحاب الحكمي لا يثبت؛ فلا فائدة في الرجوع إلى الاستصحاب الحكمي.

فالعمدة في المقام: هو دفع الإشكال الذي يلزم من جريان استصحاب بقاء وقت الوجوب المثبت لوجوب الصلاة مع أنه لا يتحقق الامتثال عند إيقاع الصلاة في الوقت المستصحب؛ فتأمل. وليكن هذا الإشكال على ذكر منك

لعله يأتي بعد ذلك ما يمكن الذب عنه (١) فإن شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- تعرّض للإشكال في المقام وأوعد الجواب عنه.

المقام الثاني:

في استصحاب الزمانيات التدريجية المبنية على التقضي والتصرّم، كالحركة والتكلم وجريان الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

وخلاصة الكلام فيه: هو أنّ الشكّ في بقاء الزماني

تارة: يكون لأجل الشكّ في بقاء المبدأ الذي اقتضى وجود الزماني بعد إحرار مقدار استعداد بقائه، كما إذا أحرز انقذاح الداعي في نفس المتكلم للتكلم مقدار ساعة وشكّ في بقاء التكلم لاحتمال وجود صارف زمانيّ عن الداعي أوجب قطع الكلام؛ وكما لو أحرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنسب الماء وسيلان الدم وشكّ في بقاء النسب وسيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك.

واخرى: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني، كما إذا شكّ في مقدار انقذاح الداعي للتكلم

(١) أقول: في لسان أدلة الموقنات التي أعظمها الصلاة ليس إلّا قوله: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة» وقوله: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» ومثل هذه الأئسنة لا تقتضي كون عنوان «الوقوع في الوقت المضروب» شرطاً شرعاً، بل إنّها هو من لوازمه عقلاً المترتب على الأعم من الواقع والظاهر؛ نظير بقية الروابط في المشروطات بشروطها. وعلى فرض كونه من اللوازم الواقعية فليس شأن الاستصحاب إلّا تطبيق ما هو مأخوذ في لسان الدليل شرعاً، كما هو واضح. مع أنّه على فرض أخذ الوقوع في الزمان الخاص شرطاً شرعياً، فلا يعنى من وقوعه فيه إلّا اعتبار إضافة إلى زمان اتّصف بالليلية أو النهارية؛ ولو بنينا على استصحاب الليلية والنهارية للآنات التدريجية بنحو التدرّج صدق حينئذ وقوع صلاته في زمان وجداناً، وهذا الزمان ليل أو نهار بالأصل؛ ولقد مرّ منّا أنّه لا قصور في استصحاب الليلية والنهارية التدريجية للآنات التدريجية، كما أسلفناه في الحاشية السابقة؛ فتدبر.

ومقدار استعداد عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، بحيث
احتمل أن يكون انقطاع التكلم والماء والدم لأجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء
ذلك، لا لوجود صارف أو مانع زماني.

وثالثة: يكون الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدء آخر مقام
المبدء الأول بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شك في بقاء التكلم والماء والدم لأجل
احتمال انقذاح داعٍ آخر في نفس المتكلم يقتضي التكلم بعد القطع بارتفاع
الداعي الأول أو احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدء الأول يقتضي جريان
الماء أو احتمال عروض أمر في باطن الرحم يقتضي سيلان الدم بعد القطع
بارتفاع ما كان في باطن الرحم أولاً، فهذه جملة ما يتصور من الوجوه التي يمكن
أن يقع عليها الشك في بقاء الزمانيات المتدرّجة في الوجود.

أما الوجه الأول: فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فإن
ما يتحقق من الكلام خارجاً عند اشتغال المتكلم به وإن كان ذا أفراد متعاقبة
ولا يتحقق فرد إلا بعد انعدام الفرد السابق ويكون كل كلمة بل كل حرف
فرداً مستقلاً من الكلام، إلا أنه عرفاً يعدّ فرداً واحداً من الكلام وإن طال
مجلس التكلم وأن ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الأجزاء لكلام واحد، فيكون
للكلام حافظ وحدة عرفية؛ ووجوده عرفاً إنما يكون بأول جزء منه ويبقى
مستمرّاً إلى انقطاع الكلام وانتهاء مجلس التكلم، فتتحد القضية المشكوكة مع
القضية المتيقنة.

وبالجملة: الشك في بقاء التكلم وإن كان حقيقة يرجع إلى الشك في
وجود فرد آخر مقارن لانعدام الفرد السابق فيندرج في الوجه الثاني من القسم
الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي - الذي قد تقدّم عدم جريان
الاستصحاب فيه - إلا أنه لما كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع
وحدة الداعي ومجلس التكلم يعدّ عرفاً كلاماً واحداً، فالشك في بقائه يرجع

بتقريب إلى القسم الأول أو الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، وبتقريب آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، وهو ما إذا كان الشك في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدل الحادث إلى مرتبة أخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبة السابقة؛ وقد تقدّم: أن الأقوى جريان الاستصحاب فيه.

فالأقوى: جريان الاستصحاب في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتصورة في الشك في بقاء الزمانيات المتصرّمة.

ويلحق به الوجه الثاني، وهو ما إذا كان الشك في بقائها لأجل الشك في مقدار استعداد بقاء المبدء، فإنّ الشك في بقاء الزماني فيه أيضاً يرجع إلى الشك في بقاء ما وجد؛ فإنه لا فرق في صدق وحدة الكلام والماء والدم بين أن يكون المبدء يقتضي وجودها ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشك في اقتضاء المبدء للوجود فيها؛ مع قطع النظر عن كونه من الشك في المقتضي الذي لانقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدء آخر يقتضي وجوده مقام المبدء الأول الذي علم بارتفاعه؛ فالأقوى: عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ فإنّ وحدة الكلام عرفاً إنّما يكون بوحدة الداعي، فيتعدّد الكلام بتعدّد الداعي، فيشكّ في حدوث فرد آخر للكلام مقارنة لارتفاع الأول عند احتمال قيام داعٍ آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقداً في النفس أولاً، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الامور التدرجية (١) فتأمل.

(١) أقول: على فرض تسليم ما أفيد في التكلّم: من مساعدة العرف على تغير التكلّم من فرد إلى فرد آخر حسب اختلاف الدواعي في الكلام - مع أنّه لا كلفة فيه أيضاً وإنّما العرف يساعد في صورة تغيير عنوان الكلام من مثل القرآن والدعاء على اختلاف الأدعية والصور أيضاً - لا مجال لتسليمه في

تذييل:

قد ذكر الشيخ -قدس سره- للشك المتعلق بالزمان والزمان أقساماً ثلاثة:
الأول: الشك في بقاء الزمان. واختار فيه جريان الاستصحاب بالبيان
المتقدم.

الثاني: الشك في بقاء الزماني المتصرّم، كالتكلّم والحركة. وقد أطلق
جريان الاستصحاب فيه؛ ولكن كان الأنسب أن يذكر فيه التفصيل المتقدم.
الثالث: الشك في بقاء الزماني المقيد بالزمان الخاص، كما إذا وجب
الجلوس إلى الزوال ثم شك في وجوب الجلوس بعد الزوال. وقد جزم بعدم
جريان الاستصحاب فيه.

والحق فيه أيضاً التفصيل بين كون الزمان قيداً للجلوس مكثراً للموضوع
بمّ حيث كان الجلوس بعد الزوال مغايراً للجلوس قبله وبين كون الزمان ظرفاً له؛
ففي الأول لا يجري الاستصحاب، وفي الثاني يجري. ومجرد أخذ الزمان الخاص
في دليل الحكم لا يقتضي القيدية الموجبة لتكثّر الموضوع، بل يمكن فيه الظرفية
أيضاً.

ومن الغريب! ما حكاه الشيخ -قدس سره- عن الفاضل النراقي -رحمه الله-
من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في
الأحكام، كما لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال وشك في
وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض
استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإنّ المتيقن من

جريان الماء والدم إلا بتغير خصوصيتها المتقومة عرفاً، وإلا فتلّ اختلاف المبدء في هذه الامور كمثل
اختلاف عمود الخيمة بالنسبة إلى بقاء هيئة الخيمة مجاها؛ كما لو شك في بقاء عمود آخر مقام العمود
السابق المنتني قطعاً، فإنّه لا قصور في استصحاب بقاء هيئة الخيمة مجاها؛ كما لا يخفى.

انتقاض العدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال؛ فكما يصح استصحاب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك يصح استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر.

ثم أورد على نفسه بما حاصله: أن الشك في بقاء العدم الأزلي بعد الزوال ليس متصلًا باليقين لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بالعدم الأزلي وبين الشك في بقاءه بعد الزوال؛ وهذا بخلاف الشك في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنه متصل بيقينه.

وأجاب عن ذلك: بأنه يمكن فرض حصول الشك في يوم الخميس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال يوم الجمعة، فيتصل زمان الشك بزمان اليقين، فإنه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس ويشك في وجوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشك في يوم الخميس ويتصل أحدهما بالآخر. ثم ذكر أمثلة أخرى لتعارض الاستصحابين:

منها: ما إذا حصل الشك في بقاء وجوب الصوم والإمساك في أثناء النهار، كما إذا عرض للمكلف مرض أوجب الشك في وجوب الإمساك عليه، فيعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب الصوم الأزلي في الزمان الذي يشك في وجوب الصوم فيه.

ومنها: ما إذا شك في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو بقاء النجاسة بعد الغسل بالماء مرة واحدة، فيعارض استصحاب بقاء الطهارة الحديثة والخبيثة مع استصحاب عدم إيجاب الشارع الوضوء عقيب المذي (١) وتشريع النجاسة

(١) لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من الخلل؛ والصحيح أن يقال: «مع استصحاب عدم جعل

عقيب الغسل مرة واحدة.

ففي جميع هذه الأمثلة يقع التعارض بين استصحاب الوجود واستصحاب عدم الأزي. نعم: في خصوص مثال الوضوء والمذي يكون استصحاب عدم جعل الشارع المذي رافعاً للطهارة حاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذي موجباً للطهارة. هذا حاصل ما حكاه الشيخ - قدس سره - عن الفاضل التراقي.

وقد اورد عليه بقوله: وفيه أولاً وثانياً وثالثاً. وحاصل ما ذكره في الأمر الأول: هو أنّ الزمان في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال، إما أن يؤخذ قيماً للحكم أو الموضوع، وإما أن يؤخذ ظرفاً له؛ فعلى الأول: لا مجال لاستصحاب الوجود لارتفاع الوجود قطعاً بعد الزوال؛ فلو ثبت وجوب الجلوس بعده فهو فرد آخر للوجوب والجلوس مباين لما كان قبل الزوال، فإنّ التقييد بالزمان يقتضي تعدّد الموضوع وكون الموجود بعده غير الموجود قبله؛ فأخذ الزمان قيماً يقتضي عدم جريان استصحاب الوجود، بل يجري فيه استصحاب عدم الأزي فقط، لأنّ عدم الأزي وإن انتقض بالوجود، إلّا أنّه انتقض بالوجود المقيّد بزمان خاص؛ وانتقاضه إلى المقيّد لا يلزم انتقاضه المطلق، فيستصحب عدمه المطلق فيما بعد الزوال.

هذا إذا اخذ الزمان قيماً للحكم أو الموضوع. وإن اخذ ظرفاً له: فلا يجري فيه استصحاب عدم الأزي، لانتقاض عدمه إلى الوجود المطلق الغير المقيّد بزمان خاص، والشيء المنتقض لا يمكن استصحابه، بل لا بدّ من استصحاب الوجود؛ ففي المورد الذي يجري فيه استصحاب عدمه لا يجري فيه استصحاب الوجود، وفي المورد الذي يجري فيه استصحاب الوجود لا يجري فيه استصحاب

العدم، فكيف يعقل وقوع التعارض بينهما مع كون التعارض فرع الاجتماع؟. هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - بقوله: «أما أولاً».

ولكن للنظر فيما أفاده مجال، فإن الظاهر عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً، وإن أخذ الزمان قيماً للحكم أو الموضوع، لأن العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبقاً به؛ وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كل حادث إنما يكون بحدوث الحادث وشاغلته لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده فهذا العدم غير العدم الأزلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء.

وبعبارة أوضح: العدم المقيّد بقيد خاص من الزمان أو الزماني إنما يكون متقوماً بوجود القيد؛ كما أن الوجود المقيّد بقيد خاص إنما يكون متقوماً بوجود القيد، ولا يعقل أن يتقدم العدم أو الوجود المضاف إلى زمان خاص عنه، فلا يمكن أن يكون لعدم وجوب الجلوس في يوم السبت تحقق في يوم الجمعة. وحينئذ نقول: إنه إذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعاً (١) فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيماً

(١) أقول: مرجع أخذ الزمان قيماً ومفرداً للموضوع كون الوجوب الثابت له وجوباً آخر غير ما يثبت للفرد الآخر، فقهرأ يصير المجمعول في المقام فردين من الوجوب، غاية الأمر يكون الفردان تدريجياً حسب تدريجية موضوعاته المقيّدات بالزمان. فعند ذلك نقول: إن كل واحد من هذه الأفراد هل من الحوادث الملازم لسبقه بالعدم أم لا؟ لا سبيل إلى الثاني. كما أن مرجع حدوث الشيء إلى سبقه بعدم نفسه، لا بعدم الطبيعة الجامعة بينه وبين غيره؛ فإذا كان الفرد الثاني أيضاً حادثاً فلا محيص من أن يكون وجوده مسبقاً بعدم نفسه، ومرجعه إلى سبقه بالعدم المضاف إلى المقيّد لبالعدم المقيّد، إذ العدم المقيّد لا يكون نقيض الوجود المقيّد؛ كيف! وبارتفاع القيد يلزم ارتفاع النقيضين، وهو كما ترى! بل الوجود والعدم طاريان على الماهية المقيّدة بنحو يكون القيد في مثلها ماخوذاً في مرتبة ذاتها السابقة في اللحاظ عن مرتبة طرق الوجود والعدم عليه؛ فالوجود والعدم في عالم طرقهما على المقيّد مرسلتان عن القيد؛ كيف! والقيد ماخوذاً في معروض الوجود فكيف يرجع هذا القيد إلى نفسه؟ نعم: هومانع عن إطلاق الوجود،

للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي، لأنه مقيد بكونه بعد الزوال، والعدم المقيد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي؛ فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيد بما بعد الزوال؛ فإنه لو قطعنا النظر عن قيد كونه بعد الزوال ولاحظنا العدم المطلق فهو مقطوع الانتقاض لوجوب الجلوس قبل الزوال، فلا بدّ وأن يكون المستصحب هو العدم بعد الزوال، والعدم المقيد بما بعد الزوال كالوجود المقيد به قوامه وتحققه إنَّما يكون بما بعد الزوال ولا يكون له تحقق قبل الزوال، فلا يمكن استصحاب العدم بعد الزوال إلّا إذا آن وقت الزوال ولم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم. وأما إذا فرض أنّه في أول الزوال شكّ في الوجود والعدم - كما هو مفروض الكلام - فلا مجال لاستصحاب العدم، بل لابدّ من الرجوع إلى البراءة والاشتغال.

وحاصل الكلام: وجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان حادثاً مسبوقاً بالعدم، إلّا أنّ العدم المسبوق به ليس هو العدم الأزلي، لانتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس قبل الزوال (١) فلا بدّ وأن يكون العدم المسبوق به هو العدم آن الزوال أو بعد الزوال لو فرض أنّ آن الزوال كما قبل الزوال يجب الجلوس فيه؛

لأنه موجب لتقيده، كما هو الشأن في كلّ قيد مأخوذ في الموضوع أو الحكم بالقياس إلى غيره من حكمه أو موضوعه؛ وحسبني قد فهِرْتُ العدم المضاف إلى هذا الفرد المقوم لحدوثه لا محيص من كونه أزلياً، وما ليس أزلي هو العدم المقيد، بحيث يكون القيد راجعاً إلى العدم لا إلى العدم. ولإن تأملت ترى هذه المغالطة دعاه إلى انكار الاستصحاب في كتيبة الأعدام الأزلية في موارد الشكّ في مقارنة الوجود الخاص بوصف، كقرشية المرثة وأمثاله، كما شرحة في رسالة مستتأة؛ ومن أيضاً كتبنا شرح مغالطته في رسالة مستقلة، فراجع الرسالتين؛ ولا تنظر إلى الرعد والبرق منه ومن أصحابه المتعبدين بمسلك استاذهم!!!.

(١) أقول: بعد الاعتراف بأنّه حادث مسبوق بالعدم، فأين عدم سبقه الوجوب من حين الزوال؟ فإن لم يكن له عدم فكيف يكون حادثاً؟ وإن كان حادثاً فعليك بتعيين عدمه! وليس لك أن تقول

فقبل الزوال ليس الوجوب المقيد بما بعد الزوال متحققاً ولا عدم الوجوب المقيد بذلك متحققاً، إلاً على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم: جعل الوجوب بعد الزوال وإنشائه إنما يكون أزلياً كعدم الجعل والإنشاء، فإنه لا مانع من إنشاء وجوب الجلوس يوم الجمعة من يوم الخميس أو قبله، بل إنشاء الأحكام الشرعية كلها أزليّة؛ فاذا شك في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزلاً فالأصل عدم الجعل، لأنّ كلّ جعل شرعي مسبق بالعدم، من غير فرق بين أخذ الزمان قيدياً أو ظرفاً، غاية أنه إن أخذ الزمان قيدياً لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل بالنسبة إلى ما بعد الزوال، لأنه بناءً على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مغاير لجعل الوجوب قبل الزوال، وحيث إنه يشك في جعل الوجوب بعد الزوال فالأصل عدمه.

ولعل مراد الشيخ - قدس سره - من استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال إذا كان الزمان قيدياً هو عدم الجعل، لا عدم المفعول، لما عرفت: من أنّ عدم المفعول بعد الزوال لا يكون أزلياً، بخلاف عدم الجعل؛ ولكن قد تقدّم بما لا مزيد عليه في مباحث الأقلّ والأكثر أنه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلاً باعتبار ما يلزمه: من عدم المفعول؛ وإثبات عدم المفعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت أيضاً في مباحث الأقلّ والأكثر: من أنّ استصحاب البراءة الأصليّة - المعبر عنه باستصحاب حال العقل - لا يجري مطلقاً، لأنّ العدم الأزلي ليس هو إلاً عبارة عن اللا حكمية واللا حرجية؛ وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع شرائط التكليف فيه قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة، فإنّ اللا حرجية في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير

بأنّ عدم الحكم بعدم موضوعه، إذ الوجوب لابد وأن يكون في ظرف عدم الموضوع، إذ بوجوده يسقط الوجوب؛ وحينئذ لا يحصى إلاً من الاعتراف بما ذكرناه؛ فتدبر.

اللا حرجية قبل وجود المكلف، إذ الأول يستند إلى الشارع والثاني لا يستند إليه؛ فراجع ما سبق ممّا في بعض مباحث الأقل والأكثر.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لما أفاده الشيخ - قدس سره - من استصحاب العدم الأزلي إذا كان الزمان قيداً لوجوب الجلوس قبل الزوال (١) بل لا بدّ في ذلك من الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال. نعم: لإشكال فيما أفاده: من استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال إذا كان الزمان ظرفاً للموضوع أو الحكم.

وعلى كلّ تقدير: لا يستقيم ما ذكره الفاضل المتقدّم: من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس قبل الزوال مع الشكّ في وجوبه بعده، فإنّه إن أخذ الزمان ظرفاً فلا يجري إلّا استصحاب الوجوب، وإن أخذ قيداً فلا يجري استصحاب الوجوب ولا استصحاب عدم الوجوب، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

وأما ما ذكره من مثال الصوم: ففيه أولاً: أنّه لا بدّ من فرض الصّحة والمرض من حالات الموضوع والمكلف الذي يجب عليه الصوم لا من القيود المأخوذة فيه، بدهاه أنّه لو كان المريض والصحيح موضوعين مستقلّين يجب على أحدهما الإفطار وعلى الآخر الامسك كالمسافر والحاضر، فالشكّ في عروض المرض المسوّغ للإفطار يوجب الشكّ في بقاء الموضوع، فلا مجال لاستصحاب الحكم، لعدم اتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة.

ودعوى: كون المرض والصّحة من الحالات لا القيود المقومة للموضوع

واضحة الفساد (٢).

(١) أقول: ولعمري! إنك بعد الاعتراف بكون كلّ فرد من الوجوبات الثابتة للمقيّدات بالأزمة أفراداً حادثة تدرجياً لطبيعة الوجوب، لا يحصى لك من الالتزام بسبق كلّ فرد حادث بعدم نفسه، فيستصحب حينئذٍ هذا العدم؛ وإلّا فلا بدّ وأن ننكر حدوث كلّ فرد وحدانيته بشخصه، وهو كما ترى.

(٢) أقول: لانرى وضوح فساده إذا كان المدار على العرف.

وثانياً: ماتقدم من أنه لا يجري استصحاب عدم الوجوب، بالتقريب المتقدم. وأما ما ذكره من مثال الوضوء والمذي والنجاسة والغسل مرة واحدة: ففيه مضافاً إلى ماتقدم أن رتبة جعل المذي رافعاً لأثر الطهارة أو غير رافع له إنما تكون متأخرة عن رتبة جعل الوضوء سبباً للطهارة، فلا يعقل أخذ عدم رافعية المذي قيداً في سببية الوضوء للطهارة، فتأمل جيداً.

-التنبيه الخامس-

قد تقدم: أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الدليل المثبت للمستصحب هو العقل أو الكتاب و السنة. وقد خالف في ذلك الشيخ -قدس سره- فذهب إلى عدم جريان الاستصحاب إذا كان الدليل هو العقل؛ وقد عرفت ضعفه. ونزيده في المقام وضوحاً، فنقول: إن البحث عن جريان الاستصحاب في باب المستقلات العقلية يقع في مقامات ثلاث:

الأول: في استصحاب نفس الحسن والقبح العقلي عند الشك في بقائه لأجل حصول الغاية أو وجود الرفع.

الثاني: في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة.

الثالث: في استصحاب الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمة.

أما المقام الأول: فلا أثر للبحث عنه، إذ لا يترتب على استصحاب الحسن والقبح العقلي أثر إلا إذا أريد من استصحابه إثبات الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة (١) ولا يمكن إثبات ذلك إلا على القول بحجية الأصل

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن الحسن والقبح بعدما كان من الأحكام العقلية الوجدانية بحيث يكون دركه إياه مقوم وجوده وليس من الأحكام العقلية الاستكشافية التي يكون دركه لها طريقاً عليها

المثبت، فإنَّ جريان الأصل في أحد المتلازمين لإثبات اللازم الآخر يكون من أوضح مصاديق الأصل المثبت؛ وذلك واضح.

وأما المقام الثاني: فالحقّ جريان الاستصحاب فيه، سواء كان الشكّ في الغاية أو الرافع، وسواء كان الرافع والغاية شرعيّين أو عقليّين؛ فإنّه لا موجب لتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه إلاّ تخيل كون الأحكام العقلية ممّا لا يعرضها الإجمال والإهمال فلا يمكن أن يدخلها الشكّ، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم أو الموضوع لا بدّ وأن يكون لأجل انتفاء بعض الخصوصيات التي يكون الحكم أو الموضوع واجداً لها، فإنّه مع بقاء الشيء على ما هو عليه لا يمكن أن يدخله الشكّ. ومن المعلوم: أنّ العقل لا يستقلّ بحسن شيء أو قبحه إلاّ بعد تشخيص الموضوع وتبيّنه لديه بتمام ماله دخل في الموضوع، فكلّ خصوصية أخذها العقل في الموضوع فلا بدّ وأن يكون لها دخل في ملاك حكمه؛ فلا يمكن الشكّ في بقاء حكم العقل، فإنّه إن كان واجداً للخصوصية التي اعتبرها العقل فيه فلا محالة يقطع ببقاء الحكم، وإن كان فاقداً لها فيقطع بارتفاع الحكم؛ ولا يعقل الشكّ من نفس الحاكم خصوصاً مثل العقل الذي لا يستقلّ بشيء إلاّ بعد الالتفات إليه بجميع ما يعتبر فيه؛ فاذا كان الحكم العقلي ممّا لا يتطرق إليه الشكّ فالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أيضاً لا يتطرق إليه الشكّ، لأنّ الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي في الموضوع والملاك، فلا يمكن أن يدخله الشكّ؛ فالاستصحاب لا يجري، لا في الحكم العقلي ولا في الحكم الشرعي المستكشف منه بقاعدة الملازمة.

- كاستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين- فلا يتصوّر فيها الشكّ، إذ بمجرد عروض ما يوجب زوال دركه يقطع بعدم دركه الحسن. نعم: ما هو مشكوك حينئذ هو ملاك حسنه من المصالح الواقعية الغير المرتبطة بعالم الأحكام العقلية؛ وحينئذ فلا ينتهي التوبة إلى ابتناء المسألة بالاصول المثبتة، كما لا يخفى. ثمّ إنّ المقرّر خلط بين نحوي الحكمين فيما يأتي؛ ومنتظر لسان خلطه في محله.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية. ولكنه ضعيف، لما فيه:

أولاً: المنع عن كون كل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه لا بد وأن يكون لها دخل في مناط حكم العقل، إذ من الممكن أن لا تكون للخصوصية دخل في المناط واقعاً، وإنما أخذها العقل في موضوع حكمه لمكان أن الموضوع الواجد لها هو المتيقن في اشتماله على الملاك بنظر العقل، مع أن العقل يحتمل أن لا يكون لها دخل في الملاك واقعاً؛ فيكون حكم العقل بحسن الواجد لها أو قبحه من باب الأخذ بالقدر المتيقن.

ودعوى: أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة مما لا شاهد عليها، إذ من المحتمل أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الغير النافع من جهة أن الكذب الواجد لهذه الخصوصيات هو المتيقن في قبحه وقيام المفسدة به، مع أنه يحتمل أن لا يكون لخصوصية الضرر أو عدم النفع دخل فيما هو مناط القبح، بل يكون نفس العقل شاكاً في قبح الكذب الغير الضار.

وثانياً: سلمنا أن كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه فلا بد وأن يكون لها دخل في المناط بنظر العقل، إلا أن ذلك يمنع عن استصحاب حكم العقل؛ وليس المقصود ذلك، لما عرفت: من أن استصحاب حكم العقل لا أثر له، بل المقصود استصحاب حكم الشرع، فيمكن أن لا يكون لبعض الخصوصيات التي أخذها العقل في موضوع حكمه دخل في الموضوع عرفاً، فلا يضر انتفائها ببقاء الموضوع عرفاً (١) والمناط في جريان الاستصحاب هو بقاء

(١) أقول: بل الأولى أن يقال: ليس كل ما هو دخیل في حكمه العقلي دخیلاً في مناطه ولو عقلاً، والحكم الشرعي تابع مناطه، وإلا فلو كان دخیلاً في مناطه عقلاً فعدمه يوجب القطع بعدم المناط، ومع القطع بعدمه يقطع بعدم الحكم الشرعي التابع له، إلا إذا فرض احتمال أو سعية مناط الحكم

الموضوع عرفاً لاعتقلاً. فالانصاف: أنه لا مجال للإشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية؛ وقد تقدم الكلام في ذلك أيضاً.

وأما المقام الثالث: وهو استصحاب بقاء الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمة، فخلاصة الكلام فيه: هو أن الشك في بقاء الموضوع إن كان لأجل انتفاء بعض الخصوصيات التي يحتمل دخلها في موضوعية الموضوع (١) فلا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الموضوع إن لم تكن تلك الخصوصيّة من أركان الموضوع عرفاً ولا يضر انتفائها ببقائه في نظر العرف وإن كانت عند العقل من مقومات الموضوع وأركانه، فإن كونها عند العقل كذلك إنما يضر بالاستصحاب إذا بنينا على أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العقل، وأما إذا بنينا على أخذه من العرف - على ما سيأتي بيانه - فكونها من مقومات الموضوع عقلاً لا يمنع عن الاستصحاب. هذا، مضافاً إلى ما عرفت: من أنه يحتمل أن لا يكون لها دخل في الموضوع عقلاً، بل إنما كان حكم العقل على الواجد لها من باب الأخذ بالقدر المتيقن؛ فنع الشيخ - قدس سره - عن جريان الاستصحاب في هذا القسم من الشك في الموضوع في غير محله.

الشرعي عن الحكم العقلي عقلاً. وعلى أي حال: حكم العرف في المقام ببقاء الموضوع أجنبي عن مرحلة الشك في بقاءه، إذ هو تابع احتمال عدم الدخول عقلاً، كما هو ظاهر.

(١) أقول: إن كان الغرض من استصحاب الموضوع في مثل المقام من الشبهات الحكيمية استصحاب الموضوع بوصف موضوعيته، فهو يرجع إلى استصحاب حكمه، لأن وصف الموضوعية منتزع عن حكمه، فيغني استصحاب الأحكام عن مثله. وإن كان الغرض استصحاب ما هو معروض صفة الموضوعية الذي هو نفس الذات التي عرض عليها الحكم - كما هو الظاهر من كلامه - فمثل هذا الاستصحاب غير جارٍ في كليّة موضوعات الحكم في الشبهات الحكيمية، لأن مرجع الشك فيه إلى الشك في أن الأعم من الواجد موضوع أم خصوص الواجد؛ ومن البديهي أن ما هو المعروض أمره دائر بين مقطوع البقاء وبين مقطوع الارتفاع وأن الشك إنما تعلق ببقاء ما هو معروض الحكم بنحو الإجمال، وهو بهذا العنوان لا أثر له، فيكون حكم استصحابه حكم استصحاب الفرد المردد؛ فتدبر.

وإن كان الشك في بقاء الموضوع لبعض الأمور الخارجية كالشك في بقاء وصف الإضرار في السم لاحتمال أن يكون قد تصرف الهواء فيه بحيث زال عنه وصف الإضرار، فظاهر الشيخ - قدس سره - جريان الاستصحاب فيه إذا بنينا على حجية الاستصحاب من باب إفادته الظن بالبقاء لا من باب التعبد. وهذا الكلام من الشيخ - قدس سره - بمكان من الغرابة! بداهة أن الظن المعبر في باب الاستصحاب على القول بإفادته الظن إنما هو الظن النوعي لا الظن الشخصي، فإنه لم يحتمل أحد اعتبار الظن الفعلي في جريان الاستصحاب؛ والظن المعبر في باب الظن بالضرر إنما هو الضرر الشخصي الفعلي، فإن العقل إنما يستقل بقبح الإقدام على الضرر المظنون فعلاً؛ واستصحاب بقاء الضرر في السم لا يوجب حصول الظن الفعلي؛ وذلك واضح. وعلى كل حال: ينبغي في المقام من تحرير الكلام في جميع موارد الشك في موضوعات الأحكام العقلية، وإن كان قد سبق منا الكلام فيه.

وقبل ذلك ينبغي التنبيه على أمر:

وهو أنه ليس في الأحكام العقلية ما يستقل العقل بالبراءة فيها عند الشك في الموضوع الذي يحكم العقل بقبحه (١) بل للعقل حكم طريقي في صورة الشك

(١) أقول: قد تقدمت الإشارة إلى أن الأحكام العقلية سنخان: سنخ منها تابع وجدان العقل، بحيث يكون دركه مقوم حكمه، وهذا كحسن شيء لديه أو قبحه، فإن حقيقة الحسن ليس إلا عبارة عن ملائمة الشيء لدى القوة العاقلة - كسائر ملائيات الشيء لدى سائر قواه من السامعة والذائقة وغيرهما - قبال ما ينافر لدى القوة العاقلة، فيسمى بالقبح - نظير سائر المنافرات لدى سائر القوى - وجميع هذه القوى في الحقيقة من آلات درك النفس وجنوده؛ فالمدرك هو النفس بتوسط هذه القوى. وعلى أي حال: بعدما كان قوام حسن الشيء أو قبحه بالمدرك المزبور يستحيل تصور الشك في بقائه عند طرق ما يزيل مقدمات دركه. نعم: ما هو قابل للشك هو مناط حكم العقل: من المصالح والمفاسد، وهو أيضاً أجنبي عن الأحكام العقلية، بل هو مناط أحكامه، كما أنه ربما يكون مناطاً للأحكام الشرعية

أيضاً؛ وهذا بخلاف الأحكام الاستكشافية: من مثل استحالة اجتماع الضدين والنقيضين لديه، فإن دركه طريق إلى الاستحالة الواقعية ولا يكون مقوم استحالته؛ نعم: تصديقه بالاستحالة طريق فهمه إياه، وفي مثله ربما يطرد الشك في استحالة الشيء؛ ومنه حكمه باستحالة التكليف بما لا يطاق واعتبار القدرة واقعاً مع إمكان الشك فيه من جهة احتمال عدم قدرته. وحيث عرفت ما ذكرنا ظهر لك: أنه في صورة احتمال فقدان ماله دخل في حكمه الوجداني يستحيل حينئذ أن يحتمل حكمه المتقوم بدركه ووجدانه بل في هذه الصورة يجزم بعدم الدرك، إذ يستحيل خفاء الوجدانيات على الوجدان، إذ مرجعه إلى الشك في تصديق نفسه بشيء، وهو كما ترى! ومع الجزم بعدم دركه الحسن المساوي لعدم حسنه لديه أين شك فيه كسي يبقى مجال حكمه بإيجاب الاحتياط في رتبة شكّه؟ غاية ما في الباب ليس إلا احتمال المصلحة المتقتضية لحكمه بحسن الشيء عند دركها؛ وهذا الاحتمال لو كان موضوع حكم العقل بإيجاب الاحتياط، فيلزم حكمه به في كل شبهة حكمية أو موضوعية بدوية، لاحتمال وجود ملاك فيه، ومرجع هذا الكلام إلى أن الأصل في الأشياء لدى العقل الحذر.

ولعمري! إن ذلك مسلك سخيف لا يعتنى به، إذ العقل مستقل بالرخصة في صورة عدم البيان على الحكم الشرعي ولو مع احتمال ملاك حكمه. نعم: ما أفيد من الشك صحيح في الأحكام الاستكشافية: من مثل استحالة التكليف بغير المقدور ولا يطاق، ولكن الشك في الاستحالة لا يوجب أيضاً حكم العقل ظاهراً على وفقه، وإلا فيلزم حكمه بعدم التكليف مع الشك في القدرة، مع أنه ليس كذلك، بل العقل مستقل بوجوب الاحتياط عند الشك به بملاحظة أن موضوع حكمه بالترخيص إنما هو في صورة الشك في أصل الغرض، وأما مع العلم به أو الشك في قابلية المحل لاستيفائه فهو داخل في حكم العقل بالاحتياط؛ وعمدة النكته فيه: هو أن همّ العقل في باب الامتثال على تحصيل غرض المولى الكاشف عن تمامية المصلحة في عالم القضية فعلية خطابه، ولذا لو علم من الخارج تمامية غرضه لما يحتاج إلى خطابه في وجوب تحصيله عقلاً، بل لو فرض صدور خطاب عن مولاه اشتهاهاً على خلافه لا يجب أتباعه؛ وذلك أقوى شاهد على أن تكاليف المولى طراً طرق إلى ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الاتيان بلا موضوعية لفعلية ارادة المولى فيه؛ وحيث كان الأمر كذلك، فع دلالة الخطاب على تمامية الغرض وعدم قصور في ناحية الملاك في وفائه بغرض مولاه وشك في قصور المورد عن توجيه التكليف، فقد تم ما على المولى بيانه؛ فيخرج المورد عن باب العقاب بلا بيان، إذ الفروض: أن المصلحة لا قصور في تماميته في عالم الغرضية للمولى، وإنما القصور لو كان فاتماً هو في تمكن العبد على تحصيله؛ فع العلم بعدم القدرة لا يبقى لحكم العقل مجال بتحصيله، ومع عدم علمه به واحتمال القدرة

في الموضوع على طبق حكمه الواقعي؛ ولا يمكن أن لا يكون للعقل حكم في موارد الشك في الموضوع أو يكون له حكم على خلاف حكمه على الموضوع الواقعي، بل إذا استقلّ العقل بقبح الإقدام على شيء فلا بد وأن يكون له حكم طريقي آخر بقبح الإقدام على ما لا يؤمن أن يكون هو الموضوع للقبح؛ وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ للشارع أن يجعل في صورة الشك في الموضوع حكماً مخالفاً للحكم الذي رتبته على الموضوع أولاً، وله أيضاً أن يجعل في صورة الشك في الموضوع حكماً موافقاً لما حكم به أولاً، كما جعل أصالة الاحتياط في باب الدماء والفروج والأموال وأصالة البراءة فيما عدا هذه الموارد الثلاثة.

ومنشأ الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام العقلية، هو أنّ الأحكام الشرعية إنّما تتبع المصالح والمفاسد النفس الأمرية؛ وهي تختلف، فقد تكون المفسدة بمرتبة من الأهميّة بحيث لا يرضى الشارع بالاحتحام فيها مهما أمكن، وقد لا تكون المفسدة بتلك المثابة؛ فلو كانت المفسدة على الوجه الأول فعلى

في حقّه يحكم حكماً طريقيّاً بالإقدام على الامتثال، لتامية البيان وأنّ المانع عنه هو العجز الواصل لا مجرد الشك فيه ومن هذا الباب أيضاً الشك في وجود المزاحم الأهم أو المساوي، إذ مرجع الشك فيه إلى الشك في القدرة على إتيانه؛ بل الأمر فيه أوضح، لأنّ الشك في القدرة فرع كون المقتضي للقدرة التكليف بالأهم بوجوده واقعاً؛ وإلّا فلو كان المقتضي له تنجزه فيقطع بعدم تنجز الأهم الملازم للقطع بقدرته على المهمّ وإن كان التكليف به مشكوكاً.

ومن هذا الباب: الشك في كلّ مزاحم ولو كان وجوده مانعاً عن محبوبته، كما هو الشأن في باب اجتماع الأمر والنهي، إذ المصلحة في اقتضاء التكليف تام بلا قصور فيه، وإنّما القصور في المحلّ من جهة عدم قابليته للتكليف لوجود المزاحم؛ ولذا نقول: إنه مع الجهل بنهي المولى تكليفاً أو موضوعاً يجب الحركة على وفق المصلحة ما لم يكن ذلك أيضاً من جهة في قدرته، وإلّا فالعقل أيضاً يحكم على طبق المزاحم الأهم. والعجب كلّ العجب عن المقرّر!! حيث التزم بسراية هذه الجهة إلى كلّ حكم عقلي، بخيال أنّ المناط في حكم العقل بالاحتياط عند الشك في القدرة لمحض الشك في حكم العقل بضميمة تصوّر الشك في مطلق الأحكام العقلية؛ فتدبرنرى في كلام المقرّر من الخلط العظيم!!

الشارع سدّ باب الوقوع فيها ولو بإيجاب الاحتياط في موارد الشكّ - كما أوجبه في باب الدماء والفروج والأموال- وإن كانت المفسدة على الوجه الثاني فللشارع الترخيص في الاقتحام في موارد الشكّ بجعل أصالة البراءة والحلّ. وطريق إحراز كون المفسدة على أيّ من الوجهين إنّما يكون بقيام الدليل عليه، فإن قام الدليل على وجوب الاحتياط في موارد الشكّ فهو، وإلاّ كان المتبع عمومات أدلّة البراءة والحلّ.

وأما الأحكام العقلية: فحكم العقل بقبح شيء إنّما يكون على وجه الإطلاق وفي جميع التقادير، من غير فرق بين العلم والظنّ والشكّ؛ فإذا استقلّ العقل بقبح شيء فيستقلّ أيضاً بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في القبيح العقلي؛ فالأصل في جميع المستقلات العقلية هو الاشتغال، ولا مجال للأخذ بالبراءة فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العقل إذا استقلّ بحسن شيء أو قبحه، فتارة: يكون له حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم بتحقّق الموضوع والظنّ به والشكّ فيه بل الوهم أيضاً، كحكمه بقبح التشريع؛ فإنّ موضوع التشريع وإن كان عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إلاّ أنّ الذي يستقلّ العقل بقبحه هو التدين بما لا يعلم أنّه من الدين وإسناد شيء إلى الشارع من دون علم أنّه منه، سواء علم أنّه ليس منه أو ظنّ أو شكّ، فيكفي في القبيح العقلي مجرد احتمال عدم ورود التدين به؛ وليس حكم العقل بقبح التشريع في صورة العلم بعدم ورود التدين به في الشريعة بمناط غير مناط حكمه بقبح التشريع في صورة الظنّ والشكّ، بل بمناط واحد يستقلّ بقبح التدين بما لا يعلم أنّه من الدين.

واخرى: يكون للعقل حكمان: حكم واقعي مترتب على الموضوع الواقعي عند انكشافه والعلم به، وحكم آخر طريقي في صورة الظنّ والشكّ في تحقّق الموضوع، كحكمه بقبح التصرف في أموال الناس، فإنّ القبيح العقلي هو

التصرّف فيما كان مال الناس واقعاً، وأمّا عند الشكّ في كون المال مال الناس فله حكم طريقي بقبح التصرّف في المشكوك مخافة أن يكون مال الناس واقعاً؛ فحكم العقل بقبح التصرّف في المشكوك إنّما يكون لمحض الاحتياط والطريقيّة، نظير حكم الشارع بالاحتياط في باب الفروج والدماء.

إذا تبين ذلك، فنقول: إنّهُ في القسم الأوّل من الأحكام العقلية لاجتري الاصول العمليّة في موارد الشكّ في الموضوع ولا مجال للتعبّد بها. لأنّ الشكّ بنفسه موضوع لحكم العقل بالقبح، فيكون الحكم العقلي محرّزاً بالوجدان؛ وذلك واضح.

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان للعقل في مورد الشكّ حكم طريقي، فالاصول المحرزة كالاستصحاب تجري ويرتفع بها موضوع الحكم العقلي الطريقي، سواء كان موافقاً لمؤدّي الأصل الشرعي أو مخالفاً له؛ فإنّ حكم العقل بقبح التصرّف في المال المشكوك كونه مال الناس إنّما هو لمجرد الاحتياط وعدم الأمن من الوقوع في مخالفة الواقع - نظير حكمه بالاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة - فيرتفع موضوعه بالاستصحاب المثبت كونه مال الناس أو مال الشخص، لحصول المؤمّن في الثاني واندرج المشكوك في الموضوع الواقعي في الأوّل، فلا يبقى مجال للحكم العقلي الطريقي.

هذا إذا كان في المشكوك أصل موضوعي محرز ومثبت لأحد طرفي الشكّ. وأمّا إذا لم يكن في المشكوك أصل موضوعي محرز ووصلت النوبة إلى أصالة البراءة والحلّ، فالحكم العقلي الطريقي يكون حاكماً ومقدّماً في الرتبة على أصالة البراءة والحلّ، لأنّ موردهما أعمّ من المستقلات العقلية؛ فلو قدّم أصالة البراءة والحلّ يبقى الحكم العقلي الطريقي بلا مورد؛ وقد تقدّم البحث عن ذلك في مباحث البراءة والاشتغال.

- التنبيه السادس -

قد اصطلح على بعض أقسام الاستصحاب بالاستصحاب التعليقي، وقيل بجحيته. والأقوى: أنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له إلاّ على بعض الوجوه المتصوّرة فيه، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي تقديم امور:

الأول: يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له: من وعاء العين أو وعاء الاعتبار، إذ لا يعقل التعلّب بقاء وجود ما لا وجود له؛ وكذا يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي حتى يصحّ التعلّب ببقائه باعتبار حكمه، وأمّا الموضوعات التي لا يترتب على بقائها أثر شرعي فلا معنى للتعلّب بها؛ وذلك كلّ واضح.

الأمر الثاني: الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام - كالحنطة والعب والخطب ونحو ذلك من العناوين - تارة: يستفاد من نفس الدليل أو من الخارج أنّ لها دخلاً في موضوع الحكم، بحيث يدور الحكم مدار بقاء العنوان ويرتفع الحكم بارتفاعه ولو مع بقاء الحقيقة، كما إذا علم أنّ لعنوان الحنطة دخلاً في الحكم بالإباحة والطهارة، فيرتفع الحكم بهما بصيرورة الحنطة دقيقاً أو عجيماً أو خبزاً.

واخرى: يستفاد من الدليل أو من الخارج أنّه ليس للوصف العنواني دخل في الحكم، بل الحكم مترتب على نفس الحقيقة والذات المحفوظة في جميع التغيرات والتقلّبات الواردة على الحقيقة التي توجب تبدل ما كان لها من العنوان والإسم إلى عنوان واسم آخر مع انخفاض الحقيقة.

وثالثة: لا يستفاد أحد الوجهين من الخارج أو من دليل الحكم، بل يشكّ في مدخلية العنوان والاسم في ترتّب الحكم عليه.

ولا إشكال في حكم الوجهين الأولين، فإنه في الأول منها يجب الاقتصار في ترتب الحكم على بقاء العنوان، ولا يجوز ترتيب آثار بقاء الحكم مع زوال الوصف العنواني عن الحقيقة؛ وفي الثاني يجوز التعدي إلى غير ما اخذ في ظاهر الدليل عنواناً للموضوع، بل يجب ترتيب آثار بقاء الحكم في جميع التغيرات والتبدلات الواردة على الحقيقة وإن سلب عنها العنوان والاسم الذي كان لها أولاً.

وبهذين الوجهين يجمع بين قولهم: «الأحكام لا تدور مدار الأسماء» وبين قولهم: «إنها تدور مدار الأسماء» فإن المراد من كونها «لا تدور مدار الأسماء» هو ما إذا كان الحكم وارداً على نفس الحقيقة والذات بلا دخل للاسم والعنوان فيه، والمراد من كونها «تدور مدار الأسماء» هو أنه لو كان للعنوان والاسم دخل في الحكم؛ فلا يتوهم المناقضة بين القولين. وقد عرفت: أن استفادة أحد الوجهين إنما يكون من الخارج أو من الدليل؛ ولا مجال للاستصحاب في كل من الوجهين، لأنه لا موقع للاستصحاب مع قيام الدليل على أحدهما.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحصل العلم بأحد الوجهين وشك في كون الوصف العنواني له دخل في الحكم أولاً

فان كانت المراتب المتبادلة والحالات الواردة على الحقيقة متباينة عرفاً - بحيث تكون الذات الواجدة لعنوان خاص تباين الذات الفاقدة له وكان الوصف العنواني بنظر العرف مقوماً للحقيقة والذات - كان ارتفاع الوصف عن الذات موجباً لانعدام الحقيقة عرفاً؛ فلا إشكال أيضاً في وجوب الاقتصار على ما اخذ في الدليل عنواناً للموضوع ولا يجوز التعدي عنه، لأن الذات الفاقدة للوصف موضوع آخر يباين ما اخذ في الدليل موضوعاً للحكم؛ ولا يجري فيه الاستصحاب، لأنه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأما إذا لم تكن المراتب المتبادلة موجبة لتغير الحقيقة والذات عرفاً، بل كانت المراتب من الحالات التي لا يضرّ تبادها في صدق بقاء الحقيقة وكانت الذات عرفاً باقية ومحفوظة في جميع التبدلات والتقلّبات الواردة عليها أو في بعضها؛ ففي مثل ذلك يجري استصحاب بقاء الحكم ويثبت بقائه في الحالات المتبادلة، ولا يضرّ في جريان الاستصحاب عدم صدق العنوان والاسم عند ارتفاع ما أخذ في ظاهر الدليل عنواناً للموضوع بعد بقاء الحقيقة على ما هي عليها.

فورد الاستصحاب هو ما إذا كان دليل الحكم غير متكفل لحكم المشكوك فيه ولكن كان المشكوك فيه بنظر العرف عين المتيقن، سواء صدق على المشكوك اسم المتيقن أو لم يصدق عليه اسم المتيقن.

ولا يتوهم: أنه مع صدق اسم المتيقن على المشكوك لا يحتاج في إثبات الحكم إلى الاستصحاب بل يكفي في ثبوت الحكم للمشكوك نفس الدليل الذي رتب الحكم فيه على المسمى بالاسم الكذائي. فإنه يمكن أن لا يكون لدليل الحكم إطلاق يعمّ صورة تبدل الحالة التي لا تضرّ بقاء الاسم والعنوان، فنحتاج في إثبات الحكم مع تبدل بعض حالات الموضوع إلى الاستصحاب.

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً، فإما أن يكون حكماً جزئياً وإما أن يكون حكماً كلياً، ونعني بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّة الحكم - على ما تكرر من أن فعليّة الحكم إنما يكون بوجود موضوعه في الخارج - فعند وجود زيد المستطيع خارجاً يكون وجوب الحجّ في حقّه فعلياً، وهو المراد من الحكم الجزئي في مقابل الحكم الكلي، وهو الحكم المنشأ على موضوعه المقدر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، كوجوب الحجّ المنشأ أولاً على البالغ العاقل المستطيع. ثم إن الشكّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلا إذا عرض لموضوعه

الخارجي مايشك في بقاء الحكم معه؛ ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشك في بقاء الحكم الكلّي: فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشك في بقائه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شك في نسخ الحكم الكلّي المجرى على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّي المترتب على الموضوع أو بقاء سببته الموضوع للحكم، على القولين في أنّ المجرى الشرعي هل هو نفس الحكم الشرعي؟ أو سببته الموضوع للحكم؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك في الأحكام الوضعيّة؛ وعلى كلا الوجهين المستصحب إنّما هو المجرى الشرعي والمنشأ الأزلي قبل وجود الموضوع خارجاً إذا فرض الشك في بقائه وارتفاعه لأجل الشك في النسخ وعدمه؛ ولا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه وعدم نسخه عنه.

ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ استصحاب الملكية المنشأة في العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية؛ فإنّ ملكيّة العوض المنشأة في هذه العقود غير الملكية المنشأة في عقد البيع والصلح، إذ العاقد في عقد البيع والصلح إنّما ينشأ الملكية المنجزّة؛ وأمّا في العقود التعليقيّة: فالعاقد ينشأ الملكية على تقدير خاصّ، كردّ الضالة في عقد الجعالة وتحقق سبق وإصابة الرمي في عقد سبق والرمية، فكانت الملكية المنشأة في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها؛ فلو شك في كون عقد سبق والرمية من العقود اللازمة التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التي تنفسخ بفسخ أحدهما يجري استصحاب بقاء الملكية المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين في الأثناء قبل تحقق سبق وإصابة الرمي، كما يجري استصحاب بقاء الملكية المنشأة في العقود التنجيزيّة إذا شك في لزومها وجوازها.

وقد منع الشيخ قدس سرّه - في مبحث الخيارات من المكاسب - عن

جريان الاستصحاب في العقود التعليقية، مع أنه من القائلين بصحة الاستصحاب التعليقي في مثل العنب والزبيب؛ وياليتَه! عكس الأمر واختار المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مثال العنب والزبيب والصحة في استصحاب الملكية المنشأة في العقود التعليقية .

أما وجه المنع عن جريان الاستصحاب في مثال العنب والزبيب: فلما سيأتي بيانه. وأما وجه الصحة في الملكية المنشأة في العقود التعليقية: فلأن حال الملكية المنشأة فيها حال الأحكام المنشأة على موضوعاتها؛ وكما يصح استصحاب بقاء الحكم عند الشك في نسخه ولو قبل فعليته بوجود الموضوع خارجاً، كذلك يصح استصحاب بقاء الملكية المعلقة عند الشك في بقائها ولو قبل فعليتها بتحقق سبق وإصابة الرمي خارجاً.

الوجه الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلّي على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه؛ ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً؛ وهذا القسم من استصحاب الحكم الكلّي هو الذي تعمّ به البلوى ويحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكمية ولا حظ للمقلّد فيها.

والفرق بين هذا الوجه من الاستصحاب الكلّي والوجه الأول، هو أنه في الوجه الأول لا يتوقف حصول الشك في بقاء الحكم الكلّي على فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته، لأن الشك في الوجه الأول إنّما كان في نسخ الحكم وعدمه، ونسخ الحكم عن موضوعه لا يتوقف على فرض وجود الموضوع. وأما الشك في بقاء الحكم الكلّي في الوجه الثاني: فهو لا يمكن إلاّ بعد فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته، بداهة أنه لولا فرض وجود الماء المتغير بالنجاسة والزائل عنه التغير لا يعقل الشك في بقاء نجاسته، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع ليكن حصول الشك في بقاء حكمه عند فرض تبدّل

بعض حالاته .

نعم : لا يتوقف الشك فيه على فعلية وجود الموضوع خارجاً، فإن فعلية وجود الموضوع إنما يتوقف عليه حصول الشك في بقاء الحكم الجزئي؛ وأما الشك في بقاء الحكم الكلي: فيكفي فيه فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته؛ فهذا الوجه يشارك الوجه الأول من جهة وهي كون المستصحب فيه حكماً كلياً، ويفارقه من جهة أخرى وهي توقف حصول الشك فيه على فرض وجود الموضوع، بخلاف الوجه الأول.

نعم: المستصحب في كلّ منها لا يخلو عن نحو من التقدير والتعليق، فإن المستصحب عند الشك في النسخ هو الحكم الكلي المعلق على موضوعه المقدّر وجوده عند إنشائه وإن كان لا يحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند نسخه واستصحابه، والمستصحب في غير الشك في النسخ هو الحكم الفعلي على فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، فيحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند استصحابه. وعلى كلّ حال: لا مجال للتأمل في صحة الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم الكلي في كلّ من الوجهين.

الوجه الثالث: من الوجوه المتصورة في الشك في بقاء الحكم الكلي، هو الشك في بقاء الحكم المرتب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر (١) كما إذا شك

(١) أقول: قد تقدّم منّا أنّ حقيقة الأحكام التكليفية التي هي مستفاد من الخطابات الشرعية ليس إلّا إبراز الاشتياق نحو المرام بانشاء أو إخبار، وأنّ مرتبة تحريك المكلفين خارجاً هو مرتبة تأثير الأحكام في حكم العقل بلزوم الامتثال؛ ومن المعلوم: أنّ هذه المرتبة منوط بالعلم وقيام الطرق، وإلّا ففي ظرف الجهل لا محركة في البين؛ مع أنّ مفاد الخطابات مشتركة بين العالم والجاهل، فما هو موجود في حال الجهل ليس إلّا الاشتياق المبرز، ولا نتصوّر في هذه الصورة أمراً جعليّاً اعتبارياً كسائر الجعليّات؛ ولذا لو أبرز المولى إرادته بكلامه لا يحصى من حكم العقل بوجوب امتثاله ولو لم يختر ببال المولى جعل شيء مقدّر بفرض وجود موضوعه.

نعم: تأثير هذا الاشتياق المبرز كما أنه منوط بوجود الموضوع مقمّة لتطبيق خطابه، كذلك منوط بالعلم به؛ فلو كان مفاد الخطابات هذا الأمر المنوط يلزم اختصاص مضمون الخطاب، بالعالم به، وليس كذلك؛ فلا يحصى من الالتزام بأنّ مضامين الخطاب ليس إلاّ نفس الإرادة أو الطلب المبرز بانشائه الكلامي، وأنّ مرتبة تأثيرها متأخر عنها رتبة، وهو المساوق لرتبة امثالها؛ مع أنه على فرض تخصيص فعلية الحكم بهذه المرتبة لا يكون هذه المرتبة أيضاً جعلياً، كيف! والعقل بمجرد الالتفات إلى اشتياق المولى -ولو باعلامه إياه بخطابه- يحكم بتأثير مثل هذا الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال؛ فياليت شعري! أنّ القائل بجعلية الأحكام التكليفية أي مرتبة يريد؟ ونحن لانتعقل إلاّ تكوين الاعلام بكلامه؛ وهذا المعنى آيب عن جعلية الحكم في عالم التشريع وفي مقام الحقيقة، كما هو الشأن في الأحكام الوضعية، فإنّه لا محيص من جعليته فيها.

ثمّ إنّ المبرز بخطاب المولى تارة: إرادة فعلية غير منوط بوجود الشيء في لحاظ الأمر، واخرى: منوط بوجوده؛ ومرجع إناطة الإرادة إلى اشتياق فعلي في ظرف لحاظ الشيء، لأنّ الاشتياق تقديري، كما هو الشأن في سائر الوجدانيات: من العلم والتمتي وأمثالها؛ والسّر في ذلك: هو أنّ هذه الصفات في فعليتها بأيّ نحو من التعلّق لا يحتاج إلى وجود المتعلّق خارجاً، وأنها ممّا كان ظرف عروضها الذهن وأنّ الخارج ظرف اتّصافها؛ نعم: لا بدّ وأن يكون الملحوظات الذهنية بنحو يرى خارجية على وجه لا يلتفت إلى ذهنيّتها، كما هو الشأن في تعلق القطع والظنّ بها عند تخلفها عن الواقع؛ وهكذا بالنسبة إلى ما انبط بها. ولذا في القضايا التعليقية ترى الجزم بوجود شيء منوطاً بوجوده في لحاظه متحقّقاً على وجود المنوط في ظرف ملحوظه. ولايتوهم: بأنّ مركز جزمه الملازمة بينها، إذ هما مفهومان متغايران متلازمان، والجزم بأحد المفهومين غير الجزم بالآخر، لأنّ قوام أنحاء التصديق بأنحاء تصوّره.

فاذا عرفت ذلك ترى أنّ لبّ الإرادة المشروطة يرجع إلى فعلية الاشتياق التام القائم بالنفس في ظرف لحاظ الشيء خارجاً، قبال الإرادة المطلقة الراجعة إلى الاشتياق بالشيء لا في ظرف وجود شيء آخر في لحاظه؛ ورتبها يفترقان في عالم التأثير، حيث إنّ تأثير الإرادة في ظرف الشيء لا يكون إلاّ بوجوده خارجاً؛ ومن هذا الباب كلبية إناطة الإرادة بموضوعه. وحينئذٍ مفاد الخطاب المشروط ليس إلاّ هذه الإرادة في ظرف الشيء لحاظاً؛ ففي الحقيقة الاشتياق الفعلي قائم بفرض وجود الموضوع أو الشرط؛ فصحّ لنا أن نقول: إنّ المبرز بالخطابات التي هي روح الحكم المتجسّم بابراره بخطابه في جميع المقامات فعلي قائم على الوجودات الفرضية واللحاظية، لأنّ مفاد الخطاب مجعول فرضي بفرض وجود موضوعه، نظير الملكية الفرضية في العقود التعليقية. وحينئذٍ لنا دعوى أجنبية القضايا الطلبية عن القضايا الحقيقية

المصطلحة، بل هي إنما يصح في الأحكام المعمولة أو العوارض الخارجية التي كان فرض وجود الموضوع موجباً لفرض معموله؛ وفي الأحكام الطلبية - كما عرفت - ليس الأمر كذلك، فجعلها من سنخ القضايا الحقيقية مبنية على كون الأحكام التكليفية بمقاييقها معموله، نظير الأحكام الوضعية في المعاملات؛ ولقد عرفت مافيه بأوضح بيان. وحينئذ في مورد إذا ثبت وجوب المشروط ففرض الشرط فيه لم يكن إلا طرفاً لمفاد الخطاب الثابت للذات فعلاً؛ ومن العلوم: أن هذا المعنى غير راجع إلى قيدية شيء لموضوع الخطاب أو للمخاطب، وإن كان قابلاً لإرجاع أحدهما بالآخر بنحو من الاعتبار والعناية؛ وإلا فيحسب الحقيقة أحد الاعتبارين غير الآخر. وحينئذ فتوهم أن الموضوع مركب من ذات ووصف غلط، إلا بتمتلك خارج عن كيفية الخطاب. وحينئذ بعدما كان مفاد الخطاب ثبوت حكم فعلي للذات العاري عن القيد - غاية الأمر كان هذا الحكم موجوداً فعلياً في ظرف فرض الموضوع لافي ظرف وجوده خارجاً، بل هو ظرف تطبيق الخطاب وتأثيره الخارج عن مفاده - فلا قصور في شمول دليل التنزيل لمثله ولو قبل حصول شرطه؛ غاية الأمر لا أثر له أصلاً إلا بعد حصول الشرط، والمفروض: أن في الاستصحاب أيضاً لا يحتاج إلا إلى كون المنزل وما هو مفاد الخطاب موجوداً حين يقينه ومشكوكاً بقائه مع ترتب عمل حين الشك. ثم إنه لو بيننا على جعلية الأحكام، فلم لا يقول بأن المفعول ما هو على وفق إرادته؟ إذ حينئذ لا بد وأن يلتزم بان الوجوب المفعول فعلي على وفق فعلية إرادته ومنوط بوجود الشيء في لحاظه وفرضه، لآتته منوط بوجود الشيء خارجاً؛ إذ حينئذ لا بأس بالاستصحاب التعليق أيضاً، لأن المستصحب أيضاً وجوب فعلي في ظرف لحاظ الشيء الحاصل قبل وجود الشرط خارجاً، كما هو شأن إرادته واشتياقه.

ولئن اغمض عمّا ذكر كلفه وقلنا بجعلية الوجوب وإناطته بوجود الشرط والموضوع خارجاً، فنقول: إنه لاشبهة في أن مفاد الخطاب قبل وجودات الموضوع لا يكون إلا فرضاً، كما أن قبل قيوده الحكم أيضاً لا يكون ثبوته للذات المجرد عن القيد أيضاً إلا فرضاً؛ وحينئذ فإن اريد في الاستصحاب اليقين بالوجود الفعلي فلازمه عدم جريانه في الأحكام الكلية قبل وجود موضوعاتها، والمفروض: أنه يلتزم بجريانه فيها، ولازمه الاكتفاء بوجود الحكم فرضاً في زمان يقينه، فلم لا يلتزم بكفاية فرضية هذا الحكم لمثل هذا الذات المجرد قبل حصول شرطه؟.

وتوهم: أن موضوع الحكم في الواجبات المشروطة هو الذات المقيّد لا المجرد، قد عرفت فساده، لأن شأن شرائط الحكم إخراج الذات عن الاطلاق كنفس الحكم، لا تقيد الذات بالحكم أو بما انيط به الحكم؛ فالذات في القضايا المشروطة تمام الموضوع نحو لا إطلاق فيه ولا تقيد، فيصدق على هذا الذات

في بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبذله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبية والزببية من حالات الموضوع لا أركانه؛ وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

وبعبارة أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي «استصحاب الحكم الثابت على الموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير» فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط وتبدل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيباً قبل فرض غليانه. وفي جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأن الحكم المترتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأن نسبة الموضوع

المجرد تمام الموضوع للوجوب الفرضي، فيصير نسبة الوجوب في فرضه وتعقله بالإضافة إلى هذا القيد ووجود الموضوع على السوية، فلم يجز الاستصحاب في الأول دون الثاني.

ولئن اغمض عما ذكرنا أيضاً وقلنا برجع قيود الحكم إلى الموضوع، فنقول: إن فرضية الحكم تبع فرضية وجود الموضوع إما بتمامه أو ببعض أجزائه وقيوده، وأتى عقل يفرق في فرضية الحكم بين فرضية تمام الموضوع أو بعضه؟ وليس مفاد الخطاب إلا حكم فرض تبع فرضية وجود الموضوع عقلاً؛ وفي هذه العرصه هل العقل يفرق بين فرضية تمام الموضوع أو بعضه؟ حاشا! وعلى فرض كون هذه الاناطة شرعية، بمعنى أن الشارع جعل حكماً فرضياً منوطاً بفرضية موضوعه بتمامه، نقول: إن الحكم الثابت للمركب إذا كان منبسطاً على أجزائه فكل جزء يتلقى من هذا الخطاب حظاً من الحكم الملازم مع حكم سائر أجزائه فعلية وفرضية؛ وحينئذ كل جزء مشمول حكم فرضي تبع فرض حكم غيره بعدم وجوده؛ فأين قصور في شمول «لا تنقض» حكم هذا الجزء الفرضي المختص به؟.

وتوهم: أنه كالصحة التأهيلية، غلط واضح، إذ المتيقن هو الحكم للذات في حال العينية لا مطلقاً، ونحن نستصحب هذا الحكم الضمني الفرضي في حال الزببية. ولئن تأملت فيما ذكرنا ترى أنه ليس في كلماته إلا رعداً وبرقاً خالياً عن المطر! ومصادرة محضة! فتأمل جدّاً.

إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه؛ والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنَّما يكون مركباً من جزئين: العنب والغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغلي يجرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يجرم وينجس» لأنَّ الشرط يرجع إلى الموضوع (١) ويكون من قيوده لاحتمال؛ فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدم: من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر في الوعاء المناسب له؛ فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر.

نعم: الأثر المترتب على أحد جزئي المركب هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه؛ وقد تقدم في مبحث الأقل والأكثر: أنه لا يمكن استصحاب الصحة التأهيلية لجزء المركب عند احتمال طرؤ القاطع أو المانع، لأنَّ الصحة التأهيلية ممّا لا شك في بقائها، فإنها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر؛ ففي مانحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبتت حرمة وعرضت عليه النجاسة؛ وهذا المعنى ممّا لا شك في بقائه، فلا معنى

(١) لا يخفى: أن المنع عن جريان الاستصحاب التعليق لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده - كما لا يحصى عنه - بل يكفي كون الشرط علة لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه؛ غايته أنه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع، وفي العلة يمكن أن تكون علة للحدوث فقط؛ فالاستصحاب التعليق لا يجري على كل حال (منه).

لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلي إنما يمكن بوجهين - أحدهما: الشك في رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ. ثانيهما: الشك في بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلي بكلا جزئيه، كما إذا شك في بقائها عند ذهاب ثلثه. ولا إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب في كل من الوجهين، كما تقدم.

وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي؛ ونحن لانتصّر للشك في بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلي وجهاً آخر غير الوجهين المتقدمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدل بعض حالاته، ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل.

وما يقال: من أنه يمكن فرض بقاء النجاسة والحرمة في المثال بوجه آخر لا يرجع إلى الوجهين السابقين، بتقريب: أن العنب قبل غليانه وإن لم يكن معروضاً للحرمة والنجاسة الفعلية لعدم تحقق شرط الموضوع، إلا أنه معروض للحرمة والنجاسة التقديرية، لأنه يصدق على العنب عند وجوده قبل غليانه أنه حرام ونجس على تقدير الغليان؛ فالحرمة والنجاسة التقديرية ثابتان للعنب قبل غليانه، فيشك في بقاء النجاسة والحرمة التقديرية عند صيرورة العنب زبيباً - بعدما كان عنوان العنبيّة والزبيبيّة من حالات الموضوع لامن مقوماته - فعدم حصول الغليان إنما يمنع عن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة الفعلية واستصحابهما، لاعتن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة التقديرية واستصحابهما

فهو واضح الفساد، فإن الحرمة والنجاسة الفرضية التقديرية لا معنى لاستصحابهما، إذ ليست الحرمة والنجاسة الفرضية في العنب الغير المغلي إلا

عبارة عن «أنَّ العنب لو انضمَّ إليه الغليان لترتبت عليه النجاسة والحرمة» وهذه القضية التعليقية - مضافاً إلى أنها عقلية لأنها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب الذي وجد أحد جزئيه - مقطوعة البقاء لامعنى لاستصحابها، كما تقدّم.

وأما حديث كون عنوان العنب والزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته فهو اجنبي عما نحن بصدده، فإنّ اعتبار كون الخصوصية المنتفية من الحالات لا المقومات إنّما هو في مرحلة الحكم ببقاء المتيقن بعد الفراغ عن ثبوته وحدوثه، والكلام في المقام إنّما هو في مرحلة الثبوت والحدوث، لما عرفت: من أنه لم يحدث الحكم المترتب على الموضوع المركب إلا بعد وجود جميع أجزائه، والعنب قبل الغليان جزء الموضوع فلم تحدث فيه النجاسة والحرمة حتّى يقال: إنّ خصوصية العنبية والزبيبية من الحالات لا المقومات.

وبعبارة أوضح: حديث أخذ الموضوع من العرف واتّحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة إنّما هو باعتبار مفاد أخبار الاستصحاب، يعني أنّ المشكوك فيه في قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» لا بد وأن يكون متحداً مع المتيقن السابق اتّحاداً عرفياً، لاعقلياً. وليس معنى أخذ الموضوع من العرف أخذ موضوع الدليل الذي رتب الحكم فيه على الموضوع من العرف، فإنّه لو كان المراد منه ذلك لكان ثبوت الحكم على الموضوع الذي تبدل بعض حالاته ممّا يفيد نفسه دليل الحكم، ولا يبقى موقع لإثباته بالاستصحاب.

والحاصل: أنّ أخذ موضوع الدليل المثبت للحكم من العرف غير أخذ موضوع الاستصحاب من العرف، فإنّ معنى أخذ موضوع الدليل من العرف هو أنّه لو قام الدليل على طهارة الحطب مثلاً فالمرجع في تعيين معنى الحطب ومقدار سعة مفهومه وضيقه إلى العرف؛ فلو شكّ في أنّ القصب من الحطب أو لا، فيرجع إلى العرف، فإن كان العرف يرى القصب من أفراد الحطب

بحسب ما ارتكز في ذهنه من معنى الخطب، فيكون حكم القصب حكم سائر أفراد الخطب ويشمله دليل طهارة الخطب؛ وإن لم يكن القصب من أفراد الخطب عرفاً أو توقف العرف في كونه من أفرادها، فلا يشمله دليل طهارة الخطب، بل لابد في الحكم بطهارته ونجاسته من الرجوع إلى دليل آخر لو كان، وإلا فالأصول العمليّة؛ فهذا معنى أخذ موضوع الدليل من العرف. وأما معنى أخذ موضوع الاستصحاب من العرف: فهو إنّما يكون بعد الفراغ عن أنّ موضوع الدليل لا يعمّ المشكوك فيه عرفاً بل للمشكوك فيه معنى يباين ما للموضوع الدليل من المعنى بحسب المرتكز العرفي؛ كما إذا شكّ في بقاء طهارة الخطب بعدما صار فحماً، فإنّ للخطب مفهوماً يباين مفهوم الفحم عرفاً، ولا يكاد يشكّ العرف في عدم صدق الخطب على الفحم، ومع هذا يجري استصحاب بقاء طهارة الخطب عند صيرورته فحماً، لأنّ مفهوم الخطب وإن كان يباين مفهوم الفحم عرفاً، إلّا أنّ العرف بحسب مناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ معروض الطهارة ذات الخطب المحفوظة في الفحم أيضاً وأنّ عنوان الخطب كان علّة لعروض الطهارة على الذات، فيشكّ في أنّه علّة حدوثاً وبقاءً فتزول الطهارة عن الذات عند انعدام عنوان الخطب بتبدّله فحماً لزوال علّتها، أو أنّ عنوان الخطب علّة لحدوث الطهارة على الذات فقط من دون أن يكون علّة للبقاء أيضاً فتبقى الطهارة مادامت الذات محفوظة عرفاً؛ ومعنى الحفاظ الذات عرفاً، هو أنّ العرف يرى اتحاد ذات الفحم لذات الخطب، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة عرفاً ويجري فيها الاستصحاب لو فرض الشكّ في بقاء الطهارة في الفحم.

بخلاف الرماد، فإنّ ذات الرماد وإن كانت هي ذات الخطب عقلاً، إلّا أنّ العرف يرى التباين بين ذات الرماد وذات الخطب؛ فتختلف القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة لو فرض الشكّ في بقاء الطهارة في الرماد، فلا

يجري فيه استصحاب الطهارة.

فظهر: أنّ حديث أخذ الموضوع من العرف في باب الاستصحاب وكون وصف العنبيّة والزبيبيّة من الخصوصيّات التي لا تضرّ تبادلها ببقاء الموضوع عرفاً أجنبيّ عن المقام، فإنّ أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العرف إنّما هو بعد الفراغ عن تشخيص مفهوم الموضوع الذي ربّب عليه الحكم في لسان الدليل وتعيين ما ينطبق عليه المفهوم وبعد ثبوت الحكم على موضوعه، وأين هذا ممّا نحن فيه: من استصحاب نجاسة العنب وحرمته عند صيرورته زيبباً قبل فرض غليانه؟ مع أنّ النجاسة والحرمة إنّما يعرضان للعنب المغليّ، فقبل غليان العنب لانهجاسة ولا حرمة، والحرمة والنجاسة التقديرية قد عرفت أنّه لا معنى لاستصحابها، فأين المتيقّن وما المستصحب؟ فيبقى نجاسة الزبيب المغليّ وحرمته مشكوكة الحدوث، فإنّ الزبيب المغليّ غير العنب المغليّ كمغايرة الفحم للحطب، فلا يعمّه أدلّة نجاسة العنب المغليّ وحرمته.

هذا كلّه إذا أراد القائل بالاستصحاب التعليقي استصحاب نفس الحرمة والنجاسة العارضتين على العنب المغليّ. وإن أراد به استصحاب الملازمة بين الغلبان والنجاسة والحرمة وسببته لهما، كما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - فيه: **أولاً:** أنّ الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمته وإن كانت أزلية تنتزع من جعل الشارع وانشائه النجاسة والحرمة على العنب المغليّ أولاً ويكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشكّ في بقاء الملازمة، إلّا أنّه قد عرفت في الأحكام الوضعية: أنّ الملازمة والسببية لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي؛ فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببية في شيء من الموارد، لأنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي (١). والعجب

(١) أقول: المراد من الحكم الشرعي في باب الاستصحاب ما كان أمر رفعه ووضع به يد الشارع؛

من الشيخ - قدس سره -! حيث إنه شدّد النكير على من قال بجعل السببية والملازمة، ومع ذلك ذهب إلى جريان استصحاب الملازمة في الاستصحاب التعليقي.

وثانياً: إنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعية فإنما هي مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغلي وبين نجاسته وحرمته، والشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلاّ بالشك في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إشكال فيه؛ وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه. فالانصاف: أنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أسا له، ولا يرجع إلى معنى محصل (١).

مع أنّ القائل به لا أظنّ أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد؛ فأنه لو شك في كون اللباس متّخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحة الصلاة فيه تمسكاً بالاستصحاب التعليقي بدعوى «أنّ المكلف لو صلّى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة فتستصحب الصحة التعليقية إلى ما بعد لبس المشكوك والصلاة فيه» ممّا لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقي، ولو فرض أنّه التزم به فهو بمكان من الغرابة!!

هذا كلّه مضافاً إلى ما في خصوص مثال العنب والزبيب من المناقشة في الموضوع، فإنّ الذي ينجس بالغليان إنّما هو ماء العنب لا جرمه إلاّ تبعاً،

وحينئذٍ فبعدما كانت هذه الملازمة ناشئة من جعل الشارع الحكم للمقيّد بحيث لولاه لما كان العقل يعتبر هذه الملازمة أصلاً، وحينئذٍ فأين قصور في شمول دليل التنزيل لمثله؟ ونظيره السببية في الامور الجعلية، كما تقدّم؛ وما لا يكون جعلياً هو السببية في الامور الواقعية، كما شرحناه سابقاً. وحينئذٍ لا منافات بين كلام الشيخ، ولا مجال للتعجب بأنّ هذا منه شيء عجاب، كما لا يخفى.

(١) أقول: حاشا من المنصف لو تأمل فيما ذكرنا ان ينكر الاستصحاب التعليقي بهذا المقدار من

فالموضوع للنجاسة هو الماء وقد انعدم بصيرورة العنب زيبياً، والباقي في الحالين إنما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة؛ والزيب لا يغلي إلا إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج، وغليان الماء المكتسب من الخارج ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

تتمّة:

لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليق وكونه مثبتاً لنجاسة الزيب وحرمته عند غليانه، ففي حكومته على استصحاب الطهارة والحليّة الفعلية الثابتة للزيب قبل غليانه وعدمه وجهان (١) أقواهما: الأول، فإنه لا موجب

(١) أقول: والتحقيق أن يقال: إن الشرط في الحرمة المجعولة مثلاً تارة: اخذ شرعاً غاية للحليّة أو حكم آخر مضاد له، واخرى: لا يكون غاية كذلك للحكم المضاد وإنما هو غاية له عقلاً، بملاحظة أهميّة الحرمة المشروطة حين شرطه وسقوط الوجوب الغير المغيّاً بالمضادة وحكم العقل بعدم اجتماع الضدين. فان كان المورد من قبيل الأول: فلا محيص من الحكومة إجمالاً، لأن مرجع استصحاب الحرمة المشروطة إلى بقاء الشرطيّة للحرمة ولعدم الحكم الآخر المضاد له المعبر عنه بالغاية، فيرتفع الحكم المزبور في ظرف الشك أيضاً، لثبوت غايته؛ ففي الحقيقة الحاكم على استصحاب الحكم ليس إلا هذا الاستصحاب الحاصل في ضمن الاستصحاب الحكم التعليقي الآخر، وإلا فأحد الحكيمين في عرض الآخر وأن ما هو في طولها هو جهة بقاء الشرطيّة والغائيّة التوحيديّة في الثبوت للقيّد المزبور، كما هو ظاهر. وإن كان المورد من قبيل الثاني: فلا مجال للحكومة أصلاً، لأن الحكيمين عرضيين والشرطيّة والغائيّة أيضاً عرضيان، وما هو في طول الحرمة هو وجود الشرط والغاية. والأول وإن كان شرعياً فيترتب عليه أثره، بخلاف الثاني؛ فلا مجال لرفع اليد عن الاستصحاب في الحكم الآخر باستصحاب المشروط بشرطه، كما هو واضح.

وحينئذٍ فما أفيد: من تعريف السببية والمسببية بين نفس الحليّة في الزيب وإطلاق الحرمة المشروطة بالغليان لحال الزيبية بحيث يكون أحد الشكّين مسبباً عن الشكّ في الآخر، غلط واضح؛ إذ إطلاق حرمة لحال وثبوت ضده لهذه الحالة من المتضادين، فلا يكون أحدهما مقدّمة لعدم الآخر أو عدم

لتعارض الاستصحابين إلا توهم: أن الاستصحاب التعليقي كما يقتضي نجاسة الزبيب وحرمة بعد الغليان كذلك استصحاب حلّية الزبيب وطهارته الثابتة له قبل الغليان يقتضي حلّيته وطهارته بعد الغليان؛ وليس الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، فإنّ الشك في بقاء الطهارة والحلّية يلازم الشك في بقاء النجاسة والحرمة وبالعكس، فهما في رتبة واحدة؛ والاستصحابان يجريان في عرض واحد، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة والحلّية.

هذا، ولكن فيه: أن الشك في حلّية الزبيب وطهارته الفعلية بعد الغليان وإن لم يكن مسبباً عن الشك في نجاسته وحرمة الفعلية بعد الغليان وإنها كان

أحدهما مقدمة لوجود الآخر، بل هما متلازمان؛ وحينئذ أين شك سببي والآخر مسببي؟ في هذا التقرير للسببية والمسببية ينادي بأعلى صوته باشتباهه في تعيين مركز السببية والمسببية؛ ولودق النظر وفتح البصر! لا يحص له من التفصيل المتقدم وأن هذا التقرير من قوله: إن إلى آخره، إنما يجري في القسم الثاني لا الأول.

وأعجب منه!! أنه صار يصدد دفع الاشكال بخيال جريان دفع هذه الشبهة في الموردين؛ وملخص كلامه: أن شرطية ترتب المسبب على السبب شرعاً إنما هو في الاستصحابات الموضوعية، وأما في الحكيمية: فعدم ترتب الحكم الآخر على ثبوت حكم آخر من لوازم نفس استصحابه، وفي مثله يترتب جميع الآثار حتى العقلية بلا خصوصية في شرعية الأثر فيه، وحينئذ فاستصحاب الحرمة التعليقية في حال الزببية والتعبّد ببقائه في هذا الحال يلازم عقلاً للتعبّد بارتفاع الحلّية في هذا الحال.

وتوضيح فساد: أن التعبّد بوجود الحكم الآخر أيضاً عين التعبّد بارتفاع الحرمة التعليقية، فلم لا تنعكس الأمر في المقام؟ لأنّ لازم تضادّ الحكيمين ملازمة وجود كلّ منها لعدم الآخر واقعاً وظاهراً من دون تقدّم رتبة أحدهما على الآخر؛ ومع وحدة الرتبة لا يبقى لك مجال إجراء الأصل في طرف وترتب لازمه ظاهراً، بل لنا أن نعكس الامر. ولا يخفى أيضاً أن هذا البيان إنما يجري في الصورة الثانية، وإلا ففي الصورة الأولى تقرب الحكومة في غاية الوضوح وبه يبقى الأساس لا استصحاب الأحكام التعليقية، إذ في موردها غالباً الحلّية اللاقتضائية الموجب لكون ما هو شرط للحرمة شرعاً غاية للحلّية كذلك، كما هو ظاهر؛ فتدبر فيما ذكرنا فإنه دقيق.

الشك في أحدهما ملازماً للشك في الآخر - بل الشك في أحدهما عين الشك في الآخر - إلا أن الشك في الطهارة والحليّة الفعلية في الزبيب المغليّ مسبّب عن الشك في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغليّ وحرمة مطلقاً حتّى في حال كونه زبيباً؟ أو أنّ المجعول الشرعيّ خصوص نجاسة العنب المغليّ وحرمة ولايعمّ الزبيب المغليّ؟ فإذا حكم الشارع بالنجاسة والحرمة المطلقة بمقتضى الاستصحاب التعليق يرتفع الشك في حليّة الزبيب المغليّ وطهارته.

والحاصل: أنّ الشك في الحليّة والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب المغليّ مسبّب عن الشك في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغليّ وأنّ الشارع هل رتب النجاسة والحرمة على العنب المغليّ مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة؟ أو أنّ الشارع رتب النجاسة والحرمة على خصوص العنب ولايعمّ الزبيب؟ فالاستصحاب التعليق يقتضي كون النجاسة والحرمة مترتبتين على الأعم، ويثبت به نجاسة الزبيب المغليّ؛ فلا يبقى مجال للشك في الطهارة والحليّة.

فان قلت: الأصل الجاري في الشك السببي إنّما يكون رافعاً لموضوع الأصل المسببي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشك السببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فإنّ نجاسة الثوب وإن لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علّتها: من الدم أو البول الذي أصاب الثوب، إلا أنّ طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء؛ فإنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، ولأجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعاً للشك في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشك السببي من الأحكام والآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً

لموضوع الأصل الجاري في المسبب؛ وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنَّ الشكَّ في حلّية الزبيب المغليّ وطهارته وإن كان مسبباً عن الشكَّ في كفيّة جعل النجاسة والحرمه للعنب المغليّ، إلاّ أنّ عدم حلّية الزبيب وطهارته ليس من الآثار الشرعيّة المترتبة على حرمة العنب المغليّ ونجاسته؛ بل لازم جعل حرمة العنب ونجاسته مطلقاً حتّى مع تبدّله إلى الزبيب هو عدم الحلّية والطهارة عقلاً، وإلاّ لزم اجتماع الضدّين؛ فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقيّة لا يثبت عدم حلّية الزبيب المغليّ وطهارته، لأنّ إثبات أحد الضدّين بالأصل لا يوجب رفع الضدّ الآخر إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت.

قلت: هذا الإشكال إنّما نشأ من الخلط بين الاصول السببيّة والمسببيّة الجارية في الشبهات الحكميّة والجارية في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه في الشبهات الموضوعيّة لا بدّ وأن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الآثار الشرعيّة المترتبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي. وأمّا الشبهات الحكميّة: فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الآثار الشرعيّة المترتبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب؛ بل نفس التعبد بالأصل السببي يقتضي رفع الشكّ المسببي شرعاً؛ لأنّ المسبب يصير أثراً شرعيّاً للسبب بالتعبد بالأصل الجاري فيه.

والسرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعيّة يكون أحد طرفي الشكّ المسببي أثراً شرعيّاً لمؤدّي الأصل السببي بدليل آخر غير أدلّة الاصول، فتكون الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف كلّ من السبب والمسبب معلومة من الخارج، وإنّما يراد بالاستصحاب تطبيق الكبرى الكلّيّة على المورد المشكوك فيه، كما في مثال الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة؛ فإنّ الكبرى الكلّيّة

-وهي طهارة كل ما يغسل بالماء الطاهر- إنَّما تكون معلومة من دليل اجتهادي آخر غير أدلة الاستصحاب، وإنَّما يراد من استصحاب طهارة الماء اثبات كون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر وانطباق الكبرى الكلية على الثوب النجس المغسول بالماء؛ فيرتفع الشك في نجاسة الثوب من ضمَّ الوجدان بالأصل، أي الغسل بالوجدان وطهارة الماء بالأصل.

وهذا بخلاف الشبهات الحكيمية، فإنَّ كون أحد طرفي الشك المسيبي أثراً شرعياً لمؤدّي الأصل السببي وجعل الكبرى الكلية الشرعية في طرف المسبب إنَّما يكون بنفس أدلة الاستصحاب، بحيث لو لم يكن الاستصحاب حجة شرعية لم تكن تلك الكبرى مجعولة في طرف المسبب؛ كما في مثال العنب والزبيب المغلي، فإنَّه لم يقيم دليل على حكم الزبيب المغلي وإنَّما يراد إثبات حكمه بالاستصحاب، فيكون استصحاب نجاسة العنب إذا غلى مثبتاً لنجاسة الزبيب المغلي وحرمة ورافعاً للشك في حليته وطهارته، فإنَّ التعبد بنجاسة الشيء وحرمة يقتضي عدم الحلية والطهارة؛ فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلية الزبيب وطهارته كان التعبد به لغواً ويلزم بطلان استصحاب التعليقي أساساً.

وحاصل الكلام: هو أنَّ عدم أحد الضدين وإن كان من اللوازم العقلية لوجود الآخر والاصول العملية لا تثبت اللوازم العقلية، إلاَّ أنَّ هذا فيما إذا لم يكن التعبد بعدم أحد الضدين ممَّا يقتضيه التعبد بوجود الضد الآخر، كما فيما نحن فيه، فإنَّ التعبد بنجاسة العنب المغلي وحرمة بما له من المراتب التي منها مرتبة كونه زيبباً - كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي - يقتضي التعبد بعدم طهارته وحليته، إذ لا معنى للتعبد بنجاسة والحرمة إلاَّ إلغاء احتمال الحلية والطهارة؛ فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية يكون حاكماً على استصحاب الحلية والطهارة الفعلية ورافعاً لموضوعه؛ فتأمل جيداً.

- التنبيه السابع -

قد تقدّم أنّه لا مجال للإشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في النسخ، من غير فرق بين أحكام هذه الشريعة المطهرة وبين أحكام الشرايع السابقة؛ فكما يجري استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في نسخ حكم من أحكام هذه الشريعة، كذلك يجري استصحاب بقاء حكم الشرايع السابقة عند الشكّ في نسخه؛ وقد يمنع عن جريان استصحاب بقاء أحكام الشرايع السابقة لوجهين:

الأوّل: دعوى اختلاف الموضوع، فإنّ المكلف بأحكام كلّ شريعة إنّما هو المدرك لتلك الشريعة، والذين أدركوا الشرايع السابقة قد انقضوا؛ فلا يجري الاستصحاب في حقّ من أدرك هذه الشريعة ولم يدرك الشرايع السابقة.

الوجه الثاني: دعوى العلم الإجمالي بطرّو النسخ لأحكام الشرايع السابقة، فإنّه لو لم نقل بأنّ هذه الشريعة المطهرة قد نسخت جميع أحكام الشرايع السابقة فلا أقلّ من كونها ناسخة لبعضها، والعلم الإجمالي يمنع عن جريان الاصول في الأطراف. هذا، ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين من النظر.

أما الوجه الأوّل: ففيه أنّ توهم اختلاف الموضوع مبنيّ على أنّ تكون المنشآت الشرعيّة أحكاماً جزئية بنحو القضايا الخارجيّة، ميكن كلّ فرد من أفراد المكلفين موضوعاً مستقلاً قد انشأ في حقّه حكم يختصّ به ولا يتعداه؛ فتستقيم حينئذٍ دعوى كون الموضوع لأحكام الشرايع السابقة هو خصوص آحاد المكلفين الذين أدركوا تلك الشرايع. ولكن كون المنشآت الشرعيّة أحكاماً جزئية بمراحل عن الواقع ولا يمكن الالتزام به، فإنّه يلزم أن تكون الأدلّة الواردة في الكتاب والسنة كلّها أخباراً عن إنشاءات لاحقة عند وجود آحاد المكلفين بعدد أفرادهم؛ وهو كما ترى!.

بل التحقيق: أنّ المنشآت الشرعيّة كلّها من قبيل القضايا الحقيقيّة التي يفرض فيها وجود الموضوع في ترتب المحمول عليه ويؤخذ للموضوع عنوان كليّ برآئاً لما ينطبق عليه من الأفراد عند وجودها، كالبالغ العاقل المستطيع الذي اخذ عنواناً لمن يجب عليه الحجّ، وكالحّي المجتهد العادل الذي اخذ عنواناً لمن يجوز تقليده، ونحو ذلك من العناوين الكليّة؛ فالموضوع ليس آحاد المكلفين لكي يتوهم اختلاف الموضوع باختلاف الأشخاص الموجودين في زمان هذه الشريعة والموجودين في زمان الشرايع السابقة؛ فاذا كان الموضوع لوجوب الحجّ هو عنوان البالغ العاقل المستطيع، فكلّ من ينطبق عليه هذا العنوان من مبدء إنشاء الحكم إلى انقضاء الدهر يجب عليه الحجّ، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك؛ فاذا فرض أنّه انشأ حكم كليّ لموضوع كليّ ثمّ شكّ المكلف في بقاء الحكم ونسخه فيجري استصحاب بقائه، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك؛ إلّا هذه الشريعة المطهّرة؛ إلّا إذا كان الحكم من أوّل الأمر مقيداً بزمان خاصّ.

فالانصاف: أنّه لا فرق في جريان استصحاب عدم النسخ عند الشكّ فيه بين أحكام هذه الشريعة وبين أحكام الشرايع السابقة؛ وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين كون الأحكام الشرعيّة على نحو القضايا الخارجيّة أو على نحو القضايا الحقيقيّة، فمن منع عن جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام الشرايع السابقة بدعوى اختلاف الموضوع تخيل: أنّ الأحكام الشرعيّة تكون من القضايا الخارجيّة؛ وقد عرفت فسادها.

وما أجاب به الشيخ - قدس سره - عن دعوى اختلاف الموضوع: بأننا نفرض كون الشخص مدركاً للشريعتين فيجري في حقّه استصحاب عدم النسخ، لا يحسم مادّة الإشكال، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعة السابقة. ولا يجوز التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف، بدهاءة أنّ الاشتراك إنّما

يكون في التكاليف الواقعية؛ وأما التكاليف الظاهرية التي تؤدي إليها الاصول العملية: فليس محلّ لتوهم الاشتراك فيها، فإنّ مؤديات الاصول إنّما تختصّ بمن يجري في حقّه الأصل، فقد يجري في حقّ شخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجري في حقّ شخص آخر لعدم وجود شرائطه فيه؛ وذلك واضح.

وأما الوجه الثاني: ففيه أنّ العلم الإجمالي بنسخ جملة من الأحكام التي كانت في الشرايع السابقة ينحلّ بالظفر بمقدار من الأحكام المنسوخة التي يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها (١) فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدوية ويجري فيها الأصل بلا مزاحم.

فالأقوى: أنّه لا مانع من جريان الأصل بالنسبة إلى أحكام الشرايع السابقة عند الشكّ في نسخها.

نعم: يمكن أن يقال. إنّ لا جدوى لاستصحاب حكم الشريعة السابقة، فإنّه على فرض بقاء الحكم في هذه الشريعة فإنّما يكون بقائه بإمضاء من الصادع بها، كما يدلّ عليه قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلّا وقد امرتكم به» (٢) الخبر؛ فع عدم العلم بالإمضاء لا جدوى لاستصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة (٣) فتأمل.

(١) أقول: بناءً على كون العلم الإجمالي تعلق بالنسخ الوارد فيما بأيدينا من الكتب لا مجال لانحلاله على مبناه السابق في مسألة الفحص في الأحكام. ولكن قد عرفت ما فيه.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة الحديث ٢.

(٣) أقول: بعد كون حكم كلّ شريعة حكماً إلهياً ناشئاً عن مصلحة ثابتة في حقّ المحكوم عليه، فعلى تقدير بقاء هذا الحكم في زمان الشريعة اللاحقة يستحيل عدم إمضائه له، لأنّ عدم إمضائه مساوق عدم تمامية مبادي حكمه في حقّهم؛ والمفروض: أنّ بقائه في حقّهم يكشف عن تمامية الملاك والمباديء، وإلّا يلزم الجهل في المبدء الباري جلّت عظمتة (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) وحينئذٍ الشكّ في بقائه مساوق الشكّ في بقاء ما هو ممضاه في الشريعة السابقة، والاستصحاب يثبت بقائه؛ كما لا يخفى.

-التنبيه الثامن-

قد اشتهر بين المتأخرين القول باعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الاصول، خلافاً لما يظهر من بعض كلمات المتقدمين؛ وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الاصول موضوعاً وحكماً.

أما امتيازها من حيث الموضوع فبامور:

الأول: عدم أخذ الشك في موضوع الأمانة وأخذه في موضوع الأصل، فإن التعبد بالاصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة والشك في الحكم الواقعي، فقد اخذ الشك في موضوع أدلة الاصول مطلقاً محرزة كانت أو غير محرزة؛ بخلاف الأمارات، فإن أدلة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشك قيداً فيها، كقول -عليه السلام- «العمرى ثقة فما أدى إليك عتي فعني يؤدى».

نعم: الشك في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبد بها، لأنه لا يعقل التعبد بالأمانة وجعلها طريقاً محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلا بد وأن يكون التعبد بالأمانة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمانة؛ ولكن كون الشك مورداً غير أخذ الشك موضوعاً، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: الأمانة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها، بخلاف الاصول العمليّة؛ غايته أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف؛ فكلّ أمانة ظنيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عما تحكي عنه؛ والفرق بينها إنّما يكون بالنقص والكمال، فإن كاشفيّة العلم وإحرازه تام لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأمّا كاشفيّة الأمانة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف؛ فالأمارات الظنيّة تقتضي الكشف والإحراز بذاتها. مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنّما التعبد

يوجب تتميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف. وأمّا أصل الكشف والإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبّد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفيّة والإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز؛ فالكشف الناقص في الأمانة كالكشف التام في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تتميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به.

الأمر الثالث: الأمانة إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها؛ فإنّ الغي الشارع جهة كشفها واعتبرها أصلاً عملياً فلا يترتب عليها ما يترتب على الأمانات، بل يكون حكمها حكم الاصول العمليّة؛ كما لا يبعد أن تكون قاعدة التجاوز وأصالة الصحّة بل الاستصحاب في وجه من هذا القبيل، فإنّ في هذه الاصول جهة الكاشفيّة والأمانيّة، ولكن الشارع اعتبرها أصولاً عمليّة، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) في الخاتمة؛ فتأمل (١). فهذه الامور الثلاثة تمتاز الأمانة عن الأصل موضوعاً.

وأما امتيازها عنه حكماً:

فهو أنّ المجعول في الأمانات إنّما هو الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي يقتضيه العلم الطريقي، وهي: كونه صفة قائمة في النفس، وكونه كاشفاً وطريقاً إلى المعلوم، وكونه محرّكاً عملاً نحو المتعلّق. فهذه الجهات الثلاث كلّها مجتمعة في العلم الطريقي.

والمجعول في باب الأمانات إنّما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب

(١) وجهه: هو أنّه يمكن أن يكون هذا راجعاً إلى الاختلاف بين الأمانة والأصل في ناحية المحمول والحكم المجعول فيها، لا إلى ناحية الموضوع؛ فيكون امتياز الأمانة عن الأصل موضوعاً بالأمرين الأوّلين (منه).

الاصول العمليّة المحرزة إنّها هو الجهة الثالثة.

وأما الجهة الاولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لأن تنالها يد الجعل التشريعي؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق والاصول مقام القطع الطريقي؛ وإجماله: هو أنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في نفس العالم وبتوسط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرزاً لدى العالم؛ فالعالم إنّما يرى ذا الصورة بتوسط الصورة المرتسمة في النفس، ومن هنا يكون المعلوم أولاً وبالذات نفس الصورة (١) ولأجل كونها مطابقة لذي الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتبع؛ وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنه على جميع التقادير لايتعلّق العلم بالذوات الخارجية إلاّ بتوسط ما يكون بمنزلة المرآت والقنطرة لها؛ فكاشفة العلم عن المتعلّق إنّما تكون بعد قيام الصورة في النفس فيتعقبها الكاشفة والإحراز، ثمّ يتعقب الكاشفة والإحراز الحركة والجري العملي نحو المتعلّق؛ فالعطشان العالم بوجود الماء في المكان الكذائي يطلبه ويتحرّك نحوه، والخائف العالم بوجود الأسد في الطريق يفرّ منه ويترك سلوكه؛ فالجري العملي وحركة العضلات إنّما يكون بعد إحراز المتعلّق.

فهذه الجهات الثلاث مترتبة في الوجود، بمعنى أنّ الجهة الاولى متقدّمة

(١) أقول: الأولى أن يقال: إنّ الصور بملاحظة لحاظها خارجية بلا التفات إلى ذهنيّتها صار منشأ لا تصاف الخارج بالعلميّة، ولا يكون المتصف بالمعلومية إلاّ هو؛ وإلاّ فالصور الذهنيّة آية عن هذا الاتصاف، وإنّما هي معروضات للعلم؛ فيكون العلم في عالم العروض قائمة بالصور وفي عالم الاتصاف محمولة للخارجيات، فاطلاق المعلومية لا يصحّ إلاّ بالنسبة إلى الخارجيات؛ غاية الأمر بتوسط عروضها للصور، لأنّ معلومية الخارجيات تبع لمعلومية الصور، فإنّ نسبة العلم إلى الصور الذهنيّة غير نسبتها إلى الخارجيات، كما هو الشأن في كلّ ما كان من الوجدانيّات كالارادة وغيرها؛ كما لا يخفى.

على الجهة الثانية رتبة والجهة الثانية متقدمة على الجهة الثالثة كذلك .
 نعم: للعلم جهة رابعة، وهي: كونه مقتضياً للتجزز عند المصادفة والمعدورية
 عند المخالفة؛ وهذه الجهة إنما تكون في عرض اقتضائه الحركة والجري العملي (١)
 فالجهة الثالثة والرابعة مما يقتضيهما العلم من الجهة الثانية، وهي: الإحراز
 والكاشفية.

إذا تبين ذلك، فنقول: إنَّ المجمعول في باب الطرق والأمارات إنما هو
 الطريقيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، بمعنى: أنّ الشارع جعل الأمانة
 محرزة للمؤدّي وطريقاً إليه ومثبتة له، بناءً على ما هو التحقيق عندنا: من أنّ
 الطريقيّة بنفسها تناولها يد الجعل كسائر الأحكام الوضعيّة، بل الطريقيّة أيضاً
 كالملكيّة والزوجيّة من الامور الاعتباريّة العرفيّة التي أمضاها الشارع (٢) فإنَّ

(١) أقول: وربما يكون في باب امثال الأحكام جهة التحريك في طول المحرّكيّة، حيث إنّ العقل
 لا يحكم بالحركة على وفقه إلاّ من جهة تنجيز الحكم به؛ كما هو ظاهر.
 (٢) أقول: الطريقيّة بمعنى تتميم الكشف وتماميّة الانكشاف المساوق لالقاء الاحتمال بحقيقته
 يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً، كيف! وحصر الكشف في طرف وجود الشيء ونفي احتمال عدمه
 الذي هو معنى تتميم كشفه يستحيل أن يكون بحقيقته جعلياً، وإنّما الجعل فيه بمعنى تنزيل احتمال
 خلافه منزلة العدم؛ وهذا المعنى من الجعل قابل لأن يتعلّق بجميع موجودات العالم؛ ولا يكون مختصاً
 بشيء دون شيء؛ وهذا بخلاف الحقائق الجعليّة، إذ هي بمقتضاها امور مخصوصة متقوّمة بالجعل،
 كالملكيّة وأمثالها؛ وميزان جعليّة الشيء كون منشأ انتزاع مفهومه الذي هو عبارة عن حقيقته اعتبارياً
 منوطاً بجعله، كما هو الشأن في الملكيّة؛ وهذا المعنى أجنبيّ عن تماميّة الكشف وعدم احتمال
 الخلاف، فإنّ منشأ انتزاع هذا المفهوم - كمفهوم الحجر والمدر- ليس إلاّ من الامور الواقعيّة، وإنّما الجعل
 المتصوّر فيها ليس إلاّ في وجوداتها التنزيليّة لالحقيقيّة؛ ولذا نقول: إنّ الحجّيّة بمعنى الكاشفيّة لا يكون
 من الجعليّات إلاّ بنحو من العناية والتنزيل.

نعم: قد يتوهم أنّ الحجّيّة بمعنى المنجزيّة والقاطعيّة للعذر من الحقائق الجعليّة، كما هو مسلّم
 استاذنا؛ وهذا المعنى عنده لا يلازم عناية تتميم الكشف، ولذا لم يلتزم به حتّى في الأمارات فضلاً عن
 الاصول؛ ولذا لا يلتزم بقيام الأمانة مقام العلم الموضوعي مطلقاً، ولا يلتزم بحكومة الأمارات على

الظاهر أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما يكون مخترعاً شرعياً، بل جميع الطرق والأمارات ممّا يتعاطاها يد العرف في إثبات مقاصدهم، كالأخذ بالظواهر والعمل بالخبر الواحد ونحو ذلك من الطرق والأمارات؛ فهي عندهم محرزة للمؤدى وكاشفة عنه وواسطة لإثبات مقاصدهم كالعلم، والشارع قد أبقاها على حالها وأمضى ما عليه العرف، فالأمارات تكون كالعلم من حيث الإحراز والكاشفية وإثبات المؤدى؛ وليس أخذ العقلاء بالأمارات لمجرد تطبيق العمل على مؤدياتها بلا توسط الإحراز، فإنه ليس في بناء العقلاء تعبد في مقام العمل؛ فتطبيق عملهم على ذلك إنما هو لكونها محرزة للمؤدى.

فظهر: أن المجمعول في الأمارات ليس هو مجرد تطبيق العمل على المؤدى؛ بل تطبيق العمل على المؤدى من لوازم المجمعول فيها، وإنما المجمعول أولاً وبالذات

الاصول. والاشكال عليه: بأن هذه المرتبة من الحجية أيضاً غير قابلة للجعل له مقام آخر ولكن لا إشكال في اعتبارية الحجية حقيقة، وإنما الاشكال في جعليته أو انتزاعيته من جعل آخر. وعلى أي حال: فرق بين الحجية والطريقة بمعنى الكاشفية التامة بنفي احتمال الخلاف. ومجرد إضائية هذه الجهة للطريقة العرفية لا يقتضي جعلية هذا المعنى بحقيقته لدى العرف، بل المرتكز في أذهانهم أيضاً إلقاء احتمال الخلاف في طرقهم عناية وتنزيلاً للاحقيقة؛ فحركتهم على طبق طرقهم ناش عن بنائهم على انكشاف الواقع، لا على انكشافه حقيقة؛ ولانعني من البناء المزبور إلا العناية والتنزيل، والشارع أمضى أيضاً هذه العناية. ومن هذه الجهة قلنا: بأن هذا البناء شرعاً والتنزيل يحتاج إلى أثر كي يكون البناء والتنزيل بلحاظه؛ وإلا فبدونه لا اعتبار للتنزيل. فلا يحص حينئذ من الالتزام بوجود أمر طريقي هو المصتح للعقوبة، وإلا فنفس التنزيل المزبور بلا مصتح له شرعاً لا اعتبار له، كي يصلح للمنتزجة؛ ولقد شرحنا هذه المقالة في مسألة جعل الطرق.

وبالجملة: فالمقرر خلط بين مسلك جعل الحجية بمعنى القاطعية للعدر-الذي أفاد استاذنا بأنها من الامور الاعتبارية ومن الأحكام الوضعية كالملكية والجزئية- وبين جعل الكاشف والطريقة الملازم للوسطية في إثبات الحكم الذي بهذه العناية يقوم مقام العلم وحاكم على الاصول؛ وذلك بتخيّل أنّ الكاشفية أيضاً من سنخ الملكية التي يكون بحقيقته جعلياً؛ ولعمري! أنه وقع من الساء إلى الارض بلا التفات إلى اختلاف المسالك بحقيقته ونتيجته؛ فتدبر بعين الانصاف.

نفس الإحراز والوسطية في الإثبات، وبتوسطه يلزم تطبيق العمل على المؤدى.
 نعم: المجمعول في باب الاصول العملية مطلقاً هو مجرد تطبيق العمل على
 مؤدى الأصل، إذ ليس في الاصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز؛
 وليست هي طريقاً إلى المؤدى، بل إنما تكون وظائف تعبدية للمتخير والشاك
 لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدى، سواء كان الأصل من الاصول
 المحرزة أو كان من الاصول الغير المحرزة، فإنه ليس معنى الأصل المحرز كونه
 طريقاً إلى المؤدى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه
 هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر (١) فالمجمعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة
 من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم؛ فالإحراز في باب
 الاصول المحرزة غير الإحراز في باب الامارات، فإن الإحراز في باب الامارات
 هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأما الإحراز في باب الاصول
 المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى؛ فالفرق بين
 الإحرازين مما لا يكاد يخفى.

وأما الاصول الغير المحرزة: فالمجمعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي
 الشك من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنجيز الواقع
 عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة؛ وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة
 الرابعة.

لا أقول: إن المجمعول في باب الاصول الغير المحرزة نفس التنجيز والمعذورية،
 فإن ذلك واضح الفساد كما تقدم، بل المجمعول فيها معنى لا يقتضي أزيد من
 التنجيز والمعذورية، بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والامارات.

فتحصل: أن الاصول العملية كلها وظايف للمتخير في مقام العمل، والتعبد

(١) أقول: وليكن هذا في ذكر منك بأنه على هذا يستحيل حكومة الاستصحاب على سائر
 الاصول، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى).

بها محض الجري العملي على طبق المؤدّي بلا توسط الإحراز. إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السرفيا أشهر بين المتأخرين: من اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الاصول، فإنّ الوجه في ذلك إنّما هو لمكان أنّ المجعول في باب الأمارات معنى يقتضي اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقلية أو عادية، بخلاف المجعول في باب الاصول العملية، فإنه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدّي الأصل، أو ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية وعادية.

بيان ذلك: هو أنّ الأمانة إنّما تحكي عن نفس المؤدّي ولا تحكي عن لوازم المؤدّي وملزوماته الشرعية مما لها من الوسائط العقلية أو العادية (١) فإنّ البيّنة أو الخبر الواحد إنّما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو، فهو إنّما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا يحكي عن نبات اللحية وما يستتبعه: من الآثار الشرعية أو العقلية والعادية، بدهاء أنّ المخبر بالحياة ربّما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عمّا يستتبعه، والحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه؛ فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة كونها حاكية عن لوازم المؤدّي وملزوماته، بل الوجه فيه هو أنّ الأمانة إنّما تكون محرزة للمؤدّي وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً والشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمانة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّي يترتب عليه جميع ما للمؤدّي من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات (٢) ولا يحتاج

(١) أقول: وذلك لأنّ حكاية الخبر فرع دلالاته التصديقية، وذلك لا يتحقّق إلّا مع التفات المخبر بالملزمة، وإلّا لاعمى للتصديق بمراده من كلامه. ولقد أجاد المقرر فيما أفاد ولكنه أخطأ في خياله بأنّ مجرد التعبد بالظنّ بالملزم يستلزم ترتيب اللوازم بلا احتياج إلى التعبد بالظنّ باللازم أيضاً؛ فتدبر.

(٢) أقول: كيف يترتب الآثار بلا علم بها لاحقيقة ولا تعبداً؟ ويجرد العلم بالملزم تعبداً لا يقتضي إلّا بتطبيقه تعبداً، وهو غير ملازم لتطبيق الآثار مع الشكّ فيها وجداناً؛ فلابال حينئذٍ لترتيب الأثر إلّا

في إثبات اللوازم إلى كون الأمانة حاكية عنها، بل إثباتها إنما يكون من جهة إحراز الملزوم؛ كما لو احرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنه لا يكاد يشك في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي: من اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات؛ والأمانة الظنّية بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم.

نعم: بين الامارة والعلم فرق، وهو أنّ العلم لما كان لا تناله يد التعبد الشرعي، فلا يتوقف إثباته للوازم والملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي؛ بخلاف الأمانة، فإنه لا بدّ فيها من أن ينتهي الأمر - ولو بألف واسطة - إلى أثر شرعي، حتى لا يلزم لغوية التعبد بها.

والحاصل: أنه كما أنّ الشيء بوجوده الواقعي يلازم وجود اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، كذلك إحراز الشيء يلازم إحراز اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات عند الالتفات إليها؛ وبعد ما كانت الأمانة الظنّية محرزة للمؤدّي فيترتب عليه جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعيّة ولو بألف واسطة عقلية أو عادية؛ فظهر: أنّ السرّ في اعتبار مثبتات الأمارات هو أنّ المجموع فيها معنى يقتضي ذلك.

وأما الاصول العمليّة: فلما كان المجموع فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدّي بلا توسيط الإحراز، فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّي أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فإنه لا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبد به، والمتعبد به في الاصول العمليّة مجرد تطبيق العمل على مؤدّي الأصل؛ والمؤدّي إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبد به،

بفرض الأثر من آثار كشف الحيوة تعبداً أو بفرض التعبد بكشفها من لوازم التعبد بكشف الملزوم؛ وكلاهما غلط، إذ الأوّل فظاهر؛ وكذا الأخير، لمنع الملازمة بين التعبدتين، كما هو ظاهر. فالأولى حينئذٍ أن يقال: إنّ الظنّ باللوازم في عرض الظنّ بالملزوم تحت التعبد عرفاً، لا أنّ ترتيبها من لوازم التعبد بمجرد الملزوم والمؤدّي؛ كما لا يخفى.

وإن كان موضوعاً خارجياً فالتعبد به إنما هو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، فإن الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبد به.

وأما الأثر الشرعي المترتب على المؤدى بواسطة عقلية أو عادية - كما لو فرض أن لنبات اللحية أثراً شرعياً في المثال المتقدم - فهو غير متعبد به، فإن مؤدى الأصل نفس الحياة لانبات اللحية؛ والمفروض: أن الأثر الشرعي لم يترتب على الحياة ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتب على نبات اللحية؛ فالأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على نبات اللحية، لأن الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدى الأصل ولا موضوعه، إذ المفروض: أن موضوعه إنما هو نبات اللحية والأصل لم يؤد إليه، بل أدى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر؟.

ودعوى: أن الحكم الشرعي أثر لنبات اللحية ونبات اللحية أثر للحياة فيكون الحكم الشرعي أثراً للحياة أيضاً - فإن أثر الأثر أثر بقياس المساوات - فهي في غاية الوهن والسقوط، فإن قياس المساوات إنما يكون في العلل والمعلولات التكوينية أو في العلل والمعلولات الشرعية بحيث تكون سلسلة الوسائط والعلل والمعلولات كلها شرعية (١) كما سيأتي بيانه. وأما إذا تخلل بين سلسلة الآثار الشرعية واسطة عقلية أو عادية: فلا يأتي فيها قياس المساوات، فإن الآثار الشرعية تدور مدار مقدار التعبد بها، فقد يكون التعبد بالنسبة إلى خصوص الأثر الذي لا يتوسط بينه وبين موضوعه واسطة عقلية أو عادية؛ فكون أثر الأثر أثراً لا يربط له بباب التعبدات. وقد عرفت: أن المتعبد به في باب الاصول العملية هو خصوص مؤدى الأصل أو ما يترتب عليه من

(١) أقول: مصب تشكيل قياس المساوات إنما هو في سلسلة الآثار الواقعية نوظنة لإجراء قاعدة «التعبد بالشيء تعبد بأثره» فجوابه حينئذ ليس إلا منع شمول الدليل لإثبات التعبد بالأثر مع الوسطة، لamen قياس المساوات.

الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية وعادية.

نعم: إذا ورد في مورد بالخصوص التعبد بأصل مع أنه ليس لمؤداه أثر شرعي إلاً بواسطة عقلية أو عادية، فلا بد من ثبوت الأثر الشرعي وإلاً يلزم لغوية التعبد بالأصل؛ وأين هذا من الاصول العملية التي قد يتفق فيها عدم الأثر للمؤدى إلاً بواسطة عقلية أو عادية؟ فإنه لا يلزم من عدم جريان الأصل فيما يتفق فيه ذلك لغوية التعبد بالأصل، لأنه يكفي في صحة التعبد به جريانه في سائر الموارد مما كان المؤدى فيها بنفسه أثراً شرعياً أو ترتب عليه أثر شرعي بلا واسطة عقلية أو عادية.

وبالجملة: بعدما كان المجعول في الاصول العملية مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل، فلا يمكن أن يثبت به الأثر الشرعي الذي يتخلل بينه وبين المؤدى واسطة عقلية أو عادية (١) وكذا لا يمكن أن يثبت به ملزوم المؤدى أو ما يلازمه شرعاً، فإن التعبد بالبناء العملي على ثبوت مؤدى الأصل لا يلازم التعبد بالبناء العملي على ثبوت الملزوم أو ما يلازم المؤدى؛ فلو كان مؤدى الأصل جواز الصلاة في الجلد المشكوك كونه من مأكول اللحم، فلا يثبت به حلية

(١) أقول: الأولى في وجه عدم مثبتة الاصول أن يقال: إن دليل الأصل منصرف إلى تطبيق القضايا الشرعية المترتبة على المؤدى، وإلاً فن حيث إمكان الاطلاق فلا قصور فيه؛ كيف! ولنا أن نقول: إنه ما المراد من تطبيق العمل على مؤدى الأصل؟ فإن كان المراد تطبيق العمل عليه بجميع لوازمه فعدم شموله للوالم العقلية والشرعية المترتبة عليها صحيح، لكن لازمه عدم شمول دليل التعبد للوالم الشرعية المترتبة على اللوالم الشرعية الخارجة عن محلّ الابتلاء في زمان ورود التعبد بالمؤدى؛ وإن كان المراد تطبيق العمل عليه في الجملة - ولو بانتهاء الأمر بالأخرة إلى الأثر الشرعي - فالتفكيك بين اللوالم العقلية والشرعية الخارجة عن محلّ الابتلاء بعد اشتراكها بالأخرة في ترتيب العمل وتطبيقه لا وجه [له] فتوهم: معقولية أحدهما دون الآخر غير وجيه. ومن هنا ظهر أيضاً: بطلان توهم أن التنزيل لابد وأن يكون بلحاظ جعل المماثل للأثر بلا واسطة، إذ كيف يعقل جعل الأثر للخارج عن محلّ الابتلاء؟ كما لا يخفى؛ فتدبر.

الحيوان المتخذ منه الجلد؛ مع أنّ جواز الصلاة في الجلد إمّا أن يكون من اللوازم الشرعية المترتبة على كون الحيوان مأكول اللحم وإمّا أن يكون جواز الصلاة في الجلد وحليّة أكل الحيوان لازمين لـ [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومغلب؛ فالأصل الذي يؤدي إلى جواز الصلاة في الجلد كما لا يثبت به الملزوم (وهو [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومغلب) كذلك لا يثبت به ما يلازم جواز الصلاة (وهو كون الحيوان مأكول اللحم) لما عرفت: من أنّ التعبد باللازم لا يلازم التعبد بالملزوم ولا بما يلازم اللازم.

وحاصل الكلام: هو أنّ التعبد بثبوت العلة يلازم التعبد بثبوت المعلول الشرعي، سواء لم يكن في البين إلاّ علة واحدة ومعلول شرعي واحد أو كان في البين علل ومعلولات متعدّدة كلّها شرعية، فإنّ التعبد بمبدأ السلسلة وأول العلل يقتضي التعبد بجميع العلل والمعلولات المتوسطة إذا لم يتخلّل بينها واسطة عقلية أو عادية، وإنّ تخلّل بينها واسطة عقلية أو عادية فالتعبد بمبدأ السلسلة يقتضي التعبد بالعلل والمعلولات إلى ما قبل الواسطة العقلية أو العادية، دون ما بعدها؛ هذا إذا كان المتعبد به ثبوت العلة.

وأما إذا كان المتعبد به ثبوت المعلول: فهو لا يلازم التعبد بثبوت العلة ولا بثبوت معلول آخر إذا كان للعلة معلولان وكان أحد المعلولين مؤدّي الأصل دون الآخر، كما في المثال المتقدم لو فرض كون جواز الصلاة في الجلد وحليّة أكل الحيوان معلولي [عدم] كون الحيوان ذا ناب ومغلب؛ فتأمل جيداً.

وينبغي ختم الكلام في هذا المبحث بذكر امور:

الأوّل:

قد عرفت: أنّ إثبات الأمارات للوازم والملزومات ليس لأجل حكاية

الأمانة عنها، فإن الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه؛ وقد لا تكون البيّنة -مثلاً- ملتفتة إلى اللوازم والملزومات، فضلاً عن الإخبار عنها؛ فما في بعض الكلمات: من أن الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة هو حكايتها عن اللوازم والملزومات، ضعيف غايته.

وأضعف من ذلك دعوى دلالة إطلاق أدلة اعتبار الأمارات على إثبات اللوازم والملزومات دون أدلة الاصول، فإنه ليس فيها إطلاق يعتمّ التعمّد باللوازم والملزومات. وجه الضعف: هو أن إطلاق أدلة اعتبار الأمارات ليس بأقوى من إطلاق أدلة الاصول لو لم نقل بأن إطلاق أدلة الاصول أقوى من إطلاق أدلة الأمارات خصوصاً بالنسبة إلى بعضها، فإنه لا يكاد يشكّ في أقوى إثبات إطلاق قوله عليه السلام -في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» من إطلاق أدلة بعض الأمارات، كاليد التي منشأ اعتبارها ليس إلا الغلبة.

وبالجمله - توهم: كون الوجه في اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الاصول هو أن أدلة الأمارات تدلّ على إثبات اللوازم والملزومات وأدلة الاصول لا تدلّ على ذلك، في غاية الوهن والسقوط؛ بل الوجه في ذلك هو ماتقدّم: من أن الحكم المجعول في باب الأمارات معني يقتضي إثبات اللوازم والملزومات، بخلاف الحكم المجعول في باب الاصول، فإنه لا يقتضي أزيد من إثبات مؤدّى الأصل ومايلزمه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية أو عادية -بالبيان المتقدم- فالفرق بين الأمارات والاصول العملية في ذلك إنما ينشأ من ناحية اختلاف المجعول فيهما، لامن ناحية إطلاق الدليل.

ونظير الحكم الظاهري المجعول في باب الاصول العملية -من حيث عدم إثبات اللوازم والملزومات- الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع (١) وفي باب

(١) أقول: لا يخفى أن باب الرضاع غير مرتبط بباب الاصول المثبتة، إذ في الاصول المثبتة

إجازة العقد الفضولي بناءً على الكشف الحكمي فيها، فإنّ قوله -عليه السلام- في أخبار الرضاع: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» إنّما يقتضي اختصاص الحرمة بما إذا تحقّق من الرضاع أحد العناوين المحرّمة بالنسب، كالأمّ والاخت والعمة والخالة، ولا يعمّ تحريم الرضاع ما إذا تحقّق منه أحد العناوين الملازمة للعناوين المحرّمة بالنسب، كما إذا فرض أنّه تحقّق من الرضاع عنوان «أمّ الأخ» فإنّ أمّ الأخ لم تكن من العناوين المحرّمة إلّا باعتبار كونها أمّ أو زوجة أب، ولكن هذا يختصّ بباب النسب التكويني؛ وأمّا الرضاع: فيختصّ نشره للحرمة بما إذا تحقّق أحد العناوين المحرّمة بالنسب أولاً وبالذات بلا توسّط عنوان ملازم، إلّا بناءً على عموم المنزلة؛ فالقول بعموم المنزلة في باب الرضاع نظير القول بالأصل المثبت في باب الاصول العملية.

وكذا الكلام في باب الإجازة بناءً على الكشف الحكمي، فإنّ معنى الكشف الحكمي هو ترتيب خصوص الآثار المترتبة على تحقّق الملكية أو الزوجيّة من زمان العقد دون ما يلازم تلك الآثار، فلا يرجع الزاني بالمرأة قبل الإجازة بدعوى: أنّه يكون من الزناء بذات البعل، لأنّ الإجازة تكشف عن كون المرأة كانت زوجة للمجيز من حين العقد؛ فإنّ الإجازة بناءً على الكشف الحكمي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجيّة من زمان العقد، وأمّا كون المرأة ذات بعل -ليكون الزناء بها زناء بذات البعل- فهو ممّا لا تقتضيه الإجازة، إلّا على القول بالكشف الحقيقي (١) فتأمل جيّداً.

لا إشكال في ثبوت الكبرى، وإنّما الاشكال فيه في قصور دليل التنزيل للشمول؛ وأمّا في باب الرضاع: الأمر بالعكس، إذ لا قصور لدليل التنزيل في الشمول لكلّ ما ثبت من الكبرى، وإنّما الاشكال في ثبوت أصل كبرى حرمة اخت الاخت -مثلاً- بعنوانه، وإنّما هو حرام بعنوان الاخت ليس إلّا؛ كما لا يخفى. (١) أقول: بل الكشف الحقيقي المشهور أيضاً لا يقتضي الرجوع، فإنّه فرع علمه بالحرمة حين عمله، ولا حرمة قبل الاجازة ولو علم بها، بل الاجازة أيضاً لا يكشف إلّا عن الأحكام الوضعيّة السابقة

الأمر الثاني:

لا فرق فيما ذكرنا من عدم اعتبار مثبتات الاصول العملية بين أن تكون الوساطة العقلية أو العادية المتخللة بين مؤدّي الأصل والأثر الشرعي خفية أو جلية. ويظهر من كلام الشيخ - قدس سره - اعتبار الأصل المثبت إذا كانت الوساطة خفية، وقد ذكر لذلك أمثلة. وألحق بعض الأعظم الوساطة الجلية بالوساطة الخفية، وقال باعتبار الأصل المثبت فيها أيضاً.

والتحقيق: أنه لا أثر لخفاء الوساطة فضلاً عن جلائها، فإنه إن كان الأثر أثراً لذي الوساطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم أو الموضوع - وإن احتمل ثبوتاً أن تكون للوساطة دخل في ترتب الأثر على مؤدّي الأصل - فهذا لا يرجع إلى التفصيل في عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنه لم يتخلل حقيقة بين مؤدّي الأصل والأثر الشرعي واسطة عقلية أو عادية؛ فلا وجه لاستثناء الوساطة الخفية من بين الوسائط والقول باعتبار الأصل المثبت فيها.

وإن كان الأثر أثراً للوساطة حقيقة والعرف يتسامح ويعدّه من آثار ذي الوساطة، فلا عبرة بالمساحات العرفية في شيء من الموارد، فإنّ نظر العرف إنّما يكون متبّعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق (١) فقد يتسامح العرف في

لا الحكم التكليفي؛ فراجع بيينا ترى شرحه مفصلاً.

(١) أقول: إذا قلنا بأنّ «لا تنقض» سيقت بالنسبة إلى ما يعدّ بالأنظار العرفية المسامحة نقضاً وتعبداً ببقاء المتيقّن وإن لم يكن كذلك دقة فصارت المسامحة العرفية مرجعاً في تحديد مفهوم حرمة نقض الشيء والتعبّد ببقائه وان تطبيق هذا المفهوم على المورد دقيقاً عقلياً، وحينئذٍ فالمسامحة العرفية كانت مرجعاً في هذا المفهوم لا في تطبيق كبرى الحكم الواقعي، فلا يحتاج أن يدعى بأنّ الأثر في دليل الكبرى ثابت حقيقة بنظر العرف لذي الوساطة؛ وهكذا في مسألة بقاء الموضوع كما سيأتي (إن

تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعاً، كما يشاهد أنّ العرف يتسامح ويطلق أسماء المقادير على ما ينقص عن المقدار أو يزيد يسيراً؛ فالمساحات العرفية لا أثر لها وتضرب على الجدار بعد تبين المفهوم.

وما قرع سمعك: من أتباع نظر العرف في باب الاستصحاب وأخذ الموضوع منه، فليس المراد منه أتباع نظره المسامحي، بل المراد منه أنّ الاتحاد المعتبر بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة إنّما يرجع فيه إلى العرف بحسب ماهو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، كما تقدّمت الإشارة إليه، وسيأتي تفصيله (إن شاء الله تعالى).

وبالجملة: لا عبرة بالمساحات العرفية في شيء من الموارد؛ فإن كان الحكم الشرعي فيما نحن فيه مترتباً على نفس الواسطة حقيقة وكانت هي الموضوع له واقعاً، فلا يمكن إثباته بالأصل الجاري في ذي الواسطة وإن فرض أنّ العرف يتسامح ويرى الموضوع للحكم نفس مؤدى الأصل لخفاء الواسطة وعدم الالتفات إليها. وإن كان الحكم الشرعي مترتباً في الواقع على ذي الواسطة وكانت الواسطة العقلية أو العادية علّة لثبوت الحكم لمؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى الأصل المثبت وإن فرض أنّ العرف يتسامح ويجعل الموضوع للحكم نفس الواسطة. فدعوى: اعتبار الأصل المثبت مع كون الواسطة خفية، ضعيفة غايته وأضعف منها إلحاق الواسطة الجلية بها، فإنّه على هذا يلزم القول باعتبار الأصل المثبت مطلقاً، إذ ما من مورد إلّا ويمكن فيه دعوى كون الواسطة خفية أو جلية

شاء الله تعالى).

وأما جلاء الواسطة: فإنّها يتصوّر في مورد يكون الملازمة بينها بمقدار لا يرى العرف التفكيك بينها حتّى في عالم التنزيل، كما يتصوّر في الابوة والبنوة وأمثال ذلك؛ وذلك على فرض تمامية الصغرى لا إشكال في الكبرى أيضاً، ولا مجال لدعوى الخفاء والجلاء المصحح للاثبات في جميع المقامات، كما لا يخفى.

والامثلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لخبث الواسطة، لا تخلو: إما أن لا تكون فيها واسطة عقلية أو عادية، وإما أن لا يجري الأصل فيها لإثبات الحكم المترتب على الواسطة.

أما ما ذكره: من استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر لإثبات نجاسة الطاهر منها، مع أن مجرد ملاقات النجس الرطب للطاهر الجاف لا يكفي في نجاسة الطاهر ما لم تسر النجاسة من النجس إليه وينتقل أجزاء مائية نجسة إلى الطاهر

ففيه (١) أن في باب ملاقات الطاهر للنجس إما أن نقول: إنه يكفي في نجاسة الطاهر مجرد مماسه للنجس الرطب وإما أن نقول: بأنه لا يكفي ذلك بل لابد في الحكم بنجاسة الطاهر من انتقال النجاسة من النجس إليه.

فإن قلنا بالأول: فالمثال يندرج في باب الموضوعات المركبة المحرزة بعض أجزائها بالوجدان والآخر بالأصل، ولا يتخلل بين الموضوع والأثر الشرعي واسطة أصلاً لا خفية ولا جلية، فإن المفروض: أن الحكم بنجاسة الطاهر مترتب على نفس ملاقاته للنجس الرطب، فباستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس يحرز أحد جزئي الموضوع والجزء الآخر وهو المماساة محرز بالوجدان فيحكم بنجاسة الطاهر.

وإن قلنا بالثاني: فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا أثر له لأنه لا يثبت التأثير والتأثر وانتقال النجاسة من النجس إلى الطاهر لأن ذلك من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين، فالواسطة جلية ويكون من أردء أنحاء الأصل المثبت؛ فأبي فرق بين المثال وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به؟ مع أنه من المتفق عليه كونه من

(١) لا يخفى: أن استظهار أحد الوجهين إنما يكون من الأدلة الواردة في باب النجاسات، ولا معنى لمراجعة العرف في ذلك؛ فتأمل (منه).

الأصل المثبت؛ وليس ذلك إلا لأجل أن لازم بقاء الماء في الحوض هو انغسال الثوب به عقلاً، ففيما نحن فيه أيضاً لازم بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين هو التأثير والتأثر وانتقال الأجزاء المائية من أحدهما إلى الآخر (١).

فالانصاف: أنه لا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض وبين استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب الطائر من المحلّ النجس؛ فكما أنه في الأول لا يمكن الحكم بطهارة الثوب المغسول في الحوض، كذلك في الثاني لا يمكن الحكم بنجاسة المحلّ الذي لاقاه الذباب، إلا إذا قلنا بكفاية مجرد مماسّة النجس الرطب للطاهر في الحكم بالتنجيس.

نعم: في خصوص مثال الذباب احتمال آخر مال إليه بعض، وهو عدم نجاسة الذباب بملاقاته للنجس. ولعله لقيام السيرة على عدم الاعتناء بملاقات الذباب الطائر من المحلّ النجس إلى المحلّ الطاهر؛ وعلى هذا يخرج المثال عما نحن فيه، لأنه لا يجري استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب؛ كما لا يخفى.

وأما ما ذكره: من استصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك لإثبات كون الغد يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل والفقرة ونحو ذلك، فيحتاج إلى بسط من الكلام فيه، لأنه مما تعمّ به البلوى؛ ولا يختصّ البحث فيه بأول الشهره وآخره، بل يطرد في ثاني الشهر وثالثه ورابعه وهكذا، فإنّ الشك في أول الشهر يستتبع الشك في ثانيه وثالثه إلى آخر الشهر، فاذا

(١) أقول: انشدك! بأنّ التعبد ببقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات مثل التعبد ببقاء الماء في الحوض؟ كلا! إذ العرف لا يتعلّق من بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات إلا سريّة الرطوبة إلى الملاقي (بالكسر) وهذا بخلاف بقاء ماء في الحوض حين وقوع الثوب فيه، إذ جريان الماء على الثوب أمر خارج يلازم لبقائه عرفاً، لا عين بقاءه؛ بخلاف سريّة الرطوبة إلى الثوب، إذ هو بنظرهم عين بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات بلا نظرهم إلى شيء ثالث هو الوسطة؛ فتدبر.

أمكن إثبات أول الشهر بالأصل كما هو ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - يرتفع الإشكال عن بقية أيام الشهر ويثبت به الأحكام الخاصة لكل يوم من أيامه؛ وإن منعنا عن جريان الأصل وقلنا: إنه لا يثبت به أول الشهر لأنه يكون من الأصل المثبت، فيقع الإشكال في الأحكام المختصة بأول الشهر وثانيه وثالثه وسائر الأيام؛ ولا بد من التخلص عنه بوجه آخر.

وخلاصة الكلام في ذلك: هو أن أول الشهر إما أن يكون معني مركباً من الوجود المسبوق بعدم مثله أو الوجود المسبوق بضده فيكون الأول عبارة عن وجود اليوم مع عدم مثله أو وجود ضده في الزمان السابق، وإما أن يكون الأول معني منتزعا عن الوجود المسبوق بعدم مثله أو وجود ضده.

فعلى الأول: يجري استصحاب عدم هلال شوال أو استصحاب بقاء رمضان في اليوم الذي يشك أنه من شوال، ويثبت به كون الغد أول الشهر وبعده ثاني الشهر وهكذا، ويترتب عليه الأحكام الخاصة لكل يوم؛ ولا يكون من الأصل المثبت، لأن الموضوع لتلك الأحكام إنما هو اليوم الأول أو الثاني أو الثالث من شوال، والمفروض: أن اليوم الأول مركب من جزئين - أحدهما كون اليوم من شوال، ثانيها عدم كون اليوم السابق عليه منه أو كونه من رمضان؛ والجزء الأول محرز بالوجدان للعلم بأن الغد من شوال، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء رمضان في يوم الشك، فيكون الغد أول شوال، لأنه يوم مسبوق بعدم مثله أو بوجود ضده، ويترتب على الغد أحكام اليوم الأول وفيما بعده أحكام اليوم الثاني وهكذا؛ ولا يتوسط بين مؤدئ الأصل وتلك الأحكام واسطة عقلية أو عادية حتى يقال: إنها خفية أو جلية. وعلى الثاني: فاستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء رمضان في يوم الشك لا يثبت كون الغد أول شوال وما بعده ثانيه، لأن «الأول» معني منتزع من اليوم الذي لم يتحقق مثله فيما مضى، والأصل الجاري في منشأ الانتزاع لا يثبت

به الأحكام المترتبة على ما ينتزع عنه، لأن الأمر الانتزاعي ليس بنفسه مؤدى الأصل، بل مؤدى الأصل منشأ الانتزاع، فيتوسط بين مؤدى الأصل والأحكام الشرعية ذلك الأمر الانتزاعي. وقد عرفت: ما في دعوى خفاء الواسطة.

فبناءً على أن يكون «الأول» معنى انتزاعياً لا يكاد يمكن إثباته بالأصل الجاري في منشأ الانتزاع. والظاهر أنه لا بد من الالتزام بالانتزاعية، فإنه لا يمكن أن يكون معنى «الأول» مركباً من وجود الشيء وعدم سبق مثله أو وجود ضده، لأن التركيب إنما يعقل في موضوعات الأحكام، لا في مداليل الألفاظ، فإن مداليل الألفاظ كلها تكون بسائط، ولا يمكن أن يكون معنى اللفظ مركباً من مفهومين - كما أوضحناه في محله - فلا يكون مدلول لفظ «الأول» مركباً من مفهومين: أحدهما وجود الشيء في زمان، وثانيهما عدم مثله في الزمان السابق أو وجود ضده فيه، بل لا بد من أن يكون «الأول» موضوعاً للمعنى البسيط الحاصل منها ولو كان ذلك المعنى البسيط نفس اجتماع المفهومين في الزمان، كما إذا فرض أن الواضع تصور مفهوم اجتماع المفهومين في الزمان ووضع لفظ «الأول» بإزاء مفهوم الاجتماع؛ ومن المعلوم: أن ضم الوجدان إلى الأصل لا يثبت عنوان الاجتماع إلا على القول بالأصل المثبت. وبالجملة: لا إشكال في أن مدلول لفظ «الأول» معنى بسيط منتزع من وجود الشيء المسبوق بعدم مثله أو وجود ضده؛ فاستصحاب بقاء رمضان أو عدم هلال شوال لا يثبت كون الغد أول شوال، فيشكل الأمر في الأحكام الشرعية المترتبة على أيام الشهر إذا لم يجرز اليوم الأول بالوجدان، ويلزم تعطيل تلك الأحكام مع الشك في أول الشهر.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال بأن الظاهر كون المراد من «أول الشهر» في موضوع الأحكام هو يوم رؤية الهلال أو اليوم الذي انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوماً بمعنى أنه يكفي فيه أحد الأمرين؛ فعند الشك في الهلال

لا يلزم تعطيل الأحكام، بل يعدّ الشهر الماضي ثلاثين يوماً، فيكون اليوم الواحد والثلاثون أول الشهر المستقبل، وبعده ثانيه، وهكذا.

فالمراد من «ثامن ذي الحجة» مثلاً هو اليوم الذي انقضى من شهر ذي الحجة ثمانية أيام بعد رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذي القعدة؛ وهذا لا ينافي كون «أول الشهر» موضوعاً لليوم الذي كان ليلته ليلة الهلال واقعاً، سواء كان يوم الرؤية أو لم يكن. وسواء انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوماً أو لم ينقض، فإن المدعى هو أن المراد من «اليوم الأول» الذي اخذ موضوعاً للأحكام هو يوم الرؤية أو اليوم الذي سبقه ثلاثون يوماً من الشهر الماضي؛ فتأمل جيداً.

وأما ما ذكره: من استصحاب عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محلّ الغسل أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها، فهو من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

نعم: ربّما يدعى قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشك في الحاجب؛ ومن هنا لم يعهد من أحد الفحص عن وجود دم القمل أو البق في بدنه عند الغسل، مع أن البدن مظانّ لوجود ذلك فيه، وغالباً يحصل فيه الشك، ومع هذا لم يعهد الفحص عنه، بل الفحص عن ذلك يعدّ من الوسوسة. ولكن للمنع عن قيام سيرة المتدينين على عدم الفحص مع الالتفات إلى ذلك قبل العمل أو في أثناءه مجال.

الأمر الثالث:

قد ذكر الأصحاب - قدس الله أسرارهم - فروعاً في المسائل الفقهيّة يظهر منهم التسالم على بعضها، مع أنها توهم ابتنائها على اعتبار الأصل المثبت. فنّها: ما ذكره المحقق وغيره: من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما

المعيتن في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينها نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث؛ مع أن أصالة بقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا تثبت موضوع التوارث، وهو موت المورث عن وارث مسلم؛ فإن للإضافة الحاصلة من اجتماع موت المورث وإسلام الوارث في الزمان - وهي موت المورث في حال كون الوارث مسلماً - دخلاً في إرث الوارث؛ وأصالة بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث لا تثبت هذه الإضافة، بل غاية ماتشبهته هو اجتماع الحياة والإسلام في الزمان، وهو لا يكفي في التوارث.

هذا، ولكن للمنع عن اعتبار الإضافة وحكاية الحال مجال، فإنه يمكن أن يقال: إن الموضوع للتوارث نفس اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث في الزمان، فيندرج المثال في الموضوعات المركبة المحرزة أحد جزئها بالوجدان وهو إسلام الوارث في غرة رمضان، والآخر بالأصل وهو حياة المورث إلى غرة رمضان، فيجتمعان في الزمان، وهذا يكفي في التوارث، ويلزمه تنصيف المال بين الوارثين. ولو انعكس الفرض وكان الاختلاف في زمان إسلام الوارث مع الاتفاق على تاريخ موت المورث، فيجري استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، ويلزمه عدم التوارث.

وبالجملة: ابتناء الفرع المذكور على اعتبار الأصل الميثب مبني على أن تكون للإضافة الحاصلة من اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث في الزمان دخل في الحكم بالتوارث. ومن الممكن أن يكون نظر المحقق ومن تبعه في الحكم بتنصيف المال بين المتوارثين إلى عدم دخل الإضافة؛ وسيأتي (إن شاء الله تعالى) في التنبيه الآتي مزيد توضيح لذلك.

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق في كره وجود فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها؛ فقالوا: إن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات للنجاسة

معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل الكرتية؛ وسيأتي الكلام في هذا الفرع (إن شاء الله تعالى).

ومنها: ما ذكره في التحرير: من أنه لو اختلف الولي والجاني في سرية الجناية - فقال الولي: إن المجني عليه مات بالسرية، وقال الجاني: بل مات بسبب آخر من شرب السم ونحوه، أو ادعى الجاني أن المجني عليه كان ميتاً قبل الجناية، وقال الولي: بل مات بالجناية في الضمان وعدمه وجهان: من أصالة عدم الضمان، ومن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه. والظاهر: أن الحكم في المثال لا يمكن تصحيحه إلا على القول بالأصل المثبت، فإن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه لا يثبت قتل الجاني أو سرية الجناية التي هي الموضوع للضمان. وليس الموضوع للضمان مركباً من الجناية وعدم السرية أو عدم وجود سبب آخر، أو مركباً من الجناية وحياة المجني عليه ليندرج في الموضوعات المركبة التي يصح إحراز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، بل الموضوع للضمان هو العنوان البسيط من القتل أو السرية أو نحو ذلك مما لا يمكن إحرازه بالأصل؛ فما ذكره في التحرير لا ينطبق إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

ومنها: ما ذكره جملة من الأعلام: من الحكم بضمأن من كان يده على مال الغير مع الشك في إذن صاحبه؛ والظاهر تسالم الفقهاء على ذلك. فقد يتخيل: أن ذلك مبني إماماً على القول باعتبار الأصل المثبت إن كان المستند في الحكم «أصالة عدم الإذن» فإنها لا تثبت اليد العادية، وإماماً على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية إن كان الوجه فيه عموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدى».

هذا، ولكن الظاهر أن الحكم بالضمأن في المثال لا يثبتني، لا على القول بالأصل المثبت ولا على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية؛ فإن

الموضوع للضمان مركّب من اليد وعدم إذن صاحب المال، وهما عرضان لمحلّين: أحدهما صاحب اليد، وثانيهما صاحب المال؛ وقد تقدّم: أنه لا جامع بين العرضين لمحلّين إلّا الاجتماع في الزمان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان كما في المثال، فإنّ اليد محرزة بالوجدان وعدم الإذن محرر بالأصل، فيتحقّق موضوع الضمان.

ومنها: غير ذلك من الفروع التي يقف عليها المتتبع التي يتخيّل ابتنائها على اعتبار الأصل المثبت؛ وكثير منها قابلة للتوجيه، وبعضها لا تستقيم إلّا على القول بالأصل المثبت أو القول باعتبار الاستصحاب من باب إفادته الظنّ ليكون من الأمارات؛ فتأمل جيّداً.

- التنبيه التاسع -

لا إشكال في أنّ الأصل عند الشكّ في حدوث كلّ حادث عدمه إذا كان الشكّ في أصل الحدوث. وأمّا إذا كان الشكّ في تقدّم الحدوث وتأخره مع العلم بأصل الحدوث: فتارة: يكون الشكّ في التقدّم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شكّ في موت زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة. واخرى: يكون الشكّ في التقدّم والتأخر بالإضافة إلى حادث زمني آخر، كما إذا شكّ في تقدّم موت زيد على موت عمرو أو تأخره مع العلم بموتهما.

فان كان الشكّ في التقدّم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان: فلا إشكال في أنّ الاستصحاب يقتضي عدم الحدوث في الزمان المشكوك حدوثه فيه، فإنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب مشكوك البقاء والارتفاع رأساً وبين أن يكون مشكوك البقاء والارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك؛ فلو علم بموت زيد في يوم الجمعة وشكّ في

موته في يوم الخميس، فاستصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس يجري ويثبت به كل أثر شرعي رتب على حياة زيد في يوم الخميس.

نعم: استصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس لا يثبت حدوث الموت في يوم الجمعة ولا حياته قبل يوم الجمعة ولا موته بعد يوم الخميس، فإن عنوان الحدوث والقبليّة والبعدية - كعنوان السبق واللاحق والتقدم والتأخر والتقارن - من العناوين الانتزاعية واللوازم العقلية لوجود المستصحب في الزمان، والاستصحاب لا يثبت شيئاً من هذه العناوين - كما تقدّم في التنبيه السابق - فلا يترتب على استصحاب بقاء حياة زيد في يوم الخميس إلا الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة؛ وذلك واضح.

وإن كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث زمني آخر: ففي جريان استصحاب عدم حدوث كل منها بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر مطلقاً أو عدم جريانه مطلقاً أو التفصيل بين ما إذا لم يعلم تاريخ حدوث أحدهما بالخصوص وبين ما إذا علم ذلك - ففي الأول يجري استصحاب عدم حدوث كل منها بالإضافة إلى زمان الآخر، وفي الثاني يجري الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ ولا يجري في معلوم التاريخ - وجوه: أقواها التفصيل الأخير.

وقبل بيان وجه المختارينبغي التنبيه على أمر، وهو أنّ اعتبار التوصيف وكون أحد الشئيين وصفاً لآخر إنّما يتصور بالنسبة إلى العرض ومحله، لأنّ العرض وإن كان له وجود نفسي - لأنه بنفسه من الماهيات الإمكانية التي لها تقرر في وعاء الخارج - إلا أنّ وجودها النفسي قائم بالغير؛ ومن هنا قيل: «إنّ وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره وبغيره» فيمكن أن يلاحظ العرض من حيث وجوده النفسي بمفاد كان التامة وليس التامة فيحمل عليه الوجود والعدم المطلق، ويمكن أن يلاحظ من حيث وجوده الغيري وكونه قائماً

بالغير بمفاد كان الناقصة وليس الناقصة فيحمل عليه الوجود والعدم النعتي، وهو بهذا اللحاظ يكون عرضاً لمحلّه ووصفاً قائماً به؛ فيمكن أخذ العرض في موضوع التكليف من حيث كونه وصفاً لمحلّه باعتبار وجوده الغيري، ويمكن أخذه في موضوع التكليف من حيث هو باعتبار وجوده النفسي.

وأما فيما عدا العرض ومحلّه: فلا يمكن لحاظ التوصيف فيه، فإنه لا يمكن أن يكون أحد الشئيين وصفاً للآخر مع أنه لا رابط بينها إلا الوجود في الزمان، سواء كان الشئان جوهرين كوجود زيد ووجود عمرو، أو كانا عرضين لمحلّ واحد كقيام زيد وعدالته أو لمحلّين كقيام زيد وقيام عمرو، أو كان أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً لموضوع آخر كوجود زيد وقيام عمرو.

ففي جميع هذه الأقسام الثلاثة أو الأربعة لا يمكن أن يكون أحد الشئيين وصفاً للآخر، فإنه لا رابط بين وجود زيد ووجود عمرو أو قيام زيد وعدالته أو قيام زيد وقيام عمرو أو وجود زيد وقيام عمرو إلا الاجتماع في الزمان، وهذا لا يكفي في كون أحدهما وصفاً للآخر ما لم يكن أحدهما عرضاً قائماً بالآخر؛ فالتوصيف ينحصر بين العرض ومحلّه.

نعم: يمكن أن يتولّد من اجتماع الشئيين في الزمان عنوان آخر، دعنوان السبق واللحق والتقارن ونحو ذلك من العناوين الانتزاعية المتولدة من وجود الشئيين في الزمان؛ ويمكن أيضاً أن تكون هذه العناوين الانتزاعية موضوعة للأحكام الشرعية، إلا أن أخذ العنوان الانتزاعي موضوعاً للحكم لا يصح إلا مع التصريح به أو استظهاره من الدليل، وإلا فنفس أخذ الموضوع مركباً من شئيين لا رابط بينها إلا الزمان لا يقتضي أزيد من إحراز اجتماعهما في الوجود.

وهذا بخلاف أخذ الموضوع مركباً من العرض ومحلّه، فإنه لا بد من إحراز عنوان التوصيف وكونه قائماً بالمحلّ بمفاد كان وليس الناقصتين؛ فإنه وإن كان يمكن أخذ العرض بوجوده النفسي جزءاً للموضوع من دون أن يكون لعنوان

التوصيف دخل في الحكم إلا أن ذلك يتوقف على التصريح به؛ وإلا فالموضوع المركب من العرض ومحلّه يقتضي أن يكون لعنوان التوصيف وحيثية قيام العرض بالمحلّ دخل في الحكم (١).

(١) أقول: لا إشكال في أن تقيّد موصوف بوصف يقتضي توصيفه به الذي هو عبارة أخرى عن قيامه بموصوفه، ولا إشكال أيضاً في أن هذا القيام المأخوذ في موضوع الأثر في عالم ثبوته خارجاً منوط بوجود موضوعه خارجاً؛ وأما في مقام سلبه عنه لا يحتاج إلى وجود موضوعه خارجاً، بل يكفي فيه سلبه عن الموصوف بالسلب المحض، لأن ما هو نقيض اتّصاف الذات بوصفه هو سلب هنا الاتّصاف، لا الاتّصاف بالسلب؛ ولذا نقول: إن نقيض الموجبة السالبة المحضلة، لا المعدولة؛ ولا يعني من السالبة المحضلة إلا القضية المشتملة على نسبة سلبية بين الموصوف ووصفه، وهو غير نسبة أمر سلبّي إلى الذات الذي هو مفاد المعدولة؛ ففي الحقيقية مرجع النسبة الإيجابية والسلبية إلى النسبة بين الشئين بالوصل والفصل، فمرجع ليس الناقصة إلى مثل هذه النسبة السلبية، لا إلى نسبة أمر سلبّي، كيف! ونقيض كلّ شيء رفعه، ورفع إثبات شيء شيء هو سلب هذا الشيء عن الشيء، وهذا السلب مرجعه في مفاد القضية إلى نسبة سلبية بين الموضوع ومحموله، لانسبة أمر سلبّي إلى شيء؛ ولذا قلنا: بأن نقيض اتّصاف شيء بشيء هو عدم اتّصافه، لا اتّصافه بعدم ذلك الشيء، كي يقتضي هذا الاتّصاف وجود موضوعه؛ وتام مركز البحث من هنا.

بل ولئن سلمنا بأن مفاد السالبة الناقصة هو اتّصاف الذات بأمر سلبّي، نقول: إن اتّصاف شيء بشيء إذا كان مأخوذاً في موضوع الأثر في القضية الإيجابية، فيكفي في إثبات نفي أثره استصحاب نقيض هذا الاتّصاف ولو بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى مفاد كان الناقصة. نعم: لو احتج في الاستصحاب كون مصبّه مأخوذاً في لسان الدليل إيجاباً وسلباً، فلك أن تقول: إن المأخوذ في الدليل في القضايا السالبة العدم المحمولي، وهو لا يكون إلا منوطاً بوجود موضوعه. ولكن أتى لك باثبات ذلك! علاوة على ما تقدّم: من منع كون مفاد السلب المحض - الذي هو مفاد ليس الناقصة - هو ربط أمر سلبّي لموضوعه، بل مفاده مجرد ربط سلبّي صادق مع وجود الموضوع وعدمه؛ فتدبر.

وببالي أنه جعل من مقدمات مدّعه - فيما كتبه في اللباس المشكوك - إرجاع القضايا السالبة لبأ إلى المعدولة، بخيال أن طرف الربط الذي هو مقوم القضايا إما سلب أو إيجاب ولا يتصوّر شقّ ثالث؛ فلا جرم يكون مفاد السالبة حمل العدم النعني على الموضوع الملازم لا تصافه بالعدم النعني، كاتصاف الذات في الموجبة بالوجود النعني القائم بغيره. ولقد أوردنا عليه - في رسالتنا - أيضاً بما لا مزيد عليه، وأشرنا هنا أيضاً بأن طرف الربط في الإيجابية والسلبية شيء واحد، وهو ذات الوصف، وإنها الإيجاب

ومما ذكرنا يظهر: ضابط الموضوعات المركبة التي يمكن إحراز أجزائها من ضمّ الوجدان بالأصل، فإن التركيب إن كان من غير العرض ومحلّه أمكن إحراز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل إن لم يكن للعنوان المتولد من اجتماع الجزئين في الزمان دخل في الحكم، وإلاّ فضمّ الوجدان بالأصل لا يمكن أن يثبت العنوان المتولد إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه: فلا يمكن أن يلتئم الموضوع من ضمّ الوجدان بالأصل الذي يكون مؤداه نفس وجود العرض أو عدمه بمفاد كان وليس التامتين، فإنه لا يثبت به عنوان التوصيف إلاّ إذا كان نفس التوصيف وقيام العرض بالمحلّ بمفاد كان وليس الناقصتين مؤدّى الأصل؛ وعلى ذلك يبتني عدم جريان أصالة عدم قرشيّة المرأة عند الشكّ فيها، لأنّ توصيف المرأة بالقرشيّة ليس مؤدّى الأصل، فإنّ المرأة حال وجودها إمّا أن تكون قرشيّة وإمّا أن لا تكون، وجريان أصالة عدم القرشيّة بمفاد ليس التامة لا يوجب

والسلب من شؤون النسبة: من كونها ربطاً إيجابياً تارة وربطاً سلبياً أخرى؛ نظير الفصل والوصل: من كونها ربطتين متقابلين. وحينئذٍ فلا يقتضي القضية السالبة المحصلة - التي هي مفاد ليس الناقصة - إلاّ سلب اتّصاف الذات بالوصف لا الاتّصاف بسلب الوصف، كما هو ظاهر؛ وما يمتنع عن استصحاب الأعدام الأزليّة هو الثاني لا الأوّل، كما لا يخفى.

وتوهم: أنّ النسبة ولو سلبية يقتضي وجود الموضوع خارجاً، ممنوع أشدّ المنع، إذ في النسب الإيجابية بعدما كانت حاكية عن وقوع الاتّصاف بالوصف الذي هو لازم وجود الموصوف يقتضي وجوده عقلاً؛ وهذا بخلافه في القضية السلبية ونسبتها، إذ لا يقتضي مثل هذه النسبة وجود شيء خارجاً. والسرفيه: هو أنّ وقوع هذا السلب خارجاً ليس إلاّ عين نقيض الإثبات خارجاً، ومن المعلوم: أنّ نقيض كلّ معلول كما أنّه بعدم نفسه كذلك أيضاً بعدم علته، كما هو الشأن في جميع المعروضات بالنسبة إلى عوارضها؛ غاية الأمر هذا العدم قائم بذات الشيء، وفي المقام أيضاً هذه النسبة السلبية قائمة بذات الموضوع كقيامه بذات المحمول؛ وإن كان بينها فرق من جهة أنّ النسبة السلبية دائماً يلزم في الخارج عدم المحمول؛ بخلافه في طرف الموضوع، فإنه لا يلزم عدمه، بل يجتمع مع وجوده تارة ومع عدمه أخرى (والله العالم).

اتّصاف المرأة بكونها غير قرشيّة؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في الجزء الثاني من الكتاب في مبحث العام والخاص.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه إذا شكّ في تأخّر أحد الحادّين عن الآخر أو تقدّمه.

فان كان أحدهما معلوم التاريخ - كما إذا علم بموت المورث في غرة رمضان وشكّ في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ليرث منه أو تأخّره عنه ليمنع عن الإرث - فالأصل في معلوم التاريخ لا يجري، لأنّ حقيقة الاستصحاب ليس إلّا جرّ المستصحب في الزمان الذي يشكّ في بقاءه فيه، ففي كلّ زمان شكّ في بقاء الموجود أو حدوث الحادث فالاستصحاب يقتضي بقاء الأوّل وعدم حدوث الثاني؛ وأمّا لو فرض العلم بزمان الحدوث: فلا معنى لأصالة عدمه، لعدم الشكّ في زمان الحدوث؛ مع أنّ الاستصحاب هو جرّ المستصحب إلى زمان الشكّ، فلا بدّ وأن يكون في البين زمان يشكّ في بقاء المستصحب فيه؛ ففي معلوم التاريخ لا محلّ للاستصحاب.

وما قيل: من أنّ العلم بالتاريخ إنّما يمنع عن حصول الشكّ في بقاء المستصحب بالإضافة إلى أجزاء الزمان ولا يمنع عن حصول الشكّ في البقاء بالإضافة إلى زمان وجود الحادث الآخر الذي هو محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في تقدّم أحد الحادّين على الآخر؛ فبحصل الشكّ في وجود كلّ من الحادّين بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، وهذا الاعتبار يجري استصحاب عدم حدوث كلّ منهما في زمان حدوث الآخر

فهو واضح الفساد، فإنّه إن اريد من لحاظ معلوم التاريخ بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقيداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً للشكّ في وجوده في زمان وجود الآخر، إلّا أنّه لا تجري أصالة عدم وجوده في ذلك الزمان، لأنّ عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد

كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقّناً سابقاً، فلا يجري فيه الأصل (١) وإن أريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفاً لوجوده، فهو عبارة أخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان (٢) وقد عرفت: أنه مع العلم بالتاريخ لا يحصل الشكّ في وجوده في الزمان؛ فالأصل في معلوم التاريخ لا يجري على كلّ حال.

وأما في مجهول التاريخ: فلا مانع من جريان الأصل فيه، للشكّ في زمان حدوثه، والأصل عدم حدوثه في الأزمنة التي يشكّ في حدوثه فيها، ومنها زمان حدوث معلوم التاريخ؛ ففي المثال المتقدّم يستصحب عدم إسلام الوارث إلى غرة رمضان الذي هو زمان موت المورث، ويثبت به بضمّ الوجود اجتماع عدم إسلام الوارث وموت المورث في الزمان؛ ولا يثبت به عنوان آخر متولّد من اجتماعهما في الزمان - حتّى عنوان التقارن أو عنوان الحال ونحو ذلك - فلا يصحّ أن يقال: إنّه مات المورث في حال عدم إسلام الوارث. ولو انعكس الأمر وكان إسلام الوارث معلوم التاريخ وموت المورث مجهول التاريخ يجري استصحاب حياته إلى زمان إسلام الوارث، ويثبت به اجتماع الإسلام والحياة في الزمان. فان قلنا: إنّ هذا المقدار يكفي في التوارث يرث الوارث المسلم من مورثه. وإن قلنا: إنّه لا يكفي هذا المقدار في التوارث بل لابدّ من موت المورث في حال إسلام الوارث، فاستصحب حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث لا يثبت موته

(١) لا يخفى: أنه إن لوحظ زمان وجود أحدهما قديماً للآخر، فالأصل بمفاد ليس الناقصة لا يجري؛ وأما الأصل بمفاد ليس التامة فيجري ويسقط بالمعارضة، فإنّ وجود كلّ منهما في زمان وجود الآخر كان مسبقاً بالعدم، فأنه عند عدم كلّ منهما لم يكن لكلّ منهما وجود في زمان وجود الآخر ولو لأجل السالبة بانتفاء الموضوع؛ ولعلّه هذا مراد صاحب الكفاية من قوله: «إنّ الأثر لو كان لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم الخ» فراجع وتأمل (منه).

(٢) أقول: مجرد ذلك لا يجدي لو كان المدار على أجزاء الزمان ولو إجمالاً، فأنه يصحّ أن يقال: بأنّ المعلوم التاريخ بقاء عدمه إلى زمان وجود الآخر مشكوك، فباستصحابه يصدق الاجتماع بين الأمرين.

في حال الإسلام؛ وذلك واضح.

هذا كله إذا كان أحدهما المعين معلوم التاريخ.

وإن كان كلّ منهما مجهول التاريخ وشكّ في التقدّم والتأخّر، فالأقوى: جريان الاستصحاب في كلّ منهما ويسقطان بالمعارضة؛ فيقال في المثال: الأصل عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث والأصل عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث، ولا يثبت بذلك تقارن الإسلام والموت؛ كما تقدّم. وقد ذهب بعض الأعاظم إلى عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ، لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فيه، ويعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الشكّ في كلّ من الحادثين متّصل بيقينه، لأنّ اتصال الشكّ باليقين معناه: أن لا يتخلّل بين اليقين والشكّ يقين آخر يضاة اليقين السابق (١) ولا إشكال في أنه لم يتخلّل بين اليقين بعدم حدوث كلّ من الحادثين والشكّ في الحدوث يقين آخر بالحدوث، ليجب عدم اتصال زمان الشكّ في كلّ منهما بيقينه؛ وذلك وإن كان بمكان من الوضوح، إلّا أنه لا بأس بزيادة بسط من الكلام فيه لتتميّز الموارد التي لا يتّصل فيها الشكّ باليقين.

فنقول: قد عرفت أنّ اتصال الشكّ باليقين إنّما يكون بعدم تخلّل يقين آخر يضاة اليقين السابق بين الشكّ واليقين؛ كما إذا علم بوجود الجلوس من الصبح إلى الزوال وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فانه لا يتّصل اليقين بعدم وجوب الجلوس قبل الصبح بالشكّ في وجوبه بعد الزوال لتخلّل اليقين بوجود الجلوس من الصبح إلى الزوال بينهما؛ فهذه القطعة من الزمان - وهي ما بين الصبح والزوال - قد أوجبت انفصال اليقين بعدم الوجوب عن الشكّ في

(١) أقول: لقد أجاد فيما افاد، ونحن أيضاً أوردنا عليه؛ ولكن سيأتي أنّ هذا المقدار لا يجدي في

جريانها وتعارضها، فانظر لتام الكلام فيه (إن شاء الله تعالى).

الموجب؛ ولذا قلنا: إنه لا يجري استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال، مخالفاً للفاضل النراقي - رحمه الله - سواء كان الزوال قيماً لوجوب الجلوس أو ظرفاً، خلافاً للشيخ - قدس سره - على ما تقدم تفصيله.

وبالجملة: لا معنى لاتصال اليقين بالشك إلا بأن لا يتخلل بينهما يقين آخر بالخلاف. وليس اتصال الشك باليقين من الامور الواقعية التي يدخلها الشك، بل هو من الامور الوجدانية التي يعرفها كل أحد، فإن الامور الوجدانية تتبع الوجدان؛ فكل شخص يعرف أن شكّه متصل بيقينه أو منفصل عنه.

نعم: انفصال الشك عن اليقين أو اتصاله به قد يكون واضحاً - كالمثال المتقدم - وقد يكون خفياً؛ ولا بأس بتوضيح ذلك بمثال، وهو أنه لو كان إناء في الطرف الشرقي من الدار وإناء آخر في الطرف الغربي وعلم تفصيلاً بنجاسة كل منهما ثم أصاب أحدهما المطر؛ فتارة: يعلم تفصيلاً بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي، واخرى: لا يعلم بذلك، بل يعلم إجمالاً بإصابة المطر لأحد الإنائين؛ وعلى الأول - فتارة: يكون الإناء الواقع في الطرف الشرقي متميزاً عن الإناء الواقع في الطرف الغربي ومعلومًا بالتفصيل حال إصابة المطر له، بأن كان بمنظر من الشخص ثم طرء عليه التردد والإجمال واشتبه بالإناء الغربي (١) واخرى: لا يكون الإناء الشرقي متميزاً عن الإناء الغربي حال إصابة

(١) أقول: لا يحتاج في بيان التفصيل بين الموارد من حيث فصل اليقين وعدمه بخياله بضرب الشرق بالغرب وعكسه؛ بل نقول: بأن المعلوم بالاجمال تارة: العنوان الاجمالي المراد بينهما، ك«أحدهما» واخرى: العنوان التفصيلي المراد انطباقه على أحدهما، ك«إناء زيد» مثلاً؛ وذلك أيضاً تارة: بفرض طرؤ التردد بعدما علم انطباقه تفصيلاً، واخرى: بفرض التردد من الأول مقارناً للعلم؛ وبعد ذلك نقول: فاسمع أولاً بأن ما هو متعلق الانكشاف بالمقدار الذي تعلق به الانكشاف التام يستحيل وقوع التردد فيه، فالعلم بأي عنوان من العناوين يضاد الشك فيه؛ ولذا قلنا كرراً: بأنه لا بد من التمييز بين معروض العلم ومعروض الشك والترديد في جميع المقامات، من دون فرق في ذلك بين العناوين العرضية الاجمالية أو الذاتية التفصيلية؛ ومن هذه الجهة حققنا بأن متعلق العلم الاجمالي في جميع المقامات لا بد

.....

وأن يكون صورة ومعرض الشك صورة اخرى - وإن كانا متحدين وجوداً - من دون سرايتها إلى الخارج كي يستلزم عروض المتضادين على شيء وجود واحد؛ ومن ذلك نقول: إن مثل العلم وغيره من الصفات الوجدانية ظرف عروضها الذهن وظرف اتصافها خارجي، قبال ما كان كلا الطرفين خارجية أو ذهنية.

وبعدما كان كذلك، فنقول: إنه إذا علم بأحد الانثيين فلا جرم يصير المعلوم مثل هذا العنوان المخزون في الذهن - وإن لم يلتفت إلى ذهنيته - وأن الترديد والشك متعلق بصورة اخرى محتمل انطباق العنوان المعلوم عليه خارجاً، بمعنى اتحادهما فيه وجوداً الذي هو أجنبي عن مرحلة عروض العلم أو الشك عليه؛ وحينئذٍ صح لنا دعوى أن ماهو معرض اليقين يستحيل أن يكون معرض الشك، وكذا بالعكس. فلا مجال في مثله دعوى احتمال انطباق العنوان بوصف المعارض للعلم على العنوان الآخر، إذ جهة المعارض إنما هو من لوازم ذهنيته المحال انطباقه بهذه الحيثية مع عنوان آخر خارجاً، إذ هو فرع قابلية مجيئه في الخارج، وليس كذلك، وإلا ينقلب الذهن خارجاً. نعم: لا بأس في عالم الاتصاف من دعوى احتمال انطباق ماهو المتصف بالمعلومية بما هو بازاء معرضه من العنوان على المشكوك، لأن مرحلة الاتصاف من تبعات خارج العنوانين، وفي هذا العالم يصلح انطباق أحدهما على الآخر؛ فيحتمل ذلك في كل واحد من الطرفين.

وحيث اتضح حال العناوين الاجالية العرضية فلنتقل الكلام إلى العناوين الذاتية التفصيلية، كإناء زيد أو الإناء الشرقي بقوله، فإن العلم فيه أيضاً في عالم العروض إذا تعلق بمثله يستحيل عروض الشك إلا بصورة اخرى المنتزعة عن وجوده؛ وإحدى الصورتين في عالم العروض يستحيل أن يتحد مع الآخر في هذا العالم، لأنهما متباينان ذهنياً، وإنما احتمال انطباق أحدهما على الآخر في عالم الاتصاف الذي يكون ظرفه خارجاً، وهو ظرف اتحادهما أيضاً، كما أشرنا.

فاذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إن الغرض من احتمال الفصل باليقين في هذه الفروض إن كان احتمالاً في عالم الاتصاف والانطباق خارجاً، فهذه الجهة لا يختص بخصوص الأمثلة المزبورة، بل يجري في كل علم إجمالي بالنسبة إلى طرفه ولو كان المعلوم العنوان العرضي، كعنوان «أحدهما». وإن كان الغرض من الفصل احتمال عروض صفة اليقين على ما عرض عليه الشك، فذلك غير معقول بالنسبة إلى اليقين والشك الفعلين. نعم: لا بأس بالنسبة إلى اليقين الزائل بالشك الساري اللاحق على معرض اليقين؛ وفي ذلك أيضاً مضافاً إلى عدم الفرق بينه وبين العلم بالعنوان الاجمالي كأحدهما - أن العلم الزائل لا اعتبار به أصلاً، لأن مدار الناقضية والمنقوضية في باب الاستصحاب على

المطر له ولم يكن بمنظر من الشخص، بل مجرد أنه علم بإصابة المطر لما كان في الطرف الشرقي؛ فهذه فروض ثلاثة:

الأول: ما إذا كان متعلق العلم من أول الأمر مجملاً مردداً بين ما كان في الطرف الشرقي وما كان في الطرف الغربي.

الثاني: ما إذا كان متعلق العلم من أول الأمر معلوماً بالتفصيل ثم طرء عليه الإجمال والترديد، لوقوع الاشتباه بين الإناء الشرقي والإناء الغربي.

الثالث: ما إذا كان متعلق العلم مجملاً من جهة ومبيناً من جهة أخرى، وهو ما إذا علم بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي مع عدم تميزه عما كان في الطرف الغربي؛ فالفرض الثالث متوسط بين الفرض الأول والفرض الثاني. ولا إشكال في أنه في جميع الفروض الثلاثة يشك في بقاء النجاسة في كل من الإنائين اللذين كانا معلومي النجاسة قبل إصابة المطر لأحدهما.

أما في الفرض الأول والثالث: فواضح. وأما في الفرض الثاني: فلأنه وإن كان ما أصابه المطر معلوماً بالتفصيل في أول الأمر فلا شك في طهارته، كما لا شك في نجاسة الآخر، إلا أنه لما اشتبه الطاهر بالنجس فبالأخرة يشك في بقاء النجاسة في كل منهما. فالفروض الثلاثة تشترك في الشك في بقاء النجاسة المتيقنة في كل من الإنائين، ولكن في الفرض الأول يتصل الشك في بقاء النجاسة في كل منهما باليقين بالنجاسة، ولم يتخلل بين الشك واليقين في كل من الإنائين يقين آخر بخلاف، والعلم الإجمالي بإصابة المطر لأحدهما يكون

اليقين الفعلي كما هو ظاهر؛ وحينئذٍ مثل هذا التعميل بين الأمثلة لا يجدي إلا في إلقاء ذهن المبتدي المظلوم إلى الشرق والغرب! وإلا فلا محيص منه بأن يقول: إما بالغاء الاستصحاب عن أطراف العلم الاجمالي بقول مطلق مع قطع النظر عن المعارضة لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم الاتصاف، أو بجريانه مطلقاً لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم العروض؛ فتدبر فيما قال وقلت.

منشأ للشك في بقاء النجاسة في كلّ منهما؛ فاتصال الشك واليقين في الفرض الأول واضح، فأنه لم ينقض على كلّ من الإنائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة و زمان الشك في بقائها، لأنّه قبل العلم الإجمالي بطهارة أحدهما كان زمان اليقين بنجاسة كلّ منهما، وبعد العلم الإجمالي بطهارة أحدهما صار زمان الشك في بقاء النجاسة في كلّ منهما، فلم يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشك زمان آخر يعلم فيه بالخلاف؛ فلا ينبغي الإشكال في اتصال زمان اليقين ب زمان الشك في الفرض الأول.

كما لا ينبغي الإشكال في انفصال زمان الشك عن زمان اليقين في الفرض الثاني، لأنّ العلم بطهارة أحدهما المعين الممتاز عمّا عداه تفصيلاً يوجب ارتفاع اليقين السابق، فقد انقضى على ذلك الإناء المعين زمان لم يكن زمان العلم بالنجاسة ولا زمان الشك في بقائها، وهو زمان العلم بالطهارة. والإجمال الطاري وإن كان أوجب الشك في بقاء النجاسة في كلّ منهما، لأنّ كلاً منها يحتمل أن يكون هو الذي أصابه المطر والذي تعلق العلم بطهارته تفصيلاً، إلّا أنّه لا يعقل اتصال زمان الشك في كلّ منهما ب زمان اليقين بنجاستهما، لأنّ المفروض أنّه قد انقضى على أحد الإنائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشك فيها، فكيف يعقل اتصال زمان الشك في كلّ منهما ب زمان اليقين؟ فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة في كلّ منهما، لأنّه في كلّ إناء منها يحتمل أن يكون هو الإناء الذي تعلق العلم بطهارته؛ ففي كلّ منهما يحتمل انفصال الشك عن اليقين، فلا يجري الاستصحاب فيها؛ وذلك واضح.

وأما الفرض الثالث: فالأقوى فيه أيضاً عدم اتصال زمان الشك ب زمان اليقين، كالفرض الثاني - وإن لم يكن بذلك الوضوح - فأنّه قد انقضى على الإناء الشرقي زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشك فيها، وهو زمان العلم بإصابة المطر له، لأنّ الشك في بقاء النجاسة فيه إنّما حصل بعد

اجتماع الإنائين واشتباه الشرقي بالغربي؛ فقبل الاجتماع والاشتباه كان الإناء الشرقي مقطوع الطهارة والإناء الغربي مقطوع النجاسة، فلا يجري استصحاب النجاسة فيها، لأنّ كلّ واحد من الإنائين يحتمل أن يكون هو الإناء الشرقي الذي كان مقطوع الطهارة حال إصابة المطر له.

والحاصل: أنّه فرق واضح بين العلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين وبين العلم التفصيلي بطهارة خصوص الإناء الشرقي؛ فإنّ العلم بالطهارة في الأوّل إنّما يصير سبباً للشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منها، والعلم بالطهارة في الثاني ليس سبباً للشكّ في بقاء النجاسة فيها، بل الشكّ إنّما نشأ من اجتماع الإنائين واشتباه الطاهر بالنجس؛ فالشكّ في الفرض الأوّل إنّما يكون مقارناً زماناً للعلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين ومتأخراً عنه رتبة لكونه معلولاً له، فيكون الشكّ فيه متصلاً باليقين بالنجاسة. وأمّا الشكّ في الفرض الثالث: فهو متأخر عن العلم بالطهارة زماناً، لأنّه بعد العلم بطهارة الإناء الشرقي واجتماع الإنائين ووقوع الاشتباه بينهما يحصل الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ من الإنائين، فلا يمكن أن يتصل فيه زمان اليقين بنجاسة الإنائين بزمان الشكّ في بقاء النجاسة. فالتحقيق: أنّه لا فرق بين الفرض الثاني والفرض الثالث في عدم اتصال زمان الشكّ باليقين، فلا يجري الاستصحاب فيها، خلافاً لبعض الأعلام (١).

(١) هو المرحوم السيّد محمد كاظم اليزدي (رحمه الله) قال في العروة: «إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيّنة على تطهير أحدهما الغير المعيّن أو المعيّن واشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثمّ اشتبه، حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب» انتهى.

وظاهره جريان الاستصحاب في جميع الفروض الثلاثة. ولشيخنا الاستاذ (مدّ ظلّه) حاشية يمنع فيها عن جريان الاستصحاب والحكم بالنجاسة في جميع الفروض الثلاثة؛ ولكن لا بمناط واحد، بل في الفرض الأوّل لا يجري الاستصحاب لكونه من الاصول المحرزة وهي لا تجري في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً لزم منها المخالفة العمليّة أو لم يلزم؛ وفي الفرضين الأخيرين الاستصحاب لا يجري لعدم اتصال الشكّ باليقين؛ فتأمل جيّداً (منه).

ويتفرّع على ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المرّد بين كونه من المسفوح أو من المتخلف، أو الدم المرّد بين كونه من البقّ أو من البدن - بناءً على نجاسة الدم مطلقاً ولو قبل خروجه من الباطن بالذبح أو بمصّ البقّ - لعدم اتصال زمان الشكّ باليقين فيه، لأنّه حين ذبح الحيوان قد علم بطهارة خصوص الدم المتخلف ونجاسة الدم المسفوح بعد ما كان جميعه نجساً مادام في الباطن، ولكن حين الخروج من الباطن بالذبح قد علم بطهارة بعضه وهو المتخلف؛ فيكون نظير ما إذا علم بطهارة الإناء الشرقي في المثال المتقدّم، لأنّ تخلف الدم في الحيوان يكون مطهراً له كإصابة المطر للإناء، والشكّ في كون الدم من المتخلف أو من المسفوح إنّما يحصل بعد اشتباه المتخلف بالمسفوح بأحد موجبات الاشتباه، كما أنّ الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ من الإناء الشرقي والغربي إنّما يحصل بعد اشتباه الإنائين؛ فالشكّ في نجاسة الدم المرّد لا يتصل باليقين بنجاسة الدم عند كونه في الباطن، لأنّ زمان الشكّ متأخّر عن زمان العلم بالنجاسة، فانه لا يمكن حصول الشكّ في نجاسته في حال الذبح، بل الشكّ إنّما يحصل بعد زمان الذبح لأجل الاشتباه وعدم تمييز المسفوح عن المتخلف، فيتخلّل بين زمان اليقين وزمان الشكّ زمان العلم بطهارة الدم المتخلف، وحيث يحتمل أن يكون الدم المرّد من الدم المتخلف الذي قد علم بطهارته فلا يجري فيه استصحاب النجاسة.

والحاصل: أنّ اشتباه الدم المتخلف بالدم المسفوح يتصوّر على وجهين: أحدهما: ما إذا كان الدم المتخلف ممتازاً عن الدم المسفوح في أول الأمر ثمّ حصل الاشتباه وتردّد الدم الخاصّ بين كونه من المسفوح أو من المتخلف. ثانيهما: ما إذا لم يكن الدم المتخلف ممتازاً عن الدم المسفوح عند الشخص، بل كان في بدنه أو لباسه دم تردّد بين أن يكون من المسفوح أو من المتخلف. وفي كلا الوجهين لا يجري استصحاب النجاسة فيه، لأنّ الوجه الأوّل يكون

من قبيل الفرض الثاني من الفروض الثلاثة في مثال الإناء المتقدم، والوجه الثاني يكون من قبيل الفرض الثالث منها؛ وقد تقدم أنه لا يجري الاستصحاب فيها.

ولا يتوهم: أن الدم المرّد يكون من قبيل الفرض الأول من تلك الفروض، فإنّ متعلّق العلم بالطهارة في الفرض الأول إنّما كان مردّدًا بين الإثنين من أول الأمر، وأمّا التريديد في الدم فهو إنّما حدث بعد الاشتباه والخلط بين الدم المسفوح والدم المتخلف، وإلّا ففي حال الذبح قبل الاشتباه كان يعلم تفصيلاً بطهارة خصوص الدم المتخلف؛ فالترديد في الدم لا يمكن أن يكون من قبيل الفرض الأول، بل هو إمّا من الفرض الثاني، وإمّا من الفرض الثالث. وكذا الكلام في الدم المرّد بين كونه من البدن أو من البق، فإنّه لا يجري فيه استصحاب النجاسة أيضاً، بل الأقوى فيه الطهارة؛ فتأمل جيّداً.

إذا عرفت الضابط لا اتصال زمان الشك بزمان اليقين وانفصاله عنه، ظهر فساد ما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في باب الحادثين بعد العلم بالحادث والشك في المتقدم والمتأخر منها.

وحاصل ما أفاده وجهاً لذلك - بتحرير منّا - هو أنّ العلم بحادث الحادثين والشك في المتقدم والمتأخر منها يقتضي فرض أزمنة ثلاثة: زمان عدم كلّ منها، وزمان حدوث أحدهما، وزمان حدوث الآخر؛ فإنّه لولا فرض هذه الأزمنة الثلاثة لا يمكن حصول الشك في المتقدم والمتأخر منها، فلا بدّ من فرض أيام ثلاثة أو ساعات ثلاث، ليكون اليوم الأول موطن العلم بعدم حدوث كلّ من الحادثين، واليوم الثاني موطن العلم بحادث أحدهما، واليوم الثالث موطن العلم بحادث الآخر منها.

وقد عرفت: أنّ الشك في حدوث كلّ من الحادثين تارة: يلاحظ بالإضافة

إلى نفس أجزاء الزمان، واخرى: يلاحظ بالإضافة إلى زمان الحادث الآخر. فان لوحظ بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان، فالشك في كل منها يتصل بيقينه، لأنّ الشك في كل منها بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنّما يحصل من اليوم الثاني لا من اليوم الثالث، فأنه في اليوم الثاني الذي هو موطن حدوث أحدهما يشك في انتقاض العدم في كل منها بالوجود، للعلم الإجمالي بحدوث أحدهما والشك فيما هو الحادث؛ ففي اليوم الثاني يشك في حدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الإذن، ويبقى هذا الشك مستمراً إلى اليوم الثالث الذي هو موطن وجود الآخر؛ فالشك في حدوث كل منها بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنّما يكون متصلاً باليقين، فإنّ موطن اليقين هو اليوم الأول وموطن الشك هو اليوم الثاني، والاستصحاب إنّما يجري من اليوم الثاني؛ وذلك واضح.

وأما الشك في كل منها بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر: فهو لا يحصل إلاّ في اليوم الثالث، فأنه ما لم يعلم بحدوث كل من الحادثين لا يكاد يحصل الشك في المتقدّم والمتأخّر منها؛ وموطن العلم بحدوث كل منها إنّما يكون في اليوم الثالث، والاستصحاب إنّما يتبع زمان الشك، فاستصحاب عدم كل منها في زمان الآخر إنّما يجري في اليوم الثالث أيضاً؛ والشك في كل منها بهذه الإضافة لا يمكن إحراز اتصاله باليقين، لأنّ اليقين بعدم بيع الراهن إنّما كان في اليوم الأول والشك في تقدّمه على رجوع المرتهن عن الإذن إنّما يكون في اليوم الثالث، فالיום الثاني يكون فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشك، ولا يمكن استصحاب عدم البيع في زمان رجوع المرتهن من اليوم الثاني، لأنّ اليوم الثاني لم يكن موطناً للشك في حدوث البيع بهذه الإضافة، بل كان موطناً لحدوثه بالإضافة إلى نفس الزمان؛ فاستصحاب عدم البيع إلى زمان رجوع المرتهن على تقدير جريانه إنّما يجري من اليوم الثالث؛ ولا مجال لجريانه، لعدم إحراز اتصال زمان الشك في حدوث البيع بالإضافة إلى زمان حدوث الرجوع بزمان

السقين، لاحتمال أن يكون الحادث الأول في اليوم الثاني هو البيع، ومع احتمال ذلك لا يمكن إحراز إتصال زمان الشكّ بزمان اليقين. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في وجه عدم إتصال زمان الشكّ بزمان اليقين في باب الحادثين.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ إضافة وجود أحد الحادثين إلى زمان وجود الآخر إن كانت باعتبار أخذ زمان وجود الآخر قيدياً لوجوده، فالشكّ في الوجود بهذا القيد وإن كان يحدث في اليوم الثالث، إلّا أنّه لا يجري فيه الاستصحاب؛ لا لعدم إتصال زمان الشكّ باليقين، بل لعدم اليقين بعدم الوجود المقيّد في الزمان السابق، كما تقدّم (١) وإن كانت الإضافة باعتبار أخذ زمان وجود الآخر ظرفاً

(١) أقول: في فرضنا لا إشكال وجداناً أنّ الزمان الأول - كما اعترف - هو زمان اليقين بعدمها؛ ولا إشكال أيضاً في أنّ الزمان الثالث زمان اليقين بوجودها الذي هو زمان انتقاص كلّ من اليقينين باليقين بوجوده. نعم: هو زمان الشكّ بحدوث كلّ واحد، وإلّا في هذا الزمان نعلم بوجودهما المرّد بين كون حدوثه فيه أو في الزمان السابق؛ وحينئذٍ فجرّ كلّ واحد من المتيقّنين من حيث أجزاء الزمان إلى الزمان الثالث غير ممكن، لأنّه زمان اليقين بانتقاص كلّ واحد؛ ومحض كونه زمان الشكّ بحدوث غيره فيه لا يجدي في إمكان جرّ المتيقّن السابق إلى هذا الزمان الذي نقطع بانتقاص يقينه باليقين، فبالنسبة إلى الأزمنة التفصيليّة المنطبقة على الأزمنة الثلاثة لا مجال لاستصحاب كلّ واحد منها إلّا بالنسبة إلى الزمان الثاني لا الثالث؛ كيف! وجّه إلى الزمان الإجمالي المرّد بين الثالث والثاني لا يعقل الجزم بالتطبيق إلّا بجرّ كلّ منها في تمام أطراف العلم من الأزمنة التي منها الزمان الثالث المعلوم انتقاص يقين كلّ واحد يقين آخر؛ وإلّا فلو اغمض النظر عن الجرّ في تمام الأطراف فكيف يعقل الجزم بتطبيق بقاء وجود كلّ في زمان وجود الآخر؟.

وبالجمله نقول: إنّ ما هو زمان الشكّ بوجود كلّ واحد هو الزمان الثاني، وإلّا فالزمان الثالث هو زمان اليقين بهما وإن كان حدوث كلّ فيه مشكوكاً ولكن أصل الوجود فيه معلوم إجمالاً؛ ومع هذا العلم يستحيل جرّ المتيقّن فيه، لأنّه يعلم انتقاص يقينه باليقين بالوجود؛ وبجرّ الشكّ في الحدوث مع العلم بأصل الوجود كيف يجدي في الاستصحاب؟ فما يجدي في الاستصحاب هو الشكّ في الزمان الثاني، ولكنّه لا يجدي في التطبيق؛ وما يجدي في التطبيق هو الجرّ إلى الزمان الثالث، وهو لا يجدي في

لوجوده، فالشك في وجود كلّ منها بهذا الاعتبار إنّما يكون متصلاً باليقين، فإنّ معنى أخذ زمان أحدهما طرفاً لوجود الآخر هو لحاظ زمان وجود أحدهما من جملة الأزمنة التي يمكن فرض وجود الآخر فيها؛ ومن المعلوم: أنّ الأزمنة التي يمكن فرض وجود كلّ من الحادثين فيها هي اليوم الثاني واليوم الثالث، فزمان الشكّ هو كلّ من اليومين؛ غايته أنّه في اليوم الثاني لم يكن زمان وجود الآخر طرفاً للاضافة وفي اليوم الثالث يكون طرفاً لها، وهذا لا يوجب تفاوتاً في ناحية الشكّ، ولا يقتضي انفصاله عن اليوم الأوّل الذي هو زمان اليقين بعدم حدوث الحادثين؛ فالشكّ في كلّ من الحادثين يتصل بيقينه ويجري استصحاب عدم كلّ منهما من زمان الشكّ في وجوده إلى زمان وجود الآخر - أي من اليوم الثاني إلى اليوم الثالث - فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر، فاستصحاب عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر يجري ويسقط بالمعارضة؛ وإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فقط، فاستصحاب عدم يجري ويترتب عليه الأثر بلا مزاحم.

وحاصل الكلام: أنّ المنع عن جريان استصحاب عدم كلّ من الحادثين في زمان الآخر إنّ كان مع أخذ زمان الآخر قيداً للمستصحب، فالمنع عن جريان الاستصحاب في محلّه، ولكن لا لعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل

الاستصحاب، لانه زمان اليقين بالانتقاض.

فان قلت: إنّ ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الجرّ في الأزمنة التفصيليّة، ولنا أن نقول: إنّ بالوجدان يشكّ في بقاء كلّ منهما إلى زمان وجود الآخر بنحو الاجمال، فنجرّ المتيقّن إلى هذا الزمان إجمالاً.

قلت: إنّ المراد من الشكّ في البقاء إلى الزمان الاجمالي تارة: الشكّ في البقاء إلى زمان الشكّ في انطباق المجمل عليه، واخرى: يكون المراد الشكّ في بقاءه إلى زمان يقطع بانطباق الزمان الاجمالي عليه ولو إجمالاً؛ والأوّل غير مضمّر في تطبيق الكبرى على المورد، والثاني يشرّح في التطبيق، ولكنّه فرع إمكان الجرّ إلى جميع أطرافه؛ ولقد عرفت: أنّه لا يمكن الجرّ إلى الزمان الثالث الذي هو من الأطراف، كما لا يخفى.

لعدم المتيقن. وإن كان مع أخذ زمان الآخر ظرفاً للمستصحب، فلا وجه للمنع عنه، فإنه من بعد اليوم الأول الذي هو ظرف اليقين بعدم كل من البيع ورجوع المرتهن عن الإذن يكون كل من البيع والرجوع مشكوك الحدوث في كل آن من آتات اليوم الثاني واليوم الثالث ومنها آن حدوث البيع أو آن حدوث الرجوع، فإن آن حدوث كل منها إنما يكون من آتات اليومين، فيجري استصحاب عدم حدوث البيع في آن حدوث الرجوع واستصحاب عدم حدوث الرجوع في آن حدوث البيع؛ فالشك في كل منها متصل بيقيه، لأنه لم يتخلل بين اليقين بعدم البيع في اليوم الأول والشك في حدوثه في زمان الرجوع يقين آخر يضاد اليقين السابق، وقد عرفت: أنه ما لم يتخلل اليقين بالخلاف لا يمكن أن ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين، وكذا الكلام في سائر موارد الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الشك في تقدم وجود الحادث وتأخره إن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان فاستصحاب عدم يجري في كل زمان شك في وجوده فيه؛ وإن كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث آخر، فإن كان أحدهما معلوم التاريخ فاستصحاب عدم إنما يجري في مجهول التاريخ فقط دون معلوم التاريخ - إلاً على بعض الفروض الآتية - وإن كان كل منهما مجهول التاريخ فالاستصحاب في كل منهما يجري ويسقط بالمعارضة إذا كان لعدم كل منهما في زمان الآخر أثر شرعي، وإلاً فالاستصحاب يجري في خصوص ماله الأثر بلا معارض؛ من غير فرض بين الحادثين اللذين يمكن اجتماعهما في الوجود - كإسلام الوارث وموت المورث وكبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن - وبين الحادثين اللذين لا يمكن اجتماعهما في الوجود كالحدث والوضوء والنجاسة والطهارة - فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

تكملة:

عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ ليس على إطلاقه، بل قد يجري الأصل في معلوم التاريخ أيضاً ويسقط بالمعارضة مع الأصل الجاري في مجهول التاريخ، وقد لا يجري الأصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله؛ فالفروض ثلاثة:

الأول: عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ، كالأمثلة المتقدمة: من إسلام الوارث وموت المورث، أو بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن في البيع، ونحو ذلك من الموضوعات المركبة من جزئين عديمين أو وجوديين أو مختلفين مع العلم بتاريخ وجود أحد الجزئين - كالمثالين المتقدمين - فإن موضوع الإرث مركب من إسلام الوارث وموت المورث، وموضوع نفوذ بيع الراهن مركب من البيع وعدم رجوع المرتهن عن الإذن؛ ففي مثل ذلك الأصل في معلوم التاريخ لا يجري وفي مجهوله يجري ويترتب عليه الأثر الشرعي حسب اختلاف المقامات.

الفرض الثاني: جريان الأصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله (١) وذلك

(١) أقول: الاستصحاب في مجهول التاريخ تارة عدمي، ولقد تقدم شرحه في المثال السابق؛ واخرى وجودي، كما في استصحاب الطهارة والحدث؛ وفي هذا المقام لا يحتاج إلى جز الاستصحاب إلى زمان وجود الآخر أو عدمه كي يحكم العقل بتطبيق المقيّد، بل المقصود استصحاب وجود كل منها في حدّ نفسه.

وحينئذ نقول: إنه لو فرض أنه ماضى إلاّ زمانين نعلم إجمالاً بوجود الحالتين فيها وشك في تقدم أحدهما على الآخر، ففي هذه الصورة لاشبهة في عدم جريان الاستصحاب في كل منها، لأنّ في الزمان الأول لم يكن يقين بوجود كل منها، وفي الزمان الثاني أمر كل واحد منها مردّد بين الشك في الحدوث أو الارتفاع؛ فلم يحرز موضوع الاستصحاب: من الشك في وجود ما ينطبق عليه البقاء؛ فلا يحيص حينئذ من فرض زمان ثالث نشك في بقاء كل من الحادثين.

وحينئذ نقول: لاشبهة في عدم اتصال هذا الزمان بزمان المتيقن، كي يصدق بأنه زمان بقاء ماحدث، لأنّ ماحدث إذا كان زمانه إجمالياً مردّداً بين الزمان، فالزمان المتصل بزمانه أيضاً مردّد بين الزمانين؛ وحينئذ فهذا الزمان الاجمالي يحتمل أن يكون الزمان الأوّل، فالزمان المتصل حينئذ هو الزمان الثاني المرّد أمره بين الحدوث والارتقاع؛ فهذا الزمان الثالث لم يحرز اتصاله بزمان المتيقن، إلّا على تقدير كون الزمان الحادث هو الزمان الثاني، وفي هذا التقدير يقطع ببقائه.

ولئن شئت قلت: إنّ ماهو موضوع الاستصحاب هو الشكّ في بقاء الشيء في زمان وارتقاعه فيه، بحيث يحتمل ملازمة حدوثه مع وجوده في ثاني زمانه ويحتمل انفكاكه عنه وعدم الملازمة بينهما؛ وفي المقام بالنسبة إلى الزمان الثالث وإن احتمل الملازمة، ولكن احتمال الانفكاك بين حدوثه في ثاني زمانه معدوم، إذ نقطع بعدم الانفكاك بين الحدوث وثاني زمانه في الزمان الثالث؛ ففي الحقيقة الشكّ بالبقاء في هذا الزمان يرجع إلى الشكّ في اتصاف بقاء الشيء من جهة الشكّ في الحدوث المتصل به، لامن جهة الشكّ في قطع الحادث؛ وما هو موضوع الاستصحاب هو الأخير، لامطلق الشكّ في البقاء. ومن هذا البيان ظهر: وجه اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين بالمعنى الذي ذكرنا في الاستصحاب المفقود في المقام؛ وهذا معنى آخر من الاتصال غير ما أفاده استاذنا: من احتمال الفصل باليقين كي يرد عليه ما في التقرير. وباليات! أنكر الفصل المزبور في جميع المقامات، على ما شرحنه سابقاً؛ وحينئذ فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام أصلاً كي ينتهي أمره إلى التعارض.

بل ولئن شئت أيضاً نقول: بأنّ المنصرف من أخبار الاستصحاب كون الزمان المشكوك فيه بمثابة لو تمشي القهقري تضع قدمك على زمان اليقين من زمان الشكّ؛ وفي المقام ليس الأمر كذلك، إذ لو تمشي القهقري في الأزمنة التفصيليّة ماتنتهي إلّا إلى زمان اليقين بالعدم لا بالوجود. نعم: لا بأس بتصور هذا المعنى في المقام بالنسبة إلى الأزمنة الاجماليّة، ولكن قد عرفت: أنه غير قابل للتطبيق على الأزمنة التفصيليّة، لعدم إحراز الانطباق على زمان خاصّ كذلك؛ فلو كان الأثر مترتباً على وجود شيء في الأزمنة التفصيليّة لما يكاد يترتب مثل هذا الأثر. نعم: لو كان في البين أثر يترتب على مجرد بقائه في الزمان الاجمالي بلا احتياج إلى التطبيق على الأزمنة التفصيليّة لا بأس بترتبه.

ومن هنا ظهر: دفع نقض من بعض المعاصرين - رحمه الله - وهو الفاضل الكلّبايگاني «الشيخ عبدالله» من أنّ لازم اعتبار الاتصال بالمعنى الأخير جريان الاستصحاب حتّى في الشكّ البدوي في الراجع الوارد على المعلوم بالإجمال من حيث الزمان، مع أنّه لم يلتزم به أحد. وتوضيح الجواب: أنّ عدم التزامهم به ليس من جهة إجراء الاستصحاب في الأزمنة التفصيليّة كي يصير نقضاً، وإنّما هو من

في كلِّ مقام كان الشكُّ في بقاء أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر، لا الشكُّ في حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر؛ كما إذا علم بالحدث والوضوء وشكُّ في المتقدم والمتأخر منها، وكما إذا علم بنجاسة الثوب وطهارته وشكُّ في المتقدم منها والمتأخر، فإنه في مثل ذلك الأصل في معلوم التاريخ أيضاً يجري ويسقط بالمعارضة.

فلو علم المكلف أنه قد توضحاً في أول النهار وعلم أيضاً بالحدث ولكن شكَّ في تقدّم الحدث على الوضوء أو تأخره عنه، كان الأصل في مرحلة البقاء في كلِّ من الوضوء والحدث جارياً، ويتعارض الأصلان من الجانبين، فيستصحب بقاء الوضوء إلى زمان الشكِّ وبقاء الحدث أيضاً إلى زمان الشكِّ؛ فلو كان زمان الشكِّ في تقدّم الحدث على الوضوء وتأخره عنه هو أول الزوال، فاستصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال يعارض استصحاب بقاء الحدث إليه. ودعوى: عدم اتصال زمان الشكِّ في بقاء الوضوء والحدث بزمان اليقين، قد عرفت ضعفها.

جهة جريانه في الأزمنة الاجمالية المستتبع في الزمان الثاني التفصيلي الذي هو طرف العلم، للعلم الاجمالي إما بالطهارة الوجدانية أو التنزيلية؛ وهذا المعنى غير جارٍ في المقام، لما عرفت: من أن في الزمان الثاني الأمر مردّد بين الحدوث والارتقاء، فكيف ينطبق عليه الزمان الاجمالي؟ كما أنّ في الزمان الثالث أمره ينتهي إلى الشكِّ في البقاء من جهة الشكِّ في الحدوث المتصل به، لامن جهة الشكِّ في قطع الأمر الحادث؛ وحينئذٍ فكم فرق بين مقامنا والفرض المزبور! فتأمل في المقام، فإنه مما زلت فيه الأقدام.

ومن التأمل فيما ذكرنا كلّهُ اتضح أيضاً وجه التفصيل بين المعلوم تاريخه ومجهوله: من جريان الاستصحاب في معلومه دون مجهوله، كالمسألة السابقة، وإن كان الفرق بينها في وجودية المستصحب وعدميته. والعجب من المقرّر! حيث إنه في المقام التزم بجزء المستصحب من الزمان الاجمالي إلى الزمان التفصيلي والتزم بالتعارض بين المعلوم والمجهول، ولم يلتزم بجزء من الزمان التفصيلي إلى الاجمالي بوجود غيره في المسألة السابقة كسي يلتزم هناك أيضاً بالتعارض. وتقدّم أيضاً بطلان ما اعترض في وجه عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ؛ فراجع وتدبّر فيه.

وتوهم: أن استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال لا يجري - لأن استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء يقتضي تأخر الحدث عن الوضوء - فاسد، فإن استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت تأخره عنه إلا على القول بالأصل المثبت؛ فاستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا أثر له، لأن الأثر المترتب على الحدث إنما هو كونه رافعاً للطهارة وناقضاً لها، وهذا إنما يكون إذا تأخر الحدث عن الوضوء؛ واستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت التأخر، فلا يجري في الحدث استصحاب بقاء عدمه، بل يجري فيه استصحاب بقاء الوجود إلى الزوال الذي هو زمان الشك في المتقدم والمتأخر، ويعارض مع استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال؛ غاية أن الاستصحاب في طرف الوضوء إنما يكون شخصياً من حيث الزمان للعلم بزمان وجوده، وفي طرف الحدث يكون كلياً لعدم العلم بزمان حدوثه، وهذا لا يوجب فرقاً بين الاستصحابين؛ فالأقوى أن الاستصحاب في مرحلة البقاء يجري في كل من الوضوء والحدث ويسقط بالمعارضة وإن علم تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر. وقياس مسألة الوضوء والحدث بمسألة إسلام الوارث وموت المورث - حيث إنه لا يجري فيها الاستصحاب في معلوم التاريخ - في غير محله، فإن الشك في تلك المسألة إنما كان في الحدوث وفي مسألة الوضوء والحدث إنما يكون في البقاء؛ فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من اتحاد حكم المسألتين، ليس على ما ينبغي، فإن الفرق بينهما في غاية الوضوح.

هذا كله في الطهارة الحديثية، وكذا الكلام في الطهارة الخبيثة؛ فلو غسل الثوب في مائتين: أحدهما طاهر والآخر نجس، فاستصحاب بقاء الطهارة والنجاسة في الثوب يجري ويسقط بالمعارضة، من غير فرق بين كون الماء المغسول به الثوب قليلاً أو كثيراً، أو كان أحدهما قليلاً والآخر كثيراً؛ غاية أنه لو كان الماء قليلاً فزمان حدوث النجاسة معلوم بالتفصيل دون زمان الطهارة،

ولو كان الماء كثيراً فزمان كل من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوماً بالتفصيل.

وتوضيح ذلك - هو أنّ الماء المغسول به الثوب لو كان قليلاً: فحال ملاقات الثوب للماء الثاني قبل انفصال الغسالة عنه يعلم تفصيلاً بنجاسته، إمّا لنجاسة الماء الأول المغسول به وإمّا لنجاسة الماء الثاني الملاقي له فعلاً؛ ففي زمان ملاقات الثوب للماء الثاني يعلم تفصيلاً بنجاسة الثوب ويشك في زوالها، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو النجس ولم يتعقبها مزيل، فيجري استصحاب بقاء النجاسة التي تعلق العلم التفصيلي بها من حيث نفسها ومن حيث زمانها. وهذا بخلاف الطهارة، فإنه وإن كان قد علم بطهارة الثوب إلا أنه لا يعلم زمانها، لتردده بين كونه في زمان غسله بالماء الأول أو بالماء الثاني؛ فزمان حصول الطهارة يكون مردداً، إلا أن ذلك لا يضر باستصحاب بقاء الطهارة، للعلم بحصولها في الثوب في إحدى الحالتين والشك في ارتفاعه عنه، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو الطاهر، فيجري استصحاب بقاء كل من الطهارة والنجاسة في الثوب وهذا من غير فرق بين أن يكون الثوب قبل غسله بالمائين نجساً أو طاهراً.

وقد يتوهم: عدم جريان استصحاب الطهارة إذا كان الثوب قبل غسله بالمائين طاهراً، لأنّ الطهارة السابقة قد ارتفعت عن الثوب قطعاً بملاقاته للماء النجس ولم يعلم بحصول طهارة أخرى للثوب، بل هي مشكوكة الحدوث، لاحتمال أن يكون الماء الأول هو الطاهر، ولا أثر لملاقات الثوب الطاهر للماء الطاهر؛ فاستصحاب الطهارة يكون من القسم الثاني من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي، بل أسوأ منه، لأنّ القسم الثاني كان عبارة عن احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقن، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنه لا يحتمل وجود فرد آخر من الطهارة في الثوب مقارناً لارتفاع الطهارة السابقة، لأنّ ارتفاع الطهارة السابقة عن الثوب إمّا يكون بملاقاته

للماء الأول وإما أن يكون بملاقاته للماء الثاني. فان كان بملاقاته للماء الأول، فهو وإن كان قد حدث في الثوب فرد آخر من الطهارة، إلا أن حدوثه لم يكن مقارنة لا ارتفاع الطهارة السابقة، بل قد تخللت النجاسة بين الطهارة المرتفعة والطهارة الحادثة. وإن كان بملاقاته للماء الثاني، فارتفاع الطهارة السابقة إنما يكون من زمان ملاقاته للماء الثاني، ولا يحتمل حدوث طهارة أخرى في الثوب بعد غسله بالماء الثاني. وعلى كلا التقديرين: لا يحتمل حدوث طهارة أخرى في الثوب مقارنة لا ارتفاع الطهارة السابقة عنه؛ فاستصحاب الطهارة في المثال يكون أسوأ حالاً من استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

هذا، ولكن فساد التوهم بمثابة من الوضوح، فإن الطهارة المستصحة في المثال إنما تكون شخصيّة لا كليّة، والإجمال والترديد إنما هو في ناحية الزمان؛ وفرق واضح بين أن يكون المستصحب بنفسه مردّداً بين ماهو مشكوك الحدوث وما هو مقطوع الارتفاع - كما في القسم الأول والثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي - وبين أن يكون زمان حدوث المستصحب مردّداً مع العلم بحدوثه كما في المثال، فإنه يعلم وجداناً بطهارة الثوب في أحد الحالين: إما في حال غسله بالماء الأول وإما في حال غسله بالماء الثاني، ويشكّ في ارتفاع الطهارة عنه؛ فجعل المثال من الاستصحاب الكلّي واضح الفساد.

وتوهم: عدم اتصال زمان الشكّ في الطهارة بزمان اليقين بها، قد عرفت ضعفه. فالأقوى: جريان استصحاب الطهارة في المثال ومعارضته لاستصحاب النجاسة. هذا إذا كان الماء المغسول به الثوب قليلاً.

وإن كان كثيراً: فزمان وجود كلّ من طهارة الثوب ونجاسته لم يكن معلوماً بالتفصيل - بناءً على عدم اعتبار التعدّد وانفصال الغسالة في طهارة المغسول بالماء الكثير - فإنه لا يعلم بنجاسة الثوب في آن ملاقاته للماء الكثير الثاني،

لا احتمال أن يكون هو الطاهر فيطهر الثوب بمجرد ملاقاته له .
ولكن قد عرفت: أن الجهل بزمان وجود المستصحب لا يضر بجريان الاستصحاب؛ ففي الفرض أيضاً يجري استصحاب بقاء الطهارة في الثوب، للعلم بطهارته في أحد الحالين: إما حال ملاقاته للكرّ الأوّل وإما حال ملاقاته للكرّ الثاني والشكّ في زوالها لاحتمال أن يكون الكرّ الثاني هو الطاهر؛ ويعارض مع استصحاب بقاء النجاسة في الثوب، للعلم بها أيضاً في أحد الحالين والشكّ في ارتفاعها لاحتمال أن يكون الكرّ الثاني هو النجس منها .
وإن كان أحد المائتين المغسول بهما الثوب قليلاً والآخر كثيراً: فإن كان الماء الثاني قليلاً فزمان النجاسة المستصحبة يكون معلوماً بالتفصيل، كما إذا كان كلّ من المائتين قليلاً . وإن كان الماء الأوّل قليلاً فزمان كلّ من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوماً بالتفصيل، كما إذا كان كلّ من المائتين كثيراً؛ وذلك واضح .

وعلى جميع التقادير: العلم بزمان حدوث النجاسة أو الجهل به لا يضر باستصحابها ولا باستصحاب الطهارة؛ فتأمل في المقام جيّداً، فأنه من مزال الأقدام .

الفرض الثالث: عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكرّية الماء وملاقاته للنجاسة وشكّ في المتقدّم والمتأخر منها؛ فإنه لا تجري أصالة عدم الملاقات إلى زمان الكرّية ولومع العلم بتاريخ الكرّية والجهل بتاريخ الملاقات، لأنّ الظاهر من قوله -عليه السلام- «إذا بلغ الماء قدر كرت لا ينجسه شيء» هو أنه يعتبر في العاصمية وعدم تأثير الملاقات سبق الكرّية ولو آنأما؛ فإنّ الظاهر منه كون الكرّية موضوعاً للحكم بعدم تنجيس الملاقات، وكلّ موضوع لابدّ وأن يكون مقدّماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكرّية؛ ولذلك بنينا على نجاسة المتّم للكرّ، لأنّه يتحد فيه

زمان الكَرِيَّة والملاقات؛ فلا يحيص عن القول بنجاسة الماء مطلقاً، سواء جهل تاريخ الملاقات والكَرِيَّة أو علم تاريخ أحدهما، وسواء كانت الملاقات معلومة التاريخ أو الكَرِيَّة.

أما في صورة الجهل بتاريخهما: فلأنَّ أصالة عدم كلِّ منهما في زمان الآخر لا تقتضي سبق الكَرِيَّة. وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات، فإنَّ أصالة عدم الكَرِيَّة إلى زمان الملاقات تقتضي عدم تحقق موضوع الطهارة. وأما إذا علم بتاريخ الكَرِيَّة: فأصالة عدم الملاقات إلى زمان الكَرِيَّة لا تثبت تأخر الملاقات عن الكَرِيَّة، ومع عدم إثبات ذلك لم يجرز موضوع الطهارة، مع أنه لابد منه (١) فإنَّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحراز

(١) أقول: مفهوم «إذا بلغ» -الذي هو المدرك لتنجس القليل- اعتبار ورود الملاقات على ما لا يكون كراً في التنجيس المستتبع لسبق عدم الكَرِيَّة للملاقات، بملاحظة موضوعية عدم الكَرِيَّة للملاقات في التنجيس أيضاً؛ فالعنى «إذا لم يكن فينجسه الشيء بالملاقات مع عدم الكَرِيَّة» لأنَّ المفهوم «إذا لم يكن كراً فينجسه بعدم الملاقات في ظرف الكَرِيَّة» وحينئذٍ فلا شبهة في أنَّ استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكَرِيَّة وإن لم يثبت الملاقات في ظرف الكَرِيَّة، إلا أنه ينفي موضوع النجاسة: من الملاقات في ظرف عدم الكَرِيَّة. وأما ما ذكره المقرر إنما يصح لو كان التنجيس مترتباً على عدم الملاقات في ظرف الكَرِيَّة لامترتباً على الملاقات في ظرف عدم الكَرِيَّة. ولقد عرفت: أنَّ مقتضى المفهوم هو الثاني لا الأول.

وعمدة النكته في ذلك: هو أنَّ من شأن أخذ المفهوم في القضية الشرطية تجريد الجزء عن حيث إضافته إلى الشرط والأخذ بنقيضه في طرف المفهوم، ولازمه حفظ نقيض الجزء بجميع شؤنه في طرف المفهوم؛ وحينئذٍ فمن المعلوم: أنَّ نقيض الجزء «ينجسه» ومن البديهي: أنَّ تجريد هذا الجزء عن إضافته إلى الشرط في المنطوق يقتضي أيضاً تجريد الملاقات المأخوذ في هذا الجزء، لأنَّه من شؤنه؛ ولازمه حينئذٍ كون المفهوم ما ذكره، فمدبر فيما قلت وقال بعين الانصاف! إذ صحَّه مقال مبنّي على عدم تجريد الملاقات عن الاضافة بالكَرِيَّة، وهو مستلزم لعدم أخذ المفهوم من القضية رأساً، وهو كما ترى! وإلَّا فلوقلنا [بأنَّ هنا] حكمان: أحدهما عدم المنجسية بالملاقات في ظرف الكَرِيَّة، والآخر تنجسه بالملاقات في ظرف عدم الكَرِيَّة، فما لا يجدي فيه الاستصحاب هو الحكم الأول، وأما الحكم

وجوده في ترتب الحكم عليه، ومع الشك في وجوده يبنى على عدم الحكم؛ من غير فرق بين الشك في أصل وجود الموضوع وبين الشك في وجوده في الزمان الذي يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فإنه وإن كان قد علم بالكريّة إلا أنه يشك في وجودها قبل الملاقات للنجاسة؛ فظهر: أنه لا بدّ من الحكم بالنجاسة في المثال مطلقاً.

نعم: لولا كون التعليق على الأمر الوجودي يقتضي إحرازه لكان ينبغي في المثال الرجوع إلى قاعدة الطهارة عند العلم بتاريخ الكريّة. وكان مبنى شيخنا الاستاذ -مدّ ظله- قبل هذا على طهارة الماء عند العلم بتاريخ الكريّة؛ وعلى ذلك جرى في رسالته العمليّة المسماة بـ«الوسيلة» وفي حاشية العروة. ولكن في المقام عدل عن ذلك (١) وبنى على النجاسة مطلقاً حتى مع العلم بتاريخ الكريّة. نعم: لو كان الماء مسبوqاً بالكريّة ثم طرء عليه القلّة، فاستصحاب بقاء الكريّة إلى زمان الملاقات يجري ويحكم عليه بالطهارة؛ فتأمل جيّداً.

-التنبيه العاشر-

ربّما قيل: بجرّيان استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في باب العبادات عند الشك في عروض المانع أو القاطع. وقد تقدّم في مباحث الأقلّ والأكثر: أنه لا مجال للاستصحاب في ذلك؛ فراجع.

الأخير فيجدي فيه الاستصحاب المزبور جدّاً كما تقدم (والله العالم) وحينئذٍ فلا قصور في استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكريّة في معلوم التاريخ لإثبات الطهارة.

(١) أقول: ياليت لم يعدل عمّا كان عليه!

-التنبيه الحادي عشر-

لا ينبغي التأمل والإشكال في عدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين، كالنبوة والإمامة. وقد أطال الشيخ -قدس سره- الكلام في هذا التنبيه.

ولكنّ الانصاف: أنه لا يستحقّ إطالة الكلام فيه.
فالأولى: عطف عنان الكلام إلى

-التنبيه الثاني عشر-

المتكفل لبيان تمييز الموارد التي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص عن الموارد التي يرجع فيها إلى عموم العام.

ومحلّ الكلام إنّما هو فيما إذا ورد عامّ أفراديّ يتضمّن العموم الزماني وخرج بعض أفراد العامّ عن الحكم وشكّ في خروجه عنه في جميع الأزمنة أو في بعضها، كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» فإنّ له عموم أفراديّ بالنسبة إلى جميع أفراد العقود؛ ويتضمّن العموم الزماني أيضاً لوجوب الوفاء بكلّ عقد في كلّ زمان، وقد خرج عنه المعاملة الغبنية، فإنّه لا يجب الوفاء بها؛ ولكن يشكّ في أنّها خرجت عن العموم مطلقاً في جميع الأزمنة، أو في خصوص زمان ظهور الغبن؟ أي تردّد أمر الخيار بين كونه على الفور أو على التراخي.

فيقع الكلام في أنّه هل يجب الرجوع إلى عموم العامّ فيما عدا القدر المتيقّن من زمان الخروج؟ أو أنّه يجب استصحاب حكم المخصّص؟.

وقد حكى عن المحقّق الكركي -رحمه الله- أنّه في المثال يجب الرجوع إلى عموم «أوفوا بالعقود» فيكون الخيار على الفور. وقيل: إنّّه يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص فيكون الخيار على التراخي.

وقد اضطربت كلمات بعض الأعلام في ذلك وذهب يمينه ويسرة ولم يأت بشيء يمكن أن يكون ضابطاً للموارد التي يرجع فيها إلى العام والموارد التي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص؛ بل حمل كلمات الشيخ - قدس سره - في هذا المقام على ما لا ينبغي الحمل عليه، وفتح عليه باب الإشكال والإيرادات السبعة أو الثمانية التي ذكرها.

وعلى كلّ حال: تنقيح البحث في ذلك يستدعي رسم أمور:

الأول: لا إشكال في أنّ الأصل في باب الزمان أن يكون ظرفاً لوجود الزماني، إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على القيدية أكثراً للموضوع ليكون وجود الشيء في زمان غير وجوده في زمان آخر؛ ومع عدم قيام الدليل على ذلك لا يكون الزمان إلّا ظرفاً لوجود الشيء، لأنّ نسبة الزمان إلى الزماني كنسبة المكان إلى المكين لا يقتضي أزيد من الظرفية، سواء كان الزماني من مقولة الأعيان والموضوعات الخارجيّة أو كان من مقولة الأفعال ومتعلقات التكاليف أو كان من مقولة الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، فإنّ الزمان في جميع ذلك إنّما يكون ظرفاً لوجودها (١) وعليه يبتني جريان الاستصحاب، فإنّه لولا كون

(١) أقول: ينبغي للمقرّر المستقضي لأنحاء مفاد الخطابات أن يتعرّض في فرض الظرفية شقوفاً أخرى؛ وهو أنّ مفاد الدليل تارة: حكم شخصي مستمر لموضوع شخصي، بحيث لو انقطع هذا الشخص لم يكن الخطاب متكفلاً لحكم آخر لشخص آخر، وإن كان قابلاً للتحديد من حيث أوله وآخره. وأخرى: حكم سنخي ثابت لكل قطعة من القطعات الموجودة في الفرد الشخصي المستمر على وجه قابل للانحلال بأحكام بلحاظ كل واحد من القطعات الموجودة في ضمن هذا الفرد المستمر الشخصي؛ ولازمه عدم اقتضاء الدليل الدال على نفي الحكم عن قطعة معينة ذهاب الحكم عن بقية القطعات. وثالثة: يكون الخطاب متكفلاً لحكم سنخي لسنخ وجود الموضوع القابل للانطباق على شخص آخر منقطع عن الشخص الأول مع فرض اخذ الزمان في جميع هذه الفروض ظرفاً، بحيث لو فرض اخذه في لسان الدليل كان لمحض الإشارة إلى أمد استمرار الحكم أو موضوعه سنخياً أو شخصياً؛ كما هو ظاهر. وسيجيء (إن شاء الله تعالى) بيان نتيجة هذا التحقيق.

الزمان ظرفاً لوجود المستصحب لم يكد يجري الاستصحاب، لما عرفت: من أن حقيقة الاستصحاب إنما هو جرّ المستصحب في الزمان؛ فلو كان الزمان قيماً لوجود المستصحب فلا يكاد يمكن جريان الاستصحاب فيه، لأنّ الوجود المقيد بزمان يباين الوجود في غير ذلك الزمان، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه يكون من تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الأمر الثاني: إذا علم من دليل الحكم أو من الخارج لحاظ الزمان قيماً في

الحكم أو المتعلق

فتارة: يلاحظ الزمان على وجه الارتباطية، أي يلاحظ قطعة من الزمان مجتمعة الآتات متصلة بعضها مع بعض على نحو العام المجموعي، فيعتبر وجود الحكم أو المتعلق في مجموع الآتات بحيث لا يخلو آن منها عن وجود الحكم أو المتعلق؛ فلو خلا آن عنها يرتفع الحكم من أصله ويفوت المتعلق ولا يمكن بقاء الحكم أو إيجاد المتعلق في الآن الثاني، كما في باب الصوم، فإن حقيقة الصوم هو الإمساك من الطلوع إلى الغروب (١) فقد قيد الإمساك بكونه في مجموع آتات النهار من حيث المجموع، فيتحقق عصيان الخطاب إذا خلا آن من آتات النهار عن الإمساك، كما يتحقق عصيان خطاب «أكرم العلماء» عند ترك إكرام فرد من أفراد العلماء إذا كان المطلوب إكرام مجموع العلماء.

وأخرى: يلاحظ الزمان قيماً للحكم أو المتعلق على وجه الاستقلالية، نظير العام الاصولي، فيكون كلّ آن من آتات الزمان يقتضي وجود الحكم أو المتعلق

(١) أقول: ويمكن في تصوّر الصوم بجعله عبارة عن الإمساك المستمر المحدود اوله بما تقارن الفجر وآخره بما تقارن الغروب، بحيث يكون الفجر والغروب معيناً للحدين وكاشفاً عنها بنحو الكشف اللازم عن المزموم؛ فيكون النهار من اوله وآخره توئماً مع المرتبة الخاصة من مراتب الإمساك الواجب، لانه قيد فيه؛ كما لا يخفى. وبمثل هذا التصوير ايضاً ربما يفر عن الشبهة الواردة على الغسل قبل الفجر بناءً على بعض التقاريب في إبطال الواجب التعليقي؛ فتدبر.

فيه مستقلاً، فيتعَدّد الحكم أو المتعلّق بتعدّد الآنات، ويكون لكلّ آن حكم أو متعلّق يَخْصّه لا ربط له بالحكم أو المتعلّق الموجود في الآن الآخر؛ فلو خلا آن عن وجود الحكم أو المتعلّق كان الآن الثاني مستتبعاً لوجود الحكم أو المتعلّق فيه؛ ولا ملازمة بين عصيان الخطاب في آن لعصيانه في الآن الآخر، بل لكلّ آن طاعة وعصيان يَخْصّه.

والحاصل: تقسيم العامّ إلى الاصولي والمجموعي لا يختصّ بالعموم الفرادي، بل يأتي في العموم الزماني أيضاً؛ غايته أنّ الاستقلاليّة والارتباطيّة في العموم الزماني إنّما يلاحظان بالنسبة إلى أجزاء الزمان وآناته، من غير فرق بين سعة دائرة العموم الزماني وضيقها؛ فتارة: لا تكون محدودة بل مادام العمر، واخرى: تكون محدودة بالسنة أو الشهر أو اليوم أو أقلّ من ذلك؛ وهذا كلّ واضح لا إشكال فيه.

الأمر الثالث: اعتبار العموم الزماني بأحد الوجهين يتوقّف على قيام الدليل عليه.

فتارة: يكون دليل الحكم بنفسه متكفلاً لبيان العموم الزماني بالنصوصيّة، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان» أو «في كلّ يوم» أو «دائماً» أو «مستمراً» ونحو ذلك من الألفاظ الدالّة على العموم الزماني. وكقوله تعالى: «نسائكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنّى شئتم» (١) بناءً على أن تكون «أنّى» زمانية لا مكانية.

واخرى: يستفاد العموم الزماني من دليل لفظي آخر، كقوله: «حلال محمّد -صلى الله عليه وآله وسلم- حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد -صلى الله عليه وآله وسلم- حرام إلى يوم القيامة» (٢)

(١) البقرة: ٢٢٣

(٢) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ١٩.

وثالثة: يستفاد من دليل الحكمة ومقدمات الإطلاق؛ وذلك إنّما يكون إذا لزم من عدم العموم الزماني لغوية الحكم وخلوّ تشريعه عن الفائدة، كما في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» (١) فإنه لو لم يجب الوفاء بالعقد في كلّ زمان يلزم لغوية تشريع وجوب الوفاء بالعقود، لأنّه لا فائدة في وجوب الوفاء بها في الجملة وفي آن ما. ولقد أجاد المحقّق الكركي - رحمه الله - فيما أفاده من قوله: إنّ العموم الأفرادي في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» يستتبع العموم الزماني، وإلّا لم ينتفع بعمومه الأفرادي.

وبالجملة: كما أنّه قد يستفاد العموم الأفرادي من دليل الحكمة، كقوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (٢) حيث إنّ إطلاقه بقرينة الحكمة يدلّ على حلّيّة كلّ فرد من أفراد البيع - لأنّه لا معنى لحلّيّة فرد مردّد من البيع - كذلك قد يستفاد العموم الزماني من الإطلاق بقرينة الحكمة (٣).

الأمر الرابع: مصّب العموم الزماني تارة: يكون متعلّق الحكم، واخرى: يكون نفس الحكم؛ بمعنى أنّه:

تارة: يلاحظ الزمان في ناحية متعلّق التكليف والفعل الصادر عن المكلف، كالوفاء والإكرام والشرب ونحو ذلك من متعلّقات التكليف الوجوديّة أو العدميّة، فتكون آتات الزمان قيدياً للوفاء والإكرام والشرب، أي يكون الوفاء أو الإكرام في كلّ آن معروض الوجوب وشرب الخمر في كلّ آن معروضاً للحرمة؛ سواء كان العموم الزماني على وجه العامّ الاصولي أو العامّ المجموعي.

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) أقول: يمكن ان يقال في هذه الامثلة: ان الزمان اخذ لبيان مقدار الاستمرار وامده، لانه

ماخوذ قيدياً في الحكم او الموضوع باحد التحوين؛ كما لا يخفى.

واخرى: يلاحظ الزمان في ناحية نفس الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة، فيكون الحكم الشرعي ثابتاً في كل آن من آتات الزمان. فعلى الأول: يكون العموم الزماني تحت دائرة الحكم ويرد الحكم عليه، فإن الحكم كما يرد على المتعلق يرد على قيده أيضاً؛ والمفروض: أن الزمان في الوجه الأول يكون قيماً للمتعلق فيرد الحكم عليه لا محالة. وعلى الثاني: يكون العموم الزماني فوق دائرة الحكم ووارداً عليه؛ وسيأتي لذلك مزيد بيان.

وهذان الوجهان - أي كون العموم الزماني قيماً للحكم أو المتعلق - وإن كانا يتحدان بحسب النتيجة، بداهة أنه لا فرق بين قوله: «الشرب في كل آن آن حرام» وبين قوله: «الشرب حرام والحرمة ثابتة له في كل آن آن» فإن النتيجة في كل منهما إنما هي دوام الحكم واستمراره في جميع الآتات، إلا أنها يختلفان فيما هو المهم بالبحث في المقام؛ على ماسيأتي توضيحه.

الأمر الخامس: يختلف العموم الزماني الملحوظ في ناحية المتعلق مع العموم الزماني الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين:

الأولى: إذا كان العموم الزماني قيماً للمتعلق فيمكن أن يتكفل اعتباره نفس دليل الحكم، كقوله: «أكرم العلماء في كل زمان» أو «دائماً» وكقوله: «نسانكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» وأما إذا كان العموم الزماني قيماً للحكم فلا يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، بل لابد من بيانه بدليل منفصل (١) فإن استمرار الحكم ودوام وجوده إنما هو فرع ثبوت الحكم

(١) أقول: ولا يخفى عليك: ان المولى لوقال: «يجب اكرام العالم مستمرا إلى آخر الشهر» مع اقامة القرينة الحافة بالكلام على وجه يصير ظاهرا في رجوع القيد إلى الحكم لا الموضوع، فهل هذا الدليل الواحد غير متكفل لثبوت الحكم واستمراره؟ فلم يحتاج الى اثبات الاستمرار من دليل آخر منفصل؟ وما الفرق من هذه الجهة بين استمرار الموضوع والحكم؟ إذ كل منهما محتاج على ما دل على استمرارهما

ووجوده؛ فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده نسبة الحكم والموضوع والعرض والمعروض، فإن مركب العموم الزماني ومحلّه ومعروضه إنّما يكون هو الحكم؛ ففي قضية قولنا: «الحكم مستمر» أو «دائمي» يكون «الحكم» موضوعاً و«مستمراً» أو «دائماً» محمولاً؛ فلا يمكن أن يكون الحكم متكفلاً لبيان أزمنة وجوده.

والحاصل: أنّ دليل الحكم إنّما يتكفل بيان أصل ثبوت الحكم ووجوده؛ وأما استمراره ودوامه: فلا بد وأن يكون بدلالة دليل آخر؛ وذلك واضح.

الجهة الثانية: لو كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم: فعند الشك في التخصيص وخروج بعض الأزمنة عن العموم يصحّ التمسك بالعموم الزماني الذي دلّ عليه دليل الحكم؛ فلو قال: «أكرم العلماء في كلّ يوم» أو «في كلّ زمان» أو «مستمراً» أو «دائماً» أو نحو ذلك من الألفاظ الموضوعة للعموم الزماني ثمّ شكّ في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الذي تكفل العموم الزماني؛ ولا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام الثابت قبل القطعة المشكوكة من الزمان، فإنّ الشكّ في التخصيص الزماني كالشكّ في التخصيص الأفرادي يرجع فيه إلى أصالة العموم وعدم التخصيص.

ولا مجال للرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ المفروض أنّ الدليل الاجتهادي قد تكفل لحكم كلّ زمان من أزمنة ظرف وجود المتعلق؛ فقوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» يكون دليلاً على وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء في كلّ يوم من أيام العمر أو السنة أو الشهر؛ فكان لكلّ يوم حكم يختصّه لا ربط له باليوم السابق أو اللاحق، فإنّه لم يؤخذ العموم الزماني على نحو العامّ المجموعي بحيث يكون مجموع أيام العمر أو السنة

موضوعاً لإكرام واحد مستمر، بل العموم الزماني إنما اخذ على نحو العام الاصولي، من غير فرق بين الألفاظ الدالة على العموم الزماني؛ فسواء قال: «أكرم العلماء في كل يوم» أو قال: «أكرم العلماء مستمراً» يكون كل يوم أو كل زمان موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام؛ فيتعدّد الحكم والمتعلّق حسب تعدّد الأيّام والأزمنة.

فلو شكّ في وجوب الإكرام في بعض الأيّام والأزمنة لا يمكن استصحاب حكم اليوم والزمان السابق (١) لارتفاع ذلك الحكم بمضيّ اليوم السابق وتصرّم الزمان الماضي؛ فلا يمكن الحكم ببقائه في اليوم الثاني والزمان اللاحق إلاّ بالرجوع إلى ما يدلّ على العموم الزماني: من الدليل الاجتهادي؛ ولا يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب، لأنّه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ فاستصحاب الحكم فيما كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني ساقط من أصله ولا مجال لجريانه.

بل لو فرض أنه لم يكن للدليل الاجتهادي عموم بالنسبة إلى جميع الأيّام والأزمنة كان المرجع في زمان الشكّ هو سائر الاصول العمليّة: من البراءة والاشتغال، لا استصحاب حكم العام؛ من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، كما إذا علم بخروج بعض الأزمنة وشكّ في خروج الزائد، ففيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص يرجع إلى ما دلّ على العموم الزماني لو كان، وإلاّ فالى البراءة والاشتغال؛ ولا يجري استصحاب حكم الخاصّ. فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة وخروجه عن عموم

(١) أقول: ما أفيد في فرض التقيّد بالزمان في غاية المثانة. ولكن يمكن دعوى ان غالب ماتوهم فيها عموم الازمان كونها من قبيل الطبيعة السارية في ضمن القطعات المستمرة في الزمان، على وجه يكون الزمان مبيناً لأمد استمراره؛ فهنا لا قصور في استصحابه لولا عمومها زماناً، وإن كان الحكم فيها انحلالياً؛ كما لا يخفى.

قوله: «أكرم العلماء في كلِّ يوم» وشكَّ في وجوب إكرامه يوم السبت، ففي يوم السبت يرجع إلى العموم، لا إلى استصحاب حكم الخاص.

وبالجملة: لو كان المتعلق مصبَّ العموم الزماني، فلا مجال لاستصحاب حكم العام إذا شكَّ في أصل التخصيص، ولا استصحاب حكم الخاص إذا شكَّ في مقدار التخصيص، بل لابدَّ من الرجوع إلى العام أو إلى سائر الاصول الاخر؛ هذا إذا كان متعلق الحكم مصبَّ العموم الزماني.

وأما إذا كان مصبَّ العموم الزماني نفس الحكم: فلا مجال للتمسك فيه بالعموم إذا شكَّ في التخصيص أو في مقداره، بل لابدَّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما إذا كان مصبَّ العموم الزماني متعلق الحكم.

والسرَّ في ذلك: هو أنَّ الشكَّ في التخصيص أو في مقداره فيما إذا كان الحكم مصبَّ العموم الزماني يرجع إلى الشكَّ في الحكم؛ وقد تقدَّم أنَّ الحكم يكون بمنزلة الموضوع للعموم الزماني إذا كان مصبَّ العموم نفس الحكم، ولا يمكن أن يتكفَّل العموم الزماني وجود الحكم مع الشكَّ فيه، لأنَّه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم؛ فالعموم الزماني دائماً يكون مشروطاً بوجود الحكم؛ ولا يمكن أن يدلَّ قوله: «الحكم مستمرَّ في كلِّ زمان» على وجود الحكم مع الشكَّ فيه؛ فلو قال: «أكرم العلماء» وعلم من دليل الحكمة أو غيرها أنَّ وجوب الإكرام مستمرَّ وثابت في كلِّ زمان ثمَّ شكَّ في وجوب إكرام العالم في زمان - لاحتمال التخصيص - فلا يصحَّ الرجوع إلى ما دلَّ على استمرار وجوب إكرام العلماء، فإنَّ استمرار الحكم يتوقَّف على وجود الحكم، والمفروض: الشكَّ فيه.

وكذا لو علم بعدم وجوب إكرام زيد العالم في يوم الجمعة وشكَّ في وجوب إكرامه في يوم السبت، فإنَّه أيضاً لا يجوز التمسك بقوله: «الحكم مستمرَّ في كلِّ زمان» بل لابدَّ من الرجوع إلى استصحاب حكم العام عند الشكَّ في أصل

التخصيص والرجوع إلى استصحاب حكم الخاص عند الشك في مقداره؛ بل لو لم نقل بحجية الاستصحاب كان المرجع سائر الاصول العملية، لا عموم العام.

والحاصل: أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان عامً فرادي يستتبع عموم زماني؛ فالعموم الزماني إنما يكون في طول العموم الفرادي ومتأخر عنه رتبة، سواء كان مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعي أو متعلقه.

غايته أنه لو كان مصب العموم متعلق الحكم كان الحكم وارداً على العموم الزماني كوروده على المتعلق، فيكون تحت دائرة الحكم؛ ولأجل ذلك صح أن يكون نفس دليل الحكم متكفلاً لبيان العموم الزماني كتكفله لبيان العموم الفرادي، فعند الشك في التخصيص أو في مقداره يتمسك بعموم الدليل.

وأما لو كان مصب العموم نفس الحكم كان العموم الزماني وارداً على الحكم وواقعاً فوق دائرة الحكم؛ ولأجل ذلك لا يصح أن يكون دليل الحكم مكتفلاً لبيان العموم الزماني، بل لابد من التماس دليل آخر يدل على عموم أزمته وجود الحكم؛ فعند الشك في التخصيص أو في مقداره لا يجوز التمسك بما دل على العموم الزماني، لأن الدليل إنما كان متكفلاً لعموم أزمته وجود الحكم، فلا يتكفل أصل وجود الحكم.

والشك في التخصيص الزماني يستتبع الشك في وجود الحكم، فلا يصح التمسك بعموم مادّة على العموم الزماني (١) في مثل قوله تعالى: «أوفوا

(١) أقول: إذا كان مصب العموم الزماني في نفس الحكم، فلا شبهة في أن مرجع ذلك إلى أخذ العموم قيماً للحكم؛ ولازمه كون الحكم الذي هو مركز هذا القيد مهملة عارية عنه، كما هو الشأن في رجوع كل قيد إلى المقيد، إذ لا يحصى من أخذ المقيد مهملاً بالنسبة إلى هذا القيد، كما هو الشأن أيضاً في كل موضوع إلى محموله؛ وحينئذ الاستمرار والدوام من عوارض الطبيعة المهملة التي يطرد عليه العموم

من حيث الفرد تارة والزمان أو المكان أخرى؛ فالعموم زمانا ملازم لوجود ماهو مهملة من هذه الجهة في الزمان الثاني والثالث؛ فهذه الوجودات في الازمنة المتعددة مستفاد من استمرار الطبيعة، لامن نفسها. وحينئذ فالشك تارة: يتعلق باصل الطبيعة التي هي موضوع هذا الاستمرار وكانت مهملة محضة؛ وأخرى: يتعلق بتوسعة وجود المهملة وسرايته بحسب الازمنة المتمادية. ففي الصورة الاولى: دليل الاستمرار لايتكفل لاثبات وجود، لانه وارد على الحكم في ظرف الفراغ عن وجوده، فلا بد حينئذ من إحرازه بدليل آخر متكفل لنفس الحكم. واما الصورة الثانية: فأصل الحكم بنحو الازمنة محرز بدليله حسب الفرض، وإنما الشك في سعة الحكم من جهة الزمان؛ ففي هذه الصورة لا يكون المتكفل لرفع هذا الشك إلا دليل الاستمرار بعد الفراغ عن وجود موضوعه - من الطبيعة المهملة - بدليل أو قرينة أخرى. وحينئذ فما افيد: من ان الاستمرار من قبل المحمول بالنسبة إلى الحكم في غاية المتانة؛ ولكن هذا الموضوع ليس إلا الحكم المهمل والطبيعة المهملة من تلك الجهة، لا الطبيعة السارية في ضمن كل وجود في كل زمان، بل مثل هذا السريان الحاكي عن انبساط وجود الحكم في كل زمان عين المحمول. وحينئذ يسئل عما افيد: من ان الشك في التخصيص الزماني منشأ للشك في نفس الحكم، بانه ما المراد من هذا الحكم المشكوك؟.

فان اريد به وجوده المستفاد من سريان الطبيعة الى الازمان، فرافع هذا الشك لا يكون إلا ماهو متكفل لاثبات العموم الزماني بلا احتياج إلى دليل آخر؛ بل الدليل الآخر غير متكفل لاثباته، كيف! وإثباته مستتبع للغة دليل الاستمرار.

وإن اريد من الحكم المشكوك الحكم المهمل والطبيعة المهملة التي هو مركز هذا العموم ومعروضه، فلا شبهة في أن الشك في استمراره غير ملازم للشك في وجوده، إذ الدليل المتكفل لاثبات الطبيعة مفروض الثبوت بنحو لولا هذا العموم لا يكون متكفلا إلا لاثبات الحكم للمورد مهملة؛ فهذا العموم الزماني تثبت تعميمه من حيث الزمان.

ولئن شئت توضيح ما ذكرنا، فنفرض الكلام في المشال المعروف: من «أوفوا بالعقود» إذ له جهتان: عموم أفرادي كان شأنه إثبات الحكم لكل فرد من العقد بنحو الازمنة من حيث الزمان، وعموم زماني يقتضي تعميم حكم كل فرد من حيث الزمان؛ ومن البديهي: أن عمومه الأزمني تبع عمومه الأفرادي، إذ ما لم تثبت الحكم لكل فرد يستحيل تحقق عموم زماني له، لانه وارد عليه ورود الحكم على موضوعه. ولكن نقول: إن الشك في حكم الفرد تارة: من جهة احتمال تخصيص العموم الفردي، ففي مثل ذلك يستحيل على فرض هذا التخصيص ثبوت الحكم لهذا الفرد في زمان دون

بالعقود» لو كان مصبّ العموم الزماني نفس لزوم العقد ووجوب الوفاء به كان مفاده -بضميمة دليل الحكمة التي اقتضت العموم الزماني- قضيتين شرعيتين: الأولى وجوب الوفاء بكلّ عقد من أفراد العقود، وهذا هو المدلول المطابق لقوله تعالى: «أوفوا بالعقود». الثانية استمرار وجوب الوفاء بكلّ عقد في جميع الأزمنة. وهذه القضية الثانية هي التي تكفل لبيانها دليل الحكمة؛ وواضح: أنّ القضية الثانية متفرعة على القضية الأولى محمولاً وموضوعاً، فهي مشروطة بوجودها.

فلو شكّ في وجوب الوفاء بعقد من العقود في زمان فلا يمكن التمسك بعموم مادّة على استمرار وجوب الوفاء في كلّ زمان، لأنّ المفروض: الشكّ في وجوب الوفاء بالعقد في الزمان الخاصّ؛ فيشكّ في موضوع مادّة على العموم الزماني فلا يصحّ الرجوع إليه، لأنّه لا يمكن إثبات الموضوع بالحكم؛ بل لا يحصى من استصحاب بقاء وجوب الوفاء به الثابت قبل زمان الشكّ.

هذا إذا شكّ في أصل التخصيص. ولو شكّ في مقداره، كالمعاملة الغبنيّة

زمان، بل مرجعه إلى فقدان الفرد المزبور للحكم إلى الأبد، لان مرجع تخصيص الفرد إلى عدم ثبوت الطبيعة لهذا الفرد وخروج الفرد المزبور عن مصبّ الحكم للتالي؛ فالتخصيص بحسب الأزمان على وجه يصلح للتفكيك بين الأزمان في حكم الفرد المزبور فرع دخول الفرد في العموم الفردي؛ فمثل هذا التخصيص كتعميمه أيضاً تبع عمومه أفراداً؛ وحينئذٍ إذا خرج فرد من الخطاب ويحتمل خروجه لتتالي أو في زمان خاص، فلا شبهة في عدم العموم الأزماني بدواً، وأما عمومه الفردي بالنسبة إلى ثبوت الحكم في الجملة محكم؛ فإذا ثبت هذا المقدار بالعموم الفردي فيرجع إلى العموم الأزماني لاثبات بقية الأزمنة؛ وحينئذٍ كيف ينتهي الأمر فيه إلى الاستصحاب؟ وإلى ذلك نظر من انكر على الشيخ في مصيره في مثل «أوفوا بالعقود» إلى الاستصحاب عند الشكّ في خروج الفرد في زمان مع احتمال وجود الحكم فيه في زمان آخر. نعم لا يجري إلى العموم زماناً لو كانت القضية متكفلة لاثبات الحكم الشخصي المستمر مع فرض ظرفية الزمان؛ وذلك أيضاً في صورة تقطيع الحكم وسطاً، لا أولاً ولا آخراً، كما أفاده العلامة الأستاذ. وما أفيد في شرح كلام الشيخ ليس بياناً جديداً؛ كما لا يخفى.

- حيث إنّه علم بخروجها عن عموم وجوب الوفاء بالعقود ولكن تردّد زمان الخروج بين الأقلّ والأكثر- فالمرجع فيما عدا القدر المتيقّن من زمان الخروج هو استصحاب حكم الخاصّ، وهو عدم وجوب الوفاء بها، فيثبت كون الخيار على التراخي؛ ولا يصحّ الرجوع إلى عموم مادّة على وجوب الوفاء بالعقد في كلّ زمان لإثبات كون الخيار على الفور.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه في كلّ مورد كان مصبّ العموم الزماني متعلق الحكم فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه عند الشكّ في التخصيص الزماني أو في مقداره، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى عموم العامّ لو كان، وإلّا فإلى البراءة والاشتغال؛ وفي كلّ مورد كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فلا مجال للتمسك فيه بالعامّ الزماني عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب لو تمّت أركانه، وإلّا فإلى البراءة والاشتغال.

وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ - قدس سرّه - بقوله: «ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشكّ فيما بعد ذلك الزمان بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟ الحقّ التفصيل في المقام بأن يقال: إن اخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن اخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلاًّ بحكم مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بعدد الأزمان» إلى أن قال: «وإن اخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً ثمّ خرج فرد في زمان وشكّ في حكم ذلك الفرد» إلى آخر ما أفاده في المقام.

فإنّ ما ذكره من التفصيل يرجع إلى ما ذكرناه. والمراد من قوله في الوجه الأوّل: «إن اخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً» هو أخذ الزمان ظرفاً لمتعلق الحكم، بالبيان المتقدّم: من كون مصبّ العموم الزماني فعل المكلف وما هو الصادر عنه؛ ومن قوله في الوجه الثاني: «وإن اخذ لبيان الاستمرار كقوله:

أكرم العلماء» هو أخذ الزمان ظرفاً للحكم، بأن يكون مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعي؛ ويتفرّع على ذلك عدم جريان الاستصحاب في الوجه الأول وجريانه في الوجه الثاني.

وقد خفي على بعض الأعلام مراد الشيخ -قدّس سرّه- ومحلّ كلامه، وتخيّل أنّ ما ذكره من التفصيل بين الوجهين إنّما هو في مورد كان المتعلّق مصب العموم الزماني، فحمل قوله في الوجه الثاني: «وإن اخذ لبيان الاستمرار» على كون الاستمرار في الأزمنة اخذ بنحو العامّ المجموعي؛ وجعل مورد المنع عن الرجوع إلى العامّ ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلّق على جهة الارتباطية بنحو العامّ المجموعي، ومورد المنع عن الرجوع إلى الاستصحاب ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلّق على جهة الاستقلالية بنحو العامّ الاصولي.

ففتح على الشيخ -قدّس سرّه- باب الإيراد، وأشكل عليه بإشكالات كلّها مبنية على ما تخيّلته: من أنّ محلّ النفي والإثبات إنّما هو فيما إذا كان المتعلّق مصب العموم الزماني (١) ولو كان محلّ النفي والإثبات ذلك، فالحقّ مع المستشكل؛ ولكن قد عرفت: أنّ النفي والإثبات لا يردان على محلّ واحد، بل مورد أحدهما ما إذا كان المتعلّق مصب العموم الزماني، ومورد الآخر ما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعي.

وعبارة الشيخ -قدّس سرّه- في «الفرائد» وإن كانت مجمّلة قابلة لأن يتوهّم منها اتّحاد مورد النفي والإثبات؛ ولكن عبارته في «المكاسب» -في باب خيار الغبن- تنادي بالتغاير، وأنّ مورد النفي عن التمسك بالعامّ هو ما إذا كان الحكم الشرعي مصب العموم الزماني ومورد إثبات التمسك به هو ما إذا كان متعلّق

(١) أقول: لوجه حمل كلمات الاساطين على معنى لا يتوهّمه الاصاغر من الطلاب! فضلا عن

الحكم مصبّ العموم الزماني؛ وعلى كلا التقديرين: يكون العموم الزماني ملحوظاً على وجه الاستقلالية بنحو العام الاصولي، من غير فرق بين أن يكون بيان العموم الزماني بمثل قوله: «في كلّ زمان» أو «ويستمر» أو «دائماً» ونحو ذلك من الألفاظ الموضوعية للعموم الزماني؛ فسواء قال: «الحكم موجود في كلّ زمان» أو قال: «الحكم يستمر في جميع الأزمنة» يكون المعنى واحداً؛ وليس قوله: «في كلّ زمان» قرينة على لحاظ العموم الزماني بنحو العام الاصولي، وقوله: «ويستمر» قرينة على لحاظه بنحو العام المجموعي؛ وذلك واضح.

فتحصل: أنه ليس مراد الشيخ من التفصيل بين الوجهين التفصيل بينها في مورد يكون مصبّ العموم الزماني متعلق الحكم، بل مصبّ العموم الزماني في أحد الوجهين هو متعلق الحكم، وفي الآخر نفس الحكم؛ فيستقيم حينئذٍ التفصيل في التمسك بالعام في أحدهما والتمسك بالاستصحاب في الآخر (١) ولا يرد عليه شيء من الاشكالات؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

تكملة:

بعدما تبين أن مورد التمسك بالعام هو ما إذا كان مصبّ العموم الزماني متعلق الحكم ومورد التمسك بالاستصحاب هو ما إذا كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فيقع الكلام حينئذٍ في تشخيص المورد؛ وقبل ذلك ينبغي

(١) أقول: ولقد عرفت بانه مع تمام الزحمة لا يتم ما أفيد من التفصيل، وان الاساطين بعد علم منهم بهذا التقريب أنكروا على الشيخ في مصيره إلى الاستصحاب دون عموم العام أو إطلاقه؛ بل لنا أيضاً مجال الإنكار لعدم مرجعية الاستصحاب لولا العموم حتى في صورة اخذ عموم الازمان في متعلق الحكم، إذ من الممكن كون العموم بملاحظة سراية الطبيعة إلى قطعات المستمر الشخصي، لابلحاظ قيديّة الزمان ومفرديته؛ ولقد اشرنا أيضاً: من إمكان جعل غالب موارد العموم الزماني من هذا القبيل؛ فتدبر.

تأسيس الأصل عند الشك في مصب العموم، فنقول:
إنه تارة: يشك في أصل العموم الزماني للحكم أو المتعلق وعدمه؛ وفرض
حصول الشك في العموم الزماني إنما هو فيما إذا لم يلزم لغوية تشريع الحكم مع
عدم العموم الزماني بأحد الوجهين، وإلا فلا يمكن حصول الشك فيه؛ كما
لا يخفى.

وأخرى: يعلم بالعموم الزماني ويشك في مصبه.
فإن كان الشك في أصل العموم الزماني فلا إشكال في أن الأصل
يقتضي عدمه (١) لأن أخذ العموم الزماني قيماً للحكم أو للمتعلق يتوقف على
لحاظه ثبوتاً وبيانه إثباتاً؛ فلو قال: «أكرم العلماء» وشك في استمرار الوجوب
في جميع الأيام أو شك في كون الإكرام في جميع الأيام واجباً، ففي ماعدا اليوم
الأول لا يجب الإكرام، لأصالة البراءة عنه؛ وذلك واضح.

وإن كان الشك في مصب العموم الزماني بعد العلم به فلا إشكال أيضاً
في أن الأصل اللفظي يقتضي عدم كون المتعلق مصب العموم الزماني، فإن
الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد المتعلق بقيد زائد، وأصالة الإطلاق
تقتضي عدم التقييد؛ وليس العموم الزماني من القيود التي لا يمكن أخذه في

(١) أقول: في فرض الشك المزبور، تارة: يقطع وجوب الإكرام في خصوص اليوم الأول وكان
الشك في تعميم الخطاب حكماً موضوعاً في الزائد، وأخرى: لا يعلم وجوب اليوم أيضاً بخصوصه؛
وحينئذ فتارة: يتم البيان ولو بمقدمات الحكمة لاثبات الوجوب لصرف الطبيعة الجامعة بين أفراد
الأيام وإنما الشك في وجوب كل فرد بحسب الأزمنة، وأخرى: لا يتم البيان بالنسبة إلى صرف الطبيعة
أيضاً؛ وحينئذ فما أفيد: من ثبوت الوجوب في اليوم الأول، إنما يتم على الفرض الأول، وهو أيضاً يحتاج
إلى دليل بالخصوص؛ وإلا فصرف الخطاب باكرام العلماء لا يقتضي إلا وجوب كل فرد في الجملة.
وأما بقية الفروض لا يقتضي الخطاب وجوب خصوص اليوم الأول؛ بل على الفرض الثاني لا يجب إلا
صرف الجامع بين الأفراد التدريجية، وفي الثالث ينتهي الأمر إلى العلم الاجمالي في الأيام التدريجية
فيجب عقلاً إكرامه في جميع الأيام مالم ينته على غير المحصور، كما لا يخفى.

المتعلق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق، لأنه قد تقدم أن اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلق مما يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، فيقول: «أكرم العلماء في كل يوم» أو «مستمراً» فعند الشك في اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلق يرجع إلى أصالة الإطلاق؛ ويتعين حينئذ أن يكون مصبه نفس الحكم الشرعي، للعلم باعتبار العموم الزماني؛ فإذا كان الأصل عدم اعتباره في المتعلق يتعين اعتباره في الحكم، لأن دليل الحكمة تقتضي ذلك.

ولا يتوهم: أن إطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الزماني قيماً له، لما عرفت: من أن دليل الحكم لا يمكن أن يتكفل لبيان أزمنة وجوده، بل لا بد من أن يكون بيانه بدليل منفصل آخر (١) فإذا لم يقم دليل لفظي على اعتباره في المتعلق، فدليل الحكمة يقتضي اعتباره في ناحية الحكم، لأن دليل الحكمة إنما يجري لبيان الأحكام وتشخيص مرادات الأمر؛ ومن جملة مقدمات الحكمة في المقام إطلاق المتعلق وعدم تقييده بالعموم الزماني، فإنه مع تقييد المتعلق بذلك لا تصل النوبة إلى التمسك بمقدمات الحكمة، لأن أخذه في ناحية المتعلق يغني عن أخذه في ناحية الحكم؛ كما أن أخذه في ناحية الحكم يغني عن أخذه في

(١) أقول: إذا علم بالعموم الزماني وشك في رجوعه إلى الحكم أو المتعلق، فلا شبهة في ان المتعلق إن كان له إطلاق بنحو يثبت الحكم لصرف الطبيعة، فهذا الإطلاق كافٍ لإثبات استمرار الحكم لصرف الجامع بين الأفراد التدريجية إلى آخر الأفراد؛ ولا يحتاج إلى إثبات استمراره كذلك إلى دليل آخر. نعم: يحتاج في إثبات استمراره بنحو ثبوته للطبيعة السارية إلى جميع الأفراد في الأزمنة المتعاقبة إلى قيام دليل عليه؛ وحينئذ فعند الشك فيه لا مجال للتمسك بالإطلاق في المتعلق، بل هذا المعنى من العموم مشكوك في كل واحد من الحكم والمتعلق، وإنما يعلم إجمالاً بثبوته في أحدهما؛ فعلى مختاره: يكفي احتمال رجوعه إلى المتعلق في نفي جريان الاستصحاب، للشك في بقاء الموضوع؛ وفي مثله أي دليل يثبت العموم في الحكم دون الموضوع؟ وما معنى لأصالة الإطلاق في الموضوع دون الحكم؟ وحينئذ فما أفيد من قوله: «فتحصل الخ» لا محصل له. ولنا مجال أن نقول: إنه ما فرحنا [فرضنا] من المبني، فكيف بهذه النتيجة! وعليك بالتأمل والانصاف فيما ذكرنا!!

ناحية المتعلق، لما تقدّم في بعض الامور السابقة: من اتحاد نتيجة أخذ العموم الزماني في ناحية الحكم أو المتعلق. وإنما تظهر الثمرة بين الوجهين في جواز التمسك بالعام أو الرجوع إلى الاستصحاب - بالبيان المتقدم - وإلا فبحسب النتيجة العملية لافرق بين أخذ الزمان قيماً للحكم أو للمتعلق؛ فإذا لم يقيد المتعلق بالعموم الزماني كان قيماً للحكم لا محالة، لجريان أصالة الإطلاق في ناحية المتعلق وعدم جريانها في ناحية الحكم؛ فتأمل جيداً.

فتحصّل: أنّ في كلّ مورد شكّ في مصبّ العموم الزماني بعد العلم به فالأصل يقتضي أن يكون مصبه نفس الحكم الشرعي لا المتعلق؛ ويترتب عليه ما تقدّم: من عدم جواز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لا بدّ من الرجوع إلى الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى تكليفية ووضعية، والتكليفية تنقسم إلى الأوامر والنواهي (١).

أما الأحكام الوضعية: فصعب العموم الزماني فيها ينحصر أن يكون نفس الحكم الوضعي بناءً على المختار من أنّ الأحكام الوضعية بنفسها مجعولة ماعدا السببية والجزئية والشرطية والمانعية، فانه على هذا ليس في البين متعلق حتى يمكن أخذه مصباً للعموم الزماني، لأنّ المتعلق عبارة عن الفعل الذي تعلق به التكليف أمراً أو نهياً، وأما الأحكام الوضعية: فليس لها متعلقات لكي

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن الأحكام الوضعية المتعلقة بالاعيان الخارجية بملاحظة عدم قابلية الأعيان للتقطع في الزمان عرفاً لا يخص من كون مصب العموم فيها نفس الحكم، لا الموضوع. وأما بالنسبة إلى المنافع: فلا تصور في عموم المنفعة زماناً وعدمه؛ وحينئذ في مثلها لا تصور في جريان مافرض من الشكّ في مصب العموم فيه مع تأسيس أصله. ثم بعد فرض كون مصب العموم هو الحكم عند الشك في بقاء الحكم في بقية الأزمنة بعد الجزم بخروج زمان أي مانع عن التمسك بما دل على استمرار هذا الحكم الثابت بدليل آخر لموضوعه في الجملة، فتدبر.

يبحث فيها عن مصّب العموم الزماني؛ فينحصر أن يكون مصّب العموم فيها نفس الحكم الوضعيّ: من الطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجيّة والرقيّة وغير ذلك من الاعتبارات العرفيّة والأحكام الوضعيّة؛ فيكون المرجع عند الشكّ في التخصيص الزماني فيها هو الاستصحاب.

ومنه يظهر: عدم جواز التمسك بعموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» لإثبات فوريّة الخيار في المعاملات الغبنية، بل لا بدّ من استصحاب بقاء الخيار في كلّ زمان شكّ فيه بعد العلم بثبوته عند ظهور الغبن، لأنّ مفاد قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ليس وجوب الوفاء به تكليفاً وحرمة التصرف فيما انتقل عن المتعاقدين، بل مفاده لزوم العقد وعدم انفساخه بالفسخ، فيكون مدلوله حكماً وضعياً، ومصّب العموم الزماني فيه نفس لزوم العقد؛ وفي مثله لا مجال للتمسك بالعموم.

فظهر: أنّه في الأحكام الوضعيّة يكون العموم الزماني فيها قيدياً لنفس الحكم بناءً على كونها متأصلة بالجعل، بل ولو قلنا: بكونها منتزعة عن التكليف، كما هو مختار الشيخ - قدس سره - فإنّ أقصى ما يلزم منه هو إمكان أن يكون مصّب العموم الزماني فيها متعلّق التكليف؛ ولكن مجرد إمكان ذلك لا يقتضي كونه مصّب العموم الزماني ما لم يقيم دليل على أخذه في ناحية المتعلّق، لما عرفت: من أنّ الأصل فيما لم يقيم دليل على ذلك هو أن يكون مصّب العموم نفس الحكم الشرعيّ؛ ومن المعلوم: أنّه لم يقيم دليل على أخذ العموم الزماني قيدياً في ناحية المتعلّق في باب الأحكام الوضعيّة، فدليل الحكمة تقتضي أن يكون مصّب نفسه الحكم الوضعيّ على المختار أو الحكم التكليفي على مختار الشيخ - قدس سره - ففي باب الوضعيات لو شكّ في تخصيص العموم الزماني أو في مقداره لا مجال للرجوع إلى العموم، بل لا بدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم العام في الأوّل واستصحاب حكم الخاصّ في الثاني.

وأما في باب التكاليف: ففي التكاليف التحريمية يمكن أن يكون مصب العموم الزماني فيها متعلق الحكم، كما يمكن أن يكون نفس الحكم بعدما كانت التكاليف التحريمية مستمرة في الأزمنة ولها عموم زماني؛ فيمكن أن يكون مصب العموم الزماني في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» متعلق النهي فيكون الشرب في كل زمان حراماً، ويمكن أن يكون مصب العموم نفس الحكم فتكون حرمة الشرب مستمرة في جميع الأزمنة.

فعلى الأول: يكون المرجع عند الشك في التخصيص أو في مقداره هو العموم؛ فلو شك في حرمة شرب الخمر في زمان المرض أو شك في حرمة في زمان تخفيف المرض بعد العلم بعدم الحرمة في زمان اشتداد المرض يرجع إلى عموم قوله: «لا تشرب الخمر» ولا يجري استصحاب الحرمة في الأول واستصحاب الترخيص في الثاني.

وعلى الثاني: لا يكون المرجع عند الشك في التخصيص أو في مقداره عموم قوله: «لا تشرب الخمر» بل لابد من استصحاب الحرمة في الأول واستصحاب الترخيص في الثاني.

وهذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال فيما هو الصحيح من الوجهين؛ فقد يقال: إن مصب العموم الزماني في باب النواهي إنما يكون متعلق النهي بتقريب أن تعلق النهي أو النفي بالطبيعة المرسله بنفسه يقتضي ترك جميع الأفراد العرضية والطولية المتدرجة في الأزمنة، لا ترك خصوص الأفراد العرضية، فيكون النهي بمدلوله اللفظي يقتضي العموم الزماني؛ وقد تقدم: أن دليل الحكم إنما يمكن أن يتكفل لبيان العموم الزماني المأخوذ في ناحية المتعلق ولا يمكن أن يتكفل لبيان العموم الزماني المأخوذ في ناحية الحكم؛ فإذا كان قوله: «لا تشرب الخمر» بنفسه يدل على العموم الزماني، فلا بد وأن يكون مصب العموم الزماني شرب الخمر، لا الحرمة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ النهي أو النفي بنفسه لا يدلّ على أزيد من ترك الأفراد العرضيّة؛ وأمّا ترك الأفراد الطوليّة: فهو إنّما يستفاد من دليل الحكمة وإطلاق النهي (١) وقد تقدّم: أنّه إذا استفيد العموم الزماني من دليل الحكمة فلا بدّ وأن يكون مصبّه نفس الحكم الشرعي، لا متعلّقه.

وقد اختلفت كلمات شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- في ذلك، ففي الفقه -عند البحث عن خيار الغبن- رجّح عدم دلالة النهي والنفي على ترك الأفراد الطوليّة وإنّما يستفاد العموم الزماني بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة من دليل الحكمة، وفي الاصول توقّف في ابتداء الأمر ولم يرّجّح أحد الوجهين؛ ولكن أخيراً مال إلى أنّ النهي إنّما يتعلّق بالقدر المشترك بين الأفراد العرضيّة والطوليّة المتدرّجة في الزمان، سواء كان للنهي تعلّق بالموضوع الخارجي كالنهي عن شرب الخمر، أو لم يكن له تعلّق بالموضوع الخارجي كالنهي عن الغناء؛ غايته أنّه في الأول يدوم النهي بدوام وجود الموضوع خارجاً، وفي الثاني يكون دوامه ببقاء المكلف على شرائط التكليف؛ فليس النهي بمدلوله اللفظي يدلّ على العموم الزماني.

وقد حكى عن الأصحاب: أنّ بنائهم على التمسك بالاستصحاب في موارد الشكّ في التخصيص الزماني أو في مقداره، وكأنّهم جعلوا مصبّ العموم الزماني نفس الحكم لا متعلّقه؛ فتأمّل في المقام فإنّه بعدّ يحتاج إلى زيادة بيان.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّه لو بنينا على أنّ النهي بمدلوله اللفظي يدلّ على العموم الزماني وأنّ مصبّ العموم هو المتعلّق، فالتمسك به في موارد الشكّ في التخصيص أو في مقداره إنّما يصحّ إذا كان لدليل الحكم إطلاقاً بالنسبة إلى الحالات والطواري اللاحقة للمكلف: من المرض والصحة والاختيار

(١) أقول: لا يخفى بانه ليس في هذه الكلمات إلاّ مصادرات محضة؛ ولعلّها من اجتهادات المقرّر.

والاضطرار ونحو ذلك؛ فلوم يكن لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الطواري لا يصح التمسك بالعموم الزماني إذا شك في حرمة المتعلق عند عروض بعض الطواري، بل لابد من الرجوع إلى الاستصحاب، فإن العموم الزماني إنما يكون في طول العموم الأفرادي والأحوالي، فالعموم الزماني إنما ينفع إذا كان الشك متمحضاً من حيث الزمان؛ فإذا كان لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الأفراد والأحوال كان المرجع عند الشك في التخصيص الزماني هو العموم. ولا يتوهم: أن العموم الزماني يغني عن الإطلاق الأحوالي، بل نحتاج في رفع الشك إلى كل منها؛ وذلك واضح. هذا كله في التكاليف التحريمية.

وأما التكاليف الوجوبية: فما كان منها من الأصول الاعتقادية كقوله تعالى: «آمنوا بالله ورسوله» (١) فيمكن أيضاً أن يكون مصب العموم الزماني فيها نفس الوجوب، ويمكن أيضاً أن يكون مصب العموم متعلق الحكم؛ ولا يترتب على الوجهين ثمرة عملية، لأنه لا يحصل الشك في التخصيص الزماني فيها؛ وعلى فرض حصوله فلا يجري فيها الاستصحاب، لأنه يعتبر فيها عقد القلب والاعتقاد، والاستصحاب لا يوجب ذلك.

وما كان منها من الفروع الدينية: كقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة» (٢) وكقوله تعالى: «كتب عليكم الصيام» (٣) وغير ذلك من الأحكام الوجودية، فإن كان للزمان دخل في ملاك الحكم والمصلحة التي اقتضت تشريع الوجوب - كالصوم - فلا إشكال أيضاً في صحة كون العموم الزماني قيداً للحكم، فيكون وجوب الصوم مثلاً مستمراً من الطلوع إلى الغروب؛ ويمكن كونه قيداً للمتعلق، فيكون الإمساك من الطلوع إلى الغروب

(١) النساء: ١٣٦.

(٢) لم نعر عليه

(٣) البقرة: ١٨٣.

واجباً؛ فان كان في البين قرينة على كونه قيداً للمتعلق فهو، وإلا فلا بد وأن يكون قيداً للحكم؛ كما تقدّم.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: في وجوب الإمساك في بعض النهار مع العلم بعدم تعقّبه بالإمساك في بقية النهار لاختلال بعض شرائط التكليف، كما لو علمت المرأة أنها تحيض في آخر النهار، أو علم المكلف أنه يسافر قبل الزوال فإنه لو كان الاستمرار قيداً للطلب: فقتضى القاعدة وجوب الإمساك في جزء من النهار ولو مع العلم بعدم تعقّبه بسائر الأجزاء (١) ومع المخالفة تجب الكفارة، لأنّ الطلب محفوظ مادامت الشرائط موجودة؛ ولا عبرة بفقدانها في آخر النهار بعدما كان المكلف واجداً لها في أول النهار، فإنّ وجوب الإمساك في كلّ جزء من أجزاء النهار تابع لدليل الحكم؛ فاذا دلّ الدليل على استمرار الحكم في جميع أجزاء النهار، فعناه «أنه يجب الإمساك في كلّ جزء من النهار إذا كان المكلف واجداً للشرائط» فلا يتوقف وجوب الإمساك في أول النهار على وجوبه في آخر النهار، فإنه لا معنى لاشتراط الحكم في أول النهار بتعقّبه بالحكم في آخر النهار؛ هذا إذا كان الاستمرار قيداً للطلب.

(١) أقول: لو قلنا في الصوم: إن العموم الزماني ماخوذ فيه قيدا بنحو ما افاد سابقا: من العموم المجموعي لا الافرادي، فلا مجال له من اخذ هذه الثمرة، لان الحكم في كل زمان ملازم مع الحكم في الزمان الآخر، فع العلم بانتفائه في زمان ينتفي الحكم في البقية. نعم: لو كان العموم ماخوذاً فيه بنحو الاستغراق صح ما افيد، ولازمه -مضافاً إلى عدم الفرق من هذه الجهة بين كون الزمان قيداً للطلب أو المطلوب- استحقاق المكلف بترك صومه عقوبات متعددة وكون تكليفه بالصوم انحلالياً؛ بل ولازمه عدم قصد القرية في الصوم بأمر وحداني متعلق به، ولا أظنّ التزامه من أحد. ثمّ في التزامه شرطية التعقّب في جميع الأجزاء الارتباطية التدريجية من الغرائب! كيف! ولازم الارتباطية كون الأحكام الضمنية المتعلقة بالأجزاء متلازمات الوجود ثبوتاً وسقوطاً بلا احتياج فيها إلى الالتزام بالشرط المتأخّر كي نعالج الفاسد باعتقاده بالأفسد. وأعجب منه!! التزامه في المقام بوجوب تمام الإمساك إلى الغروب، مع انه ينافي مع إنكاره الواجب التعليقي؛ فتدبر.

وإن كان الاستمرار قيدياً للمطلوب - وهو الإمساك - فلازمه أن يكون وجوب الإمساك إلى الغروب فعلياً من أول الطلوع، لأنه مع عدم فعليته لا يجب الإمساك من أول الطلوع؛ فوجوب الإمساك في أول الطلوع لا يمكن إلا إذا كان التكليف بالإمساك إلى الغروب فعلياً من أول الطلوع، ولازم فعليته - مع كون المطلوب أمراً مستمرّاً إلى الغروب - هو أن يكون الشرط في صحّة الإمساك في أول الطلوع تعقّبه بالإمساك في بقيّة النهار جامعاً لشرائط التكليف؛ وهذا المعنى من الشرط المتأخّر لا يحصى عنه في جميع أجزاء المركّبات الارتباطيّة، كما تقدّم الكلام فيه في الجزء الأول من الكتاب. فلو علم المكلف بعدم تعقّب الإمساك في أول النهار بالإمساك في بقيّة النهار لاختلال شرائط التكليف في أثناء النهار، فقتضى القاعدة عدم وجوب الإمساك في أول النهار وعدم وجوب الكفّارة عليه مع عدم الإمساك قبل اختلال الشرائط؛ فلا بدّ من قيام دليل على وجوب الإمساك والكفّارة عند تركه مع العلم بعدم تعقّب الإمساك في أول النهار بالإمساك في بقيّة النهار لاختلال شرائط التكليف؛ فتأقّل جيّداً.

هذا إذا كان للزمان دخل في المصلحة والملاك . وإن لم يكن للزمان دخل في ذلك ، كالصلاة بالنسبة إلى الأزمنة التي تكون ظرفاً لإيفاعها؛ فقد يتوهم: أنّ العموم الزماني لا يمكن أن يكون قيدياً للحكم، فإنّ استمرار الحكم في جميع الأزمنة يقتضي اشتغال المكلف بالصلاة مثلاً في كلّ زمان.

ولا يخفى ضعفه، فإنّ استمرار الحكم إنّما يعتبر في الأزمنة التي تكون ظرفاً لإيجاد المتعلّق فيها؛ فإذا فرض أنّ ظرف إيجاد الصلاة بحسب الجعل الشرعي كان في أول زوال الشمس وفي العصر والمغرب والصبح كذلك، فعنى استمرار الحكم هو بقاء وجوب الصلاة في جميع الأيام في تلك الأوقات؛ وعدم اتّصال أزمنة امتثال الصلوات لا يضرّ باتّصال الحكم واستمراره في أزمنة إيجاد المتعلّق؛

ففي باب الصلاة أيضاً يمكن أن يكون مصب العموم الزماني نفس الحكم، ويمكن أن يكون المتعلق.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: فيما إذا خرج المقيم عن بلد الإقامة من دون أن يعزم على إنشاء سفر جديد وقلنا: بأن الإقامة قاطعة للسفر حكماً لا موضوعاً، فإنه لو كان العموم الزماني ظرفاً للحكم وكان وجوب القصر على المسافر مستمراً إلى أن ينقطع سفره، فعند الشك في وجوب القصر أو التمام في مدة خروجه عن بلد الإقامة قبل إنشاء سفر جديد يرجع إلى استصحاب وجوب التمام الذي كان ثابتاً في حال الإقامة قبل الخروج عن بلدها. ولو كان العموم الزماني ظرفاً للمتعلق وكان القصر في كل صلاة رباعية في جميع أزمته السفر واجباً، ففي المثال يرجع إلى العموم ويجب عليه القصر، فإن المقدار المتيقن في تخصيص العموم هو مادام كونه في بلد الإقامة، فاذا خرج عن بلد الإقامة يجب عليه القصر (١).

نعم: لو قلنا: بأن الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً - كما هو أقوى الوجهين فيها - فالواجب هو التمام ما لم ينشأ سفرًا جديداً، سواء كان الزمان ظرفاً للحكم أو للمتعلق؛ وذلك واضح.

وكذا الكلام فيمن رجع عن قصد المعصية في أثناء السفر ولم يكن الباقي قدر المسافة، ففي وجوب القصر أو التمام عليه وجهان: مبنيان على أن أزمته السفر اخذت ظرفاً للحكم أو للمتعلق؛ فعلى الأول: يجب عليه التمام، لاستصحاب حكم الزمان الذي كان قاصداً فيه المعصية. وعلى الثاني: يجب عليه القصر، لعموم مادته على وجوب القصر في كل صلاة مادام في السفر، والقدر المتيقن خروجه عن العموم هو مادام كونه قاصداً للمعصية. والمسألة

(١) أقول: بعدما عرفت من بطلان المبنى، لا مجال للتكلم في أمثال هذه الفروع. وربّما نوقئ

لتوضيح الكلام في باب الإقامة والرجوع عن المعصية بأحسن من ذلك.

فقهية، توضيحها موكول إلى محله؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً لكي لا يشبه عليك الأمر.

- التنبيه الثالث عشر -

قد أجرى بعض استصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب الارتباطي؛ وقد تقدمت الإشارة إليه في تنبيهات الأقل والأكثر. وتفصيله: هو أنه ربما يستشكل في جريان الاستصحاب بأن المتيقن السابق كان هو الوجوب المتعلق بجملة العمل الواجد للجزء أو الشرط المتعذر، وقد علم بارتفاعه بسبب تعذر بعض أجزاء الجملة، ووجوب ما عدا الجزء المتعذر لم يكن متيقناً سابقاً، بل هو مشكوك الحدوث؛ فيختل ركن الاستصحاب. هذا، وقد ذكر الشيخ -قدس سره- وجوهاً ثلاثة لجريان الاستصحاب:

الأول: استصحاب وجوب الأجزاء المتمكن منها، للعلم بتعلق الطلب بتلك الأجزاء ولو في ضمن تعلقه بالكل والشك في ارتفاعه عنها بسبب تعذر بعض الأجزاء، فلم يختل ركن الاستصحاب: من اليقين السابق والشك اللاحق؛ غايته: أن المستصحب إنما يكون هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والوجوب المقدمي، لأن وجوب الأجزاء المتمكن منها كان قبل تعذر البعض مقدمياً؛ فإن الوجوب النفسي إنما كان متعلقاً بالكل، فيكون كل جزء واجباً بالوجوب المقدمي، وبعد تعذر البعض يكون وجوهاً نفسياً؛ فإنه على تقدير كون الأجزاء المتمكن منها واجبة واقعاً فوجوهاً إنما يكون نفسياً، ولكن تغيير صفة الوجوب لا يمنع عن استصحاب القدر المشترك بين النفسي والمقدمي. هذا حاصل ما أفاده الشيخ -قدس سره- في الوجه الأول.

ولكنه ضعيف، لما فيه أولاً: من أن وجوب الجزء لا يكون مقدمياً، بل الجزء إنما يجب بعين الوجوب النفسي المتعلق بالكل؛ ولا يمكن أن يتعلق

الوجوب المقدمي بالجزء، بل نفس الطلب النفسي المتعلق بالكل ينسبط على الأجزاء، نظير انبساط البياض على الجسم؛ فيكون لكل جزء حظ من الوجوب النفسي، ومعه لا يمكن أن يكون له وجوب آخر مقدمي؛ وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث المقدمة.

وثانياً: أن استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري لا يجري، فإن الوجوب النفسي يغير الوجوب المقدمي سنخاً وبيانه حقيقة؛ وليست النفسية والمقدمية من قبيل الشدة والضعف، فاستصحاب القدر المشترك في المقام يرجع إلى استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه؛ بل لو فرض أن النفسية والمقدمية يكونان من مراتب الوجوب - كالشدة والضعف - ولكن لا إشكال في تباينها عرفاً، فلا يجري استصحاب القدر المشترك.

الوجه الثاني: استصحاب شخص الوجوب النفسي الذي كان متعلقاً بالأجزاء المتمكن منها، بدعوى: أن الجزء المتعذر يعدّ عرفاً من حالات متعلق الوجوب النفسي لامن أركانه ومقوماته، فلا يضرّ تعذره وفقدانه ببقاء متعلق الوجوب النفسي واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، لأنّ معروض الوجوب النفسي بنظر العرف كان هو بقية الأجزاء المتمكن منها ويحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي أنها هي التي كانت متعلق الوجوب النفسي، ويكون تعذر الجزء منشأ للشك في بقاءه؛ نظير الماء الذي نقص عنه مقدار بحيث يشك في بقاءه على الكرتية، فإنه لا إشكال في استصحاب بقا الكرتية، لاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة؛ فليكن تعذر الجزء فيما نحن فيه كنقصان مقدار من الماء في مثال الكرتية لا يوجب اختلاف القضيتين.

وهذا الوجه وإن كان أبعد عن الإشكال من الوجه الأول، إلا أنه يرد عليه: أن هذا البيان إنما يتم في الموضوعات العرفية والمركبات الخارجية، فإنه

يمكن فيها تمييز ما يكون من حالات الموضوع عمّا يكون من مقوماته. وأمّا المركّبات الشرعيّة: فلا يكاد يمكن معرفة الركن فيها وتمييز المقوم عن غيره إلاّ من طريق الأدلّة. وليس للعرف في ذلك سبيل، بداهة أنّ تشخيص كون السورة ليست من أركان الصلاة ومقوماته دون الركوع والسجود لا يمكن إلاّ بقيام الدليل على ذلك؛ فإن دلّ الدليل على كون السورة جزء للصلاة مطلقاً حتّى في حال عدم التمكن منها كانت السورة ركناً في الصلاة ومقومة لها، فيسقط الأمر بالصلاة عند عدم التمكن منها. وإن قام الدليل على عدم كونها جزء في حال عدم التمكن منها فلا تكون ركناً في الصلاة، ولا يسقط الطلب ببقية الأجزاء عند تعذر السورة. وإن لم يقدّم دليل على أحد الوجهين يبقى الشكّ في سقوط الطلب عن بقية الأجزاء وعدمه على حاله، للشكّ في ركنية السورة. ولا مجال للرجوع إلى العرف في معرفة كونها ركناً أو غير ركن، فإنّ تشخيص ذلك ليس بيد العرف. ففي المركّبات الشرعيّة لا يمكن العلم بما يكون من حالات المركّب أو مقوماته إلاّ من طريق السمع.

وهذا الإشكال بعينه يرد على «قاعدة الميسور» أيضاً (١) فإنّه يعتبر فيها أن تكون الأجزاء الميسورة ممّا لا تعدّ عرفاً مباينة لمتعلّق التكليف، وذلك إنّما يكون إذا كان الباقي ركن المركّب وبه قوامه؛ وهذا المعنى في المركّبات الشرعيّة لا يمكن تشخيصه؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في تنبيهات الأقلّ والأكثر.

فظهر: أنّ الوجه الثاني لاستصحاب بقاء الوجوب عند تعذر بعض الأجزاء يتلو الوجه الأوّل في الضعف.

الوجه الثالث: استصحاب الوجوب النفسي المرّدّد بين كونه متعلّقاً سابقاً بالواجد للجزء المتعذر مطلقاً حتّى مع تعذره (ليسقط التكليف عن الفاقد للجزء

(١) أقول: قد تقدّم الكلام في هذا الإشكال في محله؛ وما ذكر هناك تحرير في المقام أيضاً؛ فراجع

المتعذر) وبين كونه متعلقاً بالواجد له مقيداً بحال التمكن منه (ليبقى التكليف بالفاقد) فيستصحب بقاء التكليف ويثبت به اختصاص جزئية الجزء المتعذر بحال التمكن منه.

وهذا الوجه أضعف الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - في تقريب استصحاب بقاء الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب، فإنه يكون من أردء أنحاء الأصل المثبت. فالانصاف: أنه لا سبيل إلى الإذعان بشيء من الوجوه الثلاثة.

نعم: يمكن تقريب الاستصحاب بوجه آخر لعله يسلم عن الإشكال (١) وهو أن جزئية المتعذر لو كانت ثبوتاً مختصة بحال التمكن والاختيار كان التكليف بما عدا الجزء المتعذر باقياً على ما كان عليه - أي كان التكليف به بعين التكليف المتعلق بالكلّ الواجد للجزء المتعذر قبل تعذره من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر يتعلق بخصوص الأجزاء المتمكن منها بل هو ذلك التكليف - غايته أنه قبل تعذر الجزء كانت دائرة متعلق التكليف أوسع، لانبساط التكليف عليه، وبعد تعذر الجزء تتضيق دائرة متعلق التكليف ويخرج الجزء المتعذر عن سعة دائرة المتعلق مع بقاء الباقي على حاله؛ نظير البياض الذي كان منبسطاً على الجسم الطويل فصار قصيراً، فإنه لا إشكال في أن البياض الباقي في الجسم القصير هو عين البياض الذي كان في

(١) أقول: ما أفيد في غاية المثانة لتقريب احتمال بقاء التكليف؛ فلا بد حينئذ في قبالة احتمال آخر وهو كون التكليف بالأجزاء الباقية مرتبطاً بالتكليف بالبقية ثبوتاً وسقوطاً؛ وهذا الارتباط لا يمكن إلا أن يكون التكليف من الأول بالواجد للمتعدد حتى مع تعذره، قبالة الصورة الأولى: من كون التكليف متعلقاً بالواجد في خصوص حال التمكن؛ فيرجع حينئذ إلى الوجه الثالث الذي جعله أردء الوجوه. مع أن المقصود من استصحاب التكليف في المقام إثبات وجوب البقية، لا إثبات كون معروضه الواجد مقيداً بحال التمكن ومن غير هذه الجهة لانفهم وجه المثبتة؛ فتدبر.

الجسم الطويل، من دون أن ينعدم ذلك البياض ويحدث بياض آخر؛ غايته أنه تبدل حدّه وكان قبل قصر الجسم محدوداً بحدّ خاصّ وبعد قصره يكون محدوداً بحدّ آخر؛ والتكليف المنبسط على جملة المركّب يكون كالبياض المنبسط على الجسم الطويل؛ فلو تعذّر بعض أجزاء المركّب يبقى التكليف بالبقية على ما كان، من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر بالبقية؛ وذلك واضح لا ينبغي التأمل فيه. هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فان قام الدليل على اختصاص جزئية الجزء المتعذّر بحال التمكن والاختيار فلا إشكال في وجوب الباقي؛ كما لا إشكال في عدم وجوبه إذا قام الدليل على إطلاق جزئية الجزء المتعذّر وعدم اختصاصها بحال التمكن.

وإن لم يقدّم دليل على أحد الوجهين وشكّ في إطلاق الجزئية وعدمه فيشكّ في بقاء التكليف ببقية الأجزاء المتمكّن منها ويجري استصحاب التكليف؛ فالمستصحب هو شخص التكليف النفسي الذي كان متعلقاً بالأجزاء المتمكّن منها قبل تعذّر الجزء، والتعذّر إنّما يكون منشأ للشكّ في بقاء التكليف بالبقية، لاحتمال اختصاص جزئيته بحال التمكن والاختيار؛ وقد عرفت: أنه على هذا التقدير يكون شخص التكليف الذي كان منبسطاً على البقية في حال انبساطه على الكلّ باقياً؛ فالمستصحب ليس هو القدر المشترك بين التكليف النفسي والغيري، بل هو شخص التكليف النفسي الذي كان متعلقاً بالأجزاء المتمكّن منها.

فإن قلت: بناءً على هذا ينبغي عدم الفرق بين أن يكون الباقي معظم الأجزاء أو بعض الأجزاء. فلو فرض أنه تعذّر جميع أجزاء الصلاة ماعدا التشهد يلزم القول بجريان استصحاب وجوب التشهد، لأنّه لو كان التشهد في الواقع واجباً كان وجوبه بعين وجوب الكلّ ولم يحدث فيه وجوب آخر عند تعذّر

ماعداه، فينبغي أن يستصحب وجوبه؛ مع أن ظاهر الأعلام: التسالم على اعتبار أن يكون الباقي معظم الأجزاء.

قلت: نعم وإن كان وجوب الباقي هو عين الوجوب السابق الذي كان متعلقاً بالكل حقيقة، إلا أن القضية المشكوكة لو لم يكن الباقي معظم الأجزاء تباين القضية المتيقنة عرفاً؛ فإن وجوب التشهد مثلاً يكون مندكاً عرفاً في ضمن وجوب البقية ويكون الطلب المتعلق به طلباً تبعياً ضمناً، فيكون وجوبه قبل تعذر بقية الأجزاء نحواً بغير وجوبه بعد تعذرها عرفاً وإن كان هو هو حقيقة؛ وهذا بخلاف ما إذا كان الباقي معظم الأجزاء، فإن وجوبه في حال تعذر الجزء عين وجوبه السابق عقلاً وعرفاً، فيجري الاستصحاب إذا كان الباقي معظم الأجزاء، ولا يجري إذا كان بعض الأجزاء؛ فتأمل جيداً.

تتمة:

يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد دخول الوقت وتنجز التكليف أو قبله، لأن المستصحب هو الوجوب الكلّي المنجز على تقدير اجتماع الشرائط، لا الوجوب الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلاً.

أقول: المراد من استصحاب الحكم الشخصي هو استصحاب الحكم الجزئي الفعلي الذي يجري في الموارد الجزئية ويشترك في إعماله المقلد والمجتهد، فيكون اليقين والشك من كل مكلف موضوعاً له (١) ولا إشكال في أنه يعتبر في جريانه فعلية الخطاب وتحقق الشرائط خارجاً.

وأما استصحاب الحكم الكلّي: فهو الذي يكون من وظيفة المجتهد إعماله ولا حظ

(١) أقول: هذه الكلمات أيضاً مبنية على البناء على عدم جريان الاستصحاب التعليقي، وإلا

فلا يصل النوبة إلى تشكيل هذا التنبه والتتمة.

للمقلد فيه، وهو وإن لم يتوقف على فعلية الخطاب وتحقق الشرائط خارجاً، إلا أنه لا بد من فرض تحقق الشرائط خارجاً واختلال بعضها يمكن فرض حصول الشك في بقاء الحكم الكلي، بداهة أنه لولا فرض تحقق الشرائط واختلال بعضها لا يمكن حصول الشك في بقائه؛ كما في استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير الزائل عنه التغير، فإنه وإن كان لا يتوقف على وجود الماء المتغير خارجاً، إلا أنه لا بد من فرض وجوده في مقام الاستصحاب - وقد تقدم توضيح ذلك في الاستصحاب التعليقي - فاستصحاب بقاء التكليف بالمركب عند تعذر بعض أجزائه وإن كان وظيفة المجتهد ولا يتوقف إعماله على تنجز التكليف وتحقق الشرائط خارجاً، إلا أنه لا بد من فرض فعلية التكليف بتقدير وجود الموضوع بما له من الشرائط خارجاً ليجري استصحاب بقاء التكليف على هذا التقدير؛ ولكن فرض وجود الموضوع لا يتوقف على فرض تمكن المكلف من الجزء في أول الوقت وطروء العجز بعد انقضاء مقدار من الوقت، فإن المفروض: أن التمكن من الجزء المتعذر ليس من مقومات الموضوع وإلا لم يجز الاستصحاب رأساً؛ فالذي يحتاج إليه في المقام هو فرض دخول الوقت مع كون المكلف واجداً لشرائط التكليف، فيستصحب وجوب بقية الأجزاء عند تعذر البعض ولو في أول الوقت.

ولا يتوهم: أنه مع عدم فرض طروء التعذر بعد الوقت يرجع إلى الاستصحاب التعليقي، فإنه إنما يرجع إليه إذا كان وجود الجزء المتعذر من مقومات المتعلق وأركانه، لا من خصوصياته وحالاته. نعم: بالنسبة إلى فرض دخول الوقت لا بد منه، وإلا يرجع إلى الاستصحاب التعليقي؛ فتأمل.

ثم لا يخفى عليك: أن التمسك بالاستصحاب أو بـ«قاعدة الميسور» إنما ينفع في غير باب الصلاة؛ وأما في الصلاة فلا أثر للاستصحاب أو «قاعدة الميسور» لقيام الدليل على أن «الصلاة لا تسقط بحال» إلا في صورة فقدان الطهورين.

-التنبية الرابع عشر-

المراد من «الشك» الذي اخذ موضوعاً في باب الاصول العملية ومورداً في باب الأمارات ليس خصوصاً متساوي طرفاه، بل يشمل الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق؛ فالمراد من «الشك» في قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» هو خلاف اليقين، لأنه من أحد معانيه - كما هو المحكي عن الصحاح - مضافاً إلى ما تقدم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي: من أن الشك إنما اخذ موضوعاً في الاصول العملية من جهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه محرزاً وموصلاً للواقع، لا من جهة كونه صفة قائمة في النفس في مقابل الظن والعلم؛ فكل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أن كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحق بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً؛ فالظن الذي لم يقم دليل على اعتباره حكمه حكم الشك، لا اشتراكهما في عدم إحراز الواقع وعدم إيصالهما إليه.

وحيث لا حاجة إلى دعوى: كون رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره يرجع إلى نقض اليقين بالشك للشك في اعتبار الظن، فيندرج في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك». مع أن في هذه الدعوى ما لا يخفى، فإن متعلق الشك هو حجية الظن ومتعلق الظن هو الواقع، فلا يمكن أن يكون رفع اليد عن اليقين عند الظن بالواقع نقضاً لليقين بالشك، بل هو نقض لليقين بالظن؛ فنحتاج إلى إثبات كون الظن ملحقاً بالشك حكماً أو موضوعاً. هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

خاتمة

ينبغي ختم الكلام في الاستصحاب بذكر امور:

-الأول-

يعتبر في الاستصحاب اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين، فإن الحكم المجعول في الاستصحاب - من البناء العملي على بقاء المتيقن وجرّ المستصحب في الزمان - يقتضي اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، سواء قلنا: باعتبار الاستصحاب من باب التعبد أو من باب إفادته الظن أو من باب بناء العقلاء، فإنه على جميع التقادير يتوقف حقيقة الاستصحاب على اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين، فلو اختلف المتعلقان خرج عن الاستصحاب.

ولعمري! إن ذلك بمكان من الوضوح، فإنه من القضايا التي قياساتها معها؛ فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنه «لولا اتحاد المتعلقين يلزم بقاء العرض بلا موضوع أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، وكلّ منها بمكان من الاستحالة» فإن الاستدلال بذلك تبعيد للمسافة بلا موجب (١) لما عرفت: من أن حقيقة الاستصحاب والحكم المجعول

(١) أقول لوبنياعلى إمكان انتقال العرض أو بقاءه بلا معروض لا يكفي مجرد عدم اتحاد الموضوع في حال الشك مع الموضوع في حال اليقين لمنع جريان الاستصحاب، لان المتعبر فيه الشك في بقاء المستصحب بما له من الخصوصية الثابتة له. حال حدوثه، ومنها خصوصية معروضه؛ ومن المعلوم: ان هذا المعنى على ما ذكر من المبني محفوظ حتى مع احتمال تبدل الموضوع حين الشك، إذ حينئذ لا قصور في صدق الشك في بقاء شخص العرض القائم بالمحل السابق، فيشملة حينئذ دليل التعبد؛ بخلاف ما لو

فيه لا يعقل تحققه إلا باتحاد القضيتين ولا بد من إحراز الاتحاد، فلا يجري الاستصحاب مع الشك فيه، لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهات المصدقية؛ كما لا يخفى.

ولافرق في ذلك بين الاستصحابات الحكيمية وبين الاستصحابات الموضوعية، كما لافرق بين المحمولات الأولية وبين المحمولات المترتبة؛ غاية أنه في المحمولات الأولية يكون الموضوع نفس الماهية المعانة عن الوجود والعدم، وفي المحمولات المترتبة يكون الموضوع الماهية المقيّدة بالوجود أو العدم.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشك تارة: يكون في المحمولات الأولية من الوجود والعدم. واخرى: يكون في المحمولات المترتبة من القيام والقعود والكتابة والعدالة ونحو ذلك من المحمولات التي لا يصح حملها على الماهية إلا بعد وجودها؛ سواء كان بلا واسطة كالقيام والقعود، أو كان مع الواسطة كحركة الأصابع، فإن الشخص إنما يكون متحرك الأصابع بتوسط الكتابة.

فان كان الشك في المحمول الأولي: فالموضوع في القضية المشكوكة والقضية المتيقنة نفس الماهية المجردة عن الوجود والعدم؛ فإنه لا يمكن الشك في وجود الشيء بقيد كونه موجوداً، بل لا بد من فرض الشيء بما له من التقرر الذهني معرّى عن الوجود والعدم، ليستصحب وجوده إن كان مسبقاً بالوجود، أو عدمه إن كان مسبقاً بالعدم؛ ولا إشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة في استصحاب الوجود والعدم، فإن الشيء الذي يشك في بقاء

بنينا على الاستحالة، فانه بملاحظة احتمال تبدل الموضوع وإن يشك في بقاء العرض، ولكن هذا الشك يلزم مع الشك في استعداد المستصحب للبقاء؛ فبناء على اعتباره - على مختاره - فلا مجال لاستصحابه. وإلى ذلك نظر شيخنا العلامة في اقامة البرهان؛ فلا مجال لرده بانه من باب تبعيد المسافة، إذ الكلام في البقاء التعبدي لا الحقيقي، وان البرهان يناسب الاول لا الثاني؛ فلا يكون في المقام محل لهذا البرهان، كما تخيل بعض من الأساطين.

وجوده أو عدمه هو عين الشيء الذي كان متيقن الوجود أو العدم؛ وذلك واضح.

وإن كان الشك في المحمول المترتب - كالشك في بقاء عدالة زيد - فالمحمول الأولي يكون جزءاً للموضوع ولا بد من إحرازه في مقام استصحاب المحمول المترتب.

فإن كان الموضوع محرزاً بالوجدان وكان الشك متمحّضاً في بقاء المحمول المترتب - كما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاء عدالته - فلا إشكال في جريان الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين (١) فإنّ الشك إنّما هو في عدالة من كان متيقن العدالة، فيتحد متعلق الشك واليقين.

وإن لم يكن الموضوع محرزاً بالوجدان بل تعلق الشك بكلّ من الموضوع والمحمول الثانوي - كما إذا شك في وجود زيد وعدالته - فتارة: يكون الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع بحيث لو احرز الموضوع كان المحمول المترتب محرزاً أيضاً، كما إذا شك في مطهريّة الماء لأجل الشك في بقاء إطلاقه أو شك في نجاسة الماء لأجل الشك في بقاء تغيره. واخرى: لا يكون الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع، بل كان كلّ منهما متعلقاً للشك مستقلاً عن منشأ يخصه، كما إذا شك في حياة زيد لاحتمال موته وعدالته لاحتمال فسقه، بحيث لو كانت الحياة محرزة كانت عدالته مشكوكة أيضاً.

(١) أقول: لولا البرهان السابق: من امتناع بقاء العرض بلا موضوع، أو قلنا: بعدم لزوم إحراز الاستعداد في المستصحب وقلنا: بحجية الاستصحاب حتى مع الشك في المقتضي، لاحتجاج في استصحاب المحمولات الثانوية بنحو مفاد كان التامة الى إحراز وجود الموضوع، بل الاستصحاب جار حتى مع الشك في الموضوع. نعم: بنحو مفاد كان الناقصة يحتاج الى وجوده، لان إثبات شيء لشيء ولو تعبداً فرع ثبوت المثبت له. ثم في هذا الفرض لا يكفي استصحاب الموضوع لاثبات المحمول، لعدم كون الترتب شرعياً، فينبغي له حينئذ ان يتعرض هذا الشك أيضاً.

فان كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع فلا إشكال في أن جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول المترتب، لأنه رافع لموضوعه إذا كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بعد العلم بحقيقته بحدوده وقيوده بحيث كان الشك متمحصاً في بقاء الموضوع.

وأما لو كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في حقيقة الموضوع - لتردده بين ماهو مقطوع البقاء وماهو مقطوع الارتفاع، كما إذا شك في أن موضوع النجاسة ومعروضها هو ذات الكلب بما له من المادة الهولائية المحفوظة في جميع التبدلات والانقلابات حتى في حال انقلابه ملحاً، أو أن موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية الزائلة عند انقلابه ملحاً - فلا يجري الاستصحاب، لا في ناحية الموضوع، ولا في ناحية المحمول إذا صار الكلب ملحاً (١).

أما في ناحية المحمول: فللشك في موضوعه، لاحتمال أن يكون موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية.

وأما في ناحية الموضوع: فلأن الموجود في الحال يباين الموجود سابقاً، لأن تمايز الأشياء إنما يكون بالصور النوعية، والملح يباين الكلب بما له من الصورة النوعية؛ فالمتيقن السابق انعدم قطعاً بانقلاب الكلب ملحاً، والموجود في الحال لم يكن موجوداً سابقاً، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ بل الاستصحاب في المقام يكون أسوأ حالاً من استصحاب بقاء المعلوم بالإجمال عند خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء بتلف أو امتثال أو نحو ذلك؛ وقد تقدم في بعض مباحث الأقل والأكثر عدم جريان الاستصحاب فيه، هذا إذا اريد استصحاب ذات الموضوع.

(١) أقول: والأولى ان يقال: إنه بناء عليه يرجع استصحاب الموضوع الى استصحاب الشخص

وإن أريد استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً للنجاسة فهو يرجع إلى استصحاب النجاسة، وقد عرفت: أنه لا يجري، للشك في موضوعها. فتحصل: أن الشك في المحمول المترتب إن كان مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بعد العلم به فجريان الأصل في ناحية الموضوع يغني عن جريانه في ناحية المحمول إذا كان الأصل السببي واجداً للشرائط المعتبرة في الشك السببي والمسببي، على ما تقدمت الإشارة إليه. وإن كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك فيما هو الموضوع فالاستصحاب لا يجري، لا في ناحية الموضوع ولا في ناحية المحمول. هذا كله إذا كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في الموضوع.

وإن كان كل من الموضوع والمحمول متعلقاً للشك في عرض واحد، فتارة: يكون الموضوع مما يتوقف عليه وجود المحمول عقلاً، كتوقف العدالة على الحياة. وأخرى: مما يتوقف عليه شرعاً، كتوقف الكرية العاصمة على إطلاق الماء، فإن الكرية لا تتوقف على كون الماء مطلقاً، لتحقق الكرية مع إضافة الماء، إلا أن الشارع اعتبر في الكرية إطلاق الماء، فيكون دخل الإطلاق في الكرية شرعياً (١) بخلاف دخل الحياة في العدالة فإنه عقلي.

فإن كان التوقف شرعياً: يجري الاستصحاب في كل من الموقوف والموقوف عليه، ويثبت بالاستصحابين الأحكام الشرعية المترتبة على وجود المستصحبين؛

(١) أقول: في المثال عصمة الماء يتوقف على القيدين شرعاً بلا قيام احد القيدين بالآخر. نعم: في المثال الثاني يكون العدالة متقوماً بالحياة وقائماً بالوجود؛ فع الشك في الحياة لا مجال لاستصحاب العدالة، لما تقدم من البرهان؛ والعدالة على تقدير الحياة الحقيقي أيضاً غير مشتم في ترتيب الأثر، لعدم ترتب الأثر إلا على العدالة الفعلية؛ واستصحاب الحياة أيضاً لا يفي باثبات التقدير كما لا يفي لا يثبت اثر العدالة الفعلية، لكونه مثبتاً، كما لا يخفى؛ فتدبر. وحينئذ فما أفيد في مثله: من إحراز القيدين بالاستصحاب غير صحيح، خصوصاً بملاحظة ما أفيد: من ان القيدين عرضان لمحل واحد؛ فتدبر.

ففي المثال يجري استصحاب كل من إطلاق الماء وكرتته ويثبت به كون الماء عاصماً لا يحمل خبثاً، فإن استصحاب إطلاق الماء كما يجدي في الآثار المتربة على إطلاق الماء: من كونه رافعاً للحدث والخبث، كذلك يجدي في دخله في الكرتية، لكونه شرعياً؛ وهذا المقدار من الدخل الشرعي يكفي في صحة الاستصحاب. ولا إشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتينة في كل من استصحاب الكرتية والإطلاق.

وإن لم يكن التوقف شرعياً: كالحياة والعدالة، فقد يستشكل في استصحاب الحياة والعدالة. أما في العدالة: فللشك في موضوعها. وأما في الحياة: فلعدم كون دخله في العدالة شرعياً، فن حيثية دخله في العدالة لا يجري فيه الاستصحاب وإن كان يجري فيه الاستصحاب من حيث الآثار الشرعية المتربة على نفس الحياة، كحرمة تزويج زوجته وعدم تقسيم أمواله ونحو ذلك؛ وليس الكلام فيه، وإنما الكلام في استصحاب الحياة من حيث ترتب العدالة عليه، مع أن ترتب العدالة على الحياة عقلي.

هذا، ولكن الانصاف: أنه لا وقع لهذا الإشكال، فإن استصحاب الحياة إنما يجري من حيث إن للحياة دخلاً في الحكم الشرعي المترتب على الحي العادل، كجواز تقليده والافتداء خلفه ونحو ذلك من الأحكام الشرعية المتربة على حياة الشخص وعدالته؛ ولا حاجة إلى استصحاب الحياة من حيث دخله في العدالة حتى يقال: إن دخله في العدالة عقلي، فإنه لا ملزم إلى استصحاب الحياة من هذه الحيثية.

وبالجملة: بعدما كان الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياة والعدالة وهما عرضان لمحل واحد، فلا بد من إحراز كلا جزئي المركب، إما بالوجدان وإما بالأصل.

فإذا كانت الحياة محرزة بالوجدان: فالاستصحاب إنما يجري في العدالة،

ويلتئم الموضوع المركب من ضمّ الوجدان بالأصل. وإن كانت الحياة مشكوكة: فالاستصحاب يجري في كلّ من الحياة والعدالة، ويلتئم الموضوع المركب من ضمّ أحد الأصلين بالآخر، لأنّ كلاً منها جزء الموضوع، فلكلّ منها دخل في الحكم الشرعي.

وإن كان دخل أحدهما في الآخر عقلياً: فلا مانع من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة. نعم: لا يجري استصحاب عدالة الحيّ، لعدم إحراز الحياة، وأنّها يجري استصحاب العدالة على تقدير الحياة، وهذا التقدير يحرز باستصحاب الحياة.

وليس المقصود إثبات الحياة من استصحاب العدالة على تقدير الحياة، بل في نفس الحياة أيضاً يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة في كلّ من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة، لأنّ الموضوع في كلّ منها هو الشخص، فيثبت كلا جزئي الموضوع لجواز التقليد.

وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ -قدس سرّه- في المقام بقوله: «لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأنّ موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة الخ».

فتحصّل: أنّ في جميع أقسام الشكّ في المحمولات الأوّلية وفي المحمولات المترتبة يجري الاستصحاب بعد بقاء الموضوع واتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة؛ فتأمل جيّداً.

إذا عرفت ذلك

فاعلم: أنّ الشكّ في المحمول الأوّلي أو المحمول المترتب لا يحصل غالباً -بل دائماً- مع بقاء القضية المتيقّنة على ما كانت عليها من الخصوصيات المحتقّة بها،

بل لا بد وأن يحصل فيها تغيير واختلاف يوجب الشك في بقائها؛ وعلى هذا يشكل إحرار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في كثير من الموارد (١) ولذلك اشتهر بين المتأخرين: «أن الموضوع في باب الاستصحاب إنما يؤخذ من العرف لا من العقل ولا من دليل الحكم» وتوضيح البحث في ذلك يستدعي تقديم امور:

الأول: محل الكلام والإشكال إنما هو في الاستصحابات الحكيمية؛ وأما الاستصحابات الموضوعية: فالغالب فيها اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، ولا يتفاوت الحال فيها بين أخذ الموضوع من العرف أو العقل أو الدليل؛ ففي مثل استصحاب حياة زيد أو قيام عمرو تكون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة عقلاً وعرفاً ودليلاً، فلا يختلف العرف والعقل فيها.

نعم: قد يتفق في بعض الاستصحابات الموضوعية اختلاف العرف والعقل في اتحاد القضيتين، كما في استصحاب كرية الماء إذا نقص منه مقدار يشك في بقائه على الكرية، وكما في استصحاب الزمان والزمانى المبني على التقضي والتصرم؛ فإن القضية المشكوكة تباين القضية المتيقنة عقلاً ولا تباينها عرفاً، بالبيان المتقدم في استصحاب الليل والنهار.

وهذا بخلاف الاستصحابات الحكيمية، فإن الغالب فيها اختلاف القضيتين (٢) لأن الشك في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه من الخصوصيات

(١) أقول: في كل مورد يكون الشك في بقاء المحمول من جهة الشك في علته الخارجة عن موضوعه ومعرضه لا يضر ذلك بالشك في بقاء ماتيقتن حقيقته موضوعاً ومحمولاً؛ بل القضية المشكوكة حينئذ عين القضية المتيقنة؛ فتدبر.

(٢) أقول: تنقيح المقام وتوضيح المرام يقتضي ان يقال اولاً: انه لا اشكال في ان كل عنوان اذا احرز مفهومه ومعناه بالرجوع الى العرف في شرح لفظه، فلا شبهة في انه يحكمي عن حقيقته، من دون

فرق بين عنوان بقاء الشيء او الاتحاد بين الشيئين وغيرهما، فانها ايضا كالماء والكلاء من المفاهيم المحرزة من العرف في مقام شرح لفظها؛ وفي هذا المقام لاجمال للاختلاف بين العقل والشرع اصلا، إذ لا طريق للعقل في كشف المفاهيم الحاكية عن حقيقة الشيء إلا العرف خاصا ام عاما. نعم: ربما يقع الاختلاف بينهما، تارة: فيما قام به عنوان البقاء والاتحاد، واخرى: فيما ينتزع منه هذين العنوانين. وتوضيحه بان يقال: إنه تارة: يكون مثل هذين العنوانين في حيز الخطاب، فلا شبهة في حكايتها عن واقعها وحقيقتها دقة وعقلاً؛ وحينئذ لا يكون اختلاف العرف والعقل في نفس هذا العنوان، وانما اختلافها يتمتص فيما تقوم به هذا العنوان وهو موضوع الحكم في القضية المتيقنة، إذ فيه ربما يرى العقل شيئاً لا يصدق حقيقة في الزمان الثاني بقائه حتى لو التفت العرف اليه لا يرى بقائه، ويرى العرف شيئاً يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العقل. فحينئذ اختلاف العرف والعقل ليس إلا فيما قام عليه عنوان البقاء حقيقة، لافي نفسه؛ ففي هذا الفرض لابد وان يرجع النزاع في الباب الى ماسبق لسان التعبد ببقاء الشيء بلحاظ اي موضوع من العقلي او العرفي؟ بملاحظة مايفهمون من دليل الكبرى، أو مايفهمون من نظائره من نسخ هذا الحكم من سائر احكامهم.

وتارة: لا يكون عنوان البقاء والاتحاد في محيز الخطاب، بل انما ينتزع مثل هذه العناوين من ارجاع الشك الى اليقين بتوسيط لحاظ اليقين بشيء في متعلق الشك، إذ مثل هذا اللحاظ يقتضي نحواً من الاتحاد بينها الموجب لانتزاع البقاء عنه ايضا. وحينئذ نقول: إن اتحاد هذا اللحاظ مختلفة؛ فتارة: يكون اللحاظ متعلقاً بالشيء بتمام خصوصياته المحفوظة فيه دقة، واخرى: يكون اللحاظ بالمتيقن لابهذه الخصوصية؛ ويعتبر عنه بالنظر المسامحي. ثم الملحوظ تارة: نفس ذات الشيء، واخرى: ذاته بما هو مدلول الدليل. وذلك ايضا تارة: بما هو مدلوله بدواً، واخرى: مستقراً، ولو بتوسيط القرائن متصلة او منفصلة. ومن المعلوم: أنه من أي نحو من النظر ينتزع نحو من البقاء؛ وفي هذه الصورة ليس مدار اختلاف العرف والعقل في صدق البقاء من جهة الاختلاف في حقيقة البقاء ولا من جهة اختلافها في حقيقة الموضوع، بل ربما يفهم حقيقة الموضوع الحكم في دليل الكبرى بنحويراه العقل موضوعاً بحيث لا يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العرف؛ ولكن مع ذلك في إرجاع الشك الى اليقين ربما يكون بلحاظ ونظر مسامحي موجب لانتزاع عنوان البقاء والاتحاد المسامحي، ولازم ذلك كفاية هذا المقدار في تطبيق عموم «لا تنقض» دقة عقلاً؛ ولكن لا يكفي في تطبيق عنوان «تعبد بالبقاء» على المورد دقة.

ومن هنا ظهر: انه على هذا المسلك لا يحتاج الى تنقيح موضوع كبرى الدليل كي يفرق بين الاحكام العقلية والنقلية ثم في العقلية يتشبهت الى فهم العرف موضوعاً آخر بمناسبة ارتكازية عندهم،

لا يمكن إلا في باب النسخ؛ وأما في غير باب النسخ: فالشك في بقاء الحكم غالباً أو دائماً يستند إلى انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، فيحصل الاختلاف بين القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة؛ من غير فرق في ذلك بين الأحكام الشرعية المستكشفة من المستقلات العقلية بقاعدة الملازمة وبين الأحكام الشرعية المستكشفة من الأدلة السمعية التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها، لاشتراك الكل في توقف حصول الشك على انتفاء بعض خصوصيات الموضوع؛ ولذلك مسّت الحاجة إلى أخذ الموضوع من العرف والرجوع إليه في

بل الموضوع إما كان حتى مع فرض معرفة العرف اياه دقة؛ ولكن بعدما كان نظره في ارجاع الشك الى المتيقن نظراً مساعياً يكتب بهذا المقدار في تطبيق عموم «لا تنقض» دقة؛ ففي هذا المسلك ايضا لا يحتاج الى جعل فهم العرف قرينة على كشف المراد من الدليل في الكبرى وجعل ظهوره على الخلاف بدوياً، بل يكفي في تطبيق عموم «لا تنقض» حينئذ دقة مجرد المسامحة في النظر في ارجاع الشك الى اليقين، وان كان الموضوع واقعا وحقيقة هو الذي اقتضاه ظهور دليله بلا قيام قرينة على خلافه؛ وحينئذ نتيجة هذا المسلك جواز الاكتفاء ببقاء الموضوع مسامحة عرفية، ولا يحتاج الى المسامحة في موضوع الكبرى في فهم العرف من كبرى الدليل ولو بنظرهم دقة؛ بخلاف المسلك الاول من تنقيح موضوع الدليل، كي يصدق عنوان البقاء المأخوذ في حيز الخطاب على المورد دقة؛ ولعمري! ان المقرر نظر الى المسلك الاول وقال ما قال.

والتحقيق اختيار المسلك الثاني، إذ ليس في السبب عنوان «بقاء» وعنوان «اتحاد» في لسان الدليل اصلاً، وإنما ينتزع مثل هذه العناوين من ارجاع الشك الى اليقين بالنظر الشخصي؛ وحينئذ فلا بد من تنقيح هذا النظر، بلا احتياج الى تنقيح موضوع الحكم في دليل الكبرى؛ وعليه نقول:

انه يكفي لاثبات كون النظر في ارجاع الشك الى اليقين مساعياً نفس مورد النصوص، إذ من المعلوم بحسب المورد اليقين دقة متعلق بالحدوث والشك دقة متعلق بالبقاء، فيستحيل ان يكون الشك راجعاً الى متعلق اليقين دقة، بل لا بد وان يكون النظر في ارجاع الشك الى اليقين مساعياً؛ وحينئذ يكفي في تطبيق هذا العام دقة مجرد اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة مسامحة؛ ولا يحتاج الى الاتحاد الحقيقي كي يحتاج الى استفادة كون الموضوع في الكبرى شيئاً قابلاً للبقاء الحقيقي كي يصدق عليه الاتحاد دقة؛ ومن التامل فيما ذكرنا ظهر مواقع النظر في كلمات المقرر الناشي عن اعوجاج المسلك؛ فتدبر في المقام فانه من مزال الأقدام!

اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، لاختلاف العقل والعرف والدليل في ذلك؛ على ماسياتي بيانه (إن شاء الله تعالى).

الأمر الثاني: لا إشكال في أن المرجع في مفاهيم الألفاظ ومداليلها إنما هو العرف العام (١) سواء وافق عرف اللغة أو خالفه؛ ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العام على خلافها، فإن الألفاظ تنصرف إلى مفاهيمها العرفية بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات؛ فعند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ يحمل على المفهوم العرفي، سواء كان أعم من المفهوم اللغوي أو أخص منه، بل ولو كان مابيناً معه لو اتفق ذلك؛ فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الحنطة والزبيب والعنب والحطب وغير ذلك من الموضوعات الخارجية.

الأمر الثالث: لا عبرة بالمساحات العرفية في شيء من الموارد، ولا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفهوم؛ فقد يتسامح العرف في استعمال الألفاظ وإطلاقها على ما لا يكون مصداقاً لمعانيها الواقعية، فأنه كثيراً ما يُطلق لفظ «الكر» و«الفرسخ» و«الحقة» وغير ذلك من ألفاظ المقادير والأوزان على ما ينقص عن المقدار والوزن أو يزيد عنه بقليل.

فالتعويل على العرف إنما يكون في باب المفاهيم، ولا أثر لنظر العرف في باب المصاديق، بل نظره إنما يكون متبعاً في مفهوم «الكر» و«الفرسخ» و«الحقة» ونحو ذلك؛ وأما تطبيق المفهوم على المصداق: فليس بيد العرف، بل هو يدور مدار الواقع؛ فان كان الشيء مصداقاً للمفهوم ينطبق عليه قهراً، وإن لم يكن مصداقاً له فلا يمكن أن ينطبق عليه؛ ولو فرض أن العرف يتسامح أو يخطيء في التطبيق، فلا يجوز التعويل على العرف في تطبيق المفهوم على المصداق مع العلم بخطائه أو مسامحته أو مع الشك فيه، بل لا بد من العلم بكون

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا في المقام ترى بأن هذه المقدمات أجنبية عن المطلب.

الشيء مصداقاً للمفهوم في مقام ترتيب الآثار.
 إذا تمهّد ذلك فنقول: قد يستشكل فيما أفاده الشيخ - قدس سرّه - من
 الترديد بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل.
 أمّا أولاً: فبأنّ الرجوع إلى العقل إنّما يستقيم في المستقلات العقلية، وأمّا
 الموضوعات الشرعيّة: فليس للعقل إليها سبيل (١) فإنّ مناطات الأحكام
 الشرعيّة ليست بيد العقل، فلا معنى للرجوع إلى العقل في موضوعات الأحكام
 الشرعيّة المستكشفة من الطرق السمعيّة.

وأثاناً: فبأنّه لا وجه للمقابلة بين ما أخذ في الدليل موضوعاً وبين ما يراه
 العرف موضوعاً، فإنّ العرف ليس مشرعاً يجعل موضوعاً في مقابل موضوع
 الدليل. وإن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في معرفة معنى موضوع
 الدليل وتشخيص مفهومه، فهو صحيح، إلّا أنّه لا يختصّ بالمقام، بل تشخيص
 معنى اللفظ ومفهومه إنّما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً؛ فلامعنى لجعل الموضوع
 العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب. وإن أريد من
 الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنّه
 ليس منها حقيقة، فقد عرفت: أنّه لا عبرة بالمساحات العرفيّة.

هذا، ولكن الانصاف: أنّه لا وقع لهذا الإشكال، فإن الترديد بين العقل
 والدليل والعرف إنّما يكون بلحاظ مقام بقاء الموضوع واتّحاد القضية المشكوكة
 مع القضية المتيقّنة، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع، حتّى يقال: إنّ تعيين
 الموضوع إنّما يكون بيد الشرع وليس للعقل والعرف إلى ذلك سبيل، فإنّ ذلك
 ممّا لا ينبغي توهمه في المقام؛ بل المقصود هو أنّه هل يعتبر في اتّحاد القضيتين
 أن يكون المشكوك فيه عين المتيقّن عقلاً مطلقاً؟ أو أنّه يكفي في الاتّحاد العينيّة

(١) أقول: هذا الكلام أيضاً اجنبي عن المقصود بعد التأمل فيما ذكرناه مفصلاً.

العرفية مطلقاً؟ أو أنه لا هذا ولا ذلك بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل؟.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من غير جهة النسخ لا يمكن إلاً بأحد وجهين: إمّا لاحتمال وجود الرافع أو الغاية للحكم فيشكّ في بقاءه، وإمّا لانتفاء بعض الخصوصيات التي كان الموضوع واجداً له أو وجود بعض ما كان فاقداً له، فيحصل الشكّ في بقاء الحكم الشرعي.

فلو اعتبرنا في اتحاد القضيتين بقاء الموضوع عقلاً يختصّ الاستصحاب بما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي على الوجه الأول، ولا يجري الاستصحاب إذا كان الشكّ على الوجه الثاني؛ بدهة أنّ كلّ خصوصية كان الموضوع واجداً أو عادماً لها يحتمل عقلاً أن يكون لها دخل في الموضوع، فلا يمكن إحراز بقاء الموضوع بل يشكّ في بقاءه؛ فلا يجري استصحاب الحكم، لما عرفت: من أنه لا بدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

فان كان منشأ الشكّ في بقاء الحكم انتفاء بعض الخصوصيات ينسدّ باب الاستصحاب إذا كان المعبر فيه بقاء الموضوع عقلاً، لأنّ انتفاء الخصوصية عن الموضوع وإن لم يلازم العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، إلاً أنه يلازم الشكّ في بقاءه. ولا سبيل إلى دعوى العلم بارتفاع موضوعات الأحكام الشرعية عند انتفاء بعض الخصوصيات، بل لا يمكن دعوى العلم بارتفاع الموضوع عند انتفاء بعض الخصوصيات في موضوعات الأحكام العقلية، كما تقدّم بيان ذلك.

فما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من أنّ انتفاء بعض الخصوصيات يوجب العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل أقصى ما يقتضيه هو الشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال أن تكون لتلك الخصوصية دخل في الموضوع، ويحتمل أيضاً أن لا تكون لها دخل فيه، بل تكون علة

لحدوث الحكم فقط؛ وقد عرفت: أن الشك في بقاء الموضوع كالعلم بعدمه يمنع عن جريان الاستصحاب، فبناءً على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً لا يجري الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحكم لأجل انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، وينحصر الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقائه لأجل احتمال وجود الراجع أو الغاية، لبقاء الموضوع فيها حقيقة واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة عقلاً؛ فإنّ عدم الراجع والغاية ليس من قيود الموضوع وحدوده ليرجع الشك في وجودها إلى الشك في بقاء الموضوع، بل ينعدم الموضوع بوجود الراجع والغاية قهراً؛ فالراجع ما يكون وجوده معدماً للموضوع، لأنّ عدمه قيد فيه، وكيف يمكن أن يكون الموضوع مقيداً بما يوجب إعدامه؟ (١).

وبالجملة: الراجع هو الذي لا يمكن أن يجتمع مع الموضوع في الزمان، وهذا لا يقتضي أن يكون عدمه قيداً في الموضوع، بل لا يمكن ذلك. وكذا الغاية، فإنها -على ما عرفت في أوائل الاستصحاب- عبارة عن الزمان الذي ينتهي إليه أمد الموضوع وعمره، فلا تكون عدم الغاية قيداً في الموضوع؛ فالشك في بقاء الحكم لأجل الشك في وجود الراجع أو الغاية لا يرجع إلى الشك في الموضوع، بل يشك في الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه عقلاً، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة حقيقة بالمداقة العقلية؛ فتأمل جيداً.

ثم لا يخفى عليك: أن المراد من «الراجع» في المقام ما يقابل المانع،

(١) أقول: بعد بطلان عليّة الوجود ومؤثرته في عدم شيء لاستحالة السنخية بين الوجود والعدم، فامر المانع لا يتصور إلاّ باحد الامرين: إما بفرض المصادة بين الوجودين أو بتقيد الوجود بعدم غيره واتخذ هذا التقيد في موضوع الحكم؛ ولا مجال للمصير الى الاول، وإلاّ يخرج عدم المانع عن المقدمة، وهو غير ملتزم به في جملة من كلماته؛ فتعين الأخير، ولازمه انتفاء الموضوع بنقيض قيده، كما هو الشأن في جميع القيود. ومن العجب! برهانه بانه كيف يمكن ان يكون الموضوع مقيداً بما يوجب اعدامه؟ اذ ما يوجب اعدامه هو وجوده، وهو نقيض القيد، لانفسه.

لأما يقابل المقتضي؛ فإن الرافع يستعمل في معنيين:
أحدهما: الأمر الوجودي الذي يوجب رفع الشيء وإعدامه عن صفحة الوجود بعد حدوثه ووجوده؛ ويقابله المانع، وهو الذي يمنع عن حدوث الشيء ويزاحم رشح المقتضي وتأثيره في وجود المقتضى (بالفتح).

ثانيهما: الأمر الزماني الذي يمنع عن تأثير المقتضي في اقتضائه لبقاء المقتضى (بالفتح) بعد تأثيره في الحدوث، سواء كان الرافع وجودياً أو عدمياً؛ فالرافع المقابل للمقتضي اعمّ من الرافع المقابل للمانع، لأنّ الأول يعمّ الأمر الوجودي والعدمي، والثاني يختصّ بالأمر الوجودي؛ فمثل زوال التغير عن الماء المتغير يكون رافعاً بالمعنى الثاني (١) وهو الذي يقابل المقتضي ولا يكون رافعاً بالمعنى الأول، لأنّ زوال التغير أمر عدمي لا يقابل المانع.

وبذلك يندفع ما رتبنا يتوهم: من أنه بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي لم يبق فرق بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، فإنّ المفروض: جريان الاستصحاب عند الشكّ في الرافع والغاية ولو مع اعتبار بقاء الموضوع عقلاً؛ فهما رجع الشكّ في بقاء الحكم إلى الشكّ في وجود الرافع والغاية يجري الاستصحاب مطلقاً، سواء اخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل؛ وإن كان الشكّ في بقاء الحكم لا لأجل الشكّ في وجود الرافع والغاية لا يجري الاستصحاب مطلقاً، سواء اخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، لأنّ الشكّ في بقاء الحكم من غير جهة الشكّ في وجود الرافع والغاية يرجع لا محالة إلى الشكّ في المقتضي، والمفروض: عدم جريان الاستصحاب فيه؛ فلم تظهر ثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو

(١) أقول: الظاهر ان مثل زوال التغير ما كان من الامور العدمية الموجبة لعدم تأثير المقتضى كون وجوده شرطاً لتأثير المقتضى، فبانقضائه ينتفي تأثيره؛ فادخالها في عنوان «الرافع» لا يخلو عن تمحل. نعم: لأبأس به بمعناه اللغوي؛ كما لا يخفى.

من الدليل.

وجه الدفع، هو ما عرفت: من أن المراد من الرافع في محل البحث هو ما يقابل المانع، لا ما يقابل المقتضي (١) وحينئذٍ تظهر الثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو من الدليل؛ فإنه لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الزائل عنه التغير لا يجري الاستصحاب لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً، لاحتمال أن يكون لوصف التغير دخل في موضوع النجاسة. وأما لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عرفاً فالاستصحاب يجري، لبقاء الموضوع عرفاً، فإن موضوع النجاسة ذات الماء وليس لوصف التغير دخل في الموضوع عرفاً. وكذا لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل، فإنه يجري فيه الاستصحاب على بعض الوجوه - كما سيأتي بيانه - مع أن الشك في بقاء النجاسة فيه لا يرجع إلى الشك في وجود الرافع المقابل للمانع، ولا إلى الشك في المقتضي؛ وذلك واضح.

هذا كله إذا كان المعبر في اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة بقاء الموضوع عقلاً.

وإذا كان المعبر في الاتحاد بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل: فجريان الاستصحاب وعدمه يدور مدار ما استفاد من ظاهر الدليل. فان استفيد منه كون الخصوصية التي كان الموضوع واجداً لها من قيود الموضوع، فالاستصحاب لا يجري عند زوال تلك الخصوصية. وإن استفيد منه كون الخصوصية علة لثبوت الحكم وكان منشأ الشك في بقاء الحكم احتمال كونها علة له حدوثاً وبقاءً، فالاستصحاب يجري.

(١) أقول: قد تقدم أن مرجع الرافع بالمعنى المزبور أيضاً إلى كون عدمه قيداً؛ وحينئذٍ لا فرق بين القيود من تلك الجهة في كون الشك فيها راجعاً بدقة إلى الشك في الموضوع. نعم: لو كان عدمه ماخوذاً قيداً في ناحية الحكم لا بأس ببقائه بدقة.

وعلى هذا ينبغي أن يفرق بين قوله -عليه السلام- «الماء المتغير نجس» وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغير» (١) فإنَّ المعنى وإن كان لا يختلف، إلا أنَّ الأوَّل ظاهر في كون التغيُّر قيداً للماء فيكون موضوع الحكم مجموع الماء المتغير، والثاني ظاهر في كون التغيُّر علَّة لعروض النجاسة على الماء فيكون الموضوع ذات الماء. فإن كان الدليل من قبيل الأوَّل لا يجري الاستصحاب إذا زال التغيُّر، للشكِّ في بقاء الموضوع. وإن كان الدليل من قبيل الثاني يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع.

وهذا بخلاف ما إذا كان المعتمد بقاء الموضوع عقلاً، فإنه لا يجري الاستصحاب مطلقاً، لاحتمال أن يكون للتغيُّر دخل في الموضوع وإن كان ظاهر الدليل لا يقتضي ذلك، فلم يحرز بقاء الموضوع عقلاً.

وإن كان المعتمد في اتِّحاد القضيتين بقاء الموضوع عرفاً: فينبغي أن لا يفرق في جريان الاستصحاب في المثال بين الوجهين، لبقاء الموضوع عرفاً؛ فإنَّ العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه -من مناسبة الحكم والموضوع- يرى موضوع النجاسة نفس الماء والتغيُّر علَّة لعروضها عليه؛ فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، ويكون عدم ترتيب آثار النجاسة على الماء الذي زال عنه التغيُّر من نقض اليقين بالشكِّ بنظر العرف.

وليس المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في مفهوم الموضوع أو في مصداقه، حتَّى يقال: إنَّ الرجوع إلى العرف في المفهوم لا يختص بباب الاستصحاب بل تشخيص المفاهيم إنما يكون بيد العرف مطلقاً في جميع المقامات، أو يقال: إنَّه لا عبرة بنظر العرف في المصداق.

بل المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في تشخيص الموارد التي

(١) لم نجد حديثاً بهذين التعبيرين، فالظاهر انه -رحمه الله- اراد النقل بالمعنى (المصحح).

يصدق فيها نقض اليقين بالشك؛ والرجوع إليه في الصدق غير الرجوع إليه في المصدق.

وتوضيح ذلك: هو أن الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمرية، إلا أن تشخيص معنى اللفظ وتمييزه عما عداه إنما يرجع فيه إلى العرف؛ فقد يكون المعنى معلوماً بالتفصيل بجميع حدوده وقيوده لدى العرف، وقد لا يكون معلوماً لديهم بالتفصيل وإن كان أصل المعنى على سبيل الإجمال مرتكزاً في ذهنه؛ ولذلك قد يشك في صدق المعنى على بعض ماله من المراتب، ألا ترى؟ أن مفهوم «الماء» مع أنه من أوضح المفاهيم العرفية كثيراً ما يحصل الشك في صدقه على بعض الأفراد، كالماء المخلوط بمقدار من التراب على وجه لا يلحقه اسم الطين.

وبالجمله: الشك في صدق المفهوم على بعض المراتب والأفراد ليس بعزيز الوجود، بل في غالب المفاهيم العرفية يشك العرف في صدقها على بعض المراتب. وكون المعنى مرتكزاً في ذهنه لا ينافي حصول الشك في الصدق؛ ومن المعلوم: أن المرجع عند الشك في صدق المفهوم على بعض المراتب والأفراد إنما هو العرف. فلو شك في صدق مفهوم الخطب على القصب يرجع فيه إلى العرف، فإن صدق عليه عنوان الخطب عرفاً يثبت له آثار الخطب؛ وإن لم يصدق عليه عنوان الخطب عرفاً، فإن صدق عليه عنوان آخر فهو، وإن استقر الشك وكان العرف بنفسه متردداً في الصدق وعدمه، فالمرجع هو الأصول العملية. فظهر: أن الرجوع إلى العرف في الصدق غير الرجوع إليه في المصدق، فإن مورد الرجوع إليه في المصدق إنما هو بعد تبين المفهوم وتشخيص المعنى؛ وهذا هو المنوع عنه، لأنه لا عبرة بنظر العرف في المصدق، بل لا بد من إحراز المصدق بعد أخذ المفهوم من العرف. وأما الرجوع إليه في الصدق: فهو إنما يكون في مورد إجمال المفهوم وعدم تشخيص المعنى؛ ولا بد من الرجوع إليه في

ذلك، فإنّ تشخيص المعنى من وظيفة العرف. هذا كلّه في المفاهيم الإفرادية. وأما الجمل التركيبية: فلا بدّ فيها من اتباع نظر العرف فيما يستفاد منها، لأنّ المعترف في الجمل التركيبية هو ظهور الجملة في المعنى بحسب المحاورات العرفية، سواء وافق ظهور الجملة لظهور المفردات أو خالفه؛ فإنه لا عبرة بالظهورات الإفرادية، بل المتبع هو الظهور النوعي للجملة. فلا بدّ من الرجوع إلى المحاورات العرفية في تشخيص مدلول الجملة التركيبية، من غير فرق في ذلك بين القضايا الشرعية وغيرها؛ فكما يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا العرفية المستعملة في مقام إظهار مقاصدهم، كذلك يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا الشرعية المستعملة في مقام إظهار الأحكام الواقعية أو الظاهرية.

ومن جملة القضايا الشرعية قوله -عليه السلام- في أخبار الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك» فإنه لا بدّ من الرجوع إلى العرف في مفاد ذلك، لأنّ صدق نقض اليقين بالشك وعدم صدقه إنّما يكون أمراً عرفياً؛ فقد يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقضاً لليقين بالشك عرفاً، وقد لا يكون نقضاً عرفاً، وقد يشك أيضاً في صدق النقض وعدمه.

وهذا الاختلاف إنّما ينشأ من اختلاف الموضوعات والأحكام بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام تختلف.

فربّ عنوان يكون بنظر العرف مقوماً للموضوع لمناسبة الحكم والموضوع، فيدور الحكم مدار وجود العنوان، كقوله: «يجب إعطاء الزكاة للفقير» (١) وكقوله: «يجب تقليد المجتهد الحيّ» فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون لعنوان الفقر والاجتهاد والحياة دخل في وجوب إعطاء الزكاة والتقليد؛

(١) أقول: في كون الفقر والغناء من هذا القبيل -بحيث لا يجري استصحاب وجوب اعطائه عند الشك في فقره- إشكال.

فيرتفع موضوع الحكم عرفاً إذا صار الفقير غنياً أو مات المجتهد أو زالت عنه ملكة الاجتهاد، لأن الغني يباين الفقير عرفاً، وكذا الحي والمجتهد يباين الميت والعامي؛ ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الموضوع لوجوب الزكاة والتقليد خصوص الفقير والمجتهد الحي، لا ذات الإنسان؛ فارتفاع الحكم بارتفاع وصف الفقر والاجتهاد والحياة إنما يكون لارتفاع الموضوع عرفاً، وإن كان ثبوتاً لارتفاع علة الحكم لا موضوعه، ولكن بنظر العرف يكون من ارتفاع الموضوع وتبدله إلى موضوع آخر يباين الموضوع السابق، بحيث لو قام دليل على جواز إعطاء الزكاة أو جواز التقليد لمن زال عنه وصف الفقر أو الاجتهاد كان ذلك بنظر العرف تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وربَّ عنوان يكون بنظر العرف من الوسائط الثبوتية لعروض الحكم على موضوعه من دون أن يكون له دخل في الموضوع عرفاً لمناسبة الحكم والموضوع، كقوله: «الماء المتغير نجس» فإنَّ النجاسة بنظر العرف من الأعراض القائمة بذوات الأشياء، فيكون موضوع النجاسة ومعروضها ذات الماء، لا الماء المتغير، بل التغير إنما يكون عرفاً علة لعروض النجاسة على الماء، فيكون الموضوع محفوظاً عرفاً عند زوال التغير عن الماء، بحيث لو قام دليل على طهارته كان ذلك بنظر العرف من رفع الحكم عن موضوعه، لا رفع الحكم بارتفاع موضوعه؛ من غير فرق في ذلك بين قوله: «الماء المتغير نجس» وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغير» أو «إذا تغير الماء ينجس» فإنَّ اختلاف العبارة لا يوجب الاختلاف في نظر العرف، لأنه على جميع التقادير معروض النجاسة ذات الماء والتغير واسطة لعروضها؛ كما أنه لا فرق في القسم الأول بين قوله: «يجب إعطاء الزكاة للفقير» وبين قوله: «يجب إعطاء الزكاة للشخص إذا كان فقيراً» وغير ذلك من التعبيرات، فإنه على كلِّ حال يكون للفقر دخل في الموضوع عرفاً. وربَّ عنوان يشكُّ العرف في كونه من مقومات الموضوعات أو كونه من

العلل والوسائط الثبوتية، كقوله: «لا يجب الوفاء بالعقد الضروري» فإنه يشك في أن عنوان «الضرر» من المقومات حتى لا يجب الوفاء بالعقد عند ارتفاع الضرر بالتمكّن من فسخ العقد آنأما - وإن لم يفسخ - فيكون الخيار على الفور، أو أنه علة لعدم وجوب الوفاء بالعقد، فلا يرتفع جواز العقد بالتمكّن من الفسخ، فيكون الخيار على التراخي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك عرفاً عند عدم ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك؛ وصدق ذلك يتوقف على أن يكون العنوان بنظر العرف علة لثبوت الحكم - لامقوماً للموضوع - ليكون المشكوك فيه عين المتيقّن عرفاً؛ فإنه لو كان العنوان مقوماً للموضوع كان المشكوك فيه مبايناً للمتيقّن، فيكون من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشك - فلا يجري فيه الاستصحاب. وكذا لو شك في كون العنوان مقوماً للموضوع أو علة لثبوت الحكم، فإنه لا يجري الاستصحاب أيضاً، للشك في صدق النقض وعدمه، فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ فالاستصحاب إنما يجري في مورد علم من مناسبة الحكم والموضوع كون العنوان من العلل والوسائط الثبوتية.

وتوهم: أنه مع العلم بكون العنوان علة للحكم لا يحتاج إلى الاستصحاب لبقاء الموضوع فيكفي نفس دليل الحكم في إثباته عند ارتفاع العنوان، فاسد فإن مجرد كونه من العلل لا يكفي في بقاء الحكم بعد زواله، لاحتمال أن يكون العنوان علة حدوثاً وبقاءً، فيرتفع الحكم بارتفاع علة؛ ولادافع لهذا الاحتمال إلا التمسك بالاستصحاب.

وبالجملة: ثبوت الحكم عند انتفاء ما اخذ في الدليل عنواناً للموضوع يتوقف على أمرين - أحدهما: كون العنوان من علل ثبوت الحكم لامن قيود موضوعه، ثانيها: كونه علة لحدوث الحكم من دون أن يكون بقائه علة لبقاء

الحكم؛ والمتكفل لإثبات الأمر الأول إنَّما يكون دليل الحكم بضم مناسبة الحكم والموضوع، والمتكفل لإثبات الأمر الثاني أخبار الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب آثار المتيقن على المشكوك؛ فن مجموع الدليلين - أي دليل الحكم ودليل الاستصحاب - يستفاد بقاء الحكم عند ارتفاع العنوان.

فتحصل: أنَّ التعويل على العرف في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب ليس من التعويل عليه في مسامحاته وخطائه في التطبيق؛ بل الوظيفة في أمثال المقام هو التعويل على العرف، لأنَّ نظره هو المتبع.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا ثمرة التردد بين أخذ الموضوع من العرف أو من العقل أو من الدليل في باب الاستصحاب؛ ففي مثال الماء المتغير الذي زال عنه التغير يجري استصحاب النجاسة مطلقاً إن بنينا على أخذ الموضوع من العرف، ولا يجري الاستصحاب مطلقاً إن بنينا على أخذه من العقل، والتفصيل بين أخذ عنوان التغير قيداً للموضوع في ظاهر الدليل أو شرطاً للحكم - ففي الأول لا يجري الاستصحاب وفي الثاني يجري - إن بنينا على أخذ الموضوع من الدليل.

والأقوى: اتباع نظر العرف في بقاء الموضوع ولا عسرة بنظر العقل، فإنَّه لا معنى للرجوع إلى العقل في مفاهيم الألفاظ وما يستفاد من دليل الحكم وخطاب «لا تنقض» (١) كما أنَّه لا عبرة بظاهر الدليل بعد ما كان المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداءً، فإنَّه بعد الالتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه مناسبة الحكم

(١) أقول: ولئن تأملت فيما اسلفناه لك، لا ينبغي مجال لهذا الكلام؛ كما انه لا مجال لكلامه الآخر من قوله: «لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف» إذ لفهم العرف مضمون الخطاب مقام وللنظر في ارجاع الشك الى اليقين مقام آخر؛ إذ ربما يكون دائرة هذا النظر اوسع عندهم من الآخر. ولعمري! إن هذه الكلمات من نتایج المغالطة في أساس المطلب؛ فتدبر.

والموضوع لم يبق للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي. ومن هنا صح أن يقال: إنه لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف، فإن مفاد الدليل يرجع بالأخرة إلى ما يقتضيه نظر العرف، لأن المرتكز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع يكون قرينة صارفة عما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً؛ فلو كان الدليل ظاهراً بدأً في قيديّة العنوان وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه فاللازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، لأنها تكون بمنزلة القرينة المتصلة، فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف؛ فالمقابلة بين العرف والدليل إنما هو باعتبار ما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، وإلا فبالأخرة يتحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

- الأمر الثاني -

يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف الشك متيقن الوجود سابقاً ليكون الشك متمحّضاً في بقائه؛ وبذلك يمتاز الاستصحاب عن «قاعدة اليقين» فإنّ المتيقن في القاعدة إنما يكون مشكوك الحدوث في ظرف الشك، ولذلك يعبر عنها بالشك الساري؛ وقد تقدّم سابقاً: أنه لا يمكن أن يعمّها أخبار الاستصحاب، ونزيده في المقام وضوحاً؛ فنقول: إنه قد يتوهم شمول الأخبار للاستصحاب والقاعدة معاً (١) بتقريب: أنّ

(١) أقول: لو تأملت فيما قلت في وجه كون العام مسوقاً بلحاظ الأنظار العرفية في البحث السابق، يتضح لك وجه عدم الجمع بين القاعدتين، لأن قوام الاستصحاب بكون النظر في ارجاع القضية المشكوكة الى المتيقنة - تبعاً لصدق نقض احدهما بالآخر - نظراً مساعياً عرفياً؛ وإلا فبالدقة القضية المشكوكة بقاء الشيء والمتيقنة حدوثة، واحدهما غير الآخر؛ فلا مجال حينئذ لصدق النقض دقة، بل لابد من النظر اليه مساعياً؛ ولازمه حينئذ كون النظر في ارجاع الضمير في الشك به ايضاً مساعياً، ولو

قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» يدل على عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين، ومنها اليقين في القاعدة، فإنه فرد من أفراد اليقين؛ فيعمه قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» ولا يمنع عن ذلك اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الأثر المترتب على عدم نقض اليقين بالشك، حيث إنه في الاستصحاب يجب ترتيب آثار بقاء متعلق اليقين لا آثار حدوثه، وفي القاعدة يجب ترتيب آثار ثبوت متعلق اليقين في ظرف تعلق اليقين به.

فلو تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ثم شك في عدالته في يوم السبت، فإن كان الشك في بقاء العدالة مع العلم بثبوتها في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشك فيها معناه: ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت الذي هو ظرف تعلق الشك بالعدالة، وذلك مفاد الاستصحاب.

[ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة] (١).

وان كان الشك في ثبوت العدالة في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشك فيها معناه: ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة الذي هو ظرف تعلق اليقين بها، وهذا مفاد القاعدة، وليس مفادها ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت؛ فمفاد القاعدة يخالف مفاد الاستصحاب. ولكن هذا الاختلاف لا يمنع عن اندارجها في عموم قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» فإن الاختلاف في الأثر إنما هو لاختلاف الخصوصيات الفردية، نظير

بالتجريد عن حيث الحدوث والبقاء؛ كما ان في القاعدة قوامه بكون النظر في ارجاع الشك الى اليقين دقياً؛ ولا مجال للجمع بين النظريين -ولو في النقض- إلا لمن كان احوال العينين!

ولئن اغمض عمّا ذكر لا يبقى مجال لما أفيد، إذ من البديهي ان اختلاف اليقينين كما يكون بالمتعلق كذلك يكون بالزمان، واليقين في القاعدة هو اليقين الأمس، واليقين في الاستصحاب هو اليقين الفعلي -خصوصاً لو كان حادثاً ايضاً فعلاً- وهما فردان من اليقين؛ وسيجيء ايضاً بإبطال ما تشبّه به لمنع شمول اخبار الباب للقاعدتين (إن شاء الله تعالى) كما في الحاشية الآتية.

(١) كذا في النسخة، والظاهر أنها زائدة، أو سقطت من أولها كلمة «لا» (المصحح).

اختلاف أثر عدم نقض اليقين بعدالة زيد مع أثر عدم نقض اليقين بقيام بكر. والحاصل: أنّ اليقين بوجود الشيء في زمان مع تبدّله إلى الشكّ في الوجود واليقين بوجود الشيء في زمان مع انحفاظه في زمان الشكّ فردان من اليقين يعتمهما قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشكّ».

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في هذا التقريب من الضعف، فإنّ اليقين في القاعدة ليس فرداً مغايراً لليقين في باب الاستصحاب، لأنّ تغاير أفراد اليقين إنّما يكون بتغاير متعلقاته - كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر - وإلاّ فاليقين من حيث نفسه لا يتعدّد؛ ومتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدّد، لأنّ متعلّق اليقين في كلّ منهما هو عدالة زيد؛ وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة وانحفاظه في الاستصحاب لا يوجب أن يكون اليقين في أحدهما فرداً مغايراً لليقين في الآخر، فإنّ الانحفاظ وعدمه من الطواريء اللاحقة لليقين بعد وجوده، وذلك لا يقتضي تعدّد أفراد اليقين مع وحدة المتعلّق، بداهة أنّ تعدّد أفراد الطبيعة الواحدة إنّما يكون لأجل اختلاف المشخصات الفردية حال وجود الأفراد؛ فلا بدّ وأن يكون لكلّ فرد خصوصية حال وجوده يمتاز بها عن الفرد الآخر.

ومن المعلوم: أنّ اليقين في القاعدة ليس له خصوصية حال وجوده يمتاز بها عن اليقين في الاستصحاب، بل الخصوصية إنّما تلحق به بعد وجوده، والخصوصية اللاحقة بعد الوجود لا تكون من الخصوصيات المفردة. فتوهم: أنّ اليقين في القاعدة فرد مغاير لليقين في الاستصحاب ويكون العموم الأفرادي لليقين في قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشكّ» شاملاً لهما، ضعيف غايته.

نعم: لا بأس بتوهم شمول إطلاق قوله: «لا تنقض» لهما، بتقريب: أنّ الشكّ اللاحق في القاعدة وفي الاستصحاب إنّما يكون من الأحوال والطواريء

اللاحقة لليقين، ولا مانع من إطلاق الحكم بالنسبة إلى الطواري اللاحقة للموضوع؛ فإطلاق قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» لحالتي بقاء اليقين وزواله يقتضي شمول الحكم للقاعدة والاستصحاب .

هذا، ولكن التحقيق: أنه لا يمكن أن تعمّ أخبار الباب كلاً من القاعدة والاستصحاب (١) لأنّه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقّن ولا من جهة النقص ولا من جهة الحكم.

أما من جهة اليقين: فلا تنقض اليقين في باب الاستصحاب إنّما يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، وفي القاعدة يكون ملحوظاً من حيث نفسه (٢) لبطلان كاشفيته بعد تبدّله إلى الشكّ .

(١) أقول: الأولى في المقام ان يقال: انه بعد كون المراد من اليقين في القاعدتين هو اليقين المرآتي غاية الامر كل بحسب زمان وجوده كما ان المراد من النقص البناء منه بلحاظ الجري العملي على طبق اليقين او المتيقّن في المقامين كما ان المتيقّن في البابين امكن تجريده عن الزمان في البابين، بان يراد اليقين بوجود مع الشك بهذا الوجود الجامع بين الحدوث والبقاء، بلا لحاظ احدهما في البين. عمدة الاشكال في الجمع في اطلاق النقص، اذ هو في القاعدة حقيقي وفي الاستصحاب مسامحي، ولا يمكن الجمع بينهما، لما تقدّمت الاشارة إليه في الحاشية السابقة؛ فتدبر فيه .

(٢) أقول: كاشفية اليقين إنّما هو بلحاظ زمانه؛ فعنى عدم النقص في القاعدة ايضا عدم رفع اليد عن الكاشف السابق، وذلك لا ينافي مع عدم كشفه فعلاً؛ فاليقين في كلا البابين اخذ بنحو الكاشفية، غاية الامر بلحاظ زمان وجوده فعلاً ام سابقاً. واما المتيقّن: فلهذا القائل ان يقول: إن المتيقّن هو طبيعة العدالة الجامعة بين الحدوث والبقاء، وهذا معنى ثالث ينطبق على مورد الاستصحاب والقاعدة؛ ونحن ايضا لانريد إلّا استفادة الجامع بين القاعدتين، لانفسها. والمراد من النقص ايضا هو الجري العملي على طبق اليقين الجامع بين الباقي والزائل. ولعمري! إن هذا البيان حاك عن عدم الوصول الى المقصد، إذ تمام النقض في وجه الامتناع هو الجمع بين اللحاظين في إطلاق النقص المستتبع لارجاع الشك الى اليقين دقة ومسامحة (والله العالم) فتدبر.

نعم: لو اغمض عن هذه الجهة لنا اشكال آخر في شمول الاخبار لقاعدة اليقين، وهو ان الظاهر من عنوان «اليقين» المأخوذ في اخبار الباب كون جريه بلحاظ حال النسبة الحكيمية في الكلام؛ ولازمه

وأما من جهة المتيقن: فلأنّ المتيقن في الاستصحاب لا بدّ وأن يكون معرّياً عن الزمان غير مقيّد به، وفي القاعدة لا بدّ من لحاظه مقيّداً بالزمان، لأنّ مفاد القاعدة إنّما هو عدم نقض المتيقن في الزمان الذي تعلّق اليقين به؛ فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وفي يوم السبت شكّ في عدالته في يوم الجمعة، فمعنى عدم نقض اليقين بالشكّ: هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشكّ فيها، فلا بدّ في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقن في ذلك الزمان؛ بخلاف الاستصحاب، فإنّه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين.

وأما من جهة النقص: فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب إنّما يكون باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقن، وفي القاعدة إنّما يكون باعتبار نفس اليقين؛ وذلك من لوازم لحاظ اليقين موضوعاً أو طريقاً. وأما من جهة الحكم: فلأنّ الحكم المجمعول في القاعدة إنّما هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشكّ.

فالقاعدة تباين الاستصحاب من كلّ جهة من هذه الجهات الأربع؛ فلا يمكن أن يعمها أخبار البُلب، بل لا بدّ وأن تكون الأخبار متكفّلة لاعتبار أحدهما؛ وحيث إنّ موردها لا ينطبق على القاعدة فلا بدّ وأن تكون متكفّلة لاعتبار الاستصحاب (١) فالقائل باعتبار القاعدة لا بدّ من أن يلتمس دليلاً آخر

كونه فعلياً في ظرف الحكم بالتعبّد بجرمة نقضه، وهذا مختصّ بالاستصحاب ولا يجري في القاعدة؛ اللهمّ إلّا أن يقال: ان ظهوره من هذه الجهة معارض بظهور النقص في الحقيقة، ولازم هذا الظهور حمله على القاعدة. نعم: الذي يسهّل الخطب تطبيق الامام - عليه السلام - إياه على الاستصحاب.

(١) أقول: ولعمري! إنه لا يفي شيء مما افيد لمنع الجامع، إذ هي بين مالائمه وبين مالا ينع عنه؛ فتدبرّ فيما قلنا تعرف.

على ذلك . وقد يستدلّ لها بقاعدة الفراغ؛ وسيأتي البحث عنها (إن شاء الله تعالى).

- الأمر الثالث -

يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مشكوك البقاء، فلا مجال للاستصحاب لو احرز بقاء المستصحب أو ارتفاعه، من غير فرق بين الإحراز الوجداني الحاصل من العلم وبين الإحراز التعبدي الحاصل من الطرق والأمارات، فلا يجري الاستصحاب مع قيام الطريق على بقاء المستصحب أو ارتفاعه؛ وكذا غير الاستصحاب من سائر الاصول العمليّة. وهذا في الجملة ممّا لاخلاف فيه، إلّا ما يظهر من بعض الكلمات في بعض المسائل الفقهيّة: من البناء على إعمال التعارض بين الأمارات والاصول، ولكنّه ضعيف؛ فلا ينبغي التأمل والإشكال في تقدّم الأمارات على الاصول العمليّة. وإنّما الإشكال في وجه ذلك؛ فقد يقال - بل قيل - إنّ الوجه فيه هو كون الأمانة رافعة لموضوع الأصل بالورود.

والأقوى: كونها رافعة لموضوعه بالحكومة لا بالورود؛ وقد تقدّم تفصيل الفرق بين الحكومة والورود في أول البراءة.

وإجماله: هو أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما يكون باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر بعناية التبعّد به، وبذلك يمتاز عن التخصص بعد اشتراكهما في كون الخروج في كلّ منهما يكون بالوجدان على وجه الحقيقة. ولكن يمتاز التخصص عن الورد بأنّ الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التبعّد (١) كخروج الجاهل عن موضوع قوله: «أكرم العلماء» وكخروج العالم

(١) أقول: وبعبارة أخرى، تارة: يكون خروج المورد عن تحت دليل آخر وعدم شموله له ذاتياً،

بالحكم عن مورد التعبد بالأمارات وعن موضوع الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية. وأما الورود: فالخروج فيه إنما يكون بعناية التعبد، كخروج الشبهة عن موضوع الاصول العقلية - من البراءة والاشتغال والتخيير - بالتعبد بالأمارات والاصول الشرعية، فإنه بالتعبد بها يتم البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويحصل المؤمن عن بعض أطراف الشبهة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط وترتفع الحيرة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير.

فخروج الشبهة عند قيام الأمانة أو الأصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة والاحتياط والتخيير وإن كان على وجه الحقيقة، إلا أن ذلك إنما يكون ببركة التعبد بالأمارات والاصول، فإنه لولا التعبد بها كانت الشبهة داخلية في موضوع الاصول العقلية؛ ففرق بين العلم بحكم الشبهة وبين قيام الأمانة أو الأصل عليه، فإنه في الأول تخرج الشبهة عن موضوع الأصل العقلي بالتخصص لأن العلم مما لا تناله يد التعبد الشرعي، وفي الثاني تخرج الشبهة عن موضوع الأصل العقلي بالورود بعناية التعبد بالأمارات والاصول؛ فاستعمال الورود مكان التخصص وبالعكس يكون على خلاف الاصطلاح.

وعلى كل حال: الورود يشارك التخصص في النتيجة، فإن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما هو باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة. وبذلك يمتاز الورود عن الحكومة، فإن حكومة أحد الدليلين على الآخر لا توجب خروج مدلول الحاكم عن مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج في الحكومة إنما يكون حكماً.

واخرى: عرضياً وناشئاً عن تصرف من ناحية الحاكم في البين، بحيث لولا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملاً له، فالاول داخل في اصطلاح التخصص والثاني في الورود؛ وحينئذ يفرق بين الأدلة القطعية والتعبدية بخروج المورد عن الاصول في الاول بالتخصص وفي الثاني بالورود.

فالحكومة تشارك التخصيص في النتيجة، ولكن تمتاز عنه بأن التخصيص إنما يقتضي رفع الحكم عن بعض أفراد موضوع العام من دون أن يتصرف المخصص في عقد وضع العام أو في عقد حملة، كقوله: «لا تكرم زيداً» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فإن مفاد قوله «لا تكرم زيداً» ليس إلا عدم وجوب إكرام زيد العالم.

وأما الحكومة: فهي لا تكون إلا بتصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر أو في عقد حملة، بمعنى: أن دليل الحاكم إما أن يتصرف في موضوع دليل المحكوم بادخال ما يكون خارجاً عنه أو باخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: «زيد عالم» أو «ليس بعالم» عقيب قوله: «أكرم العالم» وإما أن يتصرف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم وتخصيصه ببعض حالاته وأفراده، كقوله-تعالى- «ما جعل عليكم في الدين من حرج» وكقوله-صلى الله عليه وآله- «لا ضرر ولا ضرار» بناءً على أن يكون الحرج والضرر من الحالات اللاحقة لنفس الأحكام، لا لموضوعاتها؛ كما أوضحناه في محله.

ولايعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما اريد من دليل المحكوم، كما توهمه بعض الأعلام من كلام الشيخ-قدس سره- في مبحث التعادل والتراجيح، حيث قال-قدس سره-: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر الخ» وسيأتي (إن شاء الله تعالى) ما يتعلق بشرح عبارة الشيخ-قدس سره- في ذلك المبحث؛ والغرض في المقام مجرد التنبيه على أنه لايعتبر في الحكومة التفسير وشرح اللفظ، بأن يكون دليل الحاكم مصدرراً بأداة التفسير أو مايلحق به كتفسير قرينة المجاز لما اريد من لفظ ذي القرينة، كقوله: «رأيت أسداً يرمي» حيث إن كلمة «يرمي» تكون شارحة ومفسرة لما اريد من لفظ «الأسد». وكأن من اعتبر في الحكومة أن يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي مفسراً لما اريد

من دليل المحكوم خصص الحكومة بما كان من قبيل حكومة أصالة الظهور الجارية في قرينة المجاز على أصالة الظهور في ذبها؛ وعلى ذلك بنى الإشكال في حكومة الإمارات على الاصول العملية (١) حيث إنه ليس في أدلة الإمارات ما يقتضي شرح ما يريد من أدلة الاصول، فلا تكون الإمارات حاکمة على الاصول.

وليت شعري! أنه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك؟ فإنه لم يتم دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة؛ بل سيأتي - في مبحث التعادل والتراجع - أن الحكومة لا تختص بالأدلة اللفظية، بل تأتي في اللبّيات أيضاً؛ فدعوى: أنه يعتبر في الحكومة شرح اللفظ، ممّا لم يتم عليها برهان؛ بل لو بنينا على اختصاص الحكومة بذلك قلّ مورد الحكومة فإنّ في غالب الحكومات ليس ما يقتضي التفسير وشرح اللفظ.

فالتحقيق: أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير؛ بل لو كان مفاد تصرف أحد الدليلين بمدلوله المطابقي في مدلول الآخر ما تقتضيه نتيجة تحكيم المقيّد والخاص على المطلق والعام كان ذلك أيضاً من الحكومة، مع أنه ليس في تحكيم المقيّد على المطلق والخاص على العام ما يقتضي شرح اللفظ، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أن التقييد والتخصيص لا يوجب استعمال لفظ المطلق والعام في خلاف ما وضع له، بل التقييد والتخصيص يكون مبيّناً لموضوع

(١) أقول: وإن بنى الاستاذ في كفايته منع الحكومة في الإمارات على الاصول على هذه الجهة أيضاً؛ ولكن ذلك ليس عمدة وجهه، بل عمدة مامنع الحكومة في المقام هو بنائه على توجه التنزيل في أدلة الامارات الى المودى بلا نظر فيها الى تتميم كشفه [ومن هذه] الجهة ايضا انكر قيامها مقام العلم الموضوعي ولومن حيث كشفه وطريقته؛ فبناءً على هذا المبنى لا بد وان ينكر الحكومة ولو بالمعنى الذي انت تدّعيه؛ وحينئذ لا بد وان ينازع معه في المبنى، وإلا فنتريعه منع الحكومة بأي معنى تقول في غاية المتانة.

الحكم واقعاً، لا لما اريد من لفظ المطلق والعام، كما أوضحناه في محله؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

ثم إن تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارة: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه بادخال ما يكون خارجاً عنه أو باخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم عقيب قوله: «أكرم العلماء» وكقوله: لاشك لكثير الشك عقيب قوله: «من شك بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» وأمثال ذلك.

واخرى: يكون باعدام أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين.

والقسم الأول من الحكومة إنما تكون فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية، والحكومة فيها واقعية؛ وسيأتي البحث عنها في مبحث التعادل والتراجع.

وأما القسم الثاني منها: فهو إنما يكون فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، والحكومة فيها إنما تكون ظاهرية؛ وذلك كحكومة الإمارات مطلقاً على الاصول الشرعية وكحكومة الاصول التنزيلية على غيرها وكحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، فإن الحكومة في جميع ذلك إنما تكون باعدام دليل الحاكم في عالم الاعتبار والتشريع ما اخذ موضوعاً في دليل المحكوم.

وذلك: لأن المجمعول في الإمارات إنما هو الوسطية في الإثبات والإحراز على ما أوضحناه في محله. ولم يؤخذ الشك موضوعاً في باب الإمارات، بل الجهل بالواقع يكون مورداً للتعبد بها؛ فتكون الإمارة رافعة للشك الذي اخذ موضوعاً في الاصول؛ وكذا الأصل المحرز يكون رافعاً لموضوع الأصل الغير المحرز، لأن الأصل المحرز وإن اخذ الشك في موضوعه أيضاً كالأصل الغير المحرز، إلا أن الأصل المحرز يقتضي تبوت المتعبد به، فإن المجمعول فيه هو البناء على أحد

طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر في عالم التشريع فيرتفع به موضوع الأصل الغير المحرز (١) وكذا الحال في الأصل السببي والمسببي، فإن الأصل السببي مطلقاً - ولو كان غير متكفل للتنزيل - رافع للشك المسببي؛ كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى).

وبالجملة: حكومة الأدلة المتكفلة للأحكام الظاهرية بعضها على بعض إنما تكون باعتبار رفع دليل الحاكم موضوع دليل المحكوم في عالم التشريع مع بقاءه في عالم التكوين، فإن قيام الأمانة على خلاف مؤدى الأصل لا يوجب رفع الشك خارجاً، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع، فموضوع الأصل محفوظ تكويناً؛ ولكن لما كان المجعول في باب الأمارات هو الإحراز وإلغاء احتمال الخلاف كانت الأمانة رافعة للشك في عالم التشريع، لأن المكلف يكون محرراً للواقع بحكم التعبد بالأمانة، فلا يبقى موضوع الأصل.

وكذا الكلام في حكومة الاصول بعضها على بعض. والجامع بين الكل: هو أن مفاد التعبد بأحد الدليلين إن رجع إلى إثبات متعلق الشك الذي اخذ موضوعاً في الدليل الآخر، فالدليل المثبت لمتعلق الشك يكون حاكماً على الآخر، سواء كان إثبات المتعلق بتوسط جعل الإحراز - كما في الأمارات - أو بتوسط الحكم بالبناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشك - كما في الاصول المحرزة - وقد يكون مفاد الدليل إثبات متعلق الشك بلا توسط جعل الإحراز وبلا توسط البناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشك بل نفس التعبد بمفاد الدليل يقتضي إثبات متعلق الشك - كما في الأصل السببي والمسببي - على ماسيأتي بيانه.

فظهر: أن الوجه في تقدم الأمارات على الاصول العملية إنما هو الحكومة،

(١) أقول: بعدما كان ميزان الأصلية على عدم كون نظر الدليل الى جهة كشفه ولا تميم كشفه، فلا يعقل أن يثبت به المعرفة التي هو غاية اصالة الحل؛ ومع عدم ثبوته كيف يثبت الحكومة؟ فتدبر.

لا التورود، لأنّ الأمانة لا توجب رفع الشكّ حقيقة؛ وقد عرفت: أنه يعتبر في الورود ارتفاع موضوع المورد حقيقة.

فدعوى: ورود الأمارات على الاصول والاصول بعضها على بعض، لا تستقيم إلاّ بأحد وجوه:

الأول - دعوى: أنّ المراد من «العلم» الذي اخذ غاية للتعبّد بالاصول العمليّة ليس خصوص العلم الوجداني، بل مطلق الحجّة؛ سواء كانت عقليّة كالعلم، أو شرعيّة كالأمارات؛ فيكون مفاد قوله -عليه السلام- في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ، بل تنقضه بيقين آخر» لا تنقض الحجّة بغير الحجّة بل تنقضها بالحجّة؛ فقد اخذ الشكّ واليقين كناية عن الحجّة واللاحجّة، فتكون الأمانة واردة على الاستصحاب وسائر الاصول الشرعيّة ورافعة لموضوعها حقيقة، كورودها على الاصول العقليّة.

وتوهّم: أنّ الأصل الشرعي أيضاً حجّة فلا وجه لرفع اليد عن الأصل بالأمانة، لأنّه كما يمكن أن يقال: «إنّ العمل بالأمانة في مورد الاصل يكون من نقض الحجّة بالحجّة» كذلك يمكن أن يقال: «إنّ العمل بالأصل على خلاف الأمانة يكون من العمل بالحجّة» فلا يلزم من ترك العمل بالأمانة والأخذ بالأصل الشرعي طرح الأمانة بلا حجّة على خلافها، فلو كان المراد من «العلم» الذي اخذ غاية في الاصول هو مطلق الحجّة، يلزم التعارض بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاصول؛ وإلى ذلك أشار الشيخ -قدس سرّه- بقوله: «وإلاّ أمكن أن يقال: إنّ مؤدّى الاستصحاب» إلى قوله: «ولا يندفع مغالطة هذا الكلام»

فاسد، فإنّ الشكّ لم يؤخذ في موضوع الأمارات، فيصحّ أن يقال: «إنّ الأخذ بالأمانة في مورد الاصل يكون من نقض الحجّة بالحجّة» فيندرج في قوله -عليه السلام- «بل تنقضه بيقين آخر» وهذا بخلاف الأخذ بالأصل في مورد

الأمرة، فانه يلزم منه ترك العمل بالحجة المطلقة بلا مخصص، لأن أدلة حجية الأمرة لم تكن مقيدة بعدم قيام الأصل على خلافها، فتخصيص حجيتها بما إذا لم يكن أصل على خلافها يكون بلا موجب؛ بخلاف الأصل، فإن دليل اعتباره مقيد بما إذا لم تقم حجة على خلاف مؤدى الأصل.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الضعف، فإن جعل العلم كناية عن الحجة مما لا شاهد عليه، بل الظاهر من العلم واليقين الذي اخذ غاية في الاصول العملية هو خصوص الاعتقاد الراجح الذي لا يجامعه احتمال الخلاف. مع أن هذا البيان إنما يتم في خصوص الأمارات؛ وأما الاصول: فلا يتأتى فيها هذا التقريب، لأن الشك اخذ موضوعاً في مطلق الاصول والعلم بالخلاف اخذ غاية في الجميع؛ فلا وجه لتقدم الاصول المحرزة على غيرها، لأن رفع اليد عن الأصل المحرز بالأصل الغير المحرز أيضاً يكون من رفع اليد عن الحجة بالحجة على الخلاف، كما أن رفع اليد عن الأصل الغير المحرز بالأصل المحرز يكون من رفع اليد عن الحجة بالحجة على الخلاف؛ فالمغالطة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - تبقى على حالها في باب الاصول، ويلزم وقوع التعارض بينها.

الوجه الثاني - دعوى: أن المراد من الغاية خصوص العلم الوجداني، ولكن متعلق العلم أعم من الحكم الواقعي والظاهري؛ فتكون الأمرة واردة على الاصول، للقطع بحجيتها، فيقطع بالحكم الظاهري على خلاف مؤدى الأصل عند قيام الأمرة على الخلاف.

وهذا الوجه بمكان من الفساد، فإنه إن اريد من الحكم الظاهري مؤدى الأمرة، فالمؤدى مشكوك، لاحتمال مخالفة الأمرة للواقع؛ وإن اريد من الحكم الظاهري اعتبار الأمرة وحجيتها، فهو وإن كان متيقناً - للعلم بحجية الأمارات - إلا أن العلم بالحججة لم يؤخذ غاية للتعبد بالاصول العملية، بل الغاية هي العلم بخلاف مؤدى الأصل، أي العلم بمتعلق الشك الذي اخذ

موضوعاً فيه، ومتعلق الشكّ هو الأحكام الواقعية وموضوعاتها، فلا بدّ من أن يتعلّق العلم بها؛ والعلم بحجّية الأمانة أجنبيّ عن العلم بالحكم الواقعي. هذا، مع أنّ العلم بالحجّية لا يختصّ بباب الأمارات، بل الاصول أيضاً كذلك، للعلم بحجّيتها؛ فإن أدلة اعتبارها لا تقصر عن أدلة اعتبار الأمارات.

وبالجملة: تشترك الاصول مع الأمارات في العلم بحجّيتها، وتشترك الأمارات مع الاصول في عدم العلم بالموثوق؛ فدعوى: أنّ الوجه في ورود الأمارات على الاصول كون المراد من الغاية الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، ضعيفة جداً.

الوجه الثالث - دعوى: أنّ المراد من الغاية مطلق الإحراز، لخصوص العلم الوجداني (١) فيكون معنى قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه يقين آخر» هو أنّ الإحراز لا ينقض بالشكّ، بل لا بدّ من نقضه بإحراز آخر يخالف الإحراز السابق.

ويمكن تقريب هذا الوجه بما تقدّم في بيان قيام الطرق والأمارات والاصول المحرزة مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على وجه الطريقة.

وحاصله: أنّ ظاهر الدليل وإن كان يعطى اعتبار خصوص الكشف الوجداني والإحراز التام الحقيقي؛ إلّا أنّه لَمّا كان اعتبار القطع من حيث

(١) أقول: وهنا وجه رابع اليه نظر استاذنا في كفايته، وهو ان موضوع الاصل هو الشكّ بالحكم باي عنوان طار على العمل زائدا على حيث الشكّ بحكمه؛ وحينئذٍ مفاد دليل الامارة يثبت الحكم لعنوان «ما اخبر به العادل» أو «قامت البيّنة عليه» أو غيرها؛ فعند قيامها على مورد لا يبقى مجال الشكّ بالحكم المخالف بأي عنوان، بل نقطع بالحكم بعنوان آخر. وهذه العناية والمناط يقدم الأمانة على الاصول حتى الاستصحاب؛ كما انه بهذا المناط يقدم الاستصحاب على سائر لاصول من جهة اليقين بالحكم بعنوان نقض اليقين بالشكّ؛ فالمرود بقول مطلق هو الاصل الذي يثبت الحكم لصرف الشكّ او عدم العلم بلا عنوان آخر في البين.

ولكن لقد اجاد فيما افاد: من عدم تمامية تقريب الوجود بوجه من الوجوه المزبورة، كما لا يخفى.

الطريقيّة والكاشفيّة لا من حيث كونه صفة قائمة في النفس، فيستفاد من الدليل -ولو بتنقيح المناط- أنّ الموضوع هو العنوان الكلّي الأعمّ من الإحراز الوجداني والإحراز التعبدي، أي مطلق الكاشف والمحرز، سواء كان إحرازه وكشفه من مقتضيات ذاته بلا جعل جاعل أو بتتميم كشفه بجعل الشارع؛ فأنّه لولا استفادة ذلك من الدليل الذي اخذ القطع موضوعاً فيه لم يكن وجه لقيام الأمارات والاصول المحرزة مقام القطع، فقيامها مقامه لا يمكن إلاّ بجعل الموضوع عنواناً كلياً ينطبق على ما جعله الشارع محرزاً؛ فيكون أخذ خصوص العلم في ظاهر الدليل لكونه من أحد مصاديق المحرز، لا لخصوصيّة فيه؛ وعلى هذا تستقيم دعوى: ورود الإمارات على الاصول مطلقاً وورود الاصول المحرزة على غيرها، فأنّه بعد قيام الأمانة على خلاف مؤدّي الأصل يكون مؤدّي الأمانة محرزاً ببركة التعبّد بها وتتميم كشفها؛ فيكون من قامت عنده الأمانة قد أحرز خلاف مؤدّي الأصل، ويخرج مورد الأمانة عن قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» ويندرج حقيقة في قوله: «بل تنقضه بيقين آخر» فتكون الأمانة واردة على الأصل؛ لأنّه لا يعتبر في الورد أزيد من كون المورد خارجاً عن موضوع دليل المورد حقيقة، وبعد قيام الأمانة على خلاف الأصل يكون مؤدّي الأمانة خارجاً عن موضوع الأصل حقيقة، لأنّ المفروض: أنّ المراد من «اليقين» الذي اخذ غاية للتعبّد بالأصل مطلق الإحراز.

وبذلك يظهر أيضاً ورود الاصول المحرزة على غيرها، لأنّه أيضاً ببركة التعبّد بالأصل المحرز يخرج المؤدّي عن موضوع الأصل الغير المحرز حقيقة، فأنّه قد أحرز خلافه؛ وذلك بعد البناء على أنّ الغاية للتعبّد بالاصول مطلق الإحراز واضح.

وهذا الوجه أحسن ما يمكن أن يقال في تقريب ورود الأمارات على الاصول وورود الاصول المحرزة على غيرها.

ولكن مع ذلك لا يخلو عن مناقشة بل منع، لأن قيام الأمانة والأصل المحرز مقام القطع الطريقي ليس مبنياً على جعل الموضوع عنواناً كلياً يعم الإحراز التعبدي بتنقيح المناط، وإن ذكرنا ذلك وجهاً لقيام الطرق والاصول مقام القطع الطريقي، إلا أنه قد تقدم: أنه يمكن المناقشة فيه بمنع تنقيح المناط القطعي؛ بل عمدة الوجه في قيامها مقامه: هو أن المجموع في الأمارات لما كان الإحراز والوسطية في الإثبات، فتكون حاکمة على الدليل الذي اخذ القطع في موضوعه؛ بل قد تقدم: أن حكومتها على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية التي لم يؤخذ القطع في موضوعها إنما تكون بتوسط كونها محرزة لها، فحكومتها على نفس القطع والإحراز الذي اخذ في الموضوع أولى وأحرى: فراجع ما ذكرناه في مبحث القطع.

وبتقريب آخر: قيام الطرق والأمارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي إنما هو بعناية كونها متكفلة لإثبات مؤدياتها، فتكون المؤديات محرزة ببركة التعبّد بها؛ ولذلك لم تقم الاصول الغير المحرزة مقام القطع الطريقي، فإنها غير متكفلة لإثبات المؤدى؛ وحينئذ لا يمكن أن يكون بين الأمارات والاصول ورود، لأنه يعتبر في الوجود أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبّد به لا بعناية ثبوت التعبّد به.

ولأجل ذلك كانت الاصول الغير المحرزة واردة على الاصول العقلية، لأنه بنفس التعبّد بها يرتفع موضوع حكم العقل - بالبيان المتقدم - والأمارات إنما تكون رافعة لموضوع الاصول بعناية ثبوت التعبّد به فيها لا بنفس التعبّد، لاشتراك الاصول معها في التعبّد؛ فلا تصح دعوى: كون الأمارات واردة على الاصول، بل لابد من كونها حاکمة عليها.

نعم: نتيجة كل حكومة هي الوجود بعناية رفع الموضوع، كما أنه بعناية رفع الحكم تكون النتيجة هي التخصيص؛ فتأمل جيداً.

- الأمر الرابع -

قد تقدّم في بعض المباحث السابقة الفرق بين الأمانة والأصل، وحاصله: أنه يعتبر في الأمانة أمران:

أحدهما: أن تكون لها جهة كشف في حدّ ذاتها، فإنّ ما لا يكون كاشفاً بذاته لا يمكن أن يعطيه الشارع صفة الكاشفية.

ثانيها: أن يكون اعتبارها من حيث كونها كاشفة، أي كان اعتبارها تمييزاً لكشفها.

وأما الأصل: فهو إمّا أن لا يكون فيه جهة كشف كأصالة البراءة والحل، وإمّا أن يكون له جهة كشف ولكن لم يكن اعتباره من تلك الجهة، بل كانت جهة كشفه ملغاة في نظر الشارع واعتبره أصلاً عملياً؛ ولذلك قد يشبه الشيء بين كونه أمانة أو أصلاً عملياً، لعدم العلم بجهة الاعتبار (١) وقد وقع البحث والخلاف في جملة من الامور، فقليل: إنّها من الأمارات، وقيل: إنّها من الاصول العملية.

فنها

«اليد»

فأنه لاخلاف في اعتبارها في الجملة ويحكم لصاحبها بالملكية؛ وقد

(١) فلو شكّ في كون الشيء أمانة أو أصلاً، يبني على كونه أصلاً؛ بمعنى أنّ النتيجة العملية تقتضي أن يكون أصلاً، فأنه وإن لم يكن في البين ما يعين كونه أمانة أو أصلاً، إلّا أنّ الأمانة تشارك الأصل في إثبات المؤدّى وتخصّس باثبات اللوازم والملزومات؛ وحيث لم يعلم كونه أمانة لم يشبث إثباته للوازم والملزومات، والأصل عدمها؛ فتأقّل (منه)

استقرت على ذلك طريقة العقلاء واستفاضت به النصوص عموماً وخصوصاً في الموارد الجزئية؛ من غير فرق بين يد المسلم والكافر، إلا في اللحوم وما يتعلق بها، فإنه لا عبرة بيد الكافر فيها ولا يحكم له بالملك، إماماً لما قيل: من كون يده أماراً على كون اللحم من الميتة، وإماماً لأصالة عدم التذكية؛ وكل منها غير قابل لأن يملك. وهذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في كون اليد من الأمارات أو من الاصول العلمية.

والظاهر أن تكون من الأمارات، فإن بناء العقلاء وعمل الناس كان على اعتبار اليد وترتيب آثار الملكية على ما في اليد لصاحبها؛ وليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بالملكية لصاحب اليد بلا ركون النفس، بل لا بد وأن يكون عمل العقلاء على ذلك لكشف اليد في نوعها عن الملكية، لأن الغالب في موارد كون ذي اليد مالكاً لما في يده؛ فإن استيلاء غير المالك على ملك الغير وتصرفه فيه تصرف المالك في أملاكهم خلاف العادة، وبناء العرف والعقلاء على عدم الالتفات إلى احتمال كون ذي اليد غاصباً، بل يعاملون مع اليد معاملة الكاشف والطريق كسائر الكواشف العقلية والطرق العرفية؛ وما ورد من الشارع في اعتبار اليد إنما هو إمضاء لما عليه عمل الناس؛ وليس مفاد أدلة اعتبارها تأسيس أصل عملي بحيث لم يلاحظ الشارع جهة كشفها، فإن ذلك بعيد غايته؛ وقوله -عليه السلام- في بعض أدلة اعتبار اليد «وإلا لما قام للمسلمين سوق» (١) لا يدل على التعبد بها، بل إنما هو لبيان حكمة إمضاء ما عليه العقلاء، فإنه لو لا اعتبار اليد لاختل النظام ولم يبق للمسلمين سوق.

وبالجملة: ملاحظة عمل العقلاء في باب اليد وأدلة اعتبارها يوجب القطع بكونها من الأمارات، لا من الاصول العملية؛ وحينئذ لا إشكال في كونها حاكمة

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢ ولفظ الحديث «لوم

على الاستصحاب. مع أنه لو سلم كونها من الاصول العملية كانت مقدمة على الاستصحاب، لورودها مورده غالباً، فإنه قلّ مورد لم يكن الاستصحاب على خلاف اليد؛ فلو قدم الاستصحاب عليها يلزم المحذور الذي علّل به الحكم في الرواية، وهو قوله -عليه السلام- «لما قام للمسلمين سوق» فلا محيص عن الأخذ بمقتضى اليد وطرح الاستصحاب.

وقد انعقد الإجماع على ذلك مع الجهل بحال اليد وكون المال من الأملاك القابلة للنقل والانتقال؛ وأما مع العلم بحال اليد أو عدم كون المال ممّا يقبل النقل والانتقال، فلا أثر لليد، بل لابدّ من العمل بما يقتضيه الاستصحاب.

وتفصيل ذلك: هو أنه تارة: يعلم كيفية حدوث اليد على المال: من كونها عادية أو أمانة أو إجارة ونحو ذلك، ثمّ احتمال انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي؛ واخرى: لا يعلم كيفية حدوث اليد على المال، بل احتمال أن يكون قد انتقل إلى ذي اليد من أوّل حدوث يده عليه. وعلى الثاني: فتارة تكون اليد على ما كان وفقاً قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه بأحد مجوزات بيع الوقف، واخرى: تكون اليد على ما كان ملكاً للغير قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه عن مالكة بناقل شرعي. فهذه أقسام ثلاثة ينبغي البحث عنها.

الأول: ما إذا علم حال اليد وأنها حدثت على وجه الغصب أو الأمانة أو الإجارة، ثمّ احتمال انتقال المال إلى صاحب اليد؛ ولا ينبغي الإشكال في سقوط اليد والعمل على ما يقتضيه استصحاب حال اليد (١) فإنّ اليد إنّما تكون

(١) أقول: لا يخفى: ان اليد المعلوم حدوثه على مال الغير غصبا ام امانة بعد كون بقائه على المال محتمل الانقلاب الى اليد المالكية - كما هو المفروض - بان كانت هذه اليد الباقية المحتملة مشمول دليل حجية اليد، فلازم اماريته كون دليل اعتباره رافعا للجهل بعنوانه، حيث إن مقتضى رفع الجهل عن ملكية مافي اليد تطبيق اليد الملكية عليه الملازم لعدم كونها غصبية ولا امانة في الظاهر؛ وحينئذ يرفع

أمانة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة والغصب ونحوهما، واستصحاب حال اليد يوجب تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكية.

ولاسبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب، بتوهم: أن اليد أمانة على الملكية فيرتفع بها موضوع الاستصحاب لأن موضوع اليد العادية واليد تقتضي الملكية فلا يبقى موضوع الاستصحاب، فإن اليد إنما تكون أمانة على الملكية إذا لم يعلم حالها، والاستصحاب يرفع موضوع اليد.

وبعبارة أخرى: أمانة اليد وإن كانت تقتضي عدم كونها عادية، إلا أن إثباتها لذلك فرع إثباتها الملكية، لأن لازم الملكية كون اليد غير عادية؛ والأمانات وإن كانت تثبت اللوازم، إلا أن إثباتها لها يتوقف على إثباتها

الشك في عنوان اليد فيرتفع به الاستصحاب، نظراً إلى حكومة دليل الأمانة على الأصل؛ وبعد ذلك لا يبقى مجال القول: بأن دليل اعتبار اليد إنما يشمل ما هو مجهول العنوان وبالاستصحاب يصير معلوم الغصبة أو الأمانة؛ إذ الغرض من الجهل بالعنوان المأخوذ في دليل أمانة اليد إن كان بنحو الموردية - كما هو الشأن في كل أمانة - فهو لا يفيد بعد فرض كون دليل الأمانة رافعه وحاكمه على استصحاب عنوانه؛ وإن كان الغرض أخذ الجهل في موضوع دليل اعتبار اليد، فحكومة الاستصحاب مسلم، ولكن لازمه كون اليد أصلاً عملياً، لا أمانة؛ وهو خلاف مختاره وفرضه.

وإن لم تكن هذه اليد المعلوم حدوثه على مال الغير من الأول مشمول دليل الاعتبار - كما هو التحقيق - فوجود هذه اليد ولو لم يكن في بين استصحاب بمنزلة العدم، بل المرجع حينئذ استصحاب بقاء المال على ملك الغير؛ وحينئذ صح لنا دعوى: إن الاستصحاب لا يكون مانعاً عن شمول دليل اعتبار اليد، فإما أن لا يشملها ذاتاً ولو لم يكن استصحاب، أو يشمل بلا صلاحية الاستصحاب لمنعه؛ وحينئذ استصحاب عنوان اليد اجنبي عن مرحلة امانة اليد للملكية. نعم: ربما يفيد في مقام آخر، وهو أن مجرد استصحاب بقاء المال في ملكية الغير في فرض عدم شمول دليل اليد مثل اليد المعلوم حدوثه في ملك الغير لا يثبت عنوان الغصبة أو الأمانة، فع الشك في أحد العنوانين في اليد الباقية يستصحب الغصبة أو أمانيته للحكم بضمان صاحبها وعدمه؛ وهذه الجهة غير مرتبطة بعالم اعتبارها من حيث الملكية؛ فترى في بين خلط مقام مقام! فتدبر.

للملزومات، واستصحاب حال اليد يمنع عن إثباتها الملزوم، فإنه بدلوله المطابقي يثبت كون اليد عادية.

فلا ينبغي الإشكال في حكومة الاستصحاب على اليد إذا كان المستصحب حال اليد؛ وعلى ذلك يبتني قبول السجلات وأوراق الإجارة (١) وينتزع المال عن يد مدعي الملكية إذا كان في يد الطرف ورقة الاستيجار المثبتة لكون يد المدعي كانت يد إجارة، كما عليه عمل العلماء من سالف الزمان.

القسم الثاني: ما إذا كان المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه واحتمل طرق بعض مسوغات بيع الوقف فاشتره ذو اليد، ففي اعتبار اليد وعدمه وجهان: من أن العلم بكون المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه كالعلم بكونه ملكاً للغير قبل ذلك لا أثر له في مقابل اليد، فإنه ليس في البين إلا استصحاب بقاء الوقفية، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملك الغير يكون محكوماً باليد. نعم: لو علم أن اليد حدثت على ما كان وقفاً واحتمل طرق بعض مسوغات بيع الوقف بعد ذلك، كان استصحاب حال اليد حاكماً عليها؛ وأما إذا لم يعلم ذلك بل احتمل أن تكون اليد حدثت بعد بطلان الوقف، فلا يكون في البين ما يقتضي سقوط أمارية اليد؛ وهذا الوجه هو الذي اختاره «السيد الطباطبائي» في كتاب القضاء من ملحقات العروة.

والأقوى: عدم اعتبار اليد ووجوب انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى أرباب الوقف، إلا أن يثبت الملكية الفعلية، فإن اليد إنما تكون أمانة على الملك في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً ولم يكن محبوباً

(١) أقول: بل يبتني على المختار: من عدم شمول دليل الاعتبار إلا ما كان مجهول العنوان من الاول، إذ استصحاب بقاء ملكية الغير محكمة بلا احتياج الى استصحاب عنوان اليد في رفع دليل اعتبار اليد على الملكية، كما لا يخفى.

عنه (١) ولا يكفي مجرد إمكان طرّو ما يقبل معه النقل والانتقال. وبعبارة أخرى: اليد إنّها تكون أمانة على أنّ المال انتقل من مالكة الأول إلى ذي اليد بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الإجمال بلا تعيين سبب خاص، وذلك إنّها يكون بعد الفراغ عن أنّ المال قابل للنقل والانتقال؛ والوقف ليس كذلك، فإنّ الانتقال فيه إنّما يكون بعد طرّو ما يوجب قابليّة النقل فيه: من عروض أحد مسوغات بيع الوقف؛ ففي الوقف لا بدّ من عروض المحجور للبيع أولاً ثمّ ينقل إلى الغير؛ وأما اليد إنّها تتكفّل الجهة الثانية وهي النقل إلى ذي اليد، وأما الجهة الأولى: فلا تتكفّل لإثباتها اليد، بل لا بدّ من إثباتها بطريق آخر، بل الجهة الأولى تكون بمنزلة الموضوع للجهة الثانية؛ فاستصحاب عدم طرّو ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فانه ببدلولة المطابق يرفع موضوع اليد، فهو كاستصحاب حال اليد.

وتوهم: أنّ اليد وإن كانت أمانة على النقل إلى ذي اليد، إلّا أنّ لازم ذلك طرّو ما يسوغ النقل إليه، وشأن الأمانة إثبات اللوازم والملزومات، فاليد كما تثبت النقل تثبت طرّو المحجور للنقل أيضاً فاسد، لما عرفت: من أنّ قابليّة المال للنقل والانتقال تكون بمنزلة الموضوع

(١) أقول: لا مجال لجعل حجية اليد منوطة بالقابلية الواقعية، وإلّا يلزم عدم الاعتناء باليد بمحض الشك في الجزئية أيضاً إذا شكّ في قابليّة المحلّ واقعاً؛ ومجرد عدم العلم بعدم القابليّة فيه لا يجدي في حجّية اليد على هذا المبني، إذ مجرد الشك في القابلية الواقعية يكفي في الشك في حجّيته، لأن الشك في الشرط شك في المشروط؛ فلا محيص حينئذ من اناطة حجّيتها على الشك في القابلية، بل وعلى عدم العلم بها باناطة شرعية، إذ حينئذ صح حكومة الاستصحاب على دليل حجّية اليد، بناءً على المختار: من إمكان أمانية الشيء بالنسبة إلى الملزوم دون اللازم أو العكس؛ وإلّا فعلى مسلك المقرّر في باب حجّية مثبتات الأمانة لا محيص في المقام من المعارضة بين اليد والأصل المزبور، لأنّ كل واحد يرفع موضوع الآخر، كما لا يخفى؛ وهو كما ترى يكشف عن فساد المسلك في وجه حجّية مثبتات الأمانة؛ فراجع وتدبر.

لنقل والانتقال لا من اللوازم والملزومات؛ ألا ترى؟ أنه لو شك في كون ما في اليد خلاً أو خمرأ مع كونه في السابق خمرأ لا يمكن إثبات كونه خلاً بمجرد كونه في اليد، بدعوى: أن اليد تكون أمانة على الملك والخمر لا يملك فلا بد وأن يكون خلاً لأن الأمانة تثبت للوازم، وليس ذلك إلا من جهة كون المالية لا تكون من لوازم الملكية، بل هي موضوع لها، واليد لا تثبت الموضوع؛ فلا تكون اليد أمانة على انقلاب الخمر خلاً، بل استصحاب بقاء الخمرية حاكم على اليد؛ واليد على ما كان في السابق وفقاً كاليد على ما كان في السابق خمرأ من الجهة التي نحن فيها، فلا تكون اليد على الوقف أمانة على طرق مسوغات بيع الوقف.

فان قلت: ما الفرق بين الوقف والأراضي المفتوحة عنوة؟ مع أنه لو كان ما في اليد من الأراضي المفتوحة عنوة وادعى الملكية تقرّيه عليه، ولا يجري استصحاب بقائها على الحالة السابقة.

قلت: الفرق بينها هو أن الأراضي المفتوحة عنوة تكون ملكاً للمسلمين وتقبل النقل والانتقال فعلاً؛ غايته أن المتصدّي لنقلها هو الولي العام حسب ما اقتضته المصلحة النوعية؛ وهذا بخلاف الوقف، فإنه وإن قلنا بأنه ملك للموقوف عليه، إلا أنه محبوس فعلاً وغير قابل للنقل والانتقال إلا بعد طرق المسوغ.

فان قلت: عدم قابلية الوقف للنقل والانتقال ليس أشد وأعظم من عدم قابلية الحر له، مع أنه قد ورد عدم سماع دعوى الحرية مع كون المدعى به تحت اليد، بل تقرّيه عليه إلى أن يثبت كونه حرأ.

قلت: قياس الوقف على الحر مع الفارق، فإنه في الوقف كان المال محبوساً قبل استيلاء ذي اليد عليه؛ وأما الحر: فلم يعلم أنه كان حرأ قبل استيلاء ذي اليد عليه. نعم: الأصل في الإنسان أن يكون حرأ ولكن إذا لم يكن تحت اليد؛

وأما إذا كان تحت اليد: فلا تجري فيه أصالة الحرية، بل تكون اليد أمانة على الرقبة.

نعم: لو فرض أن ما في اليد كان حرّاً قبل استيلاء ذي اليد عليه وأمكن انقلاب الحررقاً فادعى ذو اليد الرقبة والملكية، كان قياس الوقف عليه في محله، إلا أنه لا يمكن انقلاب الحررقاً، وعلى فرض إمكان ذلك لا تكون اليد أمانة على الانقلاب والرقبة؛ كما في مثال الخلّ والخمر.

فظهر: أن اليد على الوقف لا تكون أمانة على الملكية، بل ينتزع المال عن ذي اليد إلى أن يثبت عروض ما يجوز بيع الوقف؛ فتأمل جيداً.

القسم الثالث: ما إذا لم يعلم حال اليد واحتمل أنها حدث في ملك صاحبها بانتقال المال عن مالكة إليه؛ وهذا القسم هو المتيقن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على استصحاب بقاء الملك في ملك مالكة وعدم انتقاله إلى ذي اليد، لأن استصحاب بقاء الملك لا يثبت كون اليد على ملك الغير إلاً بلازمه العقلي (١) وليس ذلك مؤدّى الاستصحاب بمدلوله المطابقي، وأما رية اليد تقتضي عدم كون اليد في ملك الغير؛ ولا يعتبر في أمانة اليد أزيد من الشك في كون المال مال الغير وهو ثابت بالوجدان؛ فاليد بمدلولها المطابقي تقتضي رفع موضوع الاستصحاب، وهو بمدلوله الالتزامي يرفع موضوع اليد؛ فيكون وزان اليد وزان سائر الأمارات الحاكمة على الاستصحاب. فلا ينبغي التأمل والإشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، وإلاً تبقى اليد بلا مورد، كما لا يخفى.

(١) أقول: ليس المقام من اللوازم العقلية الغير الثابتة بالأصل، بل من باب تطبيق العقل عنوان المقيد على ما يكون المقيد ثابتاً بالوجدان والقيد بالأصل؛ نظير استصحاب المائبة لما في الكون، حيث يجدي لترتيب الأثر على ماء الكوز وأمثاله؛ وحينئذ ليس وجه تقديم اليد عليه إلاً من جهة امارته لشمول دليبه مثل هذا اليد دون ما كان معلوم العنوان من الأول، كما أشرنا سابقاً؛ فتدبر.

تتمّة:

إن لم يكن في مقابل ذي اليد من يدعي ملكيّة المال، فلا إشكال في وجوب ترتيب آثار كون المال ملكاً لذي اليد والمعاملة معه معاملة المالك .
 وإن كان في مقابله من يدعي الملكيّة وثبت كون المال كان ملكاً للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، ففي انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى المدعي وعدمه تفصيل؛ فأنه تارة: تثبت الملكيّة السابقة باقرار ذي اليد، واخرى تثبت بالبيّنة، وثالثة: تثبت بعلم الحاكم .

فعلى الثالث: لا ينتزع المال عن ذي اليد قولاً واحداً، فأنه لا أثر لعلم الحاكم بأنّ المال كان للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، لاحتمال أن يكون قد انتقل المال إليه بناقل شرعي، فلامستند لانتزاع المال عن يده إلاّ استصحاب بقاء المال في ملك المدعي؛ وقد عرفت: أنّ اليد تكون حاکمة على الاستصحاب.

وعلى الثاني: فالمحكّي عن بعض: أنه ينتزع المال عن ذي اليد إلاّ أن يقيم بيّنة على انتقال المال إليه. وحكي عن آخر: انتزاع المال عن يده إذا ضمّ الشاهدان إلى شهادتهما بالملكيّة السابقة عدم العلم بالانتقال أو شهدا بالملكيّة الفعلية للمدعي، وكان مستند شهادتهما استصحاب بقاء الملكيّة السابقة.

والأقوى: عدم انتزاع المال عن ذي اليد مطلقاً، فإنّ البيّنة لا يزيد حكمها عن علم الحاكم؛ ولا أثر لضمّ عدم العلم بالمزيل، كما لا أثر لاستصحاب الشاهدين بقاء المال على ملك المدعي، فإنّ استصحاب الشاهد لا يزيد على استصحاب الحاكم (١) بل لو شهدا بالملكيّة الفعلية بمقتضى الاستصحاب كان

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان العلم بملكية المال فعلاً للبيّنة غير نادر، ولو بضمّ علمه بعنوان اليد

ذلك من التدليس في الشهادة، فإنها قد أعملا الاستصحاب في مورد لا يجوز إعماله فيه، لكونه محكوماً باليد، فلا يجوز للشاهد الشهادة بالاستصحاب إلا في مورد لم يكن المال في يد أحد المتداعين، كما إذا كان المال في يد ثالث لا يدعيه وتداعيا عليه شخصان وكان المال ملكاً لأحدهما سابقاً، ففي ذلك يجوز الشهادة بالاستصحاب. وأما إذا كان المال في يد من يدعيه فلا يجوز الشهادة عليه بالاستصحاب.

فالتحقيق: أن حكم البيّنة حكم علم الحاكم لا يجوز انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي (١).

وأما على الأول: وهو ما إذا أقرّ ذواليد أنّ المال كان في السابق ملكاً للمدعي أو لمورثته؛ فالأقوى - وفاقاً للمحكي عن المشهور - انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي، لأنّ باقراره تنقلب الدعوى ويصير المدعي منكراً والمنكر مدعياً؛ فإنه عند إقراره بأنّ المال كان للمدعي إمّا أن يضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال إليه وإمّا أن لا يضمّ إلى إقراره ذلك بل يدعي الملكية الفعلية مع إقراره بأنّ المال كان للمدعي.

فان لم يضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال يكون إقراره مكذباً لدعواه الملكية الفعلية (٢) فإنه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له ودخوله في

على المال من الاول؛ وإلّا فقتضى عدم تعطيل البيّنة على المدعي في الأملاك في الموارد الغالبة الالتزام بتقديم اليد السابقة على اللاحقة في موارد البيّنة على الملكية الفعلية دون غيرها. نعم مع عدم إقامته على الملكية الفعلية لا تفيد البيّنة لعدم حجّية اليد، لعدم كونه ميزاناً للحكم كي يلزم تعطيل البيّنة في الدعاوى كثيراً كما لا يخفى.

(١) أقول: هذا ايضا في صورة لا يكون مستند الشاهد إلا استصحاب الملكية السابقة في قبال اليد التي هي حجة على الملكية حتى في حق الشاهد؛ وإلّا ففي صورة احتمال عدم حجّية اليد عنده - لاحتراز عنوان كونه يبدأ على ملك الغير حقيقة أم تعبداً - يتبع البيّنة وينتزع المال من يده.

(٢) أقول: اولاً - مجرد عدم ضمّ دعوى الانتقال الى اقراره لا يقتضي مكذبية إقراره ليه، وإنما

ملك ذي اليد بلا سبب؛ فدعواه الملكية الفعلية تكون مناقضة لإقراره، ومقتضى الأخذ بإقراره بطلان يده وعدم سماع دعواه.

وإن ضمَّ إلى إقراره دعوى الانتقال إليه تنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدعياً للانتقال إليه، فإنه يخالف قوله الأصل المعول عليه في المسألة - وهو أصالة عدم الانتقال إليه - فينطبق على ما ذكرناه في محله في تشخيص المدعي والمنكر: من أن المدعي هو الذي إذا ترك دعواه وأعرض عنها ترك وارتفعت الخصومة

المكذب له دعوى عدم الانتقال، لعدم دعوى الانتقال، إذ يكفي في صحة هذه مجرد احتمال الانتقال إليه واقعا، وهو غير دعوى الانتقال؛ وفي هذه الصورة امكن دعوى عدم انتزاع المال، لعدم منافات إقراره مع اليد الكاشفة عن الملكية الفعلية، كصورة عدم إقراره.

ثم في صورة دعواه الانتقال قد يجيء في البين شبهة العلامة الاستاد: بان مجرد عدم امارية اليد على الانتقال لا يخرج اليد عن الامارة على الملكية الصرفة، فيبقى ذوالبد على حجته، فلم ينتزع المال من يده. وأصالة عدم الانتقال وإن كان مع الطرف، إلا أنه يكفي لهذا الطرف في استمساك المال أيضاً حجية اليد على الملكية ولا يرفع احد الحجبتين للآخر، فلا مجال لانتزاع المال من يده. ومثل هذه الشبهة لا يكاد يرفع بدعوى الانقلاب، إذ غايته اصالة عدم الانتقال يجعل مدعيه مدعياً على خلاف الحجة في دعواه، ولكن ذلك المقدار لا يقتضي انتزاع المال من يد من بيده المال، لعدم قصور اليد عن الحجية على صرف الملكية وإن لم يثبت الانتقال؛ وحينئذ الانتزاع المزبور يحتاج إلى بيان مقدمة اخرى:

وهي أن بناء المشهور على الانقلاب يقتضي حجية اصالة عدم الانتقال، إذ معلوم: انه بلا حجية هذا الاصل لامعنى لكون مخالفه مدعياً، لعدم قيام حجة على خلافه، كما هو الظاهر. وحينئذ نقول: ان حجية هذا الاصل إنما هو بلحاظ ترتيب اثر عدم الانتقال: من بقاء الملكية عليه، ومع قيام الامارة على ملكية الغير لا يكاد يترتب عليه الأثر المزبور، ومع عدمه لامعنى لحجية الأصل اصلاً. وحينئذ قولهم بتقديم قول الآخر باصلا يكشف عن عدم حجية اليد المزبورة، فبتلك الشهرة والاجماع يستكشف عدم حجية اليد؛ فينتزع المال. ويمثل هذا البيان نجيب عن الشبهة الصادرة عن الاستاذ أيضاً.

ومرجع ما ذكرنا الى عدم الجمع بين حجية اصالة عدم الانتقال وحجية اليد؛ فع اقتران الاصل بدعوى الانتقال من الاجماع على الانقلاب يستكشف حجية الاصل الملازم لعدم حجية اليد، ومع عدم اقتران الاصل بدعوى الانقلاب يبقى اليد على حجيتها المستتبع لعدم حجية الاصل لعدم الشك في أثره؛ فتدبر.

من بينهما، فإن ارتفاع الخصومة من البين إنما هو لأجل كون المرجع هو الأصل الجاري في المسألة الموافق لقول أحدهما.

ومن ذلك يظهر: أن قول الأصحاب في تحديد المدعي والمنكر: من «أن المدعي من خالف قوله الأصل» يرجع إلى قولهم: «إن المدعي من إذا ترك» ولا تختلف النتيجة بين الحدين، بل هما متلازمان ويرجع مفاد كل منهما إلى الآخر؛ فما يظهر من بعض الكلمات: من «أن النسبة بينها العموم من وجه» ليس على ما ينبغي؛ وتفصيله موكول إلى محله.

وفيما نحن فيه لا إشكال في أن ذي اليد لو ترك دعواه الانتقال إليه بعد إقراره بأن المال كان للمدعي ترتفع الخصومة من البين، وكان المرجع بعد الإقرار أصالة عدم الانتقال؛ ولا يجوز التعويل على اليد، لسقوطها بالإقرار. وتوهم: أن إقرار ذي اليد لا يزيد حكمه عن العلم بالواقع، فكما أنه في صورة العلم بأن المال كان ملكاً للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه لا ينتزع المال عن ذي اليد ولا يصير المدعي منكرًا، كذلك في صورة إقرار ذي اليد بأن المال كان في السابق للمدعي

فاسد، فإن انقلاب الدعوى ليس من آثار الواقع، بل من آثار نفس الإقرار، حيث إن المرء مأخوذ بإقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع؛ كما إذا أقر بعين لإثنين على التعاقب، فإنه تدفع العين للمقر له الأول ويغرم قيمة العين للثاني؛ ففرق بين العلم بكون المال كان ملكاً للمدعي سابقاً وبين إقرار ذي اليد بذلك، ففي الأول لا تنقلب الدعوى ولا يصير ذو اليد مدعياً، وفي الثاني تنقلب الدعوى.

دفع دخل:

ربما يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا: من انقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي

اليد بأن المال كان للمدعي وبين ماورد في محاجة أمير المؤمنين - عليه السلام - مع أبي بكر في قصة فذك علي ما رواه في الاحتجاج مرسلأ عن مولانا الصادق - عليه السلام - في حديث فذك : «إن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال - عليه السلام - فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعت أنا فيه من تسأل البينة؟ قال: إياك كنت أسأل علي ماتدعيه، قال - عليه السلام - فاذا كان في يدي شيء فادعي في المسلمون تسألني البينة علي ما في يدي! وقد ملكته في حياة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وبعده! ولم تسأل المؤمنين علي ما ادعوا علي! كما سئلتني البينة علي ما ادعت عليهم!» الخبر (١).

وجه المنافاة: هو أن الصديقة - سلام الله عليها - قد أقرت بأن فذكاً كان ملكاً لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وأدعت أنها نحلة، فلو كان الإقرار موجباً لانقلاب الدعوى وصيرورة ذي اليد مدعياً، لكان مطالبة أبي بكر البينة منها - عليها السلام - في محلها، ولم يتوجه عليه اعتراض أمير المؤمنين - عليه السلام - بعد البناء علي أن ما تركه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لم ينتقل إلى وارثه بل يكون صدقة للمسلمين لما رووه عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لانورث درهماً ولا ديناراً الخ» (٢). فيكون المسلمون بمنزلة الوارث له - صلى الله عليه وآله وسلم - وحيث إن ابا بكر ولي المسلمين كان له حق مطالبة البينة من الصديقة - عليها السلام - علي دعواها بأن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قدم ملكها فذكاً في أيام حياته، لأنها صارت مدعية بإقرارها بأن فذكاً كان ملكاً لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ولا ينفعها كونها ذي يد.

(١) الاحتجاج، ج ١، ص ١٢٢

(٢) مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٤؛ ونقلها أيضاً في موارد أخرى من كتابه وكلها بلفظ يغير مع ما نقله المتن.

هذا، ولكن التحقيق في الجواب عن الشبهة: هو أن يقال: إن إقرار الصديقة - عليها السلام - بأن فدكاً كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لا يوجب انقلاب الدعوى، فإنه على فرض صحة قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - «نحن معاشر الأنبياء لا نورث الخ» لا يكون إقرارها بأن فدكاً كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كإقرار ذي اليد بأن المال كان لمن يرثه المدعي، فإن انتقال الملك من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى المسلمين ليس كان انتقال الملك من المورث إلى الوارث، لأن انتقال الملك إلى الوارث إنما يكون بتبدل المالك الذي هو أحد طرفي الإضافة؛ وأما انتقاله إلى المسلمين فإنما يكون بتبدل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتَّهَب ومن الموصي إلى الموصى له.

وتوضيح ذلك: هو أن الملكية عبارة عن الإضافة الخاصة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكية طرفان: طرف المالك وطرف المملوك.

وتبدل الإضافة قد يكون من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فإن التبديل في البيع إنما يكون من طرف المملوك فقط مع بقاء المالك على ما هو عليه، غاية أنه قبل البيع كان طرف الإضافة المثلث وبعد البيع يقوم الثمن مقامه ويصير هو طرف الإضافة.

وقد يكون من طرف المالك، كالإرث: فإن التبديل فيه إنما يكون من طرف المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غاية أنه قبل موت المورث كان طرف الإضافة نفس المورث وبعد موته يقوم الوارث مقامه ويصير هو طرف الإضافة. وقد يكون بتبدل أصل الإضافة، بمعنى أنه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك وتحدث إضافة أخرى لمالك آخر، كما في الهبة، فإن انتقال المال إلى المتَّهَب بالهبة ليس من قبيل انتقاله بالإرث ولا من قبيل انتقاله بالبيع، بل انتقاله إليه إنما يكون باعدام الإضافة بين الواهب والموهوب وحدث إضافة

أخرى بين المتهب والموهوب؛ وكما في الوصية، فإن انتقال المال الموصى به إلى الموصى له في الوصية التمليلية إنما يكون أيضاً باعتماد الإضافة بين الموصي والموصى به وحدث إضافة أخرى بين الموصى له والموصى به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن انتقال ما كان للنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- إلى المسلمين -بناءً على الخبر المجمعول- ليس كانتقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له؛ ضرورة أن المسلمين لم يرثوا المال من النبي بحيث يكون سبيلهم سبيل الوارث، بل غايته أن أموال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- تصرف بعد موته في مصالحهم؛ فانتقال المال إليهم يكون أسوأ حالاً من انتقال المال إلى الموصى له، ولا أقل من مساواته له؛ ومن المعلوم: أن إقرار ذي اليد بأن المال كان ملكاً لما يرثه المدعي إنما أوجب انقلاب الدعوى من حيث إن الإقرار للمورث إقرار للوارث (١) لما عرفت: من قيام الوارث مقام المورث في طرف الإضافة؛ ولذا لو أقر ذو اليد بأن المال كان لثالث أجنبي عن المدعي ومورثه لا ينتزع المال عن يده ولا تنقلب الدعوى؛ وإقرار ذي اليد بأن المال كان للموصي يكون كإقراره بأن المال كان للثالث الأجنبي (٢) ليس للموصى له انتزاع المال عن يده، بدعوى أنه أوصى به إليه،

(١) أقول: إن مجرد كونه إقراراً للمورث في زمان لا يقتضي كونه إقراراً للوارث فعلاً؛ فلا مجال لاثبات المال للوارث إلا أصالة عدم الانتقال المبتنى على عدم حجية اليد من الخارج لامن جهة هذا الإقرار؛ وحينئذ حال الوارث والوصي والولي السابق بالنسبة إلى اللاحق في حجية الأصل -لولا اليد وحكومة اليد على الأصل المزبور- في حد سواء، ولا يجدي ما ذكر من الفرق يفارق من الجهة المقصودة في المقام؛ فتدبر.

(٢) أقول: كيف يكون كذلك؟ والحال أنه في صورة الاعتراف بكون المال للأجنبي لا يجدي أصالة عدم الانتقال منه إليه حجية للمدعي، فلولا حجية اليد لا يكون المدعي منكراً؛ بخلاف باب الاعتراف بالانتقال من الموصي أو من الولي السابق بالنسبة إلى الولي اللاحق، فإن أصالة عدم الانتقال حجة في حقها لولا حجية اليد، كما لا يخفى.

فإنّ الموصي أجنبيّ عن الموصى له ولا يقوم مقامه؛ فليس الإقرار للموصي إقراراً للموصى له، كما كان الإقرار للمورث إقراراً للوارث؛ بل تستقرّ يد ذي اليد على المال إلى أن يثبت الموصى له عدم انتقاله إلى ذي اليد في حياة الموصي. فإقرار الصديقة - عليها السلام - بأنّ فدكاً كان ملكاً لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لا يوجب انقلاب الدعوى (١) لأنّه لا يرجع إقرارها بذلك إلى الإقرار بأنّه ملك للمسلمين، فإنّ المسلمين لا يقومون مقام النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - بل هم أسوأ حالاً من الموصى له، لما عرفت: من أنّ أقصى ما يدلّ عليه الخبر المجمع هو أنّ أموال النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - تصرف في مصالحهم إذا تركها ولم تنتقل عنه في أيّام حياته؛ فلم يبق في مقابل يد الصديقة - عليها السلام - إلّا استصحاب عدم الانتقال وهو محكوم باليد؛ فليس لأبي بكر مطالبة الصديقة - عليها السلام - بالبيّنة، بل عليه إقامة البيّنة بأنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يملكها فدكاً في أيّام حياته؛ فتأمّل جيّداً (٢).

(١) أقول: قد أشرنا سابقاً: بأنّ كفيّة الاختلاف بين الارث والقام لا يجدي شيئاً، إذ لولا حجّية اليد، أصالة عدم الانتقال من الولي السابق يجدي للولي اللاحق بزعمهم الفاسدة ولا يغيثهم، كما هو الشأن في الوارث؛ وحينئذٍ لا يرفع الشبهة في فرض تسليم الخبر المجمع إلّا دعوى أنّ الأصل حجّية اليد مطلقاً وتقدّمه على الأصل؛ غاية الأمر الاجماع قام على الانقلاب الملازم لعدم حجّية اليد في خصوص دعوى الانتقال من الطرف أو مورثه، دون غيره؛ فتدبر.

(٢) وعن بعض الأعلام دفع الشبهة بوجه آخر بعد ما سلّم انقلاب الدعوى بإقرارها - عليها السلام - بأنّ فدكاً كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلّا أنّه أجاب عن الشبهة: بأنّ أبا بكر لم يكن جازماً بعدم انتقال فدك منه - صلى الله عليه وآله وسلم - إليها في أيّام حياته، ومع عدم الجزم بذلك ليس له حقّ الدعوى ومطالبة البيّنة منها؛ فتأمّل (منه).

ومنها

«قاعدة الفراغ والتجاوز»

فقد قيل: بكونها من الأمارات لما فيها من الكاشفية، فإن الغالب عند تعلق الإرادة بالفعل المركب من الأجزاء هو الجري على وفق الإرادة والإتيان بكل جزء في المحل المضروب له وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى الجزء في محله ولم يتعلق القصد به كذلك بل كان مغفولاً عنه في محله (١) إلا أنه مع ذلك يأتي المكلف بالجزء في محله قهراً جرياً على الإرادة السابقة في أول الشروع في العمل المركب؛ فالإرادة المتعلقة بالكل عند الشروع فيه هي التي توجب الإتيان بكل جزء في محله، ولا يحتاج غالباً إلى تعلق إرادة مستقلة بكل جزء في محله؛ فإن الإرادة الأولية حيث كانت محفوظة في خزانة النفس كان الشخص مقهوراً في الجري على وفقها ما لم تحدث إرادة أخرى مضادة للإرادة الأولية، فالغالب عند تعلق الإرادة بالفعل المركب هو الإتيان بأجزائه في محالها؛ والشارع قد اعتبر هذه الغلبة، كما يؤمى إليه قوله -عليه السلام- في بعض أخبار الوضوء: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) فتكون القاعدة من الأمارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه؛ وحينئذ تكون القاعدة حاکمة على استصحاب عدم وقوع الفعل المشكوك فيه، كحكومة سائر الأمارات الاخر عليه.

(١) أقول: على تقدير هذه الغلبة ظهور اخباره المأخوذ في موضوعها الشك ينادي بالغاء جهة كشفه؛ وما في بعض الاخبار: من التعليل بالأذكريّة، محمول على بيان حكمة الجعل، لانه موضوع الجعل تتميم كشفه بقرينة الاخبار الاخر الظاهرة في كونها في مقام التعبد بوجود المشكوك في ظرف الشك؛ كما لا يخفى.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٧.

مع أنه لو سلم كونها من الاصول العمليّة أمكن أن يقال: إنها حاكمة أيضاً على الاستصحاب، كما يظهر من الشيخ - قدس سره - حيث ذكر قبل التعرض لحكومة اليد على الاستصحاب بأسطر ما لفظه «وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنه من القواعد التعبديّة لكن يختفي حكمته مع ذلك على الاستصحاب الخ» فراجع العبارة، فإنّ الذي يظهر من كلامه إمكان أن يكون أحد التنزيلين في الاصول التنزيليّة رافعاً لموضوع التنزيل الآخر. ولكن لم يبيّن وجهه، ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ موضوع الاستصحاب إنّما هو الشكّ في بقاء الحالة السابقة، وهو إنّما يكون مسبباً عن الشكّ في حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة (١) ومثل قاعدة اليد - بناءً على كونها من الاصول العمليّة - وأصالة الصحّة في عمل الغير وقاعدة الفراغ والتجاوز إنّما يكون مؤداها حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب؛ فتأمل.

وإن أبيت عن ذلك كلّّه، فلا إشكال في أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز وردت في مورد الاستصحاب، فلوقدّم الاستصحاب عليها تبقى القاعدة بلا مورد؛ فلا ينبغي التأمّل في تقدّم القاعدة على الاستصحاب. والظاهر: أنه لا كلام فيه، وإنّما الكلام يقع في مباحث فقهية:

(١) أقول: بالله عليك! ان بقاء عدم الشيء مع حدوث وجوده الطارد لهذا البقاء هل هما من غير باب التقيضين المحفوظين في رتبة واحدة؟ فأين السببية والمسببية؟ فالاولى في وجه الحكومة ان يقال: إن الاستصحاب ناظر إلى اثبات اليقين في ظرف الشك، بلا نظر منه إلى نفي الشك - كما توهم - وقاعدة التجاوز ناظرة إلى نفي الشك وانّه ليس بشيء ولو بملاحظة الغاء احتمال الخلاف والجري على وفق احتمال الوجود، بلا نظر فيه أيضاً إلى تتميم كشفه كي يصير أمانة؛ ومع الاغماض عن ذلك، فلا يحصى من التقريب الآخر، كما لا يخفى؛ فتدبر.

المبحث الأول

اختلفت كلمات الأعلام في أنّ الكبرى المفعولة الشرعية^١ في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المفعولة في قاعدة التجاوز؟ فترجع القاعدتان إلى قاعدة واحدة، أو أنّ الكبرى المفعولة الشرعية في قاعدة الفراغ غير الكبرى المفعولة في قاعدة التجاوز؟ بل كلّ منهما قاعدة مستقلة برأسها لا يجمعها كبرى واحدة، إحداهما مضروبة للشك في الأجزاء في أثناء العمل، والاخرى مضروبة للشك في صحة مجموع العمل بعد الفراغ منه.

ويمكن أن يستظهر من كلام الشيخ مقدّس سرّه- اتّحاد القاعدتين ووحدة الكبرى المفعولة الشرعية، حيث قال: «الموضع السادس- أنّ الشك في صحة الشيء المأتيّ به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح» انتهى. فتكون الكبرى المفعولة الشرعية هي عدم الالتفات إلى الشك في الشيء بعد التجاوز عنه، سواء كان متعلّق الشك بوجود الشيء أو صحّته، لأنّ الشك في الصّحة يرجع إلى الشك في وجود الصحيح؛ فالجامع بين القاعدتين هو الشك في الوجود، غايته أنّ الشك في قاعدة التجاوز يتعلّق بوجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ يتعلّق بوجود الصحيح؛ وهذا المقدار من الاختلاف لا يقتضي اختلاف الكبرى، بل هو من اختلاف الموارد والصغريات.

هذا، ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ متعلّق الشك في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامة، وفي قاعدة الفراغ إنّما هو صحة الموجود بمفاد كان الناقصة (١) ولا جامع

(١) أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فبالتّ! لم يرجع عن هذه الجهة؛ على ماسياتي بيانه مع ما فيه.

بينها؛ فلا يمكن اندراجهما في كبرى واحدة (١).

وأما ما أفاده - قدس سره - من أنّ الشكّ في قاعدة الفراغ يرجع إلى الشكّ في الوجود بمفاد كان التامة غايته أنّ متعلّق الشكّ هو وجود الصحيح لا مطلق الوجود

ففيه: أنّ التعبد بقاعدة الفراغ إنّما هو لإثبات صحّة الموجود، لا لإثبات وجود الصحيح؛ وإثبات صحّة الموجود بوجود الصحيح يكون من الأصل المثبت.

فان قلت: إنّ المهمّ في مقام الخروج عن عهدة التكليف إنّما هو وجود الصلاة الصحيحة من المكلف ولا حاجة إلى إثبات صحّة الصلاة المأتي بها؛ فانه لو فرض محالاً وجود الصلاة الصحيحة من المكلف مع كون المأتي بها فاسدة، لكان ذلك موجباً لفراغ الذمة والخروج عن عهدة التكليف.

قلت: نعم: وإن كان المهمّ في باب التكليف هو إثبات وجود متعلّق التكليف صحيحاً ولو مع عدم إثبات صحّة المأتي به (٢) إلاّ أنّ قاعدة الفراغ لا تختصّ بباب التكليف، بل تعمّ الوضعيات؛ والمهمّ في باب الوضعيات هو إثبات صحّة الموجود، فإنّ الأثر مترتب على صحّة العقد الصادر عن المتعاقدين، ولا أثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامة، بل لا بدّ من إثبات صحّة العقد الموجود في مقام ترتّب الأثر.

وثانياً: إنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو أجزاء المركّب، وفي قاعدة الفراغ يكون المتعلّق نفس المركّب بما له من الوحدة الاعتبارية؛ ولفظ

(١) أقول: ولا قصور في أخذ الجامع لولا دعوى انصراف عنوان «الشيء» عن النسبة التصديقية، كانصرافه عن الترتيب والمولات.

(٢) أقول: ربما يحتاج الى صحّة الموجود في قضاء سجديته في الصلاة او السجود السهوفيا وأمثال ذا الماخوذ في موضوعها صحّة الموجود؛ ولا يكفي وجود الصحيح، كما لا يخفى.

«الشيء» في قوله -عليه السلام- «إنما الشك في شيء لم تجزه» (١) لا يمكن أن يعمّ الكلّ والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد (٢) فإنّ لحاظ الجزء شيئاً بحيال ذاته إنّما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركّب، لأنّه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئاً بحيال ذاته في مقابل الكلّ، بل شيئاً الجزء تندكّ في شيئته الكلّ ويكون لحاظه تبعياً؛ ففي مرتبة لحاظ الكلّ شيئاً لا يمكن لحاظ الجزء شيئاً آخر مستقلاً، لأنّ الكلّ ليس إلّا الأجزاء؛ فلا يمكن أن يراد من لفظ «الشيء» في الرواية ما يعمّ الجزء والكلّ، بل إمّا أن يراد منه الجزء فتختصّ الرواية بقاعدة التجاوز، وإمّا أن يراد منه الكلّ فتختصّ بقاعدة الفراغ

وثالثاً: يلزم التناقض في مدلول قوله -عليه السلام- «إنما الشك في شيء لم تجزه» لو كان يعمّ الشكّ في الجزء والكلّ، فإنّه لو شكّ المصلّي في الحمد وهو في الركوع، فباعثبار الشكّ في الحمد قد جاوز محله فلا يجب عليه العود، وباعثبار الشكّ في صحّة الصلاة لم يتجاوز عنها، لأنّه بعدد في الأثناء، فيجب عليه العود؛ فتأمل.

ورابعاً: التجاوز في قاعدة التجاوز إنّما يكون بالتجاوز عن محلّ الجزء

(١) الوسائل الباب ٤٢ من ابواب الوضوء الحديث ٠٢

(٢) أقول: ما أفيد إنّما يتم في فرض ارادة الكل من «الشيء» وإرادة جزئه، إذ حينئذ يلزم اجتماع اللحاظين في الجزء استقلالاً وتبعاً؛ وأما لو اريد من «الشيء» عنوانه الكلي ومن إطلاقه سرائته في اي مصداق منه بلا لحاظ كل ولا جزء، فلا قصور في شمول الاطلاق كلا العنوانين: من الصلاة والركوع.

نعم: قد يشكل من جهة آخر، وهو ان الشك في الكل إن كان من جهة الشك في هذا الجزء المشكوك يصدق عليه ان الكل بوصف انه كل شيء مشكوك؛ واما ان كان من جهة الشك في صحته لفقد موالات مثلا لا يصدق على الكلّ انه شيء مشكوك، لانه بما هو شيء بملاحظة اجتماع أفعاله المقطوع الوجود، وبملاحظة موالاته فلا يحسب عند العرف شيئاً؛ فما منه شيء لا يكون مشكوكاً، ومامن مشكوك لا يكون شيئاً، كما لا يخفى.

المشكوك فيه، وفي قاعدة الفراغ إنما يكون بالتجاوز عن نفس المركب لاعتباره محله (١).

وخامساً: متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو نفس الجزء؛ وأما قاعدة الفراغ: فتعلق الشك فيها ليس وجود الكل، بل هي ظرف للشك؛ فلا يمكن أن يجمعها كبرى واحدة (٢).

ولأجل ذلك التزم بعض الأعلام بتعدد الكبرى المعجولة الشرعية وأن قاعدة التجاوز بنفسها قاعدة مستقلة لا ربط لها بقاعدة الفراغ؛ ولذلك تختص قاعدة التجاوز بالشك في أجزاء الصلاة، ولا تطرد في أجزاء سائر المركبات؛ بخلاف قاعدة الفراغ، فإنها لا تختص بباب دون باب، بل تعم جميع الأبواب - كما عليه الفقهاء - ومع تعدد الكبرى المعجولة الشرعية ترتفع الإشكالات بمذافيرها.

هذا، ولكن الانصاف: أن القول بتعدد الكبرى المعجولة الشرعية بعيد غايته (٣) فإن ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأن

(١) أقول: وفيه ما فيه، ولا يحتاج فسادُه إلى البيان، إذ يكفي في عناية مضي الشيء مضي محله؛ فالتجاوز استعمل في معنى واحد بدالين، أريد مصداقه الحقيقي بدالاً والتنزيلي بدالاً آخر، ولاضير فيه؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا تصور في الجامع في الشك بوجود الشيء بين وجود الركوع والصلاة بما هو كل، كما تقدم. نعم: بناءً على عدم شمول الشيء للاضافات - لو كان الشك في الكل من جهة المولات مثلاً - يبقى مجال إشكال ان في الصلاة ما صدق عليه شيء لاشك فيه، وإنما الشك في المولات التي لا يصدق عليه شيء؛ وحينئذٍ فلا محل لتعميم الشك في الشيء للشك في الكل الصحيح لفقد مولاته، كما لا يخفى.

(٣) أقول: ولا يخفى على المتدرب ان اخبار الباب على لسانين - أحدهما: أن الشك في الوجود ليس بشيء، واخرى: بلسان أن كل شيء سلك فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو، إذ هو ظاهر في التعبد بجعله، كما ينبغي من التامة؛ وهذا اللسان غير لسان التعبد بالغاء الشك في الوجود والبناء على وجوده كما في الطائفة الاولى. وبقي قوله: «إنما الشك في شيء لم تجزه» وهذا اللسان ايضا هو لسان قاعدة التجاوز ومختص بالشك في الوجود، ولا يرتبط بالشك في صحة الوجود.

الشارع في مقام بيان ضرب قاعدة كَلْيَةِ للشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، خصوصاً مع تقارب التعبيرات الواردة في الأخبار (١) فإنّ من أعطاهما حقّ التأمل لا يكاد يشكّ في وحدة الكبرى المجعولة الشرعية وهي عدم الاعتناء والالتفات إلى المشكوك فيه بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً أي شيء كان المشكوك فيه؛ ففي مقام إعطاء القاعدة لم يلاحظ الشارع إلّا ما صدق عليه عنوان «الشيء» من غير فرق بين الجزء والكلّ؛ غايته أنّ الشكّ في الكلّ يكون بنفسه صغرى للكبرى المجعولة الشرعية بلا عناية، وأمّا الشكّ في الجزء: فهو إنّما يكون صغرى لها بعناية التعبد والتنزيل، يعني أنّ الشارع نزل الشكّ في الجزء في باب الصلاة

نعم: يرد عليه إشكال لزوم تخصيص المورد، فلا يحصى من علاجه؛ وسيجيء أيضاً بيانه. وعلى أي حال: الأخبار بين الشكّ في ذات الوجود فهي مختصة بالأجزاء، وبين الشكّ في صحة الموجود فهو مختصّ بماله جهة صحّة وفساد بلحاظ فقد قيد أو شرط أو جزء؛ وأمّا الشكّ في ذات الكلّ أو الشكّ في وجود الصحيح: فلا يستفاد من هذه الأخبار شيء وحينئذٍ لا مجال لأخذ الجامع بين الكلّ والجزء كي يحتاج إلى عناية، مع أنّه تصحّ بلا تكلف عناية ولا تنزيل، كما أشرنا.

(١) منها: رواية زرارة، قال: قلت لابي عبدالله -عليه السلام- رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال -عليه السلام- يمضي، قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال -عليه السلام- يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال عليه السلام - يمضي في صلاته؛ ثمّ قال -عليه السلام- يا زرارة! إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قال ابو جعفر -عليه السلام- إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض؛ كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

ومنها: موقّعة ابن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر -عليه السلام- قال -عليه السلام- كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

ومنها: موقّعة ابن ابي يعفور: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه.

ومنها: غير ذلك (منه).

منزلة الشك في الكل في الحكم بعدم الالتفات إليه؛ فيكون إطلاق الشيء على الجزء باللحاظ السابق على التركيب وصار من مصاديق الشيء تعبدًا وتنزيلًا؛ فالكبرى المجعولة الشرعية ليست هي إلا عدم الاعتناء بالشيء المشكوك فيه بعد التجاوز عنه. ولهذا الكبرى صغيران: وجدانية تكوينية وهي الشك في الكل بعد الفراغ عنه من غير فرق بين الصلاة وغيرها (١) وصغرى تعبدية تنزيلية وهي الشك في الجزء في خصوص باب الصلاة.

والذي يدل على هذا التنزيل رواية «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» فيكون المراد من «الشيء» في قوله -عليه السلام- «إنما الشك في شيء لم تجزه» (٢) مطلق الشيء مركباً كان أو غير مركب، ولا يشمل جزء المركب بما هو جزء في عرض شموله للكل، بل إنما يشمله بعناية التعبد بعد تنزيل الجزء منزلة الكل في كونه شيئاً بلحاظ المرتبة السابقة على التركيب؛ فلم يستعمل الشيء في الجزء والكل في مرتبة واحدة حتى يقال: إنه لا يصح إطلاق الشيء على الجزء في مرتبة إطلاقه على الكل؛ فيرتفع الإشكال الثاني الذي هو العمدة.

وأما بقية الإشكالات - فالانصاف: أنها ضعيفة يمكن الذب عنها بلا مؤنة. أما الإشكال الأول: ففيه أن المراد من الشك في الشيء إنما هو الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة، والمشكوك فيه في قاعدة الفراغ أيضاً وجود الكل بمفاد كان التامة؛ غاية أن الشك في وجود الكل يكون مسبباً عن الشك

(١) أقول: لو علم بفوت سجدة في صلاته مع الشك في صحتها بعد الفراغ عنه من جهة الإخلال بالترتيب أو المولات، لا مجال لإجراء «قاعدة التجاوز» بلحاظ انطباقه على الجزء، فلا محيص من إجراء القاعدة بلحاظ الشك في وجود الصحيح؛ ومن المعلوم: أن هذا البيان لا يثبت موضوع قضاء السجدة، إذ هو من آثار صحة هذه الصلاة، لامن آثار وجود الصحيح في العالم؛ كما هو ظاهر.

(٢) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

في وجود الجزء أو الشرط، فلم يختلف متعلق الشك في قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ.

وأما الإشكال الثالث: ففيه أن التناقض في المدلول مبني على صدق الشك في الكل عند الشك في الجزء في الأثناء بعد التجاوز عن محل الجزء، وهو ممنوع، فإن الشك في الكل إنما يصدق بعد الفراغ عنه، فلا يصدق على الشك في الحمد عند الركوع الشك في الصلاة قبل التجاوز عنها، بل إنما يصدق عليه الشك في الحمد بعد التجاوز عنه، فلا يجب العود إليه؛ وذلك واضح.

وأما الإشكال الرابع: ففيه أن المراد من التجاوز إنما هو التجاوز عن محل المشكوك فيه مطلقاً، فإن الشك في قاعدة الفراغ أيضاً يكون بعد التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه الذي كان سبباً للشك في وجود الكل.

وأما الإشكال الخامس: ففيه أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز والفراغ إنما هو وجود الجزء؛ وليس الكل في قاعدة الفراغ ظرفاً للشك، لما عرفت: من أن الشك في الكل دائماً يكون مسبباً عن الشك في وجود الجزء أو الشرط. فلم يختلف متعلق الشك في القاعدتين.

فتحصّل: أنه لا مانع من الالتزام بوحدة الكبرى المجعولة الشرعية (١) وربما ترتب على ذلك ثمرات مهمة، يأتي الإشارة إليها (إن شاء الله تعالى).

و بما ذكرنا ظهر: اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة، ولا تجري في أجزاء سائر المركبات الاخر، لاختصاص مورد التعبد والتنزيل بأجزاء الصلاة؛ فلا خصوصية للطهارات الثلاث حتى يقال: إنها خارجة عن عموم قاعدة التجاوز بالتخصيص للأخبار والإجماع؛ فإنه لا عموم في القاعدة حتى يكون

(١) اقول: لعمرى! ان استنباط القاعدتين من اختلاف لسان الاخبار في غاية الامكان؛ فحمل الجميع على مساق واحد ثم منع الشمول للكل والجزء إلا بتوسيط تنزيل الجزء منزلة الكل مما يأبى عنه الطبع والذوق المستقيم.

خروجها بالتخصيص.

المبحث الثاني

التجاوز عن الجزء إنما يكون بالتجاوز عن محله، لا عن نفسه، للشك في وجوده، فلا يتحقق التجاوز عن نفسه، ولذلك قيل: إنه لا بد من تقدير المحل الذي يضاف إليه التجاوز.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا حاجة إلى التقدير، إذ بعدما نزل الشك في الجزء منزلة الشك في الكلّ كان نسبة التجاوز إلى الجزء على الحقيقة، بتنزيل التجاوز عن المحلّ منزلة التجاوز عن نفسه (١) فاضيف التجاوز إلى الجزء حقيقة، كما هو مسلك السكاكي في باب الاستعارة. وعلى كلّ حال: المراد من المحلّ المتجاوز عنه هو المحلّ الشرعي، أي المحلّ الذي عينه الشارع للجزء حسب ما يدلّ عليه أدلة الترتيب بين الأجزاء؛ ولا عبرة بالمحلّ العادي في شيء من الموارد.

وقد ذهب بعض الأعلام إلى اعتبار المحلّ العادي في بعض الموارد، كالشك في التطهير والاستبراء بعد التجاوز عن محلّهما العادي، وكالشك في غسل الجانب الأيسر لمن اعتاد غسله عقيب غسل الجانب الأيمن بلا فصل. وفيه ما لا يخفى، فإن فتح باب المحلّ العادي يوجب تأسيس فقه جديد، مع أنه لا عين له في الأخبار. نعم: قد تقتضي العادة صدق عنوان التجاوز والمضى ونحو ذلك من العناوين المأخوذة في الأدلة.

وتفصيل ذلك: هو أنّ الجزء المشكوك فيه، تارة: يكون هو الجزء الأخير من

(١) أقول: مجرد التنزيل لا يكفي، بل يحتاج إلى عناية تنزيل المشكوك منزلة الموجود؛ وحينئذٍ يكفي

هذه العناية لاضافة التجاوز إليه، بلا احتياج إلى تنزيل الجزء منزلة الكلّ، كما لا يخفى.

العمل، كالتسليم في الصلاة، وغسل الجانب الأيسر في الغسل الترتيبي، والمسح في الوضوء، ونحو ذلك. واخرى: يكون الجزء المشكوك فيه ماعدا الجزء الأخير. فان كان ماعدا الجزء الأخير، فلا إشكال في صدق التجاوز والمضيّ والفراغ عن العمل؛ ولا يأتي فيه البحث عن اعتبار المحلّ العادي، لأنّ التجاوز عن ماعدا الجزء الأخير إنّما يكون من التجاوز عن المحلّ الشرعي، فإنّ المفروض: اعتبار الترتيب بين الأجزاء.

وإن كان المشكوك فيه هو الجزء الأخير، فقد يتوهم: عدم جريان قاعدة الفراغ في العمل الذي يشكّ في جزئه الأخير، للشكّ في تحقق الفراغ، فإنّ الفراغ عن العمل لا يكاد يتحقق إلاّ بالجزء الأخير منه. هذا، ولكن التحقيق: أنّه لا فرق في عدم الاعتناء بالشكّ بين أن يتعلّق الشكّ بالجزء الأخير أو بغيره.

أمّا في باب الصلاة: فواضح، فإنّه عند الشكّ في التسليم تجري قاعدة التجاوز، ولا نحتاج إلى قاعدة الفراغ. وتوهم: أنّ التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالدخول في الغير المترتب عليه شرعاً وليس ما وراء التسليم ما يكون مترتباً عليه شرعاً فاسد، فإنّ الشكّ في التسليم، إمّا أن يكون في حال الاشتغال بالتعقيب، وإمّا أن يكون في حال السكوت. وعلى الثاني: فأمّا أن يكون الشكّ فيه بعد فعل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً كالحدث، وإمّا أن يكون بعد فعل ما ينافيها عمداً لسهواً كالتكلم، وإمّا أن يكون قبل فعل المنافي.

فان كان الشكّ في التسليم في حال الاشتغال بالتعقيب: فلا ينبغي الإشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، فإنّ محلّ التعقيب شرعاً بعد التسليم؛ ولا يضرّ بذلك عدم كون التعقيب من أجزاء الصلاة، فإنّه يكفي كونه من توابع الصلاة وملحقاتها كالأذان والإقامة؛ وقد صرح في رواية «زرارة» بجريان

قاعدة التجاوز في الأذان والإقامة.

وإن كان الشك في التسليم بعد فعل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً: فلا يبعد جريان قاعدة التجاوز فيه أيضاً، فإنه وإن لم يجعل الشارع لما ينافي الصلاة محلاً بل جعله من المبطلات، إلا أنه لما كان تحليلها التسليم كان محل التسليم قبل فعل المنافي؛ فإن الحكم المجعول الشرعي - الأعم من الوضعي والتكليفي - هو عدم وقوع المنافي قبل التسليم، فيجري عليه حكم المحل الشرعي.

وبذلك يمكن أن يقال: إن حكم المنافي العمدي دون السهوي حكم المنافي العمدي والسهوي من هذه الجهة، لأنه يعتبر أن يكون التسليم قبل الكلام، ولا ينافي ذلك كون الكلام السهوي غير مبطل للصلاة، فإنه على كل حال تحليلها إنما يكون بالتسليم؛ فتأمل.

وإن كان الشك في التسليم في حال السكوت قبل فعل المنافي العمدي والسهوي: فالأقوى كونه من الشك في المحل، ويجب فعل التسليم إذا لم يكن السكوت ماحياً للصورة بطوله، وإلا دخل في القسم السابق. هذا كله إذا كان الشك في الجزء الأخير من الصلاة.

وإن كان الشك في الجزء الأخير من المركبات الأخر - كالغسل والوضوء ونحو ذلك - فقاعدة التجاوز لا تجري فيه، لما عرفت: من أن قاعدة التجاوز إنما تجري في خصوص أجزاء الصلاة ولا تعم الشك في أجزاء المركبات الأخر. ولكن تكفيينا قاعدة الفراغ، فإن دعوى اختصاصها بما إذا كان المشكوك فيه ماعداً الجزء الأخير ممنوعة؛ خصوصاً إذا لزم من الاعتناء والالتفات إلى الجزء إعادة المركب من أوله، كما في المركبات التي يعتبر فيها المولات، كالوضوء، فإن الشك في المسح بعد جفاف الأعضاء أوقبله مع تخلل الفصل الطويل المفوت للموالة لو كان يقتضي الاعتناء والالتفات إليه كان اللازم إعادة الوضوء، لفوات الموالة بين الأجزاء. والظاهر: جريان قاعدة الفراغ،

لصدق الانصراف والمضي، فيشمله قوله -عليه السلام- «كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» (١) فإن إعادة الوضوء في الفرض ينافي المضي عليه. نعم: لو كان الشك في المسح قبل جفاف الأعضاء، فلا إشكال في أنه يجب المسح مع عدم تخلل الفصل الطويل، لأنه يكون من الشك في المحل، فلا يصدق عليه الانصراف والمضي؛ هذا إذا كان الاعتناء بالشك يقتضي إعادة المركب.

وأما إذا كان الاعتناء به لا يقتضي إلا الإتيان بالجزء المشكوك فيه، لعدم اعتبار الموالة بين الأجزاء -كالتوصليات وكالغسل- ففي جريان قاعدة الفراغ وعدمه إشكال؛ ولعل من اعتبر المحل العادي اعتبره في هذا القسم من المركبات، وقد عرفت: أنه لا عبرة بالمحل العادي. ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إن صدق التجاوز والمضي لا يتوقف على العلم باتيان الجزء الأخير، بل يكفي في صدق ذلك الإتيان بمعظم الأجزاء إذا كان من عادة المكلف عدم الفصل بين الأجزاء والإتيان بها متوالية (٢).

والحاصل: أنه لا يعتبر في صدق المضي والتجاوز عن الشيء عدم كون المشكوك فيه الجزء الأخير، بل لو علم المكلف أنه أتى بالجزء الأخير وكانت بقية الأجزاء مشكوكاً لم يصدق عليها التجاوز والمضي؛ فصدق التجاوز والمضي يدور مدار فعل معظم الأجزاء، لكن مع جريان العادة على التابع والمولات بين الأجزاء، فإنه لا يصدق عرفاً التجاوز عن جملة المركب إلا إذا جرت العادة على ذلك؛ فاعتبار العادة إنما هو لأجل صدق المضي والتجاوز معها، لا لكونها

(١) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ لفظ الحديث «كلما مضى من صلاتك وطهورك

فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه».

(٢) أقول: في صدق المضي لحض العادة المزبورة نظراً والعمدة صدقه باتيان معظم أجزائه وعدمه،

كان في البين عادة أم لا؛ فتدبر.

معتبرة في حدّ نفسها - كما مال إليه بعض الأعلام - فإنّه قد عرفت عدم قيام الدليل على اعتبارها ولا يمكن الالتزام بذلك كليا؛ فهل ترى أنّه يمكن القول بعدم وجوب أداء الدين إذا كان من عادة المديون أداء الدين في وقت خاصّ فشكّ في أدائه في وقته المعتاد تمسكاً بقوله - عليه السلام - «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (١) فتأمل جيّداً.

المبحث الثالث

لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، لعدم صدق التجاوز عن الجزء المشكوك فيه بدون الدخول في الجزء المترتب عليه. وفي اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إشكال منشأه اختلاف الأخبار (٢) فظاهر جملة منها اعتبار ذلك - كموتقة ابن أبي يعفور - وظاهر جملة

(١) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

(٢) أقول: هذا الاشكال ناشئ عن جعل مفاد قاعدة الفراغ الشك في الوجود، وإرجاع موثقة «ابن يعفور» إلى بيان قاعدة الفراغ وجعل لسانه مع لسان موثقة «ابن بكير» واحداً، وإلا لا يبقى مجال إشكال أصلاً، لأن الشك في الوجود مختص بالأجزاء المستلزم تجاوزه للدخول في الغير؛ بخلاف الشك في صحة الوجود الذي هو مفاد موثقة «ابن بكير» فإنه لا يقتضي الدخول في الغير بعد صدق مضي العمل بفراغه عنه.

نعم: قد يشكل الأمر في موثقة «ابن بكير» من جهتين: إحداهما - من حيث اقتضاء عمومها قاعدة التجاوز في غير الصلاة أيضاً؛ مع ان ظاهرهم تخصيصها بباب الصلاة. ثانيها - عدم عملهم به في مورد القاعدة المستلزم لتخصيص المورد المستهجن.

وحلّ الاشكال: هو انه بعد شرح التجاوز والدخول في الغير في الوضوء بالدخول في غير الوضوء بقريئة الفقرة الاخرى من قوله - عليه السلام - «صرت في حالة اخرى من الصلاة» لا يبقى مجال تخصيص المورد ولا التعدي في قاعدة التجاوز المضروب في أثناء العمل إلى غير باب الصلاة. وحسنه الاستفادة من هذه الرواية نوعاً من قاعدة التجاوز الجاري بعد العمل أيضاً؛ ولا بأس بالتعدي عنه إلى غير باب الصلاة. واما النوع الجاري في الاثناء: فهو مختص بباب الصلاة. وأما قاعدة الفراغ: فهو لا يحتاج

اخرى عدم اعتبار الدخول في الغير - كمؤقّة ابن بكير - فيدور الأمرين حمل المطلق على المقيّد وبين الأخذ بالإطلاق وحمل التقييد على الغالب، لأنّ الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير؛ فلا يكون للتقييد ظهور في كونه للاحتراز، نظير قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في حجوركم».

وقد يناقش في إطلاق المطلق بدعوى انصرافه إلى الغالب، فأنه بعد تسليم كون الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير ينصرف المطلق إلى ما هو الغالب؛ فيدور الأمرين الوجهين: حمل التقييد على الغالب فيخرج عن كونه للاحتراز، أو حمل المطلق على الغالب فيلغو الإطلاق. هذا، ويمكن الخدشة في كلا الوجهين.

أمّا في الوجه الأوّل: فبأنّ مجرد غلبة القيد لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في كونه للتقييد، فإنّ الأصل في التقييد أن يكون للاحتراز، إلّا إذا علم من الدليل أو من الخارج ورود القيد مورد الغالب، بحيث كان ذكره لمجرد الغلبة لا للاحتراز به؛ كما في الآية المباركة.

وأمّا في الوجه الثاني: فبأنّ مجرد كون الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير لا يوجب انصراف المطلق إلى الغالب، فأنه لا عبرة بغلبة الوجود مالم تقتض صرف ظهور اللفظ - كما بيّناه في محله - فالانصاف: أنّ الذي يقتضيه الجمع بين الأدلة هو حمل المطلق على المقيّد.

فالأولى بل الأقوى اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً، ولكن يكفي في الغير المعبر فيها مطلق الغير، بحيث يكون الشخص في حالة اخرى مغايرة لحال الاشتغال بالمركب، كما يدلّ عليه قوله - عليه السلام - في ذيل صحيحة زرارة: «فاذا قمت من الضوء وفرغت عنه وقد صرت في حالة اخرى

الى الدخول في الغير، بل جارية حتى مع الشك في الصحة من جهة الترتيب والمولات؛ ولا مجال لجريان القاعدة الاولى بنوعيه، كما لا يخفى: فتدبر تعرف.

في الصلاة أو غيره فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك لا شيء عليك» (١) نعم: لا يبعد عدم كفاية السكوت المجرد، فإنّ الظاهر من قوله - عليه السلام - «وقد صرت في حالة أخرى» أو قوله: «دخلت في غيره» ونحو ذلك ممّا ورد في الأخبار، هو الاشتغال بأمر وجودي مغاير لحال الاشتغال بالمركب.

ومن ذلك يظهر: أنّ اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إنّما يكون شرطاً خارجياً اعتبره الشارع تعبداً، لا لكونه يتوقف عليه صدق الفراغ، فإنّه لا يبعد صدق الفراغ بمجرد الإتمام ولو مع عدم الاشتغال بأمر وجودي. نعم: اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز إنّما هو لأجل أنّه يتوقف صدق التجاوز عليه، لا لمحض التعبد؛ فتأمل.

المبحث الرابع

قد اختلفت كلمات الأعلام في «الغير» الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز؛ فقيل: إنّهُ مطلق الغير، سواء كان من الأجزاء أو من المقدمات، كاهويّ والنهوض، وسواء كان جزء مستقلاً أو كان جزء كآخر السورة بل الآية عند الشكّ في أولها.

وحيث إنّ الأخذ بعموم الغير بهذه المثابة ينافي قوله - عليه السلام - في رواية إسماعيل «وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه الخ» (٢) فإنّه لو كان يكفي مطلق الدخول في الغير لم يكن وجهه للتحديد في القيام عند الشكّ في السجود لأنّ النهوض إلى القيام أقرب من

(١) الوسائل الباب ٤٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١ مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٤.

السجود إلى القيام ويصدق على النهوض أنه غير السجود فالتحديد بالقيام ينافي عموم «الغير» التزم صاحب هذا القول بأن رواية إسماعيل تكون مخصصة لعموم «الغير» فيكون النهوض إلى القيام خارجاً عن العموم.

ولما كان الالتزام بالتخصيص في غاية الوهن والسقوط - بدهة أن قوله -عليه السلام- في الرواية «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه» إنما سيق لبيان الكبرى الكلية فلا بد وأن يكون قوله -عليه السلام- «شك في السجود بعد ما قام» من صغيرات تلك الكبرى ولا يمكن إخراجها عنها - قال بعض الأعلام بخروج المقدمات عن عموم «الغير» مع الالتزام بالعموم بالنسبة إلى الأجزاء المستقلة وأجزاء الأجزاء.

وقيل: بخروج أجزاء الأجزاء عن العموم أيضاً ويختص بالأجزاء المستقلة بالتبويب التي رسم لكل منها باب على حدة عند تدوين كتاب الصلاة - كتكبير الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك - فلا يعتم المقدمات ولا أجزاء الأجزاء؛ فلو شك المصلي في أول السورة وهو في آخرها يلزمه الرجوع إليها وإعادة السورة من أولها (١).

وهذا هو الأقوى، لأن شمول قوله -عليه السلام- «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» للشك في الأجزاء إنما كان بعناية التعبد والتنزيل ولحاظ الأجزاء في المرتبة السابقة على التركيب، فإنه في تلك المرتبة يكون كل جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات

(١) أقول: لا يحتاج تخصيص «الغير» بما اعتبر جزءاً للصلاة بل ولا إلى هذه العناية والتنزيل [بل] المنصرف من «الغير» بقريئة الأمثلة ما كان له وجود مستقل ولو بمثل الشك في وجود آية مع الدخول في آية أخرى، فضلاً عن الشك في الحمد مع الدخول في السورة، مع أنها لم تكونا متسقلتين بالشبوت، بل ولا في اعتبار الجزئية بناءً على كون الجزء مطلقاً للقراءة؛ ولذا اعتنى بالدخول في القيام مع أنه مالم يشغل بالقراءة أو التسيح لا يكون قيامه جزءاً للصلاة، كما لا يخفى.

بل الحروف شيئاً مستقلاً في مقابل الكلّ. وأمّا في مرتبة التأليف والتركيب: لا يكون الجزء شيئاً مستقلاً في مقابل الكلّ، بل شيئية الجزء تندك في شيئية الكلّ، كما تقدّم. فدخل الأجزاء في عموم «الشيء» في عرض دخول الكلّ لا يمكن إلاّ بعناية التعبد، والتنزيل. وحينئذٍ لا بدّ من الاقتصار على مورد التنزيل؛ والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقلة بالتبويب، فإنّ عمدة ماورد في عدم الاعتناء عند الشكّ في أجزاء الصلاة هو صحيحة «زرارة» ورواية «إسماعيل بن جابر» والمذكور فيها هو الأجزاء المستقلة بالتبويب؛ ففي صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة» إلى أن قال: «قلت: رجل شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال -عليه السلام- يمضي في صلاته، ثمّ قال: يازرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» (١).

وفي رواية إسماعيل بن جابر، قال: «قال أبو جعفر: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» (٢).

وبعدما كان الظاهر من صدر الروايتين هو الأجزاء المستقلة - كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود - فلا سبيل إلى دعوى عموم «الشيء» المذكور في الذيل للمقدمات وأجزاء الأجزاء، فإنّ الصدر يقتضي تضيق دائرة مصبّ عموم «الشيء» وإطلاق «الغير» المذكور في الذيل؛ فلا يعمّ أول السورة وآخرها أو أول الآية وآخرها، وإلاّ كان ينبغي تعميمه لأول الكلمة وآخرها، مع أنّ الظاهر أنّه لا قائل به.

(١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

فالقدر الثابت من الدليل هو جريان قاعدة التجاوز في خصوص الأجزاء المستقلة بالتبويب، ولا تجري قاعدة التجاوز عند الشك في أول السورة مع كون المكلف في آخرها، فضلاً عن الشك في أول الآية وهو في آخرها، أو أول الذكر وهو في آخره؛ فتأمل جيداً.

بقي التنبيه على أمور:

الأول: قد عرفت: أنّ مقتضى رواية «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» خروج المقدمات من الهوي والنهوض عن عموم قاعدة التجاوز، إلا أنه قد ورد في بعض الروايات عدم الالتفات إلى الشك في الركوع بعد الهوي إلى السجود.

ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال -عليه السلام- قد ركع» (١) وهذا بظاهره ينافي ما ذكرناه من خروج المقدمات عن عموم القاعدة.

وحكي عن بعض: أنه حمل قوله -عليه السلام- في رواية زرارة وإسماعيل بن جابر: «شك في الركوع وقد سجد -أو- بعد ما سجد» على الهوي إلى السجود؛ ولا يخفى بعده.

فالأولى أن يقال: إنّ للهوي إلى السجود مراتب، فأنه من مبدء التقوس إلى وضع الجبهة على الأرض يكون كته هويّاً، فيحمل الهوي في رواية «عبد الرحمن» على آخر مراتبه الذي يتحقق به السجود؛ فيرتفع التعارض بين الأدلة (٢) ولا يخفى: أنّ حمل رواية «عبد الرحمن» على ذلك أقرب من حمل

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

(٢) أقول: هذا المعنى ينافي مع جعل السجود بدخول الغاية، فإنّ ظاهره خروج ما بعده عن المغتبا،

السجود على الهوي، فإنه لا يلزم من ذلك سوى تقييد إطلاق الهوي وحمله على المرتبة الأخيرة؛ فلا عبرة بالهوي قبل وضع الجبهة على الأرض.

الأمر الثاني: مقتضى ما ذكرناه: من أن المراد من «الغير» الذي يعتبر الدخول فيه هو الجزء المترتب على المشكوك فيه بحسب ما قرره الشارع، هو جريان قاعدة التجاوز لو شك في الحمد عند الاشتغال بالسورة، أو شك في السجود في حال التشهد، لأن كلاً من السورة والتشهد مترتب على الحمد والسجود. ولكن الذي يظهر من روايتي «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» عدم جريان قاعدة التجاوز في الفرضين، فإن المذكور في رواية زرارة هو الشك في القراءة بعد الركوع، والمذكور في رواية اسماعيل بن جابر هو الشك في السجود بعد القيام، ولم يذكر فيها التشهد والسورة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن عدم ذكر التشهد في رواية «إسماعيل» لمكان أن الإمام - عليه السلام - في مقام بيان الشك في الركوع والسجود من الركعة الأولى التي لا تشهد فيها، فيكون الشك في السجود من الركعة الثانية في حال التشهد داخلاً في الكبرى الكلية المذكورة في ذيل الرواية، وهي قوله: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه». وأما عدم ذكر السورة في رواية زرارة: فيمكن أن يقال: إن المراد من الشك في القراءة الشك في مجموع الحمد والسورة، وأما الشك في الحمد وحدها بعد الاشتغال بالسورة: فلم يتعرض السائل لفرضه، بل ذكره الإمام - عليه السلام - في الكبرى الكلية المذكورة في الذيل، وهي قوله - عليه السلام - «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» فتأمل جيداً.

فلا يشمل الإطلاق ما يتحقق به السجود كي يقيد إطلاقه بخصوصه؛ بل التصرف في قوله: «بعندما قام» على النهوض المشرف للقيام أولى من هذا التصرف. وحينئذ لولا إعراضهم عن هذه الرواية لاحتجوا من إدخال المقدمات مثل الهوي والنهوض في الغير، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: لا فرق في «الغير» المترتب على الجزء المشكوك فيه بين أن يكون من الأجزاء الواجبة أو المستحبة؛ بل لا فرق بين أن يكون جزءاً مستحباً أو كان مستحباً في حال الصلاة وإن كان خارجاً عن حقيقتها - كالفنوت على أحد الوجهين فيه - ويدلّ على ذلك قوله في صحيحة زرارة: «رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال -عليه السلام- يمضي» (١) فإن الأذان والإقامة من المستحبات الخارجة عن الصلاة المتقدمة عنها؛ فالمستحبات الداخلية أولى بذلك .

الأمر الرابع: الشك في التشهد بعد القيام يندرج في الكبرى الكلية المذكورة في الروايات وإن لم يصرح به .

الأمر الخامس: لو شك في القراءة في حال الهوي إلى الركوع قبل الوصول إلى حده، فإن قلنا: إن الهوي من القيام إلى الركوع من المقدمات كالهوي إلى السجود، فلا إشكال في وجوب العود إلى القراءة، وإن قلنا: إن الهوي ليس من المقدمات بل هو من واجبات الركوع كما هو المختار - لأن لازم كون القيام المتصل بالركوع من الأركان هو وجوب الهوي من مبدء التقوس إلى حد الركوع - فالظاهر عدم وجوب العود إلى القراءة، لصدق الدخول في الغير؛ والمسألة لا تخلو عن إشكال .



(١) أقول: لا أرى دلالة على مدعاه: من ان «الغير» الكافي الشك في جزء الصلاة ولو كان مستحباً نفسياً فيها، إذ غاية دلالة جريان قاعدة التجاوز فيها هو من تبعات الصلاة بملاحظة الترتيب المأخوذ فيها، لاني نفس أجزاء بملاحظة الترتيب المأخوذ بينه وبين ما هو مستحب نفسي في الصلاة. نعم: غاية الأمر يتعدى من المستحبات الخارجية الى المستحبات الداخلية بملاحظة الترتيب المأخوذ في نفسها، لوحدة السخية، لا بينها وبين ما هو جزء للصلاة الذي هو من غير سنها؛ فتدبر.

المبحث الخامس

في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الشرائط

اعلم: أن الشرائط المعتبرة في الصلاة على أقسام ثلاثة:
الأول: ما كان شرطاً للصلاة في حال الأجزاء، كالطهور والستر والاستقبال.

الثاني: ما كان شرطاً عقلياً لنفس الأجزاء، بمعنى أنه مما يتوقف عليه تحقق الجزء عقلاً، كالمولات بين حروف الكلمة، فإنه لا يكاد يصدق على الحروف المنفصلة عنوان الكلمة.

الثالث: ما كان شرطاً شرعياً للأجزاء، كالجهر والإخفات بالقراءة، بناءً على كونها شرطاً للقراءة لا للصلاة في حال القراءة؛ كما لا يبعد دلالة قوله تعالى: «ولا تجهر بصلاتك» (١) على كونها شرطاً للصلاة.

وقبل التعرض لحكم الأقسام ينبغي التنبيه على أمر:

وهو أن المجعول في قاعدة التجاوز والفراغ إنما هو البناء على وقوع الجزء المشكوك فيه، فإنها لو لم تكن من الأمارات فلا أقل من كونها من الاصول المحرزة، كما يدل عليه رواية حماد بن عثمان قال: «قلت: لأبي عبد الله -عليه السلام- أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال -عليه السلام- قد ركعت» (٢) وكقوله -عليه السلام- في بعض أخبار الوضوء: «هو حين يتوضأ

(١) سورة بني إسرائيل الآية: ١١٠.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

أذكر» (١) إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في كون القاعدة محرزة لوقوع المشكوك فيه، كالاستصحاب.

ولينا في ذلك قوله -عليه السلام- في بعض الأخبار: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» (٢) فإنّ عدم دلالة ذلك على التنزيل والإحراز لا يضرّ بدلالة الأخبار الأخر عليه.

وبالجملّة: ملاحظة الأخبار توجب القطع بكون الحكم المجعول في الباب هو البناء على وقوع المشكوك فيه، من غير فرق في ذلك بين قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ. وكان شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- قبل هذا يميل إلى عدم كون قاعدة الفراغ من الاصول المحرزة، إلاّ أنّه لما كان ذلك يناهض وحدة الكبرى المجعولة الشرعية التزم بأن قاعدة الفراغ كقاعدة التجاوز من الاصول المحرزة، وهو الحقّ الذي لا محيص عنه.

إذا تبين ذلك، فنقول: قد عرفت أنّ الشروط على أقسام ثلاثة:

الأول: ما يكون شرطاً للصلاة في حال الأجزاء، وهو أيضاً على قسمين: فانه تارة: يكون للشرط محلّ مقرر شرعي، كما لا يبعد أن تكون الطهارة الحديثة كذلك، فإنّ قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ» (٣) يدلّ على أنّ محلّ الطهارة قبل الصلاة. واخرى: لا يكون للشرط محلّ شرعي كالاستقبال والستر، فإنّ المعتبر شرعاً وقوع الأجزاء في حال الاستقبال والستر من دون أن يكون لهما محلّ شرعي؛ غاية أنه يتوقف عقلاً تحقّق الاستقبال والستر قبل الصلاة مقدّمة ليقع التكبير في حال الاستقبال والستر. وعلى كلا

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ ولفظ الحديث «كلما مضى من صلاتك

وطهورك فدكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه».

(٣) المائدة: ٦

التقديرين: فتارة يشك في حصول الشرط في أثناء المشروط، واخرى يشك فيه بعد الفراغ عنه.

فان كان الشك في الشرط في أثناء المشروط وكان للشرط محلّ مقرر شرعي: فلا إشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، ويترتب عليه جميع آثار وجود الشرط كما لو احرز الشرط بأصل آخر؛ وهذا في الشرائط التي لا تتعلق بها إرادة مستقلة بل تتعلق بها الإرادة بتبع تعلقها بالمشروط واضح، ولكن الظاهر أن لا يكون له مثال. وأمّا الشرائط التي يمكن أن تتعلق بها إرادة مستقلة - كما إذا كان عمل من الأعمال المستقلة المستحبة أو الواجبة شرطاً لعمل آخر، كالطهارة الحديثة وكصلاة الظهر، فإنّ كلاً منها ممّا يمكن أن تتعلق به الإرادة لا بتبع إرادة المشروط بل بنفسه، ومع ذلك يكون وجوده شرطاً لصحة المأمور به، فالطهارة شرط لمطلق الصلوات، وصلاة الظهر شرط لصحة صلاة العصر حسب ما دلّت عليه أدلة الترتيب. ففي جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشرط في أثناء المشروط وعدمه وجهان.

وعلى تقدير جريان القاعدة: ففي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتى بالنسبة إلى غير ما يبيد المكلف من المشروط أو وجوب الاقتصار على ترتيب آثار وجود الشرط بالنسبة إلى خصوص ما يبيده من المشروط، وجهان. والثمرة بين الوجه الثلاثة ممّا لا تكاد تخفى.

فإنه لو قلنا بعدم جريان قاعدة التجاوز كان اللازم في مثال الطهارة قطع الصلاة واستينافها بعد تجديد الطهارة لو شك فيها في أثناء الصلاة، وفي مثال صلاه الظهر والعصر العدول بالنية وإتمامها ظهراً لو شك في صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر. وإن قلنا بجريان القاعدة فبناءً على وبوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتى بالنسبة إلى غير ما يبيد المكلف: كان اللازم جواز فعل كلّ مشروط بالطهارة بلا تجديد الوضوء في مثال الطهارة وعدم وجوب

الإتيان بصلاة الظهر بعد إتمام العصر ولو مع بقاء الوقت.
وأما بناءً على وجوب الاقتصار على خصوص ما بيده: فغاية ما يلزم جواز إتمام ما بيده من الصلاة مع الشك في الطهارة وجواز إتمامها عصرًا مع الشك في الظهر؛ وأما بعد الإتمام: فيجب تجديد الطهارة للصلوات الأخرى ويجب فعل الظهر مع بقاء الوقت.

هذا، والإنصاف: أن المسألة لا تخلو عن الإشكال، فإن مقتضى كون قاعدة التجاوز من الأصول المحرزة هو وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً؛ ففي المثالين: لا يجب تجديد الطهارة للصلوات كما لو كان مستصحب الطهارة، ولا يجب فعل الظهر بعد إتمام العصر كما لو فرض أنه قام أصل محرز على فعل صلاة الظهر. ولكن الالتزام بذلك في غاية الإشكال، كما أن الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز أصلاً - بدعوى أن مورد القاعدة هو الأجزاء والشرائط التي لا تتعلق بها إرادة مستقلة - أشكل، فإن الشك في الطهارة الحديثة لا يقصر عن الشك في الأذان والإقامة مع أنها من المستحبات الخارجة عن الصلاة. بل الذي يعتبر في القاعدة هو إمكان أن يتعلق بالمشكوك إرادة تبعية، لا أنه لابد وأن يكون كذلك.

والذي يترجح في النظر هو جريان القاعدة بالنسبة إلى خصوص ما بيد المكلف من الصلاة، ففي المثالين: يمضي على صلاته ولو مع الشك في الطهارة ويتم صلاته عصرًا وبعد الصلاة يجب عليه تجديد الوضوء للصلوات الأخرى ويجب عليه فعل الظهر مع بقاء الوقت؛ والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل. هذا إذا شك في الشرط في أثناء الصلاة.

وإن شك فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه؛ بل يمكن جريان قاعدة التجاوز، فإن الشك في الفراغ مسبب عن الشك في الشرط، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الشرط إذا كان للشرط محل

مقرر شرعي، كما هو مفروض الكلام.

ودعوى: اختصاص قاعدة التجاوز بما إذا كان الشك في أثناء العمل مما لا شاهد عليها، بل الذي يعتبر في قاعدة التجاوز هو أن يكون الشك فيما قد جاوز المكلف محله ودخل في غيره، وأما كون الغير متصلًا بالمشكوك : فلا يعتبر، فإنه لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز لو شك المكلف في أول الصلاة وهو في آخرها.

فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز في مفروض الكلام. وفي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط حتى بالنسبة إلى غير الصلاة التي فرغ عنها المكلف أو وجوب الاقتصار على خصوص تلك الصلاة؟ إشكال، تقدم الكلام فيه. هذا كله إذا كان للشرط محلّ مقرر شرعي.

وإن لم يكن للشرط محلّ شرعي، كالستر والاستقبال:

فإن كان الشك فيه في أثناء الصلاة: فالأقوى عدم جريان قاعدة التجاوز فيه، لأنه ليس له محلّ شرعي لكي يصح إضافة التجاوز إليه، فلا يندرج في قوله -عليه السلام- «كلّ شيء شك فيه ممّا قد جاوزه الخ» والمحلّ العادي قد عرفت مافيه.

فما ينقل عن المدارك وغيره -من أنّ الشك في الشروط عند الدخول في المشروط أو الكون على هيئة الداخل حكمه حكم الشك في الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة وأمثالها بعد الدخول في الغاية والمشروط - ضعيف غايته.

وإن كان الشك فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ.

هذا كله إذا شك في القسم الأول من الشروط، وهو ما كان شرطاً للصلاة

في حال الأجزاء.

القسم الثاني: ما يكون شرطاً عقلياً لنفس الجزء، كالموالة بين حروف

الكلمة. ولا إشكال أيضاً في جريان قاعدة التجاوز عند الشك فيه، لأنّ الشك في تحقق الموالاة بين حروف الكلمة يرجع إلى الشك في وجود الكلمة وقاعدة التجاوز تحرز الوجود؛ وفرق واضح بين الموالاة في حروف الكلمة وبين الموالاة في كلمات الآية، فإنّ الموالاة بين حروف الكلمة ممّا يتوقّف عليها وجود الكلمة عقلاً؛ بخلاف الموالاة بين كلمات الآية، فإنّه لا يتوقّف عليها وجود الآية عقلاً مطلقاً؛ من غير فرق في ذلك بين الموالاة بمعنى عدم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة وبين الموالاة بمعنى التتابع العرفي بناءً على اعتبارها زائداً على اعتبار عدم الفصل الطويل الماحي للصورة - كما هو قول جماعة - فإنّه لا يكاد يشك في تحقق الآية عقلاً ولومع الفصل الطويل بين كلماتها؛ فالموالاة بين كلمات الآية بكلا وجهيها إنّما تكون من الشروط الشرعية لا العقلية. هذا، مضافاً إلى أنّ الموالاة بين كلمات الآية إنّما تكون من شرائط الصلاة كالستر والاستقبال، وليست من شرائط الآية؛ بخلاف الموالاة بين حروف الكلمة، فإنّها من شرائط نفس الكلمة.

فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من اتّحاد حكم الموالاة بين حروف الكلمة مع الموالاة بين كلمات الآية، ليس على ما لا ينبغي؛ بل الأقوى اختلاف حكمهما، فإنّه عند الشك في الموالاة بين حروف الكلمة تجري قاعدة التجاوز، لما عرفت: من أنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في وجود الكلمة.

وأما الشك في الموالاة بين كلمات الآية: فإن كان الشك فيها بالمعنى المقابل لمحو الصورة فهو يرجع إلى الشك في عروض المبتطل، لأنّ الفصل الطويل الماحي للصورة من المبتطلات مطلقاً ولو وقع عن نسيان، فيكون حكمه حكم الشك في سائر المبتطلات العمدية والسهوية؛ وفي جريان استصحاب صحة الأجزاء السابقه وعدم جريانه كلام تقدّم تفصيله.

وإن كان الشك فيها بالمعنى المقابل للتتابع العرفي فالقطع بفواتها سهواً

لا يوجب البطلان، فضلاً عن الشك فيه، فإن المفروض: أنها شرط للصلاة في حال القراءة والأذكار، وبمجرد القراءة يفوت محلها، فإن العود إلى القراءة والذكر لتدارك الموالاة يوجب الزيادة العمديّة، فلا يجوز العود إلى القراءة لتدارك الموالاة.

وعلى كلّ حال: لا أثر لجريان قاعدة التجاوز عند الشك في فوات الموالاة بين الكلمات بكلاً معنيهما؛ فما في كلام الشيخ - قدس سره - من عطف الموالاة بين الكلمات على الموالاة بين حروف الكلمة، ممّا لا وجه له.

القسم الثالث من الشروط ما يكون شرطاً شرعياً للجزء؛ ولم نعر له على مثال سوى الجهر والإخفات بالقراءة على أحد الوجهين فيها. والبحث عن الشك في الجهر والإخفات بالقراءة قليل الجدوى، لورود النص على عدم وجوب العود إلى القراءة عند نسيانها ولو مع التذكّر قبل الركوع؛ فعدم وجوب العود إليها مع الشك فيها أولى. ولكن مع ذلك ينبغي بيان حكم الشك في هذا القسم من الشروط، لعلّ المتتبع يعثر على مثال له غير الجهر والإخفات.

فنقول: لو شك في فوات ما يكون شرطاً شرعياً للجزء، فإن كان الشك بعد الدخول في الركن فلا إشكال في الصحة، لأنّ العلم بفواته نسياناً بعد الدخول في الركن لا أثر له، فضلاً عن الشك في الفوات. وإن كان الشك قبل الدخول في الركن وبعد الدخول في الغير المترتب على الجزء المشروط بالمشكوك فيه فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز فيه؛ بل يصح جريان القاعدة في كلّ من الشرط والمشروط، لأنّ الشك في وجود الشرط الشرعي يستتبع الشك في وجود المشروط بوصف كونه صحيحاً، والمفروض: أنّ المكلف قد دخل في الغير المترتب على المشكوك فيه، فهو قد تجاوز محلّ الشرط والمشروط.

فتحصّل: أنه لا فرق في جريان قاعدة التجاوز بين الشك في الشرط العقلي المقوم للحقيقة وبين الشك في الشرط الشرعي للجزء. ودعوى: أنّ

قاعدة التجاوز لا تجري في الشرط الذي لا يستقلّ بالوجود، ممّا لا شاهد عليها، لصدق التجاوز على ما يكون من الكيفيات.

وبما ذكرنا: يظهر الإشكال فيما أفاده الشيخ - قدس سره - في الموضوع السادس، قال - قدس سره - «إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتيّ به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح؛ ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة، كما لو شكّ في تحقّق الموالة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية؛ لكن الإنصاف: أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال الخ».

ولا يخفى: أنّ كلام الشيخ - قدس سره - في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب؛ بل لم يعلم المراد منه، فإنّ الشكّ في مطلق الشروط يرجع إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة؛ فلا فرق من هذه الجهة بين ما ذكره في الموضوع الخامس وما ذكره في الموضوع السادس، إلّا أن يقال: إنّ البحث في الموضوع الخامس كان مخصوصاً بما يكون شرطاً للصلاة في حال الأجزاء - كالطهارة والستر والاستقبال - وفي الموضوع السادس يكون البحث عن الشكّ فيما يكون شرطاً لنفس الأجزاء، كالموالة.

ولكن مع ذلك لا تخلو العبارة عن شيء، فأنه لم يعلم أنّ محلّ كلامه في الموضوع السادس الشروط التي يتوقف عليها وجود الجزء عقلاً - كما يشهد له التمثيل بالموالة بين حروف الكلمة - أو أنّ محلّ كلامه في الشروط الشرعيّة. ولكن سوق العبارة يقتضي أن يكون محلّ الكلام خصوص الشروط العقليّة؛ فراجع العبارة وتأمل فيها.

وعلى كلّ حال: لا وجه للإشكال في الإلحاق، فأنه لا مجال للتأمل في جريان قاعدة التجاوز في كلّ من الشروط العقليّة والشرعيّة.

المبحث السادس

يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز أن يكون الشك في صحة العمل راجعاً إلى كيفية صدوره وانطباقه على الأمور به بعد العلم بمتعلق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعاً وحكماً؛ فلو كان الشك في الصحة لأجل الشك في متعلق التكليف من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية لا تجري فيه قاعدة التجاوز والفراغ، بل لابد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية حسب اختلاف المقامات؛ فإن قاعدة الفراغ والتجاوز إنما جعلت لعلاج الشك في صحة العمل المأتي به من حيث انطباقه على الأمور به، فلا بد وأن يكون الشك متمحّضاً في الانطباق؛ فلا تجري القاعدة إذا كان الشك في الصحة من حيثية أخرى غير حيثية الانطباق وإن حصل منه الشك في الانطباق أيضاً.

وضابط كون الشك متمحّضاً في الانطباق هو أن يكون الشك بعد العمل، بمعنى أنه يتوقف حصول الشك على صدور العمل، بحيث لولا العمل لم يحصل الشك في الصحة والفساد؛ بخلاف ما إذا لم يكن الشك متمحّضاً في الانطباق، فإنه يمكن فرض حصول الشك ولو مع عدم فرض صدور العمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في صحة العمل المأتي به وعدمها يتصور على وحوه:

فتارة: يشك في الصحة والفساد مع كون المكلف ملتفتاً حال الشروع في العمل إلى ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط وما ينبغي أن يقع عليه العمل، غاية أنه بعد العمل طرأ الشك في وقوعه على ما كان ينبغي أن يقع عليه، لاحتمال أنه حصل له الغفلة وترك جزءاً أو شرطاً نسياناً.

وأخرى: يشك في صحة العمل وفساده مع عدم التفات المكلف حال

الشروع إلى ما ينبغي وقوع العمل عليه، بل عمل عملاً واحتمل مصادفته للواقع عن غير اختيار، بحيث لو كان حين العمل ملتفتاً لكان أيضاً شاكاً في مطابقة ما يأتي به للمأمور به؛ كما إذا لم يحرز جهة القبلة بل توجه إلى جهة وصلّى نحوها غفلة وبعد الصلاة التفت إلى حاله واحتمل أن تكون تلك الجهة هي القبلة؛ وكما في الجاهل المقصر إذا عمل عملاً بلا تقليد واجتهاد وبعد ذلك احتمل مطابقة ما أتى به في حال الجهل لفتواه أو فتوى من يجب عليه تقليده في الحال؛ وهذا الوجه يتصور على وجهين:

أحدهما: أنه حال الشك يعلم صورة العمل وكيفية وقوعه، كما إذا علم أن الجهة التي وصلّى نحوها هي هذه الجهة الخاصة ويشك في كونها هي القبلة. ثانيها: أنه لا يعلم صورة وقوع العمل وأن الجهة التي وصلّى نحوها أي من الجهات الأربع.

وثالثة: يشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عنه، مع أن المكلف قبل العمل كان ملتفتاً إلى أنه لا يجوز له الدخول في العمل لكونه شاكاً في أنه واجد لشرط صحة العمل أو فاقد له وكان حكمه قبل العمل على خلاف ما تقتضيه قاعدة الفراغ والتجاوز، كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ثم غفل وصلّى؛ وهذا الوجه أيضاً يتصور على وجهين:

أحدهما: أنه بعد الصلاة يحتمل أن يكون قد توضع قبل الصلاة بعدما شك في الطهارة.

ثانيها: أنه لا يحتمل ذلك، بل يعلم أنه لم يتوضأ قبل الصلاة بعدما شك في الطهارة.

ورابعة: يشك في صحة العمل وفساده بعد العمل مع كونه قبل العمل كان شاكاً في أنه واجد لشرط الصحة، ولكن كان يجوز له الدخول في العمل بحيث كان حكمه قبل العمل موافقاً لما تقتضيه قاعدة الفراغ، كما إذا كان قبل

الصلاة مستصحب الطهارة أو قامت عنده البيّنة عليها وبعد الصلاة زال السبب المجوّز للدخول في العمل إمّا لعلمه بفسق الشاهدين وإمّا لشكّه في عدالتها. فهذه جملة ما يتصوّر من الوجوه التي يمكن أن يقع عليها الشكّ في صحّة العمل المأتيّ به وفساده.

ولا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في الوجه الأوّل، بل هو المتيقّن من مورد القاعدة.

وكذلك لا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في الوجه الأوّل من الوجه الثالث، وهو ما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ولكن احتمل أنّه توضاً وصلّى؛ بدهة أنّ استصحاب الحدث لا يزيد حكمه على العلم بالحدث، فكما أنّه لو كان عالماً بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنّه توضاً قبلها تجرّي في حقّه قاعدة الفراغ، كذلك لو كان مستصحب الحدث.

وأما الوجه الثاني من الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث، فالأقوى عدم جريان القاعدة فيه (١) لأنّ قاعدة الفراغ إنّما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل لا على الاستصحاب

(١) أقول: لا يخفى ان موضوع قاعدة التجاوز او الفراغ هو الشك الفعلي المتعلق بالعمل السابق، والعلم السابق بصحة الفعل او فساده لا يرفع هذا الشك؛ وحينئذٍ يشمل إطلاقه هذه الصورة؛ بل لو فرض علمه الوجداني بالفساد او الصحة ثم طرأ هذا الشك الساري على فرض عدم اخلاله بقرينته او فرض توصليته، لا بأس بجريان القاعدة ايضا. ثم إن في صورة وضوئه بعد استصحاب حدثه فهذا الشك وإن لم يرجع الى الشك في حكمه الظاهري بل موكد له، ولكن لما كان هذا الشك حادثاً بعد العمل فاستصحابه ايضا محكوم بالقاعدة.

ولا يقال: إن هذا الشك لا يرفع الاستصحاب السابق، فعلى فرض عدم الحكومة عليه يجري الاشكال السابق.

لانه يقال: ان مرجع هذا الشك بالنسبة الى السابق الى الشك في انتقاض اليقين باليقين، وفي مثله لا يجري الاستصحاب؛ فاحتماله مساوق احتمال عدم جريان الاستصحاب في السابق.

الجاري قبل العمل، لأنّه لا موضوع لها قبل العمل؛ ولما كان المكلف قبل الصلاة مستصحب الحدث يكون في حكم من دخل في الصلاة عالماً بالحدث، فلا تجري في حقّه قاعدة التجاوز.

ولا ينتقض ذلك بالوجه الأوّل، فإنّ جريانها فيه ليس لأجل حكومتها على استصحاب الحدث الجاري قبل الصلاة، بل لأجل كون المكلف يحتمل الوضوء قبل الصلاة بعد استصحاب الحدث، ولا دافع لهذا الاحتمال إلاّ استصحاب الحدث المستصحب، وهذا الاستصحاب إنّما يجري بعد الصلاة، فتكون القاعدة حاكمة عليه؛ وأين هذا ممّا إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث؟ فالفرق بين الوجهين ممّا لا يكاد يخفى.

بقي الكلام في حكم الوجه الثاني بكلا وجهيه والوجه الرابع.

أما الوجه الأوّل من الوجه الثاني: وهو ما إذا لم يعلم المكلف بعد الفراغ صورة العمل وكيفية وقوعه - كما إذا لم يعلم الجهة التي صلّى نحوها، أو لم يعلم أنّه حرّك الخاتم في يده أو لم يحركه، أو لم يعلم مطابقة عمله لفتوى من يجب عليه تقليده، ونحو ذلك من الأمثلة - فمقتضى إطلاق قوله - عليه السلام - «كلّما مضى من صلاتك وظهرت فامضه كما هو» عدم الاعتناء بالشك. ولكن مقتضى التعليل الوارد في بعض أخبار الوضوء وهو قوله - عليه السلام - «هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ» عدم شمول القاعدة لمفروض الكلام؛ فإنّ المفروض: أنّ المكلف دخل في العمل غفلة عن غير التفات، فلم يكن هو حين العمل أذكر من حين الشك. ولكن هذا مبنيّ على كون التعليل لإفادة الكبرى الكلّيّة ليكون علّة للحكم فيدور الحكم مداره، وللمنع عن كونه علّة للحكم مجال؛ بل لا يبعد أن يكون لبيان حكمه التشريع، لأنّ الغالب كون المكلف حين العمل أذكر من حين الشكّ، فالتعليل ورد مورد الغالب، وفي مثله لا يستفاد منه الكبرى الكلّيّة؛ فتأمل جيّداً.

وأما الوجه الثاني من الوجه الثاني: وهو ما إذا علم المكلف صورة العمل وأنه صَلَّى إلى هذه الجهة المعيّنة أو علم أنه لم يحرك الخاتم في يده ولكن يحتمل وصول الماء تحته، فالأقوى: عدم جريان القاعدة فيه، فإنّ الشكّ فيه لا يتمخض في جهة انطباق المأتي به على المأمور به، بل الشكّ في الصّحة والفساد في مثله إنّما يكون لأمر خارج عن حيثيّة الانطباق؛ فإنّ الشكّ في وصول الماء تحت الخاتم أو كون هذه الجهة المعيّنة هي القبلة لا ربط له بعمل المكلف، بل الشكّ في ذلك حاصل ولو لم يصدر من المكلف عمل؛ وهذا بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ الشكّ فيه متمخض في الانطباق وعدمه، لأنّ الشكّ في وصول الماء تحت الخاتم بعد تحريكه أو الشكّ في كون الجهة التي صَلَّى نحوها هي القبلة لا يكون إلّا بعد صدور العمل عن المكلف.

وحاصل الكلام: أنه فرق واضح بين ما إذا عمل الجاهل مدة ثم شكّ في كفيّة عمله وأنه كانت صلواته مع السورة أو بلا سورة أو أنه صَلَّى مع المشكوك أو لا، وبين ما إذا علم المكلف أنه صَلَّى بلا سورة أو صَلَّى في الثوب المعين المشكوك كونه من المشكوك (١) فإنّ الشكّ في الأوّل يتمخض في انطباقه على فتوى من يقول ببطلان الصلاة مع المشكوك أو بلا سورة، وفي الثاني يكون لأمر خارج وإن حصل منه الشكّ في انطباق العمل على الواقع المأمور به؛ وقد عرفت: أنّ موضوع قاعدة الفراغ هو الشكّ المتمخض في الانطباق وعدمه.

(١) أقول: لا إشكال في أن مصبّ القاعدة هو صورة الشكّ في انطباق المأمور به على المأتي به، سواء كان الشكّ في الانطباق من جهة الشكّ في اتیان العمل مع شرطه المعلوم مصداقه أو مع الجزم باتيانه مع الشكّ في مصداقية الموجود شرطه. وتنظير المقام بفرض اتیان الصلاة بلا سورة غلط، إذ الشكّ فيه ناش عن الشبهة الحكيمية؛ وابن هذا مع اتیان الصلاة الى جهة الجنوب مع الشكّ في كونه مصداق القبلة؟ وحينئذ لاوجه لتخصيص القاعدة بالشكّ الأوّل بعد صدق كون المأمور به مما يشكّ انطباقه مع المأتي به في الفرضين. وبذلك تعرف حال سائر التضيقات في المقام، لأن ذلك كله خلاف إطلاق لفظ القاعدة، كما لا يخفى.

وبما ذكرنا ظهر: عدم جريان قاعدة الفراغ في الوجه الرابع، فإنَّ الشكَّ فيه أيضاً لا يتمخض في الانطباق، لأنَّ قيام البيّنة مثلاً قبل الصلاة على كون هذه الجهة هي القبلة إنّما تجدي في صحّة الصلاة إذا كانت محفوظة بعد الصلاة، والمفروض: أنّه بعد الصلاة ارتفعت البيّنة إمّا لعلم المكلف بفسق الشاهدين وإمّا لشكّه في عدالتها؛ وعلى كلا التقديرين: يرجع شكّه إلى الشكّ في كون هذه الجهة هي القبلة، فيندرج في الوجه الثاني من الوجه الثاني.

وكذا الكلام فيما إذا كان المكلف عالماً بجهة القبلة وبعد الصلاة شكّ في مطابقتها علمه للواقع؛ فإنّه لا تجري في حقه قاعدة الفراغ أيضاً، لسراية شكّه بعد الصلاة إلى ما قبل الصلاة؛ ويرجع شكّه بالأخيرة إلى كون هذه الجهة هي القبلة، سواء كانت في حال الشكّ متذكراً لمدرّك علمه وأنّه حصل من السبب الذي ينبغي حصول العلم منه أو لم يكن متذكراً لمدرّك قطعه ويحتمل حصوله عن سبب لا ينبغي الاعتماد عليه، فإنّ التذكّر لمدرّك العلم وعدم التذكّر لا دخل له بسراية الشكّ وكونه لجهة أخرى غير جهة الانطباق؛ فما استجوده الشيخ قدّس سرّه من التفصيل بين الصورتين - عند التعرّض لمدرّك قاعدة اليقين بعد بيان عدم شمول أخبار الاستصحاب لها - ممّا لا وجه له؛ فراجع وتأمل جيّداً.

المبحث السابع

لا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز في حقّ من يحتمل الترك عمداً، فإنّ الظاهر من قوله - عليه السلام - «كل شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه الخ» وقوله عليه السلام «كلّما مضى من صلاتك وطهورك الخ» هو اختصاص القاعدة بصورة احتمال الترك غفلة عن نسيان؛ خصوصاً قوله - عليه السلام - «هو حين

يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّ مقابل الأذكريّة هو النسيان لا العمد؛ فاحتمال عموم القاعدة لصورة الشكّ في ترك الجزء أو الشرط عن عمد ضعيف غايته. نعم: يمكن أن يقال إنّه تجري في حقّه أصالة الصحة، بناءً على تعميم أصالة الصحة لعمل نفسه وعمل غيره. وهذا أيضاً لا يخلو عن إشكال، فإنّ أصالة الصحة في عمل نفسه ترجع إلى قاعدة الفراغ، للعلم بأنّه لم يجعل الشارع للشكّ في عمل الشخص نفسه قاعدتين؛ والمسألة بعدُ تحتاج إلى مزيد تأمل. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمباحث قاعدة الفراغ والتجاوز.

ومنها

«أصالة الصحة»

وتمام الكلام فيها يتمّ برسم امور:

الأول:

لا إشكال في اعتبار أصالة الصحة في عمل الغير وحكومتها على الاستصحاب الجاري في موردها، سواء قلنا: بأنّها من الأمارات أو من الاصول. وقد استدلّ على ذلك بالكتاب والستة والإجماع وبناء العقلاء والسيرة المستمرة بين المسلمين وبلزوم العسر والخرج مع عدم البناء على الصحة بل اختلال النظام، وغير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع؛ وإن كان أكثرها لا يخلو عن مناقشة بل منع، حتّى لزوم العسر والخرج الذي قيل: إنّه عمدة الوجوه التي استدلّوا بها على أصالة الصحة، فإنّ الحاجة إلى أصالة الصحة إنّما هي في غير مقام اليد وهو ليس بمثابة يلزم منه العسر والخرج عند عدم البناء

على الصّحة (١) فتأمل.

وعلى كلّ حال: يكفيننا الإجماع المحقّق، فإنّه لا ينبغي التأمّل في انعقاد الإجماع على اعتبار أصالة الصّحة في الجملة (٢) والظاهر أن يكون نفس أصالة الصّحة معقد الإجماع على نحو الكبرى الكلّيّة، فلا يضرّ بالتمسك بالإجماع وقوع الاختلاف في بعض الصغريات والموارد الجزئية.

والحاصل: أنّ الإجماع تارة: ينعقد على الحكم الشرعي في الموارد الجزئية، واخرى: ينعقد على عنوان كليّ. فان كان الإجماع على الوجه الأوّل: فلا بدّ من الاقتصار على الموارد التي انعقد فيها الإجماع ولا يجوز التعدي عنها، وإن كان على الوجه الثاني: فاللازم هو الأخذ باطلاق معقد الإجماع، كما إذا قام دليل لفظي على ذلك؛ فللفقيه الفتوى بالحكم معتمداً على الإجماع ولو في مورد الاختلاف. والظاهر: أنّ الإجماع في المقام قام على الوجه الثاني، كما يظهر ذلك بالمراجعة في كلمات القوم. كما أنّ الظاهر أن يكون المراد من الصّحة في معقد الإجماع الصّحة الواقعيّة، لا مجرد الصّحة عند الفاعل. نعم لو كان المستند في اعتبار أصالة الصّحة ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على ما هو الفاسد، كان المراد من الصّحة هي الصّحة عند الفاعل؛ ولكنّ هذا إنّما يتمّ مع علم الفاعل بما هو الصحيح والفاسد، وأنا مع جهله بذلك: فلا معنى لحمل فعله على الصحيح عنده، كما لا يخفى.

الأمر الثاني:

لا يبعد أن تكون أصالة الصّحة في العقود بنفسها معقد الإجماع بالخصوص

(١) أقول: لعله نظر الى خصوص العقود المالية، وإلّا فبالنظر الى سائر العقود والايقاعات لا يحصى

من جريان مناط اليد في المقام؛ فتدبر.

(٢) أقول: بل السيرة الشرعية على العمل بها التي ربما يكون هي مدرك إجماعهم.

مع قطع النظر عن الإجماع على أصالة الصحة في مطلق عمل الغير (١) وحيث إن أصالة الصحة في العقود من المسائل المهمة التي تعم بها البلوى خصوصاً في باب الترافع والتخاصم - فإن قطع الخصومة وتشخيص المدعي والمنكري يتوقف على تعيين مقدار سعة أصالة الصحة ليكون المنكر من وافق قوله لها - فينبغي بسط الكلام فيها.

فنقول: قد اختلفت كلمات الأعلام في حكومة أصالة الصحة في العقود على جميع الاصول الموضوعية المقتضية لفساد العقد؛ والمتحصل من الكلمات أقوال ثلاثة:

الأول: حكومتها على كل أصل يقتضي فساد العقد، سواء كان الأصل جارياً في شرائط العقد أو في شرائط المتعاقدين أو في شرائط العوضين؛ فلو اختلف المتعاقدان في كون العقد واجداً لشرائط الصحة - من العربية والماضوية أو في بلوغ العاقد أو في قابلية أحد العوضين للنقل والانتقال - قدم قول من يدعي الصحة، ولا تجري أصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم كون المال قابلاً للنقل والانتقال لو فرض أن في البين أصل موضوعي يقتضي عدم قابلية المال للانتقال، فتكون أصالة الصحة حاکمة على جميع الاصول السببية والمسببية المقتضية لفساد العقد.

الثاني: حكومتها على خصوص الأصل الذي يقتضي فساد العقد من حيث الشرائط الراجعة إلى تأثيره: من العربية والماضوية ونحو ذلك. فلو كان الشك متمحّضاً في تأثير السبب وكونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه كان الأصل فيه الصحة. وأما لو كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في شرائط المتعاقدين أو شرائط العوضين فلا تجري فيه أصالة الصحة.

(١) أقول: تكثير القواعد ليس من دأب الاساطين! بل الاستاذية في ارجاع الشتات تحت مسلك

والحاصل: أنّ أصالة الصّحة إنّما تكون حاكمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال وبقاء المال على ملك مالكة؛ فإذا لم يكن في مورد الشك إلا أصل عدم الانتقال كانت أصالة الصّحة حاكمة عليه. وأمّا إذا كان في مورد الشك أصل موضوعي آخر يقتضي الفساد - كأصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم قابلية المال للنقل والانتقال - فلا تجري فيه أصالة الصّحة.

الثالث: حكومتها على كلّ أصل يقتضي فساد العقد، إلّا إذا كان الشك في الصّحة والفساد مسبباً عن الشك في الشرائط العرفية للعوّضين أو المتعاقدين، كمالية العوّضين ورشد المتعاقدين في الجملة.

وقد يختلف بعض الشروط حسب اختلاف العقود؛ فربّ شرط يكون من الشرائط العرفية لعقد ومن الشرائط الشرعية لعقد آخر، كالبلوغ، فإنّه في عقد الضمان يمكن أن يقال: إنّ البلوغ من الشرائط العرفية للضامن؛ بخلاف عقد البيع. والسّر في ذلك: هو أنّ حقيقة الضمان إنّما هو تحويل مافي الذم وانتقال المال من ذمة إلى ذمة، والعرف لا يرى للصبي ذمة، فكان البلوغ من الشرائط العرفية في عقد الضمان؛ بخلاف البيع، فإنّ حقيقته هو المبادلة بين المالين ولو كان المبيع أو الثمن كلياً، نعم: لازم كون أحدهما كلياً هو اشتغال الذمة به، والبلوغ لا يكون من الشرائط العرفية للمبادلة بين المالين. ولعلّ هذا هو الوجه في تفرقه بعض الأصحاب بين دعوى البلوغ في عقد الضمان وبين دعوى البلوغ في عقد البيع، حيث بنوا على تقديم قول من يدعي عدم البلوغ في الأول لأصالة عدمه، وتقديم قول من يدعي البلوغ في الثاني لأصالة الصّحة؛ فتأمل.

ثمّ إنّ قول المحقق الثاني - قدس سره - «إنّ الأصل في العقود الصّحة بعد استكمال أركانها» إلى آخر ما نقله الشيخ - قدس سره - يحتمل فيه أحد الوجهين الأخيرين؛ فإن كان المراد من الأركان الأعم من الشرائط العرفية والشرعية ينطبق على الوجه الثاني، وإن كان المراد من الأركان خصوص الشرائط

العرفية ينطبق على الوجه الثالث؛ ويحتمل الوجهان في كلام العلامة أيضاً. هذا، والتحقيق: أن أصالة الصحة إنما تقدم على أصالة بقاء المال على ملك مالكة ولا تقدم على سائر الاصول الموضوعية الاخر (١) فإنه لا دليل على أصالة الصحة في العقود سوى الإجماع؛ وليس لمعقد الإجماع إطلاق يعتم جميع موارد الشك في الصحة والفساد، بل القدر المتيقن منه هو ما إذا كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن سلطنة العاقد لإيجاد المعاملة من حيث نفسه ومن حيث المال المعقود عليه. وبعبارة أوضح: أهلية العاقد لإيجاد المعاملة وقابلية المعقود عليه للنقل

(١) أقول: الأولى ان يقال: انه بعدما كان مرجع الصحة والفساد الى تمامية الشيء من حيث ترتب الاثر عليه وعدمه، فلامحيص من ان يكون مركز هذا الاصل مايتصور له الصحة والفساد؛ ولازم ذلك: هو كون مجرى هذا الاصل تارة هو السبب واخرى المسبب من حيث تماميته في قابليته للترتب على المسبب هـ وحيث ان مجرى هذا الاصل لا بد وان يكون محرزا بالوجدان، فلامحيص في فرض الشك في قابلية المسبب للتأثر ان يرجع الشك الى قابليته شرعا مع كون المسبب محرزا عرفا بالوجدان. ثم إن الشك في تمامية المسبب أو السبب تارة من جهة قيديكون محله العقد أو المتعاقدين أو العوضين، أو محله نفس المسبب. وعلى أي حال: جميع هذه القيود راجعة إما إلى السبب أو المسبب، لاستحالة تمامية السبب وقابلية المسبب وعدم الأثر. وحينئذ فكل مورد يكون الشك في قيد من ناحية العرف لا مجرى لأصالة الصحة، لعدم إحراز العنوان. وكل مورد يكون الشك في قيد شرعي يجري فيه أصالة الصحة، لعموم التعليل في رواية «اليد» بعد الجزم بعدم الفرق في الجريان من حيث المورد وبطلان الترجيح بلا مرجح، كما لا يخفى.

وأما توهم: كفاية اجزاء العقد عرفاً في إثبات تمامية السبب، فهو كما ترى! إذ مهما شك في وجود قيد من قيود نفس العقد فأصالة الصحة في نفس العقد لا يقتضي مزيد من تمامية العقد في المؤثرية، وليس شأنه إثبات قابلية المحل للتأثر، فع الشك فيه عرفاً للشك في فقد قيد عرفي لا ينتج مثل هذا الأصل ترتب المسبب على السبب. نعم: لو احرز قابليته العرفية وتحقق مثل هذا البيع فيحتاج في إثبات تماميته إلى إجراء أصالة الصحة في المسبب؛ فتدبر.

هـ كذا في النسخة، لكن يظهر بالتأمل أن الصحيح «للترتب على السبب» (المصحح).

والانتقال إنَّما يكون مأخوذاً في عقد وضع أصالة الصِّحة، فلا محلَّ لها إلاَّ بعد إحرار أهليَّة العاقد وقابليَّة المعقود عليه؛ فأصالة الصِّحة إنَّما تجري إذا كان الشكَّ راجعاً إلى ناحية السبب من حيث كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه أو فاقداً له. وأمَّا لو كان الشكَّ راجعاً إلى أهليَّة العاقد أو قابليَّة المعقود عليه للنقل والانتقال، فالمرجع هو سائر الاصول العمليَّة بحسب ما يقتضيه المقام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنَّ الشكَّ في الصِّحة والفساد إن كان مسبباً عن الشكَّ فيما يعتبر في الإيجاب والقبول - من العربيَّة والماضويَّة والمولات ونحو ذلك ممَّا ذكره الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم)، في شروط العقد - تجري فيه أصالة الصِّحة.

وإن كان الشكَّ في الصِّحة والفساد مسبباً عن الشكَّ في فقدان شرط من شروط العوضين: فإن كان للشرط دخل في ماليَّة العوضين عرفاً أو شرعاً - كالخمر - أو كان للشرط دخل في قابليتهما للنقل والانتقال - كالوقف - فلا تجري فيه أصالة الصِّحة.

وإن لم يكن للشرط دخل في ذلك - كالعلم بهما أو التساوي بينهما إن كانا من جنس المكيل والموزون - فالظاهر: أنَّه تجري فيه أصالة الصِّحة، لأنَّ الجهل بجنس العوض أو بمقداره أو زيادة أحد العوضين عن الآخر لا دخل له في الماليَّة، ولا يقتضي عدم القابليَّة للنقل والانتقال؛ ولذلك صحَّ هبة المجهول والمصالحة عليه؛ وكذلك يصحَّ التفاضل بين المالين في غير عقود المعاوضة، بل حتَّى في عقود المعاوضة غير عقد البيع (على قول) فثل هذه الشرائط لا دخل لها في ماليَّة العوض وقبوله للانتقال؛ بخلاف الوقف والخمر والحرق، فإنها لا تقبل النقل والانتقال ولا تصلح للمعاوضة عليها؛ فلا تجري أصالة الصِّحة إذا كان الشكَّ في صِّحة العقد وفساده مسبباً عن الشكَّ في كون المبيع خلاً أو خمرأً أو كونه حرأً أو عبداً أو كونه وقفأً أو ملكأً، بل لا تجري أصالة الصِّحة إذا شكَّ في كون

المبيع رهناً لم يأذن مالكة في بيعه أو غير رهن، لأنّ الشكّ في جميع ذلك يرجع إلى الشكّ في قابليّة المعقود عليه للنقل والانتقال؛ وقد عرفت: أنّه مع عدم إحراز القابليّة لالتجري أصالة الصّحة.

نعم: لو كان الشكّ في الصّحة والفساد مسبباً عن الشكّ في وقوع التفاضل بين العوضين وعدمه أو علم المتعاقدين بجنسها ومقدارهما وعدمه فلا مانع من البناء على الصّحة، لما عرفت: من أنّ مثل هذه الشروط لا تدخل لها بماليّة العوضين وقبولها للنقل والانتقال. هذا كلّّه إذا كان الشكّ في شرط من شروط العوضين.

وإن كان الشكّ في شرط من شروط المتعاقدين: فإن كان الشرط من الشروط التي تعتبر عرفاً أو شرعاً في أهليّة المالك للنقل والانتقال فأصالة الصّحة لالتجري فيه، كالعقل والبلوغ والرشد ونحو ذلك. وإن كان من الشروط التي لا تضرّ بأهليّة المالك - كالاختيار المقابل للاكراه - (١) فعند الشكّ فيه تجري أصالة الصّحة. وقد يشكّ في بعض الشروط أنّها من أي القبيل؟ كاشتراط كون العاقد غير محرم.

وبالجملة: كلّ ما يكون الشكّ في صّحة العقد وفساده مسبباً عن الشكّ في اختلال شرط من شروط سلطنة العاقد للنقل والانتقال، فأصالة الصّحة لالتجري فيه، لأنّ سلطنة العاقد تعتبر في عقد وضع أصالة الصّحة. وكلّ ما يكون الشكّ في الصّحة والفساد مسبباً عن الشكّ في اختلال شرط من شروط العقد، فأصالة الصّحة تجري فيه.

(١) أقول: كونه من شروط المتعاقدين نظراً، لظهور «تجارة عن تراض» كونه قيد التجارة، غاية الأمر محلّه المتعاقدين؛ بخلاف البلوغ والعقل، إذ لسان حديث «رفع القلم» يقتضي قصورها عن أهليّة صدور المعاملة؛ وذلك راجع إلى نفس المتعاقدين، نظير اعتبار الماليّة في العوضين القائم بها المعاملة؛ وحينئذٍ لك أن تلاحظ لسان العقود وتجري الأصل في محلّه عند إحراز موضوعه.

وقد يكون للشرط جهتان: جهة ترجع إلى سلطنة المالك للنقل والانتقال فيكون من شرائط المتعاقدين، وجهة ترجع إلى نفس العقد فيكون من شرائط العقد كالبلوغ، فإن البلوغ كما يكون شرطاً لتصرف المالك كذلك يكون شرطاً لعقد العاقد، فإنه لا يصح عقد غير البالغ ولو بالوكالة عن البالغ.

فإن كان الشك في البلوغ من الجهة الأولى - كما إذا شك في بلوغ المالك العاقد - فأصالة الصحة لا تجري في العقد، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في عقد وضع أصالة الصحة.

وإن كان الشك فيه من الجهة الثانية - كما إذا شك في بلوغ الوكيل العاقد - فأصالة الصحة تجري في عقده، لأن الشك في ذلك متمحض في الشك في صحة العقد وفساده؛ والمتيقن من مورد أصالة الصحة هو ما إذا كان الشك متمحّضاً في صحة العقد وفساده.

وتوهم: أن الشك في بلوغ الوكيل يستتبع الشك في صحة عقد الوكالة وأصالة الصحة لا تجري في عقد الوكالة، فإنه ليس للموكل السلطنة على توكيل غير البالغ، فالشك في صحة عقد الوكالة يرجع إلى الشك في اختلال شرط من شروط المتعاقدين

فاسد، فإن اشتراط أهلية الوكيل للوكالة أو سلطنة الموكل للتوكيل ليس شرطاً زائداً على اشتراط بلوغ العاقد؛ بل عدم سلطنة الموكل لتوكيل غير البالغ إنما يتولد من اشتراط بلوغ العاقد، فيرجع الشك في صحة عقد الوكالة إلى الشك في صحة عقد الوكيل؛ وبعد جريان أصالة الصحة في عقده لا يبقى مجال للشك في صحة عقد الوكالة وعدمها، حتى يقال: إنه لا تجري في عقد الوكالة أصالة الصحة؛ فتأمل جيداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنه لا تجري أصالة الصحة عند الشك في اختلال شرط من شروط قابلية العوضين للنقل والانتقال أو اختلال شرط من

شروط أهلية المالك وسلطنته على النقل والانتقال، بل مورد أصالة الصحة في العقود هو ما إذا كان الشك متمحّصاً في اختلال شرط من شروط صحة العقد، لأنّه ليس في البين دليل لفظي يؤخذ باطلاقه؛ والقدر المتيقن من معقد الإجماع هو ما ذكرناه (١) ولعلّه يأتي لذلك مزيد توضيح في المباحث الآتية.

الأمر الثالث:

لا إشكال في أنّ المراد من صحة العمل هو ترتيب الآثار المقصودة منه، بمعنى أنّه يبني على كون العمل واجداً للشرائط المعتبرة فيه عند الشك في ذلك؛ فعلى هذا تكون صحة كلّ شيء بحسبه، فصحة الإيجاب عبارة عن كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه: من كونه وقع بصيغة الماضي والعربية وغير ذلك. وأما تحقّق القبول بعده: فهو ليس ممّا يعتبر في صحة الإيجاب، بل الإيجاب إن وقع واجداً لما يعتبر فيه فهو صحيح تعقّبه القبول أو لم يتعقّبه، فإنّ صحة الإيجاب عبارة عن «أنّه وقع على ما ينبغي أن يقع عليه، بحيث لو تعقّبه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال» وهذا المعنى من الصحة التأهيلية للإيجاب لا يتوقف على تحقّق القبول؛ فليس معنى صحة الإيجاب وقوع القبول عقبيه، كما أنّه ليس معنى صحة القبول وقوع الإيجاب قبله.

وبالجملة: صحة العقد المركّب من الإيجاب والقبول غير صحة كلّ من الإيجاب والقبول منفرداً، فإنّ صحة العقد عبارة عن الصحة الفعلية - أي كون العقد مؤثراً للنقل والانتقال - وصحة الإيجاب أو القبول عبارة عن الصحة التأهيلية؛ فأصالة الصحة في الإيجاب لا تثبت وقوع القبول.

وقد صرح الشيخ - قدس سره - بذلك، وإن كان قد يسبق إلى الذهن

(١) أقول: ذلك ينافي مع ما أسسه سابقاً: من انعقاد الإجماع على الكبرى الكلية؛ فراجع ما ذكره.

المنافاة بين ماذكره في «الأمر الثالث» وبين ماذكره في «الأمر الثاني» عند ردّ مقالة المحقق الثاني؛ حيث قال - رحمه الله - مالفظه «وأما ماذكره: من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهوإنما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل الخ» فإنّ ظاهر ما أفاده في «الأمر الثاني» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين تثبت صحّة الفعل في الطرف الآخر؛ وهذا بظاهره ينافي ما صرح به في «الأمر الثالث» من أنّ أصالة الصحّة في فعل الموجب لا تثبت فعل القابل؛ فتأمل (١).

وعلى كلّ حال: لا إشكال فيما أفاده: من أنّ صحّة كلّ شيء بحسبه، فصحة الإيجاب معناها «أنه لو انضمت إليه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال» وصحة عقد الصرف والسلم معناها «أنه لو تعقبه القبض في المجلس لكان مؤثراً في النقل والانتقال» (٢) فأصالة الصحّة في الإيجاب أو في عقد

(١) وجهه: هو أنه يمكن دفع التنافي بين الكلامين، فإنّ ما أثبتته في «الامر الثاني» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين تثبت صحّة الفعل الصادر عن الطرف الآخر إذا توقّف صحّة أحد الفعلين على صحّة فعل الآخر، كما في صورة الشكّ في بلوغ أحد المتعاقدين، فإنّ صحّة فعل البالغ تتوقّف على صحّة فعل الآخر المتوقّفة على بلوغه أيضاً. وما منع عنه في «الامر الثالث» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين لا تثبت صدور أصل الفعل من الطرف الآخر مع عدم توقّف صحّة فعل أحدهما على صدور الفعل عن الآخر، كما في الإيجاب، فإنّ صحته لا تتوقّف على وقوع القبول عقيبها؛ فما ذكره في «الامر الثاني» لا ينافي ماذكره في «الامر الثالث» فتأمل جيّداً (منه).

(٢) أقول: الأولى أن يقال: إنّ القبض بناء المشهور من كونه شرطاً ناقلاً؛ فأصالة الصحّة لا يجري في العقد مع الشكّ فيه، من جهة أنّ المتيقّن من مجراه صورة احتمال الصحّة والفساد حين وجود العقد؛ وفي المقام ليس كذلك، وإلّا فلا قصور في جريانها في العقد مع الشكّ في القبض. نعم: لو كان القبض من أجزاء السبب كان الأمر كما ذكره، ولكن له باثباته! إذ الظاهر من كلماتهم أنّ القبض شرط صحّة العقد لاجزاء المؤثر.

الصرف والسلم لا تثبت وقوع القبول أو تحقق القبض في المجلس عند الشك في ذلك. وكذا الكلام في بيع الراهن مع الشك في إذن المرتهن، أو مع الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره، فإن أصالة الصحة في بيع الراهن لا تثبت إذن المرتهن أو تقدم البيع على الرجوع؛ بل مقتضى ما ذكرناه في الأمر السابق هو عدم جريان أصالة الصحة في بيع الراهن في المثال، للشك في صدوره عمّن له الولاية والسلطنة على البيع، فيشك في موضوع أصالة الصحة. وأولى من ذلك بيع الوقف مع الشك في عروض مايسوغ معه بيع الوقف، فإن بيع الوقف لا يتصف بالصحة التأهليّة، بل إما أن يقع البيع مصاحباً للصحة الفعلية وإما أن يقع باطلاً من رأسه؛ بخلاف الأمثلة المتقدمة، فإنها تتصف بالصحة التأهليّة مع عدم وقوع ماشك في وقوعه؛ فلا مجال لجريان أصالة الصحة في بيع الوقف مع الشك في عروض المسوغ؛ فتأمل جيداً.

الأمر الرابع:

لا تجري أصالة الصحة في عمل الغير إلا بعد إحراز صدور العمل بعنوانه الذي تعلق به الأمر أو ترتب عليه الأثر، فلا تجري أصالة الصحة مع الشك في صدور العمل بالعنوان الذي يترتب عليه الأثر أو يتعلق به الأمر ولو مع العلم

ومن هنا نقول: بأنه لو بنينا على شرطية المتأخر- ولو بمذاق المشهور في إجازة الفضيولي- لا تصور في جريان أصالة الصحة في المقام أيضاً. نعم: في الإجازة بناءً على كونه منشأ لاضافة العقد إلى المالك لا يجري أصالة الصحة حتى على مذاق المشهور: من الكشف، لعدم إثباته الاضافة التي هي موضوع الصحة والفساد. ومن هنا ظهر أيضاً: عدم جريان استصحاب إذن المرتهن في بيع الرهن عند الشك في رجوعه قبله. نعم: لا بأس في بيع الرهن مع الشك في رجوعه، لعدم تصور في استصحاب بقاء إذنه ورضاه؛ فتدبر فيما قلت.

بصدور دات العمل؛ فلو شكّ في أنّ غمس الثوب في الماء كان بعنوان التطهير أو بعنوان إزالة الوسخ منه لا تجري فيه أصالة الصحة، فإنّ غمس الثوب في الماء بنفسه لا يتّصف بالصحة والفساد، بل الذي يتّصف بهما هو الغسل بالماء، فلا بدّ من إحراز كون الغمس كان بعنوان الغسل لكي يشكّ في صحته وفساده؛ وكذا أصالة الصحة في أفعال الصلاة إنّما تجري بعد إحراز كون الأفعال صدرت بعناوينها التي تعلّق الأمر بها، فلو شكّ في كون الانحناء كان بعنوان الركوع أو بعنوان قتل الحية لا تجري فيه أصالة الصحة، فإنّ الانحناء بنفسه لا يتّصف بالصحة والفساد، بل الذي يتّصف بهما هو الركوع.

وبالجملة: يتوقّف جريان أصالة الصحة على إحراز صدور العمل على الوجه والعنوان الذي يكون العمل به موضوع الأثر ومتعلّق الأمر، سواء كان العنوان من العناوين التي لا تتوقّف حصولها على القصد كغسل الثوب، أو كان من العناوين القصدية كالركوع والسجود؛ وكافراغ ذمة الغير في باب النيابة، فإنّه لولا قصد النيابة في العمل لا يكاد يقع العمل عن الغير المنوب عنه، فلا بدّ من إحراز كون النائب قصد بالعمل عنوان النيابة لكي تجري في عمله أصالة الصحة عند الشكّ في صحة العمل وفساده؛ ولا يمكن إثبات قصد النيابة بأصالة الصحة في العمل.

لا أقول: إنّ أصالة الصحة لا تثبت القصد مطلقاً، إذ ربّ قصد يكون شرطاً شرعياً لصحة العمل، كقصد التقرب في العبادات، ولا إشكال في جريان الصحة عند الشكّ في صحة الصلاة وفسادها من جهة الشكّ في قصد القربة.

بل أقول: إنّ موضوع الصحة إذا كان العمل بما له من العنوان القصدية فأصالة الصحة في العمل المأتيّ به لا تثبت أنّ الإتيان بالعمل كان بذلك العنوان القصدية؛ وذلك واضح لا ينبغي الإشكال فيه.

إنما الإشكال في أنه يكفي في إثبات كون العمل المأتمّي به كان واجداً للعنوان إخبار العامل بذلك ، أو أنه لا بدّ من العلم به أو قيام السنّة عليه؟
 أمّا في باب العقود والإيقاعات وما يلحق بها: فالظاهر كفاية إخباره بذلك وإن لم يحصل الوثوق بقوله، لاندارجة في قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» على إشكال في بعض الموارد.

وأما في العبادات: فإذا حصل الوثوق من قوله يقبل قوله، لأنّ الاقتصار في إثبات مثل هذه الموضوعات على العلم والبيّنة يوجب العسر والحرج، بل ينسد باب النيابة في العمل مع كثرة الحاجة إليها وعموم البلوى بها؛ فلا مجال لدعوى اعتبار العلم أو البيّنة، بل الظاهر كفاية مطلق الوثوق وإن لم يكن المخبر عدلاً؛ فإنّ التقييد بالعدالة إن كان لأجل إدراج خبره في أدلّة حجّية خبر العادل، ففيه: أنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد تختصّ بالأخبار القائمة على الأحكام الشرعيّة ولا تعمّ الموضوعات الخارجيّة، لما دلّ على اعتبار التعدّد فيها؛ مع أنّه في الخبر الواحد أيضاً يكفي مطلق الوثوق بالصدور، كما تقدّم في محله. وإن كان التقييد بالعدالة لأجل حصول الوثوق من إخباره، ففيه: أنّ الوثوق لا يتوقف على العدالة، بل قد يحصل الوثوق من خبر الفاسق ما لا يحصل من خبر العادل. فما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من اعتبار العدالة، لا وجه له.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ - قدس سره - في «الأمر الرابع» فأنه قال - قدس سره - «إنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما من حيث إنّه فعل من أفعال النائب» إلى أن قال: «والثاني من حيث إنّه فعل للمنوب عنه، حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة» إلى أن قال: «والصحة من الحيثيّة الأولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثيّة الثانية، بل لا بدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح على وجه التسبيب» انتهى.

والانصاف: أنّ ما أفاده في هذا المقام ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فأنّه إن

أحرز أن العامل قصد النياية وتفريغ ذمة الغير بعمله - إما من إخباره وإما من الخارج - فأصالة الصحة تجري في عمله ويحكم ببراءة ذمة المنوب عنه. وإن لم يحرز أن العامل قصد النياية في عمله فلا تجري في عمله أصالة الصحة، لعدم إحرار العنوان المتعلق للأثر، فلا موضوع لأصالة الصحة. هذا مضافاً إلى ما في جعل باب النياية من باب التسبب ما لا يخفى؛ فتأمل جيداً.

الأمر الخامس:

قد تبين مما ذكرنا في «الأمر الثاني» الإشكال فيما ذكره الشيخ - قدس سره - في «الأمر الخامس» من قوله: «فلوشك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر - أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع، لأصالة عدمه» انتهى.

فإنه لا تجري في المثال أصالة الصحة في الشراء، للشك في قابلية الثمن للانتقال؛ وقد عرفت: أنه مع الشك في قابلية العوضين للانتقال لا تجري أصالة الصحة، مضافاً إلى أنه لا معنى للحكم بصحة الشراء مع القول بعدم انتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع، فإنه إما أن نقول بانتقال المبيع من البائع إلى المشتري وإما أن لا نقول بذلك. فعلى الأول: يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البائع ما يقابله من الثمن، وهو كما ترى! وعلى الثاني: لا أثر لأصالة الصحة في شرائه، لأن كلاً من الثمن والمثمن بعد باق على ملك مالكة، فأثر يترتب على أصالة صحة الشراء؟ فالانصاف: أن ما أفاده الشيخ مما لا يستقيم.

نعم: لا إشكال فيما أفاده في عنوان «الأمر الخامس» وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار مثبتات أصالة الصحة؛ ولا إشكال فيه بناءً على كونها من الأصول

العملية (١) وقد استشهد بكلام العلامة -قدس سرّه- على ذلك؛ وينبغي تحرير كلام العلامة مع ما علق عليه جامع المقاصد، ليتضح محل الاستشهاد. قال العلامة -قدس سرّه- في القواعد: «لوقال آجرتك كلّ شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر، فان قدمنا قول المالك، فالأقوى: صحة العقد في الشهر الأول هنا. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيها؛ والأقوى: التقديم فيما لا يتضمن دعوى» انتهى. وقد أفاد في كلامه هذا فرعين من فروع النزاع بين المالك والمستأجر.

الأول: ما إذا اختلف المالك والمستأجر، فقال المالك: آجرتك كلّ شهر بدرهم، وقال المستأجر: آجرتي سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر. قال في جامع المقاصد -على ما حكي عنه- وجه النظر: هو أنّ المستأجر لما كان يدعي صحة عقد الإجارة -لأنّ بناء العلامة على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم من حيث جهالة مدة الإجارة- فكان القول قول المستأجر، لموافقة قوله لأصالة الصّحة. ولكن لما كان أصالة الصّحة لا تثبت وقوع العقد على السنة، لأنّ أصالة الصّحة في عقد الإجارة إنّما تجري بعد إحراز مدة الإجارة التي هي ركن في عقد الإجارة -كالعوضين في عقد البيع- فصار ذلك منشأ توقّف العلامة في تقديم قول المستأجر؛ وحيث إنّ بناء المحقّق الثاني على عدم جريان أصالة الصّحة في العقود إلّا بعد إحراز استكمالها للأركان اختار في الفرع المذكور عدم

(١) أقول: بل ولو قلنا بأنّها من الأمارات، فإنّ مجرد اعتبارها من حيث تتميم كشفها في جهة الصّحة والفساد لا يقتضي تتميم كشفها من سائر الجهات؛ ومثبتية الأمارات ليس إلّا بالبناء على تتميم كشف الاحتمالات المتعلقة بمدليلها اجمع مطابقة أو التزاماً. نعم: على مسلكه في شرح مثبتية الأمانة لا محيص من التزامه بعدم التفكيك بين الأمارية والمثبتية؛ فما لا يكون مثبتاً لأبديّة وأن يكون عنده أصلاً عملية. ولقد أجرينا القلم في ردّ ما أفيد في مورد كلامه؛ فراجع.

تقديم قول المستأجر، فإنه لا منشأ لتقديم قول المستأجر إلا كون قوله موافقاً لأصالة الصحة، وهي لا تجري، لأنها لا تثبت وقوع العقد على السنة، فإن ذلك أمر خارج يلزم صحة عقد الاجارة، وأصالة الصحة لا تثبت اللوازم والملزومات.

وبذلك يظهر: أنه يصح الاستشهاد على عدم حجّة مثبتات أصالة الصحة بما ذكره العلامة في الفرع الأول أيضاً. فما يظهر من بعض المحشّين: من أنّ نظر الشيخ - قدس سرّه - في الاستشهاد بكلام العلامة إنّما هو الفرع الثاني ليس في محله، بل التحقيق إنّ نظر الشيخ في الاستشهاد إلى كلّ من الفرعين.

ثمّ إنّ كلمة «هنا» في قوله: «فان قدّمنا قول المالك صحّ في الشهر الأول هنا» ساقطة في كلام الشيخ - قدس سرّه - ولكتتها موجودة في القواعد؛ وقد ذكر جامع المقاصد وجه التقييد بـ«هنا» ما خاصه: أنّ العلامة وإن كان بنائه على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم، إلاّ أنّ في هذا الفرع خصوصيّة تقتضي صحة الاجارة في الشهر الأول، فإنّ النزاع بين المستأجر والمالك في كون عقد الاجارة وقع على السنة بدينار أو على كلّ شهر بدرهم يستلزم الاتفاق منها على أنّ ثمن الاجارة في الشهر الأول هو الدرهم. ثمّ قال المحقق الثاني: «إنّ الاتفاق على ذلك مبنيّ على أن يكون قيمة الدينار إثني عشر درهم، فلو كان قيمته عشرة دراهم لم يحصل منها الاتفاق».

أقول: ولو فرض أنّ قيمة الدينار كانت إثني عشر درهم لا يحصل الاتفاق بينهما في الشهر الأول، لأنّ المستأجر يدّعي أنّ ثمن الاجارة في مجموع السنة هو الدينار لا الدرهم. نعم: دعواه ذلك تتضمّن أن يكون ثمن الاجارة في الشهر الأول جزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهم، والمالك يدّعي أنّ ثمن الاجارة خصوص الدرهم؛ وبمجرد كون الجزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهم لا يقتضي الاتفاق منها على كون ثمن الاجارة في الشهر

الأول هو الدرهم؛ ألا ترى أنه لو قال المالك: آجرتك بدرهم وقال المستأجر: بثلثي آجرتي بثوب يسوي قيمته درهم، لم يكن ذلك اتفاقاً منها على كون ثمن الاجارة هو الدرهم، وذلك واضح.

الفرع الثاني: ما إذا ادعى المستأجر اجرة مّدة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين فيها. وقد قوّى في هذا الفرع تقديم قول المستأجر إذا لم يتضمّن دعوى. وعن جامع المقاصد في شرح قوله: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى» ما حصله: أنّ المستأجر تارة يدعي اجرة تساوي اجرة المثل، واخرى يدعي اجرة أنقص من اجرة المثل؛ فعلى الأول: يقدم قول المستأجر، لأنّ دعواه لا تتضمّن دعوى على المالك. وعلى الثاني: لا يقدم قول المستأجر، لأنّ دعواه تتضمّن عدم استحقاق المالك اجرة المثل.

أقول: لا فائدة في تقديم قول المستأجر لو كان يدعي اجرة تساوي اجرة المثل ولا أثر لجريان أصالة الصّحة في عقد الإجارة، فإنّه على التقديرين لا يطالب أكثر من اجرة المثل، سواء قلنا بصّحة عقد الإجارة أو فسادها. وعلى كلّ حال: يستفاد من قول العلامة: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى» عدم إثبات أصالة الصّحة في العقود اللوازم والملزومات.

الأمر السادس :

قد تقدّم أنّ أصالة الصّحة في العقود تكون حاکمة على أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكة إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر، كما إذا كان الشكّ متمحّضاً في شرائط العقد - من العربيّة والماضوية والصراحة ونحو ذلك - فإنّه ليس في البين أصل عملي يكون مفاده عدم وقوع العقد بالعربيّة أو الماضوية، لأنّ العقد حال وقوعه: إمّا أن يكون واجداً للشرائط المعبرة فيه وإمّا أن يكون فاقداً لها، فليس في البين إلّا أصالة الفساد وعدم انتقال المال

عن مالكة، ولا مجال لها مع أصالة الصحة؛ سواء قلنا: إن أصالة الصحة من الاصول المحرزة المتكفلة للتنزيل أو قلنا: إنها من الاصول الغير المحرزة، فإنه على كل تقدير تقدم على أصالة الفساد إما بالحكومة بناءً على كونها من الاصول المحرزة، فإنها تكون حينئذٍ محرزة لشروط العقد ووقوعه بالعربية مثلاً (١) وإما بالتخصيص بناءً على كونها من الاصول الغير المحرزة، فإنه لو قدم أصالة الفساد لم يبق لأصالة الصحة مورد. هذا إذا لم نقل بأنها من الإمارات، وإلا كان تقديمها على أصالة الفساد في غاية الوضوح وإن كان القول بكونها من الإمارات بعيداً غايته، فإنه ولو سلم كون الصحة من مقتضيات ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على الفساد، إلا أنه قد عرفت: أن عمدة الدليل على اعتبار أصالة الصحة هو الاجماع، ولم يظهر من الإجماع أن اعتبارها كان لأجل كشفها عن الصحة.

وبعبارة أخرى: لم يعلم أن التعبد بها كان تمييزاً لكشفها؛ وقد تقدم في المباحث السابقة- أنه لا يكفي في كون الشيء أمانة مجرد كونه واجداً لجهة الكشف ما لم يكن اعتباره من تلك الجهة؛ فالقول بأمانية أصالة الصحة مما لا سبيل إليه. ولكن لا يتفاوت الحال من الجهة التي نحن فيها، وهي حكومتها على أصالة الفساد إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة عدم الانتقال.

وإن كان في البين أصل موضوعي آخر: فإن كان مؤداه عدم تحقق الشروط الراجعة إلى سلطة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال، فقد تقدم أنه لا تجري أصالة الصحة عند الشك فيها؛ بل لو كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك فيما يعتبر في سلطة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال لم تجر

(١) أتول: ولو قلنا بالأمانية لا يثبت عربية العقد، فضلاً عن أن يكون من الاصول المحرزة.

فيه أصالة الصحة ولو لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكة؛ كما لو شك في كون المبيع غنماً أو خنزيراً، فإنه ليس في مورد الشك أصل يقتضي كون المبيع خنزيراً، ومع ذلك لا تجري في العقد أصالة الصحة، للشك في قابلية المبيع للانتقال.

وإن كان مؤدى الأصل الموضوعي ماعدا الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال، كما إذا كان الشك في صحة العقد وفساده مسبباً عن الشك في بلوغ الوكيل العاقد أو كان مسبباً عن وزن المبيع أو اختباراه - ونحو ذلك مما كان مفاد الأصل عدم تحقق شرط الصحة - فقد تقدم: أن الأقوى جريان أصالة الصحة في العقد وحكومتها على مثل هذه الاصول الموضوعية أيضاً. ولكن يظهر من عبارة «الفرائد» المنع عن جريان أصالة الصحة في مثل ذلك.

ثم لا يخفى: أن نسخ «الفرائد» في هذا المقام مختلفة مضطربة غاية الاضطراب؛ وقد حكي أن عبارة الشيخ - قدس سره - كانت في الأصل مختصرة تقرب من خمسة أسطر، وللمرحوم السيد الكبير الشيرازي - قدس سره - حاشية مفصلة تقرب من صفحة؛ وفي بعض نسخ «الفرائد» حاشية السيد - رحمه الله - رقت في المتن وعبارة الشيخ - قدس سره - كتبت في الهامش؛ وفي بعض النسخ عبارة الشيخ رقت في المتن وحاشية السيد - رحمه الله - رقت في الهامش مع ما فيها من التكرار والاضطراب المحل بالمقصود؛ وفي بعض النسخ رقم كلام الشيخ والسيد - قدس سرهما - معاً في المتن وصار خلط بين الكلامين بحيث لا يتمييز كلام أحدهما عن الآخر. وأحسن ما رأيناه من نسخ «الفرائد» النسخة المعروفة بطبع «محمد علي» فإنها موافقة للنسخة المصححة، وفي هذه النسخة رقم كلام الشيخ - قدس سره - في الهامش وعبارة السيد - رحمه الله - في المتن.

والأولى نقل العبارة قبل بيان المقصود منها، قال - قدس سره - «وأما

تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد - كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة ومن تأخر عنه. والتحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات. وإن جعلناه من الأصول: فإن اريد بالصحة من قولهم: «إن الأصل الصحة» نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي، لأنه مزيل بالنسبة إليها. وإن اريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر - فيكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقاً - ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظراً، لأنه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح - بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر - شك في كون البيع صادراً عن بالغ أو غيره، وهذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع. فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً عن بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعها إلى أمر واحد، وليس الأول مسبباً عن الثاني، فإن الشك في المقيّد باعتبار القيد شك في القيد؛ فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر عن غير البالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتب حكم الصادر من بالغ؛ فكما أن الأصل معين ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع؛ فإن أحكام العقد الصادر عن غير البالغ لا يترتب عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم: لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصالة الصحة، لكنّه محل تأمل. ويمكن أن يقال هنا: إن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد عن غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإن بقاء الآثار السابقة مستند

إلى عدم السبب الشرعي، لا إلى عدم السببية شرعاً فيما وقع. نعم: لما كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعاً بعد سببية تحقق البقاء، فعدم سببية هذا العقد للأثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الأثر، وإنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد؛ فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور حتى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببته، وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ. ولما عارضه في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة، لأن وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إن الصادر شيء واحد. لكن يدفع هذا أن مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح؛ فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي وإن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية لأن السببية ليست من المجعولات، بل يثبت الآثار السابقة. قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب. وكيف كان: فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال» انتهى.

ومقصوده من هذا الكلام -على طوله- بيان اتحاد مرتبة أصالة الصحة مع الاستصحابات الموضوعية، من دون أن يكون بينهما سببية ومسببية إذا كانت أصالة الصحة من الأصول الموضوعية المحرزة لمتعلق الشك؛ وهو المراد من قوله: «وإن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر».

ولقد أجاد فيما أفاد، فإنه عند الشك في بلوغ العاقد مثلاً يتحقق موضوع الاستصحاب وموضوع أصالة الصحة دفعةً في مرتبة واحدة، لأن مؤدى أصالة الصحة صدور العقد من البالغ ومؤدى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد،

فيتعارضان.

وبالجملة: الشك في صحة العقد وفساده إنما هو باعتبار الشك في وجود قيده، وهو بلوغ العاقد، والشك في العقد باعتبار البلوغ عبارة أخرى عن الشك في البلوغ؛ وهو المراد من قوله: «إنَّ الشكَّ في المقيد باعتبار القيد شك في القيد» والشك في القيد يكون مجرئاً لكل من الاستصحاب وأصالة الصحة في عرض واحد؛ غايته أنَّ مفاد أصالة الصحة وقوع العقد عن بالغ ومفاد الاستصحاب عدم بلوغ العاقد، فيكون البلوغ في أصالة الصحة قيداً للمحمول وفي الاستصحاب قيداً للموضوع؛ وهذا مجرد اختلاف في التعبير لا يوجب اختلاف مرتبة الأصلين؛ فأصالة الصحة تثبت سبباً للعقد والاستصحاب يثبت عدم سببته، فيتعارضان.

فان قلت: الغرض من استصحاب عدم البلوغ ترتيب آثار فساد العقد وعدم انتقال المال عن مالكه، وهذا الأثر لم يترتب على عدم بلوغ العاقد وعدم سببته العقد الواقع منه للنقل والانتقال، بل هو من آثار عدم وجود سبب النقل والانتقال بمفاد ليس التامة، فإنَّ عدم المعلول إنما يستند إلى عدم وجود العلة لا إلى عدم علية الموجود. والحاصل: أنَّ الاستصحاب إنما يكون بمفاد ليس الناقصة وهو عدم سببته العقد الصادر، والأثر الشرعي إنما يترتب على مفاد ليس التامة وهو عدم وجود سبب النقل والانتقال؛ وعدم سببته العقد الصادر وإن كان يلزم عدم وجود سبب النقل، إلا أنَّ هذا التلازم ليس شرعياً، بل لمكان القطع بعدم وجود سبب مقارن للعقد المشكوك كونه سبباً؛ واستصحاب عدم بلوغ العاقد الذي كان يقتضي عدم سببته العقد الصادر لا يثبت عدم وجود سبب النقل إلا على القول بالأصل المثبت؛ فالاستصحاب لا يجري، لأنه لا يترتب عليه الأثر المقصود في المقام، وتبقى أصالة الصحة سليمة عن المعارض؛ وهذا هو المراد من قوله - قدس سره -: «ويمكن أن يقال هنا: إنَّ

أصالة عدم البلوغ» إلى قوله: «لكن يدفع هذا».

قلت: لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه موضوع الأثر الشرعي، بل يكفي في صحة الاستصحاب كون المستصحب نقيض ما هو الموضوع للأثر، ويترتب على الاستصحاب عدم وجود موضوع الأثر. ولا يتوقف في جريان الاستصحاب على أن يترتب على المستصحب أثر آخر، بل نفي موضوع الأثر بنفسه من الآثار التي يكفي لحاظه في جريان الاستصحاب؛ ففي المقام إنما يراد من الاستصحاب نفي موضوع الصحة، ويثبت به نقيض ماتبته أصالة الصحة (١).

وحاصل الكلام: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب نقيض موضوع الأثر؛ كما لا إشكال في أن الموضوع إن كان بمفاد كان الناقصة فنقيضه يكون بمفاد ليس الناقصة، وإن كان بمفاد كان التامة فنقيضه يكون بمفاد ليس التامة، فإنه لا يعقل أن يكون نقيض مفاد كان

(١) أقول: ما أفيد - من أن الاستصحاب إذا كان مفاده نقيض موضوع الأثر يكفي هذا المقدار في جريانه بلا احتياج إلى ترتيب أثر في كبرى الدليل على هذا العنوان السلي - في غاية المتانة. ولكن لنا أن نقول: إن الأثر إذا رتب على عنوان خاص كحياة زيد، فيكفي ذلك في استصحاب نقيضه: من عدم الحياة. وأما إذا كان الأثر مترتباً على الشيء لا بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق الجامع وأول وجود له كما نحن فيه - حيث إن النقل والانتقال من آثار الجامع بين العقد الصادر وغيره وأن شخص العقد الصادر من أول مصاديق وجوده لا أن هذا الشخص بخصوصيته موضوع الأثر - ففي هذه الصورة في طرف الاثبات، يكفي هذا الوجود في ترتيبه؛ ولكن في ترتيب نقيض الأثر لا يكفي نقيض هذا الشخص، بل يحتاج إلى إثبات نقيض الجامع الذي هو موضوع؛ ومن المعلوم: أن الاستصحاب لا يثبت إلا نقيض هذا الشخص الذي يثبت أصالة الصحة وهو غير كاف، لأنه ليس نقيض موضوع يثبت أصالة الصحة، بل النقيض أصالة عدم وجود السبب رأساً، لا عدم سببية الوجود بشخصه.

وتوهم: أنه لا بأس في نفي الجامع من نفي الشخص بالتعبّد في ظرف نفي الأفراد الاخر بالوجودان، مدفوع بأن لازمه أيضاً إثبات نفي الجامع في قبال استصحاب الكلّي؛ ولقد أوضحنا فساده في محله؛ فراجع وتدبّر.

الناقصة ليس التامة وبالعكس، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ومن المعلوم: أنّ ماتثبته أصالة الصّحة إنّما هو مفاد كان الناقصة، وهو بلوغ العاقد وسببته العقد الواقع، ويترتب عليه أثر النقل والانتقال؛ فإذا كان موضوع أثر النقل والانتقال مفاد كان الناقصة فنقيضه يكون مفاد ليس الناقصة الذي هو مؤدّى الاستصحاب؛ والمفروض: أنّه يكفي في صحّة الاستصحاب إثبات ما هو نقيض موضوع النقل والانتقال.

فدعوى: أنّ عدم سببته العقد الصادر ليس موضوع الأثر ولا يترتب عليه عدم النقل والانتقال: لأنّ عدم المسبّب يستند إلى عدم وجود السبب لا إلى عدم سببته الموجود. وإن كانت في محلّها ولا سبيل إلى الخدشة فيها، إلّا أنّ عدم سببته العقد الصادر يكون نقيض ما هو الموضوع للنقل والانتقال؛ وكما يصحّ التعبد بكون الموجود هو الموضوع للأثر كما هو مفاد أصالة الصّحة، كذلك يصحّ التعبد بكون الموجود نقيض موضوع الأثر كما هو مفاد الاستصحاب؛ وإلى ذلك يرجع قوله -قدّس سرّه- «ولكن يدفع هذا الخ».

فان قلت: قد تقدّم في الأحكام الوضعيّة: أنّ السبب لا تنالها يد الجعل وإنّما المفعول الشرعي هو ترتّب المسبّب أو التكليف على سببه أو موضوعه، فالاستصحاب لا يجري لنفي سببته العقد وإنّما يجري لنفي الحكم الوضعي وهو النقل والانتقال، فليس الاستصحاب في المقام إلّا أصلاً حكماً، وأصالة الصّحة تكون حاکمة عليه، لأنّها من الاصول الموضوعيّة، كما هو مفروض الكلام.

قلت: هذا الإشكال بمثابة من الفساد! بداهة أنّ التعبد بوجود موضوع التكليف أو سبب الوضع بلحاظ وجود التكليف والوضع أمر بمكان من الإمكان، فإذا صحّ التعبد بوجود الموضوع والسبب صحّ التعبد بعدم الوجود أيضاً؛ مع أنّه على هذا يلزم أن تكون أصالة الصّحة أيضاً من الاصول الحكميّة؛

فإنه كما لا يصح التعبد بعدم سببية العقد الواقع، كذلك لا يصح التعبد بسببية العقد الموجود، فلا يعقل التفكيك بين مفاد الاستصحاب ومفاد أصالة الصحة؛ وإلى هذا أشار بقوله: «وإن قيل» إلى قوله: «وكيف كان».

هذا حاصل ما أفاده السيد الكبير - قدس سره - في كلامه المتقدم. ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ - قدس سره - في الأمر الثاني من الأمور التي عقدها في أصالة الصحة، حيث قال - رداً على من قال بعدم جريان أصالة الصحة عند الشك في بلوغ الضامن أو أركان العاقد كالمحقق والعلامة قدس سرهما - «والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم» فراجع.

هذا، ولكن مع ذلك كله المسألة لا تخلو عن الإشكال، فإن المدرك في أصالة الصحة في العقود ليس إلا الإجماع، وهو لا يخلو: إما أن يكون عملياً وإما أن يكون لفظياً. فان كان عملياً: فاللزام متابعة مقدار العمل ولا محل لملاحظة النسبة بين الاستصحاب وأصالة الصحة. وإن كان لفظياً: فالمتبع ملاحظة مقدار إطلاق معقد الإجماع.

فان استفيد منه كون أصالة الصحة من الاصول الموضوعية والحكمية - بمعنى أنها تجري في جميع موارد الشك في الصحة والفساد سواء كان في مورد الشك أصل موضوعي يكون الشك في الصحة والفساد مسبباً عنه كما إذا كان الشك في بلوغ العاقد أو وزن المبيع أو اختباره أو لم يكن في مورد الشك إلا أصالة عدم النقل والانتقال كما إذا كان الشك في شرائط صحة العقد من العربية والماضوية ونحو ذلك - فلا محالة تكون أصالة الصحة أخص مطلقاً من الاستصحاب، فإنه ليس في مورد من موارد أصالة الصحة إلا والاستصحاب على خلافها، فقتضى صناعة الإطلاق والتقييد تخصيص الاستصحاب بما عدا الشك في صحة العقد وفساده مطلقاً.

وإن استفيد من معقد الإجماع اختصاص أصالة الصحة بما إذا كان الشك متمحّضاً في النقل والانتقال من دون أن يكون في مورد الشك أصل موضوعي يقتضي عدم كون العقد واجداً لشرائط النقل والانتقال، ففي جميع موارد الاصول الموضوعية يبنى على فساد العقد ولا تجري أصالة الصحة.

والذي يقوى في النظر: جريان أصالة الصحة في ماعدا الشك في أهلية العاقد أو قابلية العوضين للنقل والانتقال - على التفصيل المتقدم - ولا بد من التأمل التام في كلمات القوم.

هذا تمام الكلام فيما كان يهّم البحث عنه في أصالة الصحة في فعل الغير. وأما أصالة الصحة في قول الغير واعتقاده: فلا إشكال فيها - على التفصيل الذي ذكره الشيخ قدس سره - فلا يهّمنا البحث عنها.

- الأمر الخامس -

من الامور التي ينبغي البحث عنها في خاتمة الاستصحاب بيان النسبة بينه وبين سائر الوظائف المقرره للجاهل.

أما النسبة بينه وبين القرعة: فالظاهر أنه لا يمكن اجتماعهما في مورد حتى تلاحظ النسبة بينهما (١) لأنّ التعبد بالقرعة إنّما يكون في مورد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين الامور المتباينة، ولا محل للقرعة في الشبهات البدوية سواء كانت الشبهة من مجاري أصالة البراءة والحلّ أو من مجاري الاستصحاب، لأنّ الاستفادة من قوله - عليه السلام - «القرعة لكلّ مشتبه» أو «مجهول» (٢) هو

(١) أقول: وذلك تمام؛ إنّما الكلام في تخصيص مصب الاستصحاب أو البرائة في غير المشتبه بالامور المتباينة مطلقاً، لا مكان كون المشتبهين بين الشخصين على وجه لا بأس بجريان الاستصحاب أو البرائة في كلّ منها.

(٢) قد راجعت الوسائل والمستدرک فلم أجد حديثاً بهذا اللفظ نعم: في الوسائل «كلّ

مورد اشتباه الموضوع بين الشيئين أو الأشياء، فيقرع بينها لإخراج موضوع التكليف؛ ولا معنى للقرعة في الشبهات البدوية، فإنه ليس فيها إلا الاحتمالين والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة؛ فمورد البراءة والاستصحاب خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصيص، لا بالتخصيص، كما يظهر من كلام الشيخ -قدس سره-.

والحاصل: أن عنوان «المجهول» و«المشبه» و«المشكوك» وإن كان يعم الشبهة البدوية، إلا أن المتفاهم من عنوان القرعة هو أن يكون بين الموضوعات المتعددة لابين الاحتمالين في موضوع واحد. فالحرّي إنما هو ملاحظة النسبة بين أصالة الاحتياط والتخير وبين القرعة، لا بينها وبين الاستصحاب وأصالة الحل والبراءة.

ولا إشكال في أن مورد القرعة إنما هو الموضوعات الخارجيّة؛ وأمّا الأحكام الشرعيّة: فلا مجال للقرعة فيها، بل إن أمكن فيه الاحتياط فهو، وإلا فالتخير، فإنّ قوله -عليه السلام- «القرعة لكل أمر مشته» وإن كان بظاهره يعمّ اشتباه الحكم الشرعي، إلا أنّ مورد أخبار القرعة هو ما إذا كان الاشتباه في الموضوع الخارجي.

لا يقال: إنّ المورد لا يقتضي التخصيص، لأنه يقال: نحن لانّدي التخصيص من جهة المورد، بل ندعي أنه من الموارد يستكشف أنّ مصب العموم هو خصوص الموضوعات ولا يعمّ الأحكام.

ثمّ إنّ الموضوع المشته تارة: ممّا يتعلّق به حق الله (تعالى) واخرى: ممّا يتعلّق به حقّ الناس. فان كان ممّا يتعلّق به حقّ الناس: فالوظيفة قد تقتضي

مجهول ففيه القرعة» الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث ١١ و١٨، وفي المستدرك «دعائم الاسلام، عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله -عليهم السلام- أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة في ما أشكل» الباب ١١ ح ١ (المصتح).

الأخذ بقاعدة «العدل والانصاف» من التثليث والتنصيف والتربيع حسب اختلاف الموارد والدعاوي (١) كما في موارد اختلاف البيّنات عند تردّد الموضوع بين الشخصين أو الأشخاص، فإنّ المتحصّل من مجموع الأخبار الواردة في ذلك وفي باب الدرهم الودعيّ هو الأخذ بما يقتضيه العدل والانصاف. وقد تقتضي الوظيفة إخراج الموضوع المشته بالقرعة.

وكذا الحال فيما إذا كان الموضوع متعلّقاً لحقّ الله، فإنّ الوظيفة قد تقتضي الاحتياط، وقد تقتضي التخيير، وقد تقتضي القرعة. والانصاف: أنّ تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخيير وقاعدة العدل والانصاف في غاية الإشكال؛ ولذلك قيل: «إنّ العمل بالقرعة إنّما يكون في مورد عمل الأصحاب ولا يجوز الأخذ بعموم أخبارها» فأنه عند اشتباه الموطوء بغيره في الغنم تجري فيه القرعة - كما ورد به النصّ - وأمّا عند اشتباه الحرام بغيره في غير الموطوء لا تجري فيه القرعة؛ مع أنّ الفرق بينهما غير واضح. ولا بدّ من التأمل التأمّ والمراجعة في كلمات الأعلام.

وعلى كلّ حال: قد عرفت أنّ المورد الذي يجري فيه الاستصحاب لا تجري فيه القرعة، وبالعكس؛ فلا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر حتّى نحتاج إلى ملاحظة النسبة بينهما.

وأما نسبة الاستصحاب مع سائر الاصول العمليّة - من البراءة والتخيير والاحتياط وقاعدة الحلّ والطهارة - فقد تقدّم: أنّ الاستصحاب يكون وارداً على الاصول العقلية وحاكماً على الاصول الشرعيّة، لأنّه من الاصول المحرزة المتكفّلة للتنزيل، ولذلك يقوم مقام القطع الطريقي؛ فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوع الاصول العقلية حقيقة بالورود لموضوع الاصول الشرعيّة بالحكومة.

(١) أقول: قاعدة العدل والانصاف إنّما يجري في صورة لم تجر قاعدة القرعة، كيف! ويصير القرعة مرجحاً لا ينبغي مع هذا المرجح اقتضاء العدل والانصاف، كما لا يخفى.

وقد أطال الشيخ - قدس سره - الكلام في حديث «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» (١) مع أنّه لا يحتاج إلى هذا التطويل؛ فإنّ المراد من قوله عليه السلام «حتّى يرد فيه نهي» إن كان هو الورد من قبل الله (تعالى) بالوحي إلى النبي - صلّى الله عليه وآله وسلّم - كان مفاد الحديث مفاد سائر العمومات الاجتهادية، نظير قوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً» (٢) فيكون أجنبياً عن أدلّة أصالة البراءة؛ بل ينبغي عدّه من أدلّة أصالة الإباحة ردّاً على من قال بأصالة الحظر قبل الشرع. وإن كان المراد من «الورد» الوصول والعلم بالنهي كان المراد من: «الشيء» الشيء المشكوك، فيكون مفاده مفاد سائر أدلّة البراءة، ولا خصوصيّة للحديث المبارك؛ وقد عرفت: أنّ الاستصحاب باعتبار إحرازه يكون رافعاً لموضوعها. وقد تكرر متنا الكلام في تفصيل ذلك (٣).

- الأمر السادس -

في تعارض الاستصحابين.

وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنّ الشكّ في بقاء أحد المستصحابين إمّا يكون مسبباً عن الشكّ في بقاء المستصحب الآخر وإمّا أن يكون الشكّ في بقاء كلّ من المستصحابين مسبباً عن أمر ثالث، ولا يمكن أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن الآخر، فإنّه لا يعقل أن تكون علّة الشيء معلوله. وما قيل: من أنّ الشكّ في عموم كلّ من العاقين من وجه مسبب عن

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ح ٩٣٧.

(٢) قد تكرر منه - رحمه الله - الاستشهاد بهذه الآية، ولم نعرّ عليها؛ والظاهر أنّه سهو منه (المصحح).

(٣) أقول: قد تقدّم أنّ البيان الذي صدر منه لتحكيم الاستصحاب غير تامّ بالنسبة إلى ما اخذت المعرفة غاية له، كإصالة الحليّة والطهارة؛ فلا محيص في تحكيمة عليها أيضاً بما ذكرنا من البيان.

الشك في عموم الآخر، فاسد، فإنّ الشك في عموم كلّ منها إنّما يكون مسبباً عن العلم الإجمالي بعدم إرادة العموم في أحدهما، لامتناع إرادته العموم في كلّ منهما ثبوتاً في مقام الجعل والتشريع؛ وذلك واضح.

فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر: فلا إشكال في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، بل في حكومة كلّ أصل سببي على كلّ أصل مسببي - ولو لم يكن الأصل السببي من الأصول المحرزة - إذا كان الأصل السببي واجداً لشرطين:

أحدهما: أن يكون ترتب المسبب على السبب شرعياً لا عقلياً، بمعنى أن يكون أحد طرفي الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على أحد طرفي الشك السببي؛ فالشك في بقاء الكلّي لأجل الشك في حدوث الفرد الباقي خارج عن محلّ الكلام، لأنّ بقاء الكلّي ببقاء الفرد عقلي؛ فلا يكون استصحاب عدم حدوث الفرد حاكماً على استصحاب بقاء الكلّي، بل يجري استصحاب بقاء الكلّي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد، ولا معارضة بينها؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في استصحاب الكلّي.

ثانيهما: أن يكون الأصل السببي رافعاً للشك المسببي، فالشك في جواز الصلاة في الثوب لأجل الشك في اتّخاذه من الحيوان المحلّل خارج عن محلّ الكلام أيضاً، فإنّ أصالة الحلّ في الحيوان وإن كانت تجري، إلّا أنّها لا تقتضي جواز الصلاة في الثوب، لبقاء الشك في جواز الصلاة فيه على حاله، لأنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الثوب متّخذاً من الأنواع المحلّلة، على ما تقدّم بيانه أيضاً في استصحاب الكلّي.

فاذا كان الأصل السببي واجداً لهذين الشرطين فلا ينبغي التأمّل في حكومته على الأصل المسببي، لأنّه رافع لموضوعه؛ فلا يمكن أن يعارضه الأصل

المسببي، لأنَّ كلَّ حكم مشروط بوجود موضوعه، فلا بدَّ من فرض وجود الموضوع في ترتب الحكم عليه، ولا يعقل أن يكون الحكم متكفلاً لوجود موضوعه. فالأصل المسببي إنما يجري إذا بقي الشكَّ الذي اخذ موضوعاً فيه والأصل السببي رافع ومعدم له في عالم التشريع، لأنَّ التعلُّد بمؤدَّى الأصل السببي بدلولة المطابقي يقتضي إلغاء الشكَّ المسببي، ولا عكس؛ بداهة أنَّ التعلُّد بطهارة الماء المغسول به الثوب النجس بنفسه يقتضي التعلُّد بطهارة الثوب (١) إذ لا معنى لطهارة

(١) أقول: مفاد «كلَّ شيء طاهر» الجاري في الماء المشكوك طهارته إذا كان التعلُّد بطهارته في ظرف الشكَّ به بلانظر فيه إلى إلغاء الشكَّ أصلاً، فتارة: يكون طهارة ماغسل به من الآثار الواقعية المترتبة على طهارة الماء أعم من الواقعية والظاهرية، واخرى: تكون بواقعيَّتها مترتبة على طهارة الماء واقعاً، وإنَّما يستفاد طهارته الظاهرية من عناية نظر القاعدة في تعلُّده بالطهارة في الماء إلى طهارة ماغسل به، حيث إنَّه من آثارها بمقتضى دليل الكبرى الواقعي. ولا إشكال في التقديم على الوجه الأول، ولكن لم يلتزم به أحد، فلا يحص من الوجه الثاني. وحينئذٍ في التقديم بمناط نفي الموضوع للأصل المسببي إشكال ظاهر، إذ غاية اقتضاء التعلُّد بطهارة الماء في ظرف الشكَّ التعلُّد بطهارة الثوب المغسول به أيضاً في ظرف الشكَّ بلا نظر منه إلى نفي الشكَّ؛ وحينئذٍ فلو كان في البين استصحاب نجاسته لا مجال لحكومة هذا الأصل على الاستصحاب المزبور، إذ كلَّ واحد يثبت التعلُّد بحكم في ظرف الشكَّ طهارة أو نجاسة، من دون نظر لأحدهما إلى نفي موضوع الآخر من الشكَّ في الطهارة والنجاسة.

وتوهم: جريان القاعدة في الرتبة السابقة لسبق رتبة شكِّه فلا يبقى شكَّ في طهارة الثوب كي يجري الاستصحاب، مدفوع أولاً: أنَّ تقدُّم رتبة المشكوك لا يقتضي مطلقاً تقدُّم رتبة شكِّه - كما يتَّنا نظيره في العلم الإجمالي في مسألة الملاقي- وثانياً: سلَّمنا تقدُّم رتبة الشكَّ، ولكن نقول: إنَّ الحكم بتعلُّد الأثر في طول التعلُّد بطهارة الماء، ولازمه كونه في عرض التعلُّد بالنجاسة باستصحابه، فلم لا يجري الاستصحاب كي لا يبقى مجال للتعلُّد بطهارة الثوب مع فرض وجود موضوعها في رتبة واحدة؟ ومن هنا ظهر: أنَّه لو بنينا أنَّ لكلَّ واحد من الأصليين النظر إلى نفي الشكَّ بحيء الكلام أيضاً في أنه لم تجري أولاً التعلُّد بطهارة الثوب الناظر إلى نفي شكِّه؟ بل من الممكن أن تجري الاستصحاب الناظر إلى نفي الشكَّ عن طهارة الثوب كي لا يبقى مجال لنظر عموم طهارة الماء إلى التعلُّد بمثل هذا الأثر، كما لا يخفى.

وحينئذٍ ما أفاده المقرر - بطوله وتكراره الممل - مما لا يسمن ولا يغنى من جوع! فلا يحص في وجه تقديم الأصل السببي إلى بيان آخر، ولا يكاد يتم هذا البيان، كما لا يتم في وجه تقديم الاستصحاب السببي على المسببي أيضاً،

الماء إلا كونه مزياً للحدث والخبث، سواء كانت طهارة الماء مؤدى الاستصحاب أو مؤدى قاعدة الطهارة؛ فيرتفع الشك في بقاء نجاسة الثوب. وأما التعبد بنجاسة الثوب: فهو بنفسه لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء المغسول به؛ نعم: لازم بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء، فإنه لو كان الماء طاهراً لم تبق النجاسة في الثوب؛ فاستصحاب بقاء نجاسة الثوب بمدلوله المطابق لا يقتضي نجاسة الماء وغير مزيل للشك فيها.

فإثبات نجاسة الماء المغسول به الثوب باستصحاب بقاء نجاسة الثوب

كما لا يخفى.

وحينئذ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال في وجه التقديم بمناط الحكومة: هو أن لسان القاعدة إذا كان هو الطهارة في ظرف الشك في طهارة الماء، فمثل هذا اللسان بعدما كان ناظراً إلى إثبات الإثر في الحقيقة نفس جعل الطهارة للماء المشكوك ناظر إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك؛ ومرجع هذا النظر في الحقيقة إلى النظر إلى نفي استصحاب عدم الآثار مهاشك في طهارة الماء. ولا نعي من الحكومة إلا كون أحد الأصلين ناظراً إلى نفي الآخر، إما بدوياً أو بتوسيط نظره إلى نفي موضوعه؛ وما نحن فيه من قبيل الأول، لا الأخير؛ كما هو الشأن في حكومة «لا ضرر» و«لا حرج» على أدلة الأحكام والمقررات تحتمل أنه من قبيل الأخير، فوقع في حيص وبيص ولم يات مع تكراره بشيء! ومن هنا ظهر حال استصحاب السببي بالنسبة إلى المسيبي، من دون احتياج في وجه التقديم إلى نفي الشك كي يرد عليه أيضاً بأن شأن الاستصحاب ليس نفي الشك؛ مع أنه لو كان كان استصحاب السببي أيضاً نفي الشك عن المسيب.

فان قلت: كما أن نظر الأصل السببي إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك، كذلك نظر الأصل المسيبي إلى إثباتها في ظرف الشك بها؛ فقهرأ كان ناظراً إلى نفي التعبد بآثار طهارة الماء المشكوك أيضاً.

قلت: غاية نظر الأصل المسيبي إلى نفي ثبوت ما نظر إليه الأصل السببي، لا إلى نفي نظره؛ وبعبارة أخرى: نظر الأصل المسيبي إلى نفي التعبد بنقيض مؤداه، وهو عين ما هو المنظور في الأصل السببي بلا نظر منه إلى نفي نظره إلى اللوازم، بل بالنسبة إليه ليس إلا من باب تخصيص نظر الأصل السببي إلى غير هذا الأثر. وهذا بخلاف الأصل السببي، فإنه يرفع التعبد بخلاف أثره بنفس نظره إلى إثبات اللوازم؛ وحينئذ فن طرف الأصل السببي كان نفي الأصل المسيبي بنظره إليه، ومن طرف الأصل المسيبي كان نفي النظر إلى الأصل السببي إلى أثره بالتخصيص؛ ومن المعلوم: أن عند الدوران بين الحكومة والتخصيص كان الحاكم مقدماً على التخصيص، كما لا يخفى؛ فتدبر وافهم واغتم!!.

يتوقف على مقدمتين - الأولى: بقاء الشك في نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة. الثانية: حجية الأصل المثبت. والأصل الذي يكون مؤداه طهارة الماء يرفع الشك في بقاء نجاسة الثوب، لما عرفت: من أنه لا معنى لطهارة الماء إلا كونه مزيلاً للحدث والخبث؛ فلم يبق موضوع لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب.

ومن هنا يظهر: أن عدم جريان الأصل المسببي لا يتني على عدم حجية الأصل المثبت؛ بل لا يجري الأصل المسببي ولو فرض حجية الأصل المثبت، لأن الأصل إنما يثبت للوازم والملزومات العقلية والعادية بعد جريانه، وجريانه يتوقف على وجود موضوعه؛ والأصل الجاري في الشك السببي رافع لموضوع الأصل المسببي، فهو يسقط بسقوط موضوعه في الرتبة السابقة، ولا تصل النوبة إلى المنع عن إثباته للوازم والملزومات.

والحاصل: أن جريان الأصل المسببي يتوقف على الشك في مؤداه والشك في مؤداه يتوقف على عدم جريان الأصل السببي - إذ مع جريانه يرتفع الشك في مؤداه الأصل المسببي - وعدم جريان الأصل السببي يتوقف على جريان الأصل المسببي وإثباته للوازم العقلية. وأما جريان الأصل السببي: فهو لا يتوقف على شيء، لأن موضوعه محرز بالوجدان وليس له في مرتبة جريانه رافع.

وظنتي أن المسألة أوضح من أن تحتاج إلى إطالة الكلام فيها؛ ولم يعهد الإشكال فيها من أحد إذا كان دليل اعتبار الأصل السببي مغايراً لدليل اعتبار الأصل المسببي، وإنما استشكل من استشكل فيها مع اتحاد دليل اعتبار الأصلين، كقوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك».

ومنشأ الإشكال: هو أن نسبة قوله - عليه السلام - «لا تنقض اليقين بالشك» إلى كل واحد من الشك السببي والمسببي على حد سواء، فإنه يعم كل فرد من أفراد اليقين والشك، كما أن قوله: «أكرم العلماء» يعم جميع

الأفراد المتدرّجة في الوجود؛ فلا وجه لملاحظة الدليل أولاً مع الشكّ السببي حتى يقال بارتفاع الشكّ المسببي، بل يمكن العكس ويلاحظ الدليل أولاً مع الشكّ المسببي فيرتفع به الشكّ السببي بناءً على حجّة الأصل المثبت. وبعبارة أوضح: فردية الشكّ المسببي للعام محرزة بالوجدان كما أنّ فردية الشكّ السببي له أيضاً محرزة بالوجدان، فلا معنى لإخراج الشكّ المسببي عن كونه فرداً للعام بادخال الشكّ السببي في أفراد العام، مع أنّ نسبة العام إلى كلّ من الفردين على حدّ سواء.

ويمكن تقريب الإشكال بوجه آخر: وهو أنّ الحكومة تتوقّف على تعدّد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسراً لمدلوله؛ فلا يعقل الحكومة في دليل واحد، لأنّه يلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسراً لنفسه؛ فالأصل السببي لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسببي مع اتّحاد دليل اعتبارهما.

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد ذلك، فإنّ قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشكّ» عامّ انحلاليّ ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ في الخارج؛ فهو بالنسبة إلى الشكّ السببي والمسببي بمنزلة دليلين متغايرين، كما إذا كان لكلّ منها دليل يخصّه من أول الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر وحاكماً عليه. وأمّا حديث اعتبار الشرح والتفسير في الحكومة: فقد عرفت مافيه؛ وسيأتي تفصيله أيضاً (إن شاء الله تعالى).

فالتحقيق: أنّه لا مجال للتوقّف في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، سواء توافقا في المؤدّي أو تخالفاً، وسواء كان دليل اعتبارهما متّحداً أو متعدّداً، فإنّ اتّحاد الدليل وتعدّده لا دخل له بذلك بعدما كان الدليل عامّاً انحلاليّاً.

وإن شئت قلت: إن قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» لا يمكن أن يعم الأصل السببي والمسببي في عرض واحد جمعاً، إذ يلزم من دخول كلّ منها خروج الآخر؛ ولكن خروج الأصل السببي عن العموم يوجب التخصيص بلا مخصص، لأنه فرد للعام وجداناً، وليس في البين ما يوجب خروجه عنه؛ وأما خروج الأصل المسببي عنه فلا يلزم منه ذلك، بل الأصل المسببي خارج عنه بالتخصص، لارتفاع موضوعه، لما عرفت: من أن الأصل السببي رافع للشك المسببي ومعدم له في عالم التشريع، فلا يلزم من خروجه التخصيص بلا مخصص.

وبعبارة أوضح: دخول الشك المسببي في العموم يحتاج إلى مؤنة خروج الشك السببي عنه، فإنه لولا خروجه لا يكاد يمكن دخول الشك المسببي فيه، لعدم انحفاظ الشك، فلا بدّ في دخوله من خروج الشك السببي؛ بخلاف دخول الشك السببي في العموم، فإنه لا يحتاج إلى مؤنة، لكونه من أفراد العموم وجداناً، فهو داخل بنفسه؛ ومن المعلوم: أنه إذا توقّف شمول العموم لفرد على خروج فرد عنه لا يكون العموم شاملاً له من أول الأمر لكي يلزم من شموله خروج ما هو معلوم الفردية؛ وذلك واضح لا خفاء فيه.

هذا كله إذا كان الشك في أحد المستصحابين مسبباً عن الشك في الآخر.

وإن كان الشك في كلّ منها مسبباً عن أمر ثالث: فهو على أقسام، لأنه إما أن يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عملية للتكليف المنجز، وإما أن لا يلزم منها مخالفة عملية. وعلى الثاني: فإما أن يقوم دليل من الخارج على عدم إمكان الجمع بين المستصحابين - كتميم الماء النجس كراً بقاء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائتين المحتمعين فلا يمكن بقاء النجس على نجاسته والطاهر على طهارته - وإما أن لا يقوم دليل على عدم إمكان الجمع بينهما. فان لم يقدّم دليل على ذلك: فإما أن يكون لبقاء كلّ من المستصحابين في

زمان الشك أثر شرعي - كما لو توضحاً المكلف بما يع مردد بين الماء والبول غفلة فان استصحاب طهارة البدن يقتضي ترتيب آثار الطهارة على البدن واستصحاب بقاء الحدث يقتضي ترتيب آثار الحدث - وإما أن يكون لأحد المستصحبين أثر شرعي في زمان الشك دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية. فهذه جملة مذكره الشيخ - قدس سره - من الأقسام.

وقبل بيان أحكامها ينبغي تمهيد مقدمتين، وإن كان قد تقدم الكلام فيها في أول مبحث الشك في المكلف به.

الأولى: هل الأصل في تعارض الاصول يقتضي التخيير في إعمال أحدها؟ أو أن الأصل في تعارض الاصول يقتضي التساقط؟ فقد يقال، بل قيل: إن الأصل يقتضي التخيير، قياساً لها على تعارض الطرق والأمارات على القول بالسببية فيها، على ماسياتي (إن شاء الله تعالى) في مبحث التعادل والتراجيح: من أن الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط بناءً على الطريقيّة والتخيير بناءً على السببية.

والأقوى: هو التساقط، فإن التخيير في إعمال أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه ولا يقتضيه أدلة اعتبار الاصول؛ لأنّ أدلة اعتبارها تقتضي إعمال كلّ أصل بعينه، فاذا لم يمكن ذلك فلا بدّ من التساقط. وقياس الاصول المتعارضة على الأمارات المتعارضة مع الفارق، فإنّ الأمارات المتعارضة بناءً على السببية فيها إنّما تندرج في صغرى التزاحم، سواء قلنا بالسببية الباطلة التي ترجع إلى التصويب أو قلنا بالسببية الصحيحة التي توافق مسلك التخطئة. أمّا على الأول: فرجوع التعارض في الأمارات إلى باب التزاحم واضح. وأمّا على الثاني: فالسببية التي لا تنافي مذهب التخطئة عبارة عن اشتمال كلّ من الأمارات المتعارضة على المصلحة السلوكية، على ما تقدم بيانها في الجمع بين

الحكم الظاهري والواقعي (١).

وتقدّم أيضاً: أنه لا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية، بل الحقّ هو أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقتية والوسطية في الإثبات، من دون أن يكون في العمل بها مصلحة سوى مصلحة الواقع عند الإصابة. ولكن لو قلنا بالمصلحة السلوكية فإننا نقول بها في حال انفتاح باب العلم والتمكّن من إدراك الواقع، فإنّه في هذا الحال يمكن أن يتوهم بقبح التعبد بالأمارات مع كونها قد تخالف الواقع، لأنّه يلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلف مع تمكّنه منها بتحصيل العلم. وأمّا في صورة انسداد باب العلم وعدم تمكّن المكلف من إدراك الواقع: فلا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكية، لأنّه لا يلزم من التعبد بالأمارات تفويت مصلحة الواقع، بل باب الوصول إلى المصالح الواقعية منسّد على المكلف حسب الفرض، والمقدار الذي يدركه المكلف من إصابة الأمانة للواقع خير جاءه من قبل التعبد بها؛ فلا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية في

(١) أقول: قد تقدّم متّاً في مبحث الاشتغال: بأنّه بناءً على اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية لا علميّة لا يحمص من استفادة التخيير من إطلاق الاصول، لأنّ المقدار المتيقّن من قبل العقل الحاكم بجرمة المخالفة العملية تنجزياً هو تقيّد التعبد بالعمل بكل واحد في حال عدم العمل بالآخر، ونتيجته التخيير محضاً ولو بنينا فيها على الطريقتية؛ فارجاع البحث في المقام إلى مسألة السببية في الطرق أو طريقتيها أجنبيّ عن المقام.

ثمّ إنّ فيما أفاد: من تصوّر المصلحة السلوكية على موضوعيّة الطرق الذي هو راجع إلى المصلحة في تطبيق العمل على المؤدى لا نفسه، إنّما يحتاج إليه بناءً على إمكان إطلاق الحكم الواقعي بمقتضياته لمرتبة الشكّ بنفسه، وإلاّ فلا قصور لتصور الحكم الفعلي قائمٍ به بنفس المؤدى في ظرف الشكّ بالواقع بلا تضادّ بينها مع اختلاف الرتبة؛ مع أنّ البناء على الأول من مجرد مصلحة السلوك أيضاً لا يكفي للجمع بين الحكيم الفعليين، كما لا يخفى؛ فالالتزام بمصلحة السلوك على مذهب المحظّنة ممّا لا يغني عن جوع! كما لا يخفى. ولعمري! إنّ فيما أفيد لا يرى إلاّ مصادرات محضة؛ فتدبرّ فيها. ولكلماته أيضاً مواقع نظر اخرى.

ه كذا في النسختين، والصحيح (الحكيم الفعليين القائمين) (المصحح).

صورة انسداد باب العلم، بل المصلحة السلوكية تختص بصورة انفتاح باب العلم إن لم نقل: إنه يكفي في صحة التعبد بالأمارات مصلحة التسهيل، وإلا فممنوع عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح باب العلم. وعلى كل حال: السببية التي توافق مسلك المخطئة عبارة عن اشتغال الأمانة على المصلحة السلوكية في صورة التمكن من إدراك الواقع وانفتاح باب العلم.

وعلى هذا تندرج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم ويكون التخيير في الأخذ باحدها على القاعدة، لأنه لا يتمكّن المكلف من الجمع بين الأمرين المتعارضتين (١) فلا يمكنه إلا سلوك أحد الطريقتين وإدراك إحدى المصلحتين؛ فيكون المكلف مخيراً في سلوك أحدهما إن لم يكن لأحدهما مرجحات باب التزاحم. هذا كله في الطرق والأمارات.

وأما الاصول العملية: فهي وإن لم تكن طريقتاً إلى الواقع لأنها ليست كاشفة عن الواقع، إلا أنه لا يمكن القول بالسببية فيها، لأن التعبد بالاصول العملية إنما يكون في ظرف انسداد باب العلم (٢) وعدم التمكن من إدراك الواقع، لأنها وظيفة الشاك والمتحير الذي لا تصل يده إلى الواقع؛ فالتعبد بها يختص بصورة انسداد باب العلم، ومعه لا يمكن اشتغال الاصول على المصلحة

(١) أقول: وسيجيء في محله (إن شاء الله تعالى) أنه نتيجة التزاحم في باب الأمارات ليس التخيير

على الاطلاق.

(٢) لا يخفى: أن هذا البيان لا يتم في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فإنها تجري ولومع التمكن من تحصيل العلم بالفحص. ولكن الذي سهّل الخطب: هو أنه لا نقول بالمصلحة السلوكية في الأمارات فضلاً عن الاصول، بل سيأتي في مبحث التعادل والتراجيح الإشكال في إدراج الأمارات المتعارضة في صغرى التزاحم على القول بالسببية بمعنى اشتغالها على المصلحة السلوكية. فالأقوى فيها التساقط، إلا على القول بالسببية التصويبية؛ فإذا كان هذا حال الأمارات، فما ظنك بالاصول العملية! فتأمل جيداً. (منه).

السلوكية، لأنه يكفي في التعبد بها مصلحة التسهيل وعدم وقوع المكلفين في كلفة الاحتياط؛ فإذا لم يكن في الاصول العملية مصلحة السلوك لا يمكن إدراج الاصول المتعارضة في باب التزاحم، لما عرفت: من أن إدراج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم إنما كان لأجل اشتغالها على المصلحة السلوكية، والاصول العملية فاقدة لها، فلا تندرج في صغرى التزاحم.

وما ذكره الشيخ -قدس سره- من إمكان إدراج الاستصحابين المتعارضين في باب التزاحم إذا فرض أن العمل بأحد الاستصحابين يقتضي سلب القدرة وعدم التمكن من العمل بالآخر، مجرد فرض لا واقع له؛ بل الظاهر ان يكون من المستحيل.

فالانصاف: أن القول بالتخيير في إعمال أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا سبيل إليه؛ بل هو قول بلا دليل، لأن نسبة أدلة الاعتبار إلى كل من الأصلين على حدّ سواء ولا يمكن الجمع بينهما حسب الفرض، فلا بدّ من التساقط.

ولا موقع للترجيح بين الاصول المتعارضة، فإنّ الترجيح إن كان لأجل موافقة أحد المتعارضين لأصل عملي آخر، فالأصل المعارض يعارض كل من الأصلين المتعارضين مع اتحاد رتبتهما، لأنّ تعارض الاصول العملية إنما يكون باعتبار المؤدّى، فقد يعارض مؤدّى أصل لمؤدّى اصول متعدّدة مع اتحاد الرتبة، وإلّا لا يعقل وقوع التعارض بينها؛ فالأصل العملي لا يصلح لأن يكون مرجحاً لأحد الأصلين المتعارضين.

وإن كان الترجيح لأجل موافقة مؤدّى أحد المتعارضين لأمانة غير معتبرة، فالأمانة لا تكون في رتبة الأصل ولا يمكن أن تكون الأمانة مرجحة للأصل، لأنّ اعتبار الأصل ليس من جهة كشفه عن الواقع حتّى تكون موافقة الأمانة له مقتضية لأقربيّة كشفه وأقربيّة مؤداه للواقع.

فالترجيح في باب الاصول المتعارضة ساقط من أصله ولا يحيص عن القول بالتساقط؛ وقد تقدّم في مبحث الاشتغال ما ينفع المقام (١) فراجع.

المقدمة الثانية: المجمعول في باب الاصول العمليّة وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، إلا أنه تارة: يكون المجمعول هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشك وتنزيله عملاً منزلة الواقع. واخرى: يكون المجمعول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك، من دون أن يكون الجعل متكفلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبر عن الأول بالأصل المحرز أو المتكفل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز؛ ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة.

ويدخل في القسم الأول الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة؛ فإن هذه الاصول كلّها متكفلة للتنزيل والإحراز، والمجمعول فيها هو البناء العملي على ثبوت الواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الثبوت - كالأستصحاب - أو البناء العملي على الإتيان بالواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الفراغ والسقوط - كقاعدة الفراغ والتجاوز -.

ويدخل في القسم الثاني البراءة والاحتياط وأصالة الحلّ والطهارة؛ فإن المجمعول في هذه الاصول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون أن تكون متكفلة لثبوت الواقع أو الإتيان به (٢).

(١) أقول: قد أشرنا ولقد مرّ متّاً في مبحث الاشتغال: بأنّ بناءً على الاقتضاء في العلم الاجمالي للموافقة القطعية لا يحيص في الاصول النافية المشتملة على الترخيص على خلاف الواقع من التخيير، لأنّ منجزية العلم وعلّيته لحرمة المخالفة القطعية مانع عن الجمع بينهما؛ ولازمه تقييد العقل جريان كلّ واحد في ظرف عدم العمل بالآخر؛ ولا نعني من التخيير إلا هذا. كما أنّه في الاصول المثبتة الموافقة للمعلوم بالاجمال عملاً لا بأس بجرئانها حتى في الاستصحاب المسمّى عندهم بالاصول المحرزة؛ فراجع ماتلوناه سابقاً بلا احتياج إلى التكرار والإصرار. وبالله عليك! لا تعني إلى هذا الرد والبرق، فانه لا يزيدك إلا خساراً!!!.

(٢) أقول: لو لم يكن قاعدة الطهارة ناظرة ولو تنزيلاً إلى إثبات الطهارة الواقعية لا بدّ من الالتزام

وتظهر الثمرة بين الاصول المحرزة وغيرها في موارد عديدة:
 منها: قيام الاصول المحرزة مقام القطع الطريقي، دون الاصول الغير المحرزة؛
 وقد تقدّم الكلام فيه في مبحث القطع.

ومنها: عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء
 كان مؤداهانفي التكليف المعلوم بالإجمال ولزم من جريانها مخالفة عملية، أو كان
 مؤداهان ثبوت التكليف المعلوم بالإجمال ولم يلزم من جريانها مخالفة عملية؛ فإنّ
 التبعّد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ينافي العلم الوجداني
 بعدم بقاء الواقع في أحدها؛ وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كلّ
 واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرّد أنّه لا يلزم من الاستصحابين
 مخالفة عملية لا يقتضي صحّة التبعّد ببقاء النجاسة في كلّ منهما، فإنّ الجمع في
 التبعّد ببقاء مؤدّى الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف.

وهذا بخلاف الاصول الغير المحرزة، فإنّه لما كان المجمعول فيها مجرد تطبيق
 العمل على أحد طرفي الشكّ فلا مانع من التبعّد بها في أطراف العلم الإجمالي
 إذالم يلزم منها مخالفة عملية.

وبذلك يظهر: أنّ المانع من جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم
 الإجمالي إنّما هو عدم قابليّة المجمعول فيها لأنّ يعتم جميع الأطراف، لا لقصور أدلّة
 اعتبارها، فإنّه لا مانع من شمول قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين
 بالشكّ» لكلّ واحد من اليقين والشكّ المتعلّق بكلّ واحد من الأطراف.

فما يظهر من الشيخ -قدّس سرّه- من أنّ المانع من جريان الاصول في

بأحد المخدورين، إذ الدليل الدالّ على طهارة ماء الوضوء -مثلاً- إمّا أن يدلّ على شرطية الطهارة الواقعية
 أو الاعم من الواقعية والظاهرية؛ فعلى الأوّل: يلزم عدم إحرازه باصالة الطهارة، وعلى الثاني: يلزم عدم
 لزوم إعادة الوضوء مع كشف نجاسة الماء بعد الوضوء؛ ولا يلتزم أحد بواحد منها؛ فتدبر. ومن هنا ظهر
 حال أصالة الحلّ، لوحدة اللسان وظهور اتّحاد السوق؛ فتدبر.

الأطراف هو عدم شمول الدليل لها لأنه يلزم أن يناقض صدر الدليل ذيله، لا يخلو عن إشكال، بل منع؛ وقد تقدم منا الكلام في تفصيل ذلك في مبحث الاشتغال. والغرض من إعادته دفع ما رتبنا يناقض فيما ذكرناه - من عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - بأنه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّض بين البول والماء، لأن استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنه إن كان المايع ماءً فقد ارتفع الحدث وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن؛ فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن. بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليين أو العاديين؛ فان استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة؛ وكذا التعبّد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد ونحو ذلك من الأمثلة التي تقتضي الاصول العملية فيها التفكيك بين المتلازمين. والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين والعاديين بعيد غايته؛ بل لا يمكن الالتزام به، فإن ثمرة القول بعدم حجّية الأصل المثبت إنما تظهر في التفكيك بين المتلازمين؛ فدعوى: عدم جريان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجّية الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق في دفع الشبهة هو أن يقال:

إنه تارة: يلزم من التعبّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً بثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإن الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

واخرى: لا يلزم من التبعّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه (١) بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً فيه أو نفي ما علم تفصيلاً بثبوته، بل لا يحصل من التبعّد بمؤدّي الأصلين إلّا العلم بمخالفة أحدهما للواقع؛ كما في الاصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين، فأنه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّض بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نيات اللحية العلم التفصيلي بمخالفة ما يؤدّيان إليه، لأنهما لم يتحدّا في المؤدّي، بل كان مؤدّي أحدهما غير مؤدّي الآخر، غايته أنه يلزم من جريانها التفكيك بين المتلازمين؛ بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة في كلّ من الإنائين، فإنّ الاستصحابين متحدان في المؤدّي مع العلم التفصيلي بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأول والثاني ممّا لا يكاد يخفى؛ والذي منعنا عن جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو القسم الأول، لأنّه لا يمكن التبعّد بالجمع بين الاستصحابين اللذين يتوافقان في المؤدّي مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمالي. وأمّا التبعّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين في المؤدّي الذي يلزم من جريانها التفكيك بين المتلازمين: فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهري بين المتلازمين

(١) أقول: لو كان المراد من العلم التفصيلي مجرد العلم بشيء ولو بعنوانه الإجمالي مثل «أحدهما» فكما أنّ نجاستها ينافي طهارة أحدهما المعلومة، كذلك بقاء الأمرين تبعّدًا ينافي العلم التفصيلي بعدم بقاء أحدهما. وإرجاع ذلك إلى العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع دون الآخر تحكّم محض ومفهوم لا يحصل له، ومجرد مخالفة الأصلين للمؤدّي لا يجدي في رفع المناقضة بين بقائهما مع العلم بعدم بقاء أحدهما، إذ العقل كما يرى المضادة بين طهارة أحدهما مع نجاستها تبعّدًا بتقابل التضاد، كذلك يرى المضادة بل المناقضة بين بقاء الشئيين مع عدم بقاء أحدهما تفصيلاً.

الواقعيين، إلا أن يقوم دليل آخر من إجماع أو غيره على ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً، كما في تتميم النجس كراً بطاهر، على ماسيأتي بيانه.

فظهر: أن القول بعدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي لا يلزم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين؛ فتأمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الأقسام التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لتعارض الاستصحابين ولو كانت تشترك في العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، إلا أنه منها: ما لا يجري فيه إلا أحد الاستصحابين. ومنها: ما يجري فيه كل من الاستصحابين. ومنها: ما لا يجري فيه شيء من الاستصحابين (١).

والأولى في تحرير الأقسام هو أن يقال: إن الاستصحابين إما أن يلزم منها المخالفة العملية وإما أن لا يلزم منهما ذلك. وعلى الثاني: فإما أن يؤدىان جمعاً إلى ما يخالف المعلوم بالتفصيل فيما بين الأطراف أو لا يؤدىان إلى ذلك. وعلى الثاني: فإما أن لا يكون لأحدهما أثر شرعي في زمان الشك وإما أن يكون لكل منهما أثر شرعي. وعلى الثاني: فإما أن يلزم منها التفكيك بين المتلازمين اللذين قام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما ولو ظاهراً وإما أن يلزم منها التفكيك بين المتلازمين مع عدم قيام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما؛ فالأقسام خمسة.

ولكن منها: ما لا يجري فيه إلا أحد الاستصحابين، وهو ما إذا لم يكن لأحد المستصحابين أثر شرعي في زمان الشك؛ بداهة أن الاستصحاب إنما يجري باعتبار الأثر، فإذا لم يكن لأحدهما أثر فلا مجال لجريانه. ومنها: ما يجري فيه الاستصحابان من دون أن يكون بينهما معارضة، وهو ما إذا لزم من جريان

(١) أقول: ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر ما في هذه النتيجة المأخوذة من مقدماته من النظر والاشكال،

بلا احتياج إلى الاستدلال؛ فتدبر.

الاستصحابين التفكيك بين المتلازمين مع عدم قيام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما، كاستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الضوء بما يعبر عنه مردد بين البول والماء. ومنها: ما لا يجري فيه كل من الاستصحابين، وهو القسم الأول والثاني والرابع. ولكن لا بمناط واحد، بل في القسم الأول لا يجري الاستصحابان لأنه يلزم منها المخالفة العملية، كما في استصحاب طهارة الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما. وفي القسم الثاني لا يجريان لمكان أنهما يؤديان إلى ما يخالف المعلوم بالإجمال، كما في استصحاب نجاسة الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما. وفي القسم الرابع لا يجريان لمكان قيام الدليل من الخارج على عدم صحة الجمع بين الاستصحابين، كما في تميم الماء النجس كراً بماء طاهر، فإنه لولا قيام الإجماع على اتحاد حكم المائتين المختلطين لكانت القاعدة تقتضي بقاء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، ولكن قيام الإجماع على اتحاد حكم المائتين المختلطين يوجب حصول الشك في بقاء الطاهر على طهارته وفي بقاء النجس على نجاسته، فإن الإجماع لم يقدح إلا على اتحاد حكم المائتين، فيمكن أن يكون الماء الطاهر باقياً على طهارته والماء النجس صار طاهراً بالخلط، ويمكن العكس، فإن الإجماع لا يفيد مزيد من حصول الشك في بقاء الحالة السابقة لكل من المائتين؛ فموضوع الاستصحاب في كل منهما ثابت، إلا أنه لا يجريان معاً، لأنه يلزم من جريانها اختلاف حكم المائتين المختلطين، والمفروض: قيام الإجماع على الاتحاد. فالقسم الرابع يشارك القسم الأول والثاني في سقوط كل من الاستصحابين، إلا أنه في القسم الأول كان السقوط لأجل عدم إمكان التعبد بهما، وفي القسم الثاني يكون السقوط لأجل قيام الدليل من الخارج على عدم صحة الجمع بينهما؛ فتأمل جيداً.

ثم لا يخفى عليك: أن الشيخ - قدس سره - لم يتعرض في تقسيمه للقسم الثاني، وعلة سقوط الاستصحابين في القسم الأول بأنه يلزم منها المخالفة

العملية. والتعليل بذلك يناه في مسلكه: من أنّ أدلة الاستصحاب بل مطلق الاصول لا تعم أطراف العلم الإجمالي؛ فإنّه على هذا ينبغي أن لا يفرق بين ما إذا لزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية وبين ما لم يلزم منه ذلك، كما صرح بذلك في ذيل العبارة، حيث قال: «ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة» انتهى. فإنّه لو كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة لم يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية.

والانصاف: أنّ كلام الشيخ - قدس سره - في المقام وفي مبحث الاشتغال عند البحث عن الشبهة المحصورة وفي مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية، لا يخلو عن اضطراب؛ فإنّه تارة: يحوم حول المخالفة العملية، واخرى: يحوم حول قصور الأدلة وعدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ فراجع وتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب.

وقد وقع الفراغ منه في ليلة الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول من شهور

سنة ١٣٤٥.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

خاتمة

في التعادل والترجيح

والأولى تبديل العنوان بالتعارض، فإن التعادل والترجيح من الأوصاف
والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين؛ فكان الأنسب جعل العنوان للمقسم
والجامع بينهما.

وعلى كل حال: لا إشكال في أن البحث عن التعادل والترجيح من أهم
مباحث الاصول؛ وليست المسألة من المسائل الفقهيّة ولا من المبادي، لأنّها
تقع كبرى لقياس الاستنباط، بل عليها يدور رحي الاستنباط في معظم
المسائل. وقد تقدّم: أن ضابط المسألة الاصوليّة وقوعها في كبرى قياس
الاستنباط، فلا ينبغي التأمل في كون المسألة من المسائل الاصوليّة؛ مع أن
البحث عن كونها من المبادي أو من المسائل قليل الجدوى. فالأولى صرف
عنان الكلام إلى ما هو أهمّ من ذلك، وهو بيان ما يتحقّق به التعارض والفرق

بينه وبين التزاحم والحكومة وأقسام التعارض وأحكامها؛ فالكلام يقع في مباحث.

المبحث الأول

في ضابط التعارض

إعلم أن تعارض الدليلين إنما يكون باعتبار عدم إمكان اجتماع المحكي والمنكشف بهما بحيث يؤل حكايتهما إلى اجتماع الضدين ويكشفان عن ثبوت النقيضين في نفس الأمر وفي عالم الجعل والثبوت، ضرورة أنه لو أمكن اجتماع المحكيين بهما في عالم الجعل والتشريع لم يتحقق التعارض بين الدليلين، فإن التعارض إنما يعرض الدليلين باعتبار كونها يشبتان المتنافيين ويحكيان عن المتناقضين؛ فلا بد في تعارض الدليلين من تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في الوعاء المناسب لهما: من وعاء التكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع؛ سواء كان التنافي في تمام المدلول أو في جزئه - كالعامين من وجه - وسواء كان التنافي بينها لأجل امتناع اجتماعهما ذاتاً في حد أنفسهما، أو كان التنافي بينها لأجل ما يلزمهما من اللوازم التكوينية والشرعية، أو كان التنافي بينهما باعتبار بعض العوارض والحالات اللاحقة للموضوع: من الانقسامات السابقة على الحكم أو اللاحقة له بعد الحكم؛ فكما يتحقق التنافي بين الدليلين لو كان مفاد أحدهما حرمة شرب الخمر في زمان ومكان خاص وحالة مخصوصة وغير ذلك من الوحدات الثمانية التي يعتبر في التناقض وكان مفاد الآخر عدم الحرمة في تلك الوحدات، كذلك يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين حرمة شرب الخمر في جميع حالاته وكان مفاد الآخر جواز شربه في بعض

حالاته، فإنه بالنسبة إلى ذلك الحال يلزم اجتماع النقيضين لورود النفي والإثبات عليه؛ وكذا يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الصلاة على العالم والجاهل وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على الجاهل.

ومن ذلك يظهر (١) فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير موضوعيهما (٢) فإن موضوع الحكم الظاهري مقيد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي وموضوع الحكم الواقعي غير مقيد بذلك؛ ضرورة أن الحكم الواقعي وإن لم يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي لحالة العلم والجهل، إلا أنه لا محيص من نتيجة الإطلاق أو التقييد، لأنه لا يعقل الإهمال النفس الأمري.

فإن كانت النتيجة مطلقة وكان الحكم الواقعي محفوظاً في حال علم المكلف وجهله: فلا محالة يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلف بالحكم

(١) لا يخفى اختلاف نسخ «الفرائد» في هذا الموضوع، فمن بعضها يظهر: أن الشيخ (قدس سره) في مقام بيان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع؛ ومن بعضها يظهر: أنه في مقام بيان تغاير موضوع الاصول العملية مع موضوع الأمارات، لا تغاير موضوع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي؛ فراجع وتأمل جيداً (منه).

(٢) أقول: إن كان الغرض من عدم اختلاف موضوع الحكم الواقعي والظاهري عدم اختلافهما وجوداً، ففي غاية المتانة، كيف! ولولا اجتماعهما في الوجود لا يبقى مجال اجتماعهما في المورد. وإن كان الغرض عدم اختلافهما في عالم عروض الحكم بحسب موطن عروضه، ففيه: أن عروض الحكم الواقعي هو الذات في الرتبة السابقة عن الجهل بحكمه، وفي الحكم الظاهري هو الذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه؛ بناءً على التحقيق: من جعل الجهل من الجهات التعليلية للحكم الظاهري؛ فإنه حينئذٍ لا بد وأن يرى الذاتان في رتبتين: ذات في الرتبة السابقة عن الجهل، وذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه؛ ومن البديهي: أن أحد الذاتين غير الآخر في هذا العالم وإن كانا منتزعين عن وجود واحد خارجاً؛ ولقد حققنا في محله أيضاً: بأن الحكم الظاهري يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي الفعلي إلا بهذا الاعتبار، كما هو الشأن في وجه الجمع بين قبح التجري مع حسن العمل. واقعاً؛ وكذلك الأمر في طرف العكس بعد الجزم بعدم انقلاب الواقع عما هو عليه بمحض قيام الطريق على خلافه، خصوصاً في الطرق العقلية؛ فتدبر.

الواقعي، لاجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معاً في ذلك الحال، فيلزم اجتماع الضدين: من الوجوب والحرمة.

وإن كانت النتيجة مقيدة بحال العلم وكان الحكم الواقعي مخصوصاً بصورة العلم به: فاجتماع النقيضين وإن لم يلزم لتغاير الموضوعين، إلا أنه يلزم التصويب المجمع على بطلانه. فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع ضعيف غايته.

ويتلوه في الضعف الجمع بينهما بحمل الأحكام الواقعية على الإنشائية والأحكام الظاهرية على الفعلية؛ وقد تقدم الكلام في ذلك بما لامزيد عليه في حجية الظن مع ما عندنا من الوجه في دفع التنافي بين الحكيم؛ فراجع.

وعلى كل حال: قد عرفت أن التعارض إنما يلحق الدليلين ثانياً وبالعرض، والذي يتصف به أولاً وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه ويؤديان إليه مطابقة أو التزاماً. فإذا تكاذب الدليلان في المؤدى امتنع اجتماع المدلول المطابق أو الالتزامي لاحدهما مع مدلول الآخر كذلك في عالم الجعل والتشريع، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين مطلقاً أو في بعض الأفراد والحالات؛ من غير فرق بين أن يتكاذب الدليلان بأنفسهما ابتداءً - كما إذا كان أحدهما ينفي ما يشبه الآخر - وبين أن ينتهي الأمر إلى التكاذب ولو لأمر خارج، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وعلم من الخارج أن الواجب، هي إحدى الصلاتين؛ فإن الدليلين وإن لم يتكاذبا ابتداءً ولم يمتنع اجتماع مؤداهما ثبوتاً، إلا أنه بعد العلم بعدم وجوب إحدى الصلاتين، يقع التكاذب بين الدليلين؛ فإن كلاً منهما يشبه مؤداه وينفي بلازمه مؤدى الآخر، فيؤول الأمر إلى امتناع اجتماع المؤديين.

والخاص: أن ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤديان إلى ما لا يمكن تشريعه

ويمتنع جعله في نفس الأمر ولكن بعد أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجية؛ فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجية واشتبه بما يكون واجداً لشرائطها كان ذلك خارجاً عن باب التعارض (١) بل يكون من اشتباه الحجية باللاحجية؛ ولا يأتي فيه أحكام التعارض، وإنما يعمل فيه ما تقتضيه قواعد العلم الإجمالي.

وفي حكم ذلك ما إذا علم بعدم تشريع مؤدّي أحد الدليلين مع إمكانه ثبوتاً؛ كما إذا كان مؤدّي أحد الدليلين وجوب الدعاء عند الهلال وكان مؤدّي الآخر وجوب دية الحرّ في قتل العبد المدبّر وعلم بكذب مضمون أحدهما، فإنه أيضاً ليس من باب التعارض، بل من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، ويعمل على ما يقتضيه العلم الإجمالي.

فظهر: أنه مجرد العلم بكذب أحد الدليلين صدوراً أو مضموناً لا يكفي في وقوع التعارض بينهما، بل يعتبر في وقوع التعارض بين الدليلين أمران: أحدهما: أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجية، ثانيهما: أن يمتنع اجتماع مدلولهما ثبوتاً

(١) أقول: باب اشتباه الحجّة باللاحجة لا يحتاج إلى العلم بكذب أحدهما، بل هو صورة العلم بعدم عدالة أحد الراويين أو صدور أحدهما تقية ولو علم بصدورها عن الإمام - عليه السلام - وهذه الجهة غير صورة العلم بكذب أحد الدليلين مع العلم بعدالتها وعدم إعمال التقية فيها؛ ففي هذه لا محيص من كونه من باب التعارض. وحينئذٍ ففي فرض العلم بعدم تشريع أحد الحكمين ولو من الخارج - كمثال الهلال ودية الحرّ - يدخل في باب التعارض ولو بالعرض؛ نظير ما اعترف به: من وجوب صلاة الظهر والجمعة. ولا أظنّ أن أحداً يرى الفرق بين المثالين إلّا في وحدة سنخ الحكم في الثاني دون الأول؛ وإلّا فع اشتراكهما في إمكان تشريع الحكمين ذاتاً وامتناعه عرضاً - الذي هو ملاك التعارض بالعرض بين الدليلين - لا يبقى مجال التفرقة بينهما؛ ولقد تقدّم منه سابقاً أيضاً نظير هذا الكلام في الاستصحابين المثبتين، وتحتمل أن اتحاد سنخ الحكم أيضاً له دخل في تعارضهما، وجعل المختلفان مضموناً داخلاً في فرض العلم بكذب أحدهما بلا تعارض بينهما؛ ولعمري! إنّ مثل هذه الدعوى مختصّ بمن لا يسئل عمّا يفعل؛ وإلّا فشأن القوم أجلّ من هذه الدعوى! فتدبر.

في عالم الجعل والتشريع؛ فتأمل جيداً.

المبحث الثاني

في الفرق بين التعارض والتزاحم

وحاصله: أنّ التزاحم وإن كان يشترك مع التعارض في عدم إمكان اجتماع الحكّمين، إلّا أنّ عدم إمكان الاجتماع في التعارض إنّما يكون في مرحلة الجعل والتشريع، بحيث يمتنع تشريع الحكّمين ثبوتاً، لأنّه يلزم من تشريعها اجتماع الضدّين أو النقيضين في نفس الأمر.

وأما التزاحم: فعدم إمكان اجتماع الحكّمين فيه إنّما يكون في مرحلة الامتثال بعد تشريعها وإنشائها على موضوعها المقدّر وجوده وكان بين الحكّمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة من دون أن يكون بينهما مزاحمة في مقام التشريع والانشاء (١) وإنّما وقع بينهما المزاحمة في مقام الفعلية بعد تحقّق الموضوع خارجاً، لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، فيقع التزاحم بينهما لتحقّق القدرة على امتثال أحدهما، فيصلح كلّ منهما لأن يكون تعجيزاً مولوياً عن الآخر ورافعاً لموضوعه؛ فإنّ كلّ تكليف يستدعي حفظ القدرة على متعلّقه

(١) أقول: جعل الحكم وإنشائه في مقام التشريع على موضوعه المقدّر وجوده إن كان قابلاً للتحقّق ولولم ينته إلى مرحلة الفعلية الامتثالية، فلازمه جواز الجعلين حتّى في صورة ملازمة امتثال أحدهما لتعجيز الآخر. وإن لم يكن قابلاً للتحقّق إلّا في صورة انتهاء أمره إلى الفعلية، فكيف يكون مجعولاً بينهما الملائمة في ظرف العجز عن امتثال أحدهما ولوم من باب الاتّفاق؟ بل لا محيص من تقيّد إطلاق هذا الجعل بصورة القدرة؛ فينتهي الأمر حينئذٍ في صورة العجز عن امتثال أحدهما ولوم من باب الاتّفاق إلى الجزم بعدم أحد الجعلين واقعاً، كما لا يخفى؛ فتدبر.

وصرفها نحوه وإن لزم منه سلب القدرة عن التكليف الآخر، والمفروض: ثبوت القدرة على كل منها منفرداً وإن لم يمكن الجمع بينهما؛ فكل من الحكيم يقتضي حفظ موضوعه ورفع موضوع الآخر بصرف القدرة إلى أمثاله، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

فما في بعض الكلمات: من أن تزاحم الحكيم إنما يكون لأجل تزاحم المقتضيين والملايين اللذين يقتضيان تشريع الحكيم على طبقها، ضعيف غايته، فإن تزاحم الملايين لا دخل له بتزاحم الحكيم؛ بدهة أن عالم تزاحم الملاكات غير عالم تزاحم الأحكام، فإن تزاحم الملاكات إنما يكون في عالم تشريع الأحكام وإنشائها على موضوعاتها، ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملايين، فتتعلق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملايين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا بد من الحكم بالتخيير؛ وأين هذا من تزاحم الحكيم؟ فإن تزاحم الأحكام إنما يكون في عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الأحكام على طبق ما اقتضته الملاكات؛ فإرجاع تزاحم الأحكام إلى تزاحم الملاكات لا يخلو عن غرابة، مع ما بين البابين من البون البعيد. وقد تقدم من الكلام في تفصيل ذلك في الجزء الأول من الكتاب.

فتحصل: أن الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم هو أن التعارض إنما يكون باعتبار تنافي مدلوي الدليلين في مقام الجعل والتشريع، والتزاحم إنما يكون باعتبار تنافي الحكيم في مقام الامتثال، إما لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، كما هو الغالب في باب التزاحم (١) وإما لقيام الدليل من الخارج

(١) أقول: بعد بناء الأصحاب طراً على الفرق بين العلم والقدرة في صلاحية القدرة لتقييد الخطاب ولو عقلاً، بخلاف العلم - لكونه في رتبة لا حقة عن الخطاب باطلاقه بلا صلاحية لتقييد مضمونه - لا يحيص من إرجاع العلم إلى شرائط تنجيز الخطاب دون نفسه؛ بخلاف القدرة، فإنه من شرائط نفسه السابقة عن مرحلة تنجيزه. وحينئذ لا يبقى مجال لإطلاق الخطاب لحال العجز ولو كان العجز اتفاقاً؛

ولازمه عدم تشريع إطلاق الحكم، نظير عدم تشريع إطلاقه في مجمع العامين من وجه، خصوصاً الحاصل من باب الاتفاق مع فرض وجود الملاكين فيه. وحينئذ كيف يرى فرق بين الخطابين في المجمع الحاصل من باب الاتفاق وبين الخطابين الغير الشامل لصورة العجز عن موافقتها؟ إذ كل منهما في عدم تشريع الاطلاقين في الخطابين على حد سواء، فلم يجعل أحدهما من باب العلم بعدم تشريع أحدهما - فيكون من باب التعارض - بخلاف الآخر؟ وحينئذ لو كان مدار تنازح الحكمين صورة وجود الحكمين باطلاقهما لصورة العجز عن أحد الامتثالين، فلا محيص من عدم تقيد مضمون الخطاب بالعجز، بل كان مثل العلم شرط تنجيز الخطاب؛ وهو يمكن من البعد من كلمات الأوصحاب المؤتسرين لهذه الأساسات والجاعلين هذه الاصطلاحات!! فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المدار في باب التنازح لو كان على ما افيد، فيلزم على مسلك تقيد مضمون الخطاب بالقدرة إرجاع موارد العجز أيضاً إلى باب التعارض بين إطلاقي الخطابين، كما في العاميين من وجه بالنسبة إلى المجمع؛ وحينئذ على الإسلام السلام!!!.

وبالجملة: التحقيق أن يقال: إنه لانعني من باب التنازح إلا صورة الجزم بوجود الغرضين مع ضيق خناق المولى من تحصيلها؛ ولذا لو علم من الخارج أهمية أحدهما يكشف ذلك من تقيد الحكم في الآخر مع العلم بفوت غرضه؛ كما أنه لو فرض الجهل به ليحكم العقل بتجزؤ غرضه الآخر المعلوم. كما أنه لو كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً بحيث لا يتزاحمان في الوجود يحكم العقل بحفظ الغرضين مهما أمكن؛ بل ولو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة يحكم العقل بتقديم المطلق في التأثير بمناط التخصص والتخصيص. كما أنه لو كان لأحدهما بدل يحكم العقل بتقديم ما لا بد له في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه؛ إلى غير ذلك من نتائج التنازح.

وهذا بخلاف ما لو لم يحرز الغرضان في المورد، بل يعلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردين، فإنه لا مجال لجريان ما ذكرنا من النتائج؛ بل لا محيص إلا من إعمال مرجحات باب التعارض على ماسيجيء (إن شاء الله تعالى).

ولذا ترى أنّ القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي لم يلتزموا باعمال قواعد التعارض: من الأخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق، بل أعلموا فيه نتائج التنازح، خصوصاً في حكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصبيّة أو بحرمة وعليه: فلا أدري الداعي عن العدول عن مشي القوم إلا حيث الانفراد وبيان اصطلاح جديد جلب أذهان صغار الطلاب نحوه! وإظهار ما يقتضيه جود لفظ تنازح الحكمين أو الغرضين والملاكين! مع ما عرفت: أنّ ما افيد من الفرق لا يتم إلا بجعل القدرة كالعلم من شرائط التنجز والامتثال دون الخطاب؛ ولعمري! إن هذا المعنى ممّا لم يلتزم به أحد، حتى سيّد

على عدم وجوب الجمع بينها، كما في بعض فروع زكاة المواشي؛ كما لو كان المكلف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل في ستة أشهر ثم ملك واحداً آخر من الإبل وصارت ستة وعشرين، فمقتضى أدلة الزكاة هو وجوب خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الستة والعشرين؛ ولكن قام الدليل على أن المال لا يزكى في العام الواحد مرتين؛ فيقع التزاحم حينئذ بين الحكيم، لأنه لا بد من سقوط ستة أشهر إما من حول الخمس والعشرين وإما من حول الستة والعشرين، فإنه لولا السقوط وبقاء كلِّ حول منها على حاله يلزم تزكية المال في ظرف ستة أشهر مرتين، كما لا يخفى.

وبالجملة: وقوع التزاحم بين الحكيم لا يختص بصورة عدم القدرة على الجمع بينها في الامتثال، بل قد يتفق التزاحم بين الحكيم مع التمكن من الجمع بينها؛ إلا أن ذلك نادر، والغالب أن يكون التزاحم لعدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين؛ وأقسامه خمسة.

فإن التزاحم تارة: يكون لأجل اتفاق اتحاد متعلق الحكيم في الوجود مع كونها متغايرين بالذات ومختلفين في الهوية، بحيث يكون الاتحاد بينهما من قبيل التركيب الانضمامي - نظير تركيب الجسم من المادة والصورة - وعلى ذلك يبتني جواز اجتماع الأمر والنهي ويندرج مورد تصادق متعلق الأمر والنهي في صغرى التزاحم، كما هو المختار. وأما لو كان التركيب بين المتعلقين اتحادياً - نظير التركيب من الجنس والفصل - وكان أحد المتعلقين متحداً مع الآخر بالهوية والذات ولو في الجملة وفي بعض الموارد، فلا يكون من باب التزاحم، بل

يندرج مورد تصادق متعلق الأمر والنهي في صغرى التعارض - كتعارض العامين من وجه - وعلى ذلك يبتني امتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنه على هذا يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب بعينه كالأمر باكرام العالم والنهي عن إكرام الفاسق، ولا إشكال في أنه في مورد تصادق العالم والفاسق يقع التعارض بين الدليلين، لأنه يلزم أن يتعلق الأمر بعين ماتعلق به النهي؛ وقد تقدم في الجزء الثاني من الكتاب تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه.

واخرى: يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع التلازم بين متعلق الحكيم، بمعنى أنه اتفق الملازمة بين امثال أحد الحكيم لمخالفة الآخر؛ فلو كانت الملازمة بينهما دائمة يندرجان في صغرى التعارض، لامتناع تشريع حكيم يلزم من امثال أحدهما مخالفة الآخر دائماً (١) كما لو فرض أنه قام الدليل على وجوب استقبال القلبة وحرمة استدبار الجدي في القطر الذي تكون القلبة فيه نقطة الجنوب - كالعراق - فإن الدليلين يتعارضان لا محالة؛ وذلك واضح.

وثالثة: يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع أحد المتعلقين مقدمة لوجود الآخر، كما لو توقف انقاذ الغريق على التصرف في أرض الغير؛ فلو كان أحد المتعلقين مقدمة لوجود الآخر دائماً لم يندرجا في باب التزاحم، بل يندرجان في باب التعارض، لامتناع تشريع الحكيم على هذا الوجه، كما لا يخفى.

ورابعة: يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع المضادة بين المتعلقين، كما لو

(١) أقول: لا يرى فوقاً إلا في استحالة أصل التشريع في الثاني وإطلاقه في الأول؛ فلزمه أيضاً استحالة تشريع الحكم في خصوص مورد العجز من باب الاتفاق، نظير عدم تشريع إطلاق الحكيم في العامين من وجه، خصوصاً مع وجود الملاك فيها؛ وهذا المقدار لا يجدي فرقاً في إدخال أحدهما في باب التعارض والآخر في التزاحم. ولئن قيل: بأن الخطاب مع عدم انتهائه إلى الحكم بالامثال دائماً مستحيل ولغو بخلاف ما لو لم يكن ذلك رأساً، ولذا نفرق في القدرة بين الصورتين. لنقول: بأن لازمه لغوية الخطاب مع ملازمته مع الجهل، ومرجعه إلى شرطية فعلية الخطاب بالعلم به أحياناً، وهو دور؛ فتدبر.

اتفقت نجاسة المسجد في وقت الصلاة؛ فلو كانت المضادة دائمة يخرج عن باب التزاحم.

وخامسة: يكون التزاحم لأجل كون أحد المتعلقين مترتباً في الوجود والامتثال على الآخر وقد اتفق عدم قدرة المكلف على الجمع بين إيجاد المتعلقين كل في محله، كالقيام في الركعة الأولى والثانية مع عدم تمكن المكلف من القيام إلا في إحدى الركعتين لضعف ونحوه. فهذه جملة أقسام التزاحم.

وأما مرجحات باب التزاحم:

فهي أمور:

منها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مضيقاً والآخر موسعاً، فإنّ المضيق يقدم على الموسع.

ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر، فيقدم ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتزاحمين بدل اضطراري دون الآخر، فإنّ ما لا بدل له مقدم على ماله البدل.

ومنها: ما إذا كان ظرف امتثال أحد المتزاحمين مقدماً على ظرف امتثال الآخر، فإنّ المقدم في الامتثال يقدم على غيره.

ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، فإنّه يقدم الأهمّ على غيره.

فهذه الامور الخمسة مرجحات باب التزاحم؛ وقد تقدم الكلام فيها وفي

أمثلتها في الجزء الأول؛ فراجع.

وأما مرجحات باب التعارض: فسيأتي الكلام فيها (إن شاء الله تعالى).

فتحصل: أنّ التعارض يغير التزام موضوعاً وحكماً ولا يمكن أن يشبه أحدهما بالآخر؛ فتأمل جيداً.

المبحث الثالث

يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر، فإنّ الحاكم إنّما يثبت أو ينفي مالا يثبت دليل المحكوم أو ينفيه، فلا يعقل أن يعارض المحكوم دليل الحاكم؛ وذلك واضح لم يقع فيه الكلام. وإنّما وقع الكلام في ضابط الحكومة.

فقيل: إنّ ضابط الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما يريد من الدليل الآخر.

ولعلّ منشأ تفسير الحكومة بذلك: هو ما ذكره الشيخ - قدس سره - في مبحث التعادل والتراجيح؛ قال - قدس سره - «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه» إلى أن قال: «والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام، وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير» انتهى.

والتحقيق: أنّه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي مفسراً لمدلول الآخر وشارحاً له، بحيث يكون مصدرّاً بأحد أداة التفسير أو ما يلحق بذلك؛ فإنّ غالب موارد الحكومات لا ينطبق على هذا الضابط، بل لم يوجد فيها ما يكون مصدرّاً بأحد أداة التفسير.

وإن قيل: إن المراد من التفسير ما يعم تفسير قرينة المجاز لذي القرينة، حيث إن قرينة المجاز إنما تكون شارحة لما يريد من لفظ ذي القرينة مع عدم كونها مصدرة بأداة التفسير.

قلنا: قصر الحكومة على ذلك أيضاً يوجب خروج غالب الموارد عنها. فدعوى: أنه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين مبيّناً لما يريد من مدلول الآخر وما يكون اللفظ ظاهراً فيه، ممّا لا شاهد عليها، فإنه ليست الحكومة مدلول دليل لفظي حتى يدعى أن الاستفادة من الدليل ذلك. والظاهر أن مراد الشيخ - قدس سره - من التفسير في قوله: «وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير» ليس هو التفسير اللفظي، بل المراد منه نتيجة التفسير وإن لم يكن تفسيراً لفظياً؛ بدهاءة أنه لو كان مفاد أحد الدليلين بمدلوله المطابقي ماقتضيه نتيجة تحكيم الخاص والمقيّد على العام والمطلق، لكان حاكماً على الآخر، مع أنه ليس في تحكيم الخاص والمقيّد على العام والمطلق ما يوجب شرح اللفظ؛ فإن الخاص والمقيّد لم يتعرّض لما يريد من لفظ العام والمطلق، بل وظيفة الخاص والمقيّد بيان الموضوع النفس الأمري وما تعلقت به الإرادة الواقعية، من دون أن يتصرّف في لفظ العام والمطلق، بناءً على ما هو التحقيق: من أن التخصيص والتقيّد لا يوجب التجوّز في لفظ العام والمطلق. نعم: بناءً على أن التخصيص والتقيّد يقتضي المجازية، يكون الدليل الذي كان مفاد ه المطابقي ماقتضيه نتيجة تحكيم الخاص والمقيّد على العام والمطلق شارحاً ومبيّناً لما يريد من لفظ العام والمطلق، فإن الخاص والمقيّد يكون حاله حال سائر قرائن المجاز؛ إلا أن ذلك بمعزل عن الواقع، كما أوضحناه في محله.

وبالجملة: تحكيم قوله: «لا تكرم النحويين» على قوله: «أكرم العلماء» لا يقتضي أزيد من أن الموضوع النفس الأمري لوجوب الإكرام هو العالم الغير النحوي، من دون أن يستلزم ذلك تصرّفاً في لفظ «العلماء» فلو فرض أنه كان

هذا المعنى مدلول دليل آخر لا بلسان التخصيص والتقييد، كما لو قال عقيب قوله «أكرم العلماء»: «العالم هو غير النحوي» أو قال: «النحوي ليس عالماً» كان قوله هذا حاكماً على قوله: «أكرم العلماء» مع أنه ليس فيه شرح وتفسير لفظي؛ فتخصيص الحكومة بما يكون فيها شرح اللفظ بلا موجب، بل سيأتي في شرح عبارة الشيخ - قدس سره - ما يظهر منه جريان الحكومة فيما بين الاصول العقلية التي لا مسرح للفظ فيها.

فالتحقيق: أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى تصرف في عقد وضع الآخر بنحو من التصرف (١) إما بأن يكون مفاد أحدهما رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع، كما في حكومة الإمارات على الاصول العملية وحكومة الاصول بعضها على بعض - على ما تقدم بيانه في خاتمة الاستصحاب - وإما بأن يكون مفاد أحدهما إدخال ما يكون خارجاً عن موضوع الآخر أو إخراج ما يكون داخلياً فيه. وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد حمل الآخر لا في عقد وضعه، كأدلة نفي الضرر والعسر والحرج، فإنها تكون حاكمة على الأحكام الأولية، مع أنه لا يرجع مفادها إلى التصرف

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن قوام الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى مفاد دليل الآخر من حيث عقد حله، إما بتوسيط التصرف في موضوعه بنحو من العناية إخراجاً أم إدخالاً، أو بلا توسيط هذا التصرف بل كان ناظراً بدأً إلى تعيين مفاد دليل الآخر بلا تصرف فيه بنحو من العناية إلى موضوعه أو حكمه. ومن الثاني عموم «لا ضرر» وأمثاله على أدلة التكاليف؛ وقد تقدم أن تقديم الاستصحاب السببي على المسيبي أو على «قاعدة الحلية» و«الطهارة» من هذا القبيل أيضاً. ومن الأول كل مورد يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الآخر تبعداً وتنزيلاً، أو مدخلاً لغيره فيه كذلك؛ إذا قوام حكومة هذا اللسان أيضاً إنما هو بملاحظة نظره إلى حكمه المصحح لتنزيله.

ومن هنا نقول: بأنه قد يقع المعارضة بين إطلاق نظر التنزيل بالنسبة إلى حكم مع دليل ذلك الحكم فيرجع فيه إلى إعمال قواعد الجمع: من الأخذ بأقوى الدليلين. نعم: لو كان في نظره أقوى كان دليل التنزيل مقدماً على الآخر ولو كان بينها عموم من وجه.

في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرفها إلى نفس الأحكام، كما أوضحناه في «رسالة لاضرر». ولكن الغالب في الحكومات رجوع تصرف الحاكم إلى عقد وضع المحكوم، سواء كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية، كحكومة قوله: «لاشك لكثير الشك» على قوله: «من شك بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» أو كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، كحكومة الإمارات على الاصول؛ فإن الحكومة في جميع ذلك ترجع إلى تصرف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرف، من غير فرق بين أن يتقدم دليل المحكوم على دليل الحاكم في الورد والتعبد والتشريع أو يتأخر عنه. ولا وجه لما في بعض الكلمات: من أنه يعتبر في الحكومة أن يتقدم تشريع مفاد المحكوم على تشريع مفاد الحاكم، بحيث يلزم لغوية التعبّد بدليل الحاكم لولا سبق تشريع ما يتكفله دليل المحكوم والتعبّد به. وكأنّ من اعتبر في الحكومة ذلك غره ما يعطيه ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - من قوله في كلامه المتقدم: «مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه الخ» وأنت خبير بأنه من أوضح أفراد الحكومة حكومة الإمارات على الاصول، مع أنه يصحّ التعبّد بالأمارات ولو لم يسبق التعبّد بالاصول، بل ولو مع عدم التعبّد بها رأساً. نعم: الغالب في الحكومة التي تكون بين الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية هو سبق تشريع مفاد دليل المحكوم على مفاد دليل الحاكم، كقوله: «لاشك لكثير الشك» أو قوله: «لاشك للإمام مع حفظ المأموم» ونحو ذلك؛ فإنه لولا سبق تشريع أحكام الشكوك لا يحسن تشريع مفاد قوله: «لاشك لكثير الشك».

فتحصل ممّا ذكرنا: أنه لا يعتبر في الحكومة شرح اللفظ وتفسير أحد الدليلين لما يريد من دليل الآخر؛ ولا يعتبر أيضاً تقدّم تشريع مفاد المحكوم على مفاد الحاكم، بل الذي يعتبر في الحكومة: هو أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى

نحو تصرف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر- كما هو الغالب- مع بقاء الموضوع في عالم التكوين على حاله؛ ولذلك كانت نتيجة الحكومة هي التخصيص كما أن نتيجة الورد هي التخصص؛ وقد تقدّم تفصيل الفرق بين التخصيص والورد والحكومة والتخصص في أول مبحث البراءة، وأشرنا إليه أيضاً في خاتمة الاستصحاب.

وإجمال الفرق بين هذه العناوين: هو أن التخصص عبارة عن «خروج الشيء عن موضوع الدليل بذاته تكويناً» كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء» وكخروج العالم بالحكم الشرعي عن موضوع التعبد بالأمارات والاصول العمليّة.

وأما الورد: فهو عبارة عن «خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبد بالآخر» كخروج الشبهة عن موضوع الاصول العقلية بالتعبد بالأمارات والاصول الشرعية؛ فالورد يشارك التخصص في كون الخروج في كلّ منهما على وجه الحقيقة، إلا أن الخروج في التخصص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، وفي الورد يكون بعناية التعبد.

وأما الحكومة: فقد عرفت أنها عبارة عن «تصرف أحد الدليلين في موضوع الآخر رفعاً أو وضعاً ولكن لاحقيقة بل حكماً» في الحقيقة دليل الحاكم إنما يتصرف فيما يتكفله دليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرف في الموضوع.

وأما التخصيص: فهو عبارة عن «سلب الحكم عن بعض أفراد موضوع العام بلا تصرف في الموضوع» فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرف في كلّ منهما إنما يكون في الحكم الشرعي، إلا أن التصرف في الحكومة إنما يكون بتوسط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرف ابتداءً في الحكم؛ ولأجل ذلك لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدّم الحاكم ولو كانت النسبة بينه وبين المحكوم العموم من وجه

وكان ظهور الحاكم أضعف من ظهور المحكوم؛ بداهة أن لحاظ النسبة وقوة الظهور فرع التعارض، وقد عرفت: أن دليل المحكوم لا يمكن أن يعارض دليل الحاكم، لأن دليل المحكوم إنما يثبت الحكم على فرض وجود موضوعه - كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية - ودليل الحاكم ينفي وجود الموضوع أو يثبتته؛ فلا يمكن أن يعارض قوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «النحوي ليس بعالم» أو قوله: «المنجم عالم» فدليل الحاكم دائماً يتكفل بيان مالا يتكفل بيانه دليل المحكوم؛ فلا يعقل وقوع المعارضة بينهما؛ وذلك واضح لا ينبغي تطويل الكلام فيه (١).

المبحث الرابع

العام والخاص المتخالفان في السلب والإيجاب وإن كانا متعارضين بحسب مالكلٍ منهما من الظهور ابتداءً، إلا أن أصالة الظهور في طرف الخاص تكون

(١) أقول: قد أشرنا إلى تصوير المعارضة بينها أحياناً في بعض المقامات، مثل ما لو كان في البين كبريات متعدّدة، كعنوان «التجني» و«العراقي» وكثر ابتلائه ببعضها دون بعض؛ ففي هذه الصورة لو قيل: «زيد ليس عراقياً» أو «نجفياً» ربما ينصرف الذهن منه إلى الحكم الذي هو مورد ابتلائه دون غيره، وربما يكون في إطلاق نظره إلى غير هذا الحكم في غاية الضعف، بحيث كان إطلاق دليل الكبرى للمورد أظهر؛ ففي مثل هذه الصورة يقدم دليل الكبرى على دليل التنزيل، وتوجب صرف نظره الذي به قوام حكومته إلى غيره من سائر الكبريات؛ وربما يكون الظهوران يتساويان، فقهرأ يتساقط الظهوران بلا تقديم أحدهما على الآخر، كما هو ظاهر؛ فتدبر فيما ذكرنا كي يغرنك صورة ما أفاده من البرهان المتقضي لعدم معقولية المعارضة بين دليل الكبرى ودليل التنزيل في الصغرى إخراجاً أو إدخالاً.

وتوضيح المغالطة: أنه لو فرض عدم تكفل دليل الكبرى لا ثبات صغراه لا يكاد تقديم دليل التنزيل مالم يكن في نظره إلى مثل هذا الكبرى أيضاً أقوى منه؛ ومع أوقائته نظره إليه من دليل الكبرى بالنسبة إلى المورد كان دليل التنزيل حاكماً عليه ولو كان دليل الكبرى أيضاً ناظرأ إلى إثبات موضوعه. وحينئذ لا يبقى لما ذكر من البرهان نتيجة وإن كان قابلاً لاغتشاش الأذهان.

حاكمة على أصالة الظهور في طرف العام، بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة عليها؛ وإلى ذلك إشارة الشيخ - قدس سره - بقوله: «ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة جار في الاصول اللفظية أيضاً، فإن أصالة الحقبة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز. فان كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي. وإن كان المخصص ظنئياً معتبراً كان حاكماً على الأصل الخ». ولا بأس بشرح عبارة الشيخ - قدس سره - في المقام، فإنها لا تخلو عن دقة، بل قد التبس المراد منها على كثير من الأعلام؛ وقبل ذلك ينبغي تقديم مقدمة قد تقدم الكلام فيها في حجية الظواهر.

وهي أن لكلّ كلام صادر عن كلّ متكلم دلالة تصوّرية ودلالة تصديقية. أمّا الدلالة التصورية: فهي عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية، فإن لكلّ كلمة من الكلمات التي يتركب منها الكلام ظهوراً في المعنى الموضوعة له؛ وهو الذي يختر في ذهن السامع عند اشتغال المتكلم في الكلام إذا كان السامع عالماً بالأوضاع.

وأما الدلالة التصديقية: فتطلق على معنيين:

أحدهما: دلالة جملة الكلام على ما هو المتفاهم منه عند أهل المحاورات؛ وهو الذي يقع في جواب السؤال عما قاله المتكلم، فيقال: قال كذا وكذا؛ وثبوت هذه الدلالة للكلام يتوقف على فراغ المتكلم عنه، فإنه لا يصح السؤال والجواب عما قاله المتكلم مع اشتغاله بالكلام، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن والمقيّدات والمخصّصات في حال اشتغاله بالكلام؛ فلا ينعقد لجملة الكلام ظهور إلا بعد فراغ المتكلم عن كلامه، فينعقد لكلامه ظهور فيا له من المعنى العرفي بحسب ماجرت عليه طريقة المحاورات؛ فقد يكون الظهور

العرفي لجملة الكلام مطابقاً لظهور مفردات الكلام إذا لم يحتق به قرينة المجاز أو التقييد والتخصيص، وقد يكون ظهور الجملة مخالفاً لظهور المفردات إذا احتق بالكلام أحد هذه الامور.

ثانيهما: دلالة الكلام على إرادة المتكلم مؤذاه وأن مفاده العرفي هو المقصود من إلقاء الكلام؛ وهذا المعنى من الدلالة هي التي تقع في جواب السؤال عما أراد المتكلم من كلامه فيقال: أراد كذا وكذا؛ فقد يصح الجواب عن السؤال بأنه أراد ما يكون الكلام ظاهراً فيه بحسب المحاروات العرفية إذا لم يعتمد المتكلم على القرائن المنفصلة، وقد لا يصح الجواب بذلك إذا علم أن المتكلم اعتمد في بيان تمام مراده على القرائن المنفصلة أو كان عادته على ذلك وإن لم يعلم اعتماده على المنفصل في هذا الكلام الخاص، كما هو الشأن فيما صدر من الأئمة -عليهم السلام- فإنه جرت عادتهم على الاعتماد بالمنفصلات غالباً لمصالحهم أعرف بها؛ ولذا ترى أن العام أو المطلق ورد عن إمام -عليه السلام- والخاص أو المقيّد ورد عن إمام آخر -عليه السلام- مع ما بينهما من الفصل الطويل؛ وسيأتي الكلام في توجيه ذلك. والمقصود في المقام هو بيان عدم جواز الحكم بأن ظاهر الكلام هو المراد النفس الأمري إذا كان المتكلم ممن يعتمد غالباً على المنفصلات. وأما إذا لم يكن من عادته ذلك: فإن علم في كلام خاص أنه اعتمد على المنفصل فلا يجوز الأخذ بظاهر كلامه، وإن لم يعلم ذلك فلا إشكال في جواز الأخذ بظاهر كلامه ولو احتمل أنه اعتمد على المنفصل، لأن الطريقة العقلانية قد استقرت على اتباع ظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للمراد النفس الأمري؛ وهذا كله مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في أن عمل العقلاء على ما يكون الكلام ظاهراً فيه (١) هل

(١) وتظهر الثمرة بين الوجهين في المورد الذي لا تجري فيه أصالة عدم القرينة من جهة احتمال وجود القرينة على الخلاف احتمالاً عقلائياً، فإنه بناءً على اعتبار نفس الظهور بيني على ظاهر الكلام. وأما بناءً على عدم كفاية

هو لأجل حصول الظنّ منه - ولو نوعاً - بأنّ ظاهره هو المراد؟ أو أنّ متابعة العقلاء لظهور الكلام لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة؟ (١) ولا يحصى عن أحد الوجهين، فإنّه لا يمكن أن يكون بناء العقلاء على الأخذ بالظهور محض التعبد، إذ ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد؛ فإما أن يكون الوجه في عمل العقلاء على الظهور كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد النفس الأمري فلا يحتاج في استخراج المراد إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، وإما أن يكون الوجه فيه أصالة عدم القرينة فلا يكفي كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد، بل لا بدّ مع ذلك من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل، فيكون بناء العقلاء أولاً على أصالة عدم القرينة ثمّ يعتمدون على أصالة الظهور؛ وهذا بخلاف الوجه الأوّل، فإنّه ليس فيما وراء أصالة الظهور أصل آخر يعول عليه العقلاء في مقام استخراج المراد من الكلام.

والتحقيق يقتضي التفصيل بين الموارد، فإنّه في المورد الذي يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم وماتعتقت به الإرادة النفس الأمرية لا يكتفي بمجرد

نفس الظهور لا يبني على الظهور، لعدم جريان أصالة عدم القرينة؛ فإنّ أصالة عدم القرينة وإن كانت من الاصول العقلية، إلّا أنّه ليس بناء العقلاء على جريانها مع احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلياً فتأمل (منه). (١) أقول: هذا الكلام إنمّا يتم بناءً على كون المراد من الظهور الذي هو موضوع هذا البحث هو الدلالة التصورية وإلّا فالظهور بمعنى الدلالة التصديقية قوام نفسه بها. ثمّ انه على أي معنى من الظهور إنمّا يصح التشقيق بناءً على التحقيق: من عدم حجّة أصالة عدم القرينة عند الشك في قرينة الموجود، وإلّا فلا يبقى مجال لهذا التشقيق بعد عدم تعبد من العقلاء في الاصل المزبور؛ بل مدار بنائهم فيه أيضاً على الظن النوعي بعدمه ولو بعد الفحص، إذ حينئذٍ يلزم الظهور المزبور بنفسه أو بحجّيته مع أصالة عدم القرينة. وما أفاد المقرّر: من بيان الثمرة أيضاً ينبغي حصرها في صورة الشك في قرينة الموجود، وإلّا مجرد عقلانية احتمال وجود القرينة لا يمنع عن الاصل المبني على الظن النوعي، وإنمّا يمنع عن جريان الأصل في فرض الشك في قرينة الموجود؛ كما هو الشأن في الشك في حائلية الموجود مع بنائهم على أصالة عدم الحائل في موارد؛ ولعلّ المورد أيضاً من مصاديقه؛ فتدبر.

ظهور الكلام، بل لابد من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل (١) وفي المورد الذي لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم يكتفى بظهور الكلام، كما إذا كان صدور الكلام لأجل البعث والزجر وتحريك إرادة العبد نحو المؤدى، فإن العبد ملزم بظاهر الكلام وليس له الاعتذار باحتمال وجود القرينة المنفصلة على خلاف ما يقتضيه ظاهر الكلام، كما أنه ليس للمولى إلزام العبد بغير ظاهر كلامه.

وبالجملة: المتبع في مقام الاحتجاج والاعتذار نفس ظهور الكلام لا غير؛ وقد تقدم تفصيل ذلك في حجة الظن.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه إذا ورد عام وخاص فالخاص لا يخلو: إما أن يكون قطعي السند والدلالة، كالنص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية. وإما أن يكون ظني السند والدلالة، كالخبر الواحد الظاهر في المؤدى. وإما أن يكون قطعي السند وظني الدلالة، كالمتواتر الظاهر في المؤدى. وإما أن يكون ظني السند وقطعي الدلالة، كالنص من الخبر الواحد. فهذه جملة ما يتصور من أقسام الخاص.

فان كان قطعي السند والدلالة: فلا إشكال في تخصيص العام به؛ ولا مجال لجريان أصالة الظهور في طرف العام، لأن الخاص رافع لموضوعها، للعلم بأن العموم ليس بمراد؛ فالخاص يكون وارداً على أصالة العموم.

بل يمكن أن يقال: إن مؤدى الخاص يكون خارجاً عن مفاد أصالة الظهور بالتخصص لا بالورود، لما عرفت: من أن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما

(١) أقول: إذا تعلق الغرض باستخراج واقع المراد كيف يكتفي باصالة عدم القرينة؟ بل لا محيص له من تحصيل الجزم بعدمها؛ كيف! والأصل المزبور لا يجدي إلا عذراً في المخالفة، وهذا العذر موجود في الأخذ بالظهور على غرضه؛ مع أن محط البحث تعين ماهو الحجة، وليس أحد الحججتين أقوى من الآخر في الكشف عن الواقع كي يختص الحجة به؛ فتدبر.

يكون بمعونة التعبد بأحدهما، والخاص القطعي السند والدلالة لا يحتاج إلى التعبد، لأنه يعلم بصدوره وإرادة مؤداه، والعلم لا تناله يد التعبد. وعلى كل حال: لا إشكال في تقدم الخاص على العام إذا كان قطعي السند والدلالة.

وإن كان ظني السند والدلالة أو كان قطعي السند وظني الدلالة: فظاهر إطلاق كلام الشيخ (قدس سره) هو عدم تخصيص العام به، بل يعمل بأقوى الظهورين: ظهور العام في العموم وظهور الخاص في التخصيص.

ولكن الأقوى: وجوب الأخذ بظهور الخاص وتخصيص العام به ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العام (١) فإن أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاکمة على أصالة الظهور في طرف العام، لأن الخاص يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العام؛ كما يتضح ذلك بفرض وقوع العام والخاص في مجلس واحد من متكلم واحد، فإنه لا يكاد يشك في كون الخاص قرينة على التصرف في العام؛ كما لا ينبغي الشك في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور

(١) أقول: لا إشكال في تقدم ماسيقت للقرينية على التصرف في غيره، ولا يلاحظ فيه الاظهرية. ولكن عمدة الكلام في هذا المعنى، إذ مرجع سوقه قرينة على التصرف في الغير إلى سوقه لبيان حال الغير، ولا يكون إلا بكونه ناظراً إلى شرح الغير، وهو ليس إلا شأن الحاكم. وأما المخصص - حسب اعترافه سابقاً - لا يكون له مثل هذا النظر ابداً، وإنما مفاده حكم آخر مضافاً مع حكم غيره في فرد خاص أو مناقض؛ ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى سوقه للقرينة على شرح غيره، بل كان معارضاً مع غيره محضاً، وفي مثله لا محيص من الترجيح بالأقوى؛ فيجري على الأقوى حكم القرينة، لأنه حقيقة قرينة؛ فاجراء حكم القرينة على الخاص حينئذ فرع أقوائته، وإلا فلو كان العام في دلالة على المورد أقوى - ولو من جهة إبانته عن التخصيص - يجرى على العام حكم القرينة على التصرف في الخاص مثلاً. ولعمري! إن ما أفيد في المقام من غرائب الكلام، وأغرب منه استشهاده بتقديم «يرمي» على «الاسد» إذ مجرد وضعية الدلالة لا يقتضي الأقوائية بعد انصراف «يرمي» إلى الرمي بالنبال الغير المناسب للحيوان. وأما بناء الاصحاب على تقديم الخاص: فانما هو من جهة اظهرية الخاص عن العام؛ فلو وجد مورد يكون العام بملاحظة بعض الخصوصيات آيياً عن التخصيص أي شخص يقدم الخاص عليه محض كونه خاصاً! كما لا يخفى.

في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذبها؛ كما يظهر ذلك من قياس ظهور «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» في رمي النبل على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، فإنه لا إشكال في كون ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل، لأنه بالوضع وذلك بالإطلاق؛ والظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي؛ ومع ذلك لم يتأمل أحد في حكومة أصالة ظهور «يرمي» في رمي النبل على أصالة ظهور «أسد» في الحيوان المفترس» وليس ذلك إلا لأجل كون «يرمي» قرينة على التصرف في «أسد» ونسبة الخاص إلى العام كنسبة «يرمي» إلى «أسد». فلا مجال للتوقف في تقديم ظهور الخاص في التخصيص على ظهور العام في العموم.

والشيخ - قدس سره - في المقام وإن عارض ظهور الخاص مع ظهور العام وحكم بأنه يؤخذ بأقوى الظهورين، إلا أنه لم يلتزم بذلك في شيء من المسائل الفقهية، فإنه لم يتفق في مورد عامل مع الخاص والعام معاملة التعارض، بل يقدم الخاص مطلقاً على العام، سواء كان الخاص ظني السند والدلالة أو كان قطعي السند وظني الدلالة؛ غايته أنه في الأول يكون الخاص حاكماً على العام من جهتين: من جهة السند ومن جهة الدلالة؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أنّ تقديم الخاص على العام لو كان بالحكومة فما الفرق بينها وبين التخصيص؟ فإن التخصيص على هذا يرجع إلى الحكومة، فلا وجه للمقابلة بينهما.

بيان الدفع: هو أنّ المقابلة بينهما إنما يكون لمكان أنّ أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاكماً على الآخر ولو كانت النسبة بينها العموم من وجه. وأخرى: يكون أحد الدليلين في حدّ نفسه معارضاً للدليل الآخر، إلا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة على أصالة الظهور في الآخر، كالعام والخاص؛ فإنّ

الخاصّ في حدّ نفسه معارض مع العامّ ولو في بعض المدلول، ولكنّ أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاکمة على أصالة ظهور العامّ في العموم، فترتفع المعارضة من بينها؛ فتأمل جيّداً.

بقي في المقام حكم ما إذا كان الخاصّ ظنيّ السند وقطعيّ الدلالة؛ ولأجله مهّدنا المقدمة، وكان غرضنا منها شرح ما ذكره الشيخ -قدّس سرّه- في حكم هذا القسم من الخاصّ؛ فانه بنى أولاً على كون ظهور الخاصّ حاکماً على ظهور العامّ، ثمّ احتمل أن يكون وارداً عليه بناءً على كون العمل بظاهر العموم معلقاً على عدم القرينة على التخصيص، وعقبه بقوله: «فتأمل» وأما بناءً على كون العمل بالظهور من جهة الظنّ النوعي بأنّه هو المراد النفس الأمري: فقد جزم فيه بالورود ولم يحتمل فيه الحكومة. وقد خفي مراد الشيخ -قدّس سرّه- من ذلك على كثير من طلبة العلم.

وعلى كلّ حال: لا كلام في تخصيص العامّ بهذا القسم من الخاصّ؛ وإنما الكلام في وجه ذلك، وأنه للحكومة أو للورود؟ أو يفصل بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور؟ فان بنينا على كون الوجه فيها أصالة عدم القرينة يكون الخاصّ حاکماً على العامّ، وإن بنينا على كون الوجه فيها الظنّ النوعي يكون الخاصّ وارداً عليه (١).

(١) أقول: مبنى ورود أصالة السند في الخاصّ على أصالة ظهور العامّ أو حكومته ليس إلّا يجعل المعلق عليه في أصالة ظهور العامّ عدم الحجّة على التخصيص كشفاً أو قرينة أو عدم العلم به واقعا؛ فعلى الاول: لا يحصى إلّا من الورود، وعلى الثاني: لا يحصى إلّا من الحكومة؛ وبقية ما فيد ليس إلّا تطويلاً بلا طائل. ولا يظنّ احد بان منشا ترديد «شيخنا الاعظم» في الحكومة أو الورود ما ذكر من وجه حجّية أصالة الظهور انه من باب الكشف أو أصالة عدم القرينة؛ مع ان اول ذهن من صغار الطلاب يلتفت بعدم الفرق بين المسلكين في هذه الجهة! لان أصالة الظهور في العامّ إن كان معلقاً على عدم الحجّة على الخاصّ، فدلّيل الخاصّ ولو كان ظنياً وارد على أصالة ظهور العامّ، من دون فرق بين وجه حجّيته من حيث الكشف أو أصالة عدم القرينة، إذ على اي حال ورد الحجّة على التخصيص،

والأقوى: هو الحكومة مطلقاً. ولعلّ نظر الشيخ - قدس سره - في احتمال الورود في الوجه الأول إلى أنّ بناء العقلاء على متابعة الظهور مقيّد من أول الأمر بعدم قيام القرينة على خلاف الظهور والخاصّ يكون قرينة على عدم إرادة ظهور العام، فانه قطعي الدلالة؛ وكونه ظنيّ السند لا يمنع عن قرينته، لأنّ المفروض. أنّه قام الدليل القطعي على التبعّد بسنده؛ فيكون التبعّد بسند الخاصّ رافعاً لموضوع أصالة الظهور في طرف العام حقيقة، لما عرفت: من أنّ موضوع أصالة الظهور مقيّد بعدم قيام قرينة الخلاف وعدم ثبوت ما يقتضي عدم إرادة الظهور، وقد ثبت ذلك؛ فيكون نسبة الخاصّ إلى العام كنسبة الأدلة الشرعية إلى الأصول العقلية؛ فكما أنّ التبعّد بالأدلة رافع لموضوع الاصواء العقلية، كذلك التبعّد بسند قطعي الدلالة رافع لموضوع بناء العقلاء على أصالة ظهور العام في العموم؛ هذا غاية ما يمكن من تقريب الورود.

وفيه: أنّ الخبر الخاصّ بما هو خبر لا يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور لاشتراك العام والخاصّ في ذلك؛ وليس بناء العقلاء مقيّداً بعدم ورود مطلق الخبر الخاصّ، فإنّ مطلق الخبر الخاصّ لا يكون قرينة على عدم إرادة العموم، بل الخاصّ إنّما يكون قرينة باعتبار كونه مثبتاً لمؤداه؛ فان كان ثبوت المؤدّى قطعياً كان رافعاً لموضوع أصالة الظهور حقيقة وتصحّ دعوى الورود، وإن لم يكن قطعياً فلا مجال لدعوى الورود. والخاصّ المبحوث عنه في المقام وإن كان قطعي الدلالة، إلّا أنّه ظنيّ السند، ومعه لا يمكن حصول العلم بثبوت المؤدّى؛ فلو لم يقدّم دليل على التبعّد بالسند كان وجوده كعدمه، لا تصادم دلالته القطعية بظهور العام ولا يكون مثبتاً للمؤدّى ولا يصلح لأن يكون قرينة على التصرف

فيرتفع موضوع أصالة الظهور حقيقة. وإن كان معلقاً على عدم العلم بعدم التخصيص واقعاً فيرتفع موضوع أصالة الظهور حكماً، من دون فرق أيضاً بين وجه الحجية ابداً؛ ولا يعني من الحكومة أيضاً إلّا هذا. ولعمري اني لا ارى من هذه الكلمات إلّا تطويلاً بلا طائل وتفصيلاً بلا حاصل!!

فيه. نعم: بعد قيام الدليل على التعبد بالسند يكون الخاصّ مثبتاً للمؤدّي، وبتوسط ذلك يكون قرينة على ارادة خلاف الظهور؛ فقرينة الخاصّ إنّما تتمّ بمقدمتين: التعبد بسنده وثبوت المؤدّي به؛ وقد تقدّم في المباحث السابقة: أنّ ضابط الورود هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبد ولو مع عدم ثبوت المتعبد به، بحيث لو فرض انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعاً لموضوع الآخر. وأمّا إذا توقف الرفع على ثبوت المتعبد به، فلا يكون أحدهما وارداً على الآخر، بل يكون حاكماً عليه؛ فما نحن فيه لا يندرج في ضابط الورود.

فالانصاف: أنه لا مجال لاحتمال كون الخاصّ وارداً على أصالة الظهور ورافعاً لموضوعها حقيقة مع كونه ظنيّ السند، ولعلّ الشيخ - قدس سرّه - أشار بقوله: «فتأمل» إلى تضعيف احتمال الورود لا إلى تقويته - كما عن بعض المحشّين - هذا كلّّه إذا كان الوجه في بناء العقلاء على متابعة الظهور هو أصالة عدم القرينة.

وإن كان الوجه فيه هو حصول الظنّ النوعي بكون الظهور كاشفاً عن كونه هو المراد النفس الأمري: فالأقوى فيه أيضاً الحكومة، فإنّه لا موجب لتوهم الورود إلّا دعوى: أنّ بناء العقلاء على حجّة الظهور مقيد بما إذا لم يكن في البين حجّة أقوى توجب بطلان اقتضاء الظهور للحجّة؛ بدهاء أنّ المتقضي لحجّة الظهور والأخذ به إنّما هو حيثيّة كشفه وحكايته عن المراد وإرائته لمتعلق الإرادة الواقعيّة، والخاصّ إذا كان قطعيّ الدلالة مع التعبد بصدوره يوجب بطلان كشف العامّ عن كونه هو المراد وتبطل إرائته عن كونه متعلق الإرادة الواقعيّة؛ فيكون الخاصّ رافعاً لموضوع أصالة الظهور في طرف العامّ حقيقة، ولانعني بالورود إلّا كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر حقيقة.

وبالجملة: الفرق بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور ممّا لا يكاد يخفى،

فإنه بناءً على كون المدرك في اعتبارها أصالة عدم القرينة يمكن أن يقال: إن الخبر الخاص بنفسه لا يكون قرينة، بل قرينته باعتبار كونه مثبتاً للمؤدّي بتوسط التعبد بالسند، فلا يتم فيه الورد، بالبيان المتقدم. وأمّا بناءً على كون المدرك في اعتبار أصالة الظهور هو جهة كشفه وإرائته ولو نوعاً عن المراد النفس الأمري: فلا يحصى عن كون الخاص وارداً على أصالة الظهور ورافعاً لموضوعها، فإنّ القطع بدلالة الخاص بضميمة التعبد بصدوره يقتضي بطلان كاشفية الظهور وإرائته عن المراد النفس الأمري؛ ولعلّه لذلك جزم الشيخ - قدس سره - بالورود في هذا الوجه.

ولكن مع ذلك كلّ لا يتم الورد، فإنه على كلّ حال الخاص إنّما يكون رافعاً لموضوع أصالة الظهور بتوسط إثباته للمؤدّي، ولا يكفي في ذلك مجرد التعبد بالسند ما لم يقتض ثبوت المتعبد به والخبر عنه؛ وقد تقدّم: أنه مهما كان رفع موضوع أحد الدليلين بتوسط ثبوت المتعبد به في الآخر يخرج عن ضابط الورد ويندرج في ضابط الحكومة.

فالأقوى: أنه لا فرق بين الوجهين وأنهما يشتركان في كون الخاص حاكماً على ظهور العام، ولا يكون وارداً عليه؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً، وتأمل في عبارة الشيخ - قدس سره - حقّ التأمل.

المبحث الخامس

في حكم التعارض

اعلم: أنّ التعارض إمّا أن يكون بين دليلين لا غير، كما إذا قام أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة. وإمّا أن يكون بين أكثر، كما إذا

قام ثالث في المثال على الإباحة. وعلى كلا التقديرين: فإما أن يكون أحد المتعارضين واجداً لمزية وخصوصية يكون الآخر فاقداً لها، وإما أن يكونا متساويين في المزايا والخصوصيات. وعلى الأول: فالمزية إما أن تكون في السند، أو في جهة الصدور، أو في الدلالة؛ فهذه جملة ما يتصور في أقسام تعارض الأدلة.

فإن كانا متساويين في المزايا والخصوصيات: فالقاعدة فيها تقتضي التساقط. ولكن قام الدليل على التخيير في الأخذ بأحدهما وطرح الآخر؛ وسيأتي البحث فيه.

وإن كان أحدهما واجداً للمزية: فالمزية إن كانت في السند أو في جهة الصدور، فلا بد من الأخذ بصاحب المزية وطرح الآخر. ويدل على ذلك أخبار الترجيح؛ ويأتي البحث عنها أيضاً (إن شاء الله تعالى).

وإن كانت المزية في الدلالة: فاللازم هو الجمع بين المتعارضين وعدم جواز طرح أحدهما. وعن «غوالي اللثالي» دعوى الإجماع على أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمقصود بالكلام في هذا المبحث هو بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة إذا كان التعارض بين دليلين لا غير. وأما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين: فسيأتي الكلام فيه في مبحث مستقل.

فنقول: لا إشكال في أنه ليس كل مزية تقتضي الجمع بين الدليلين. والمراد من «الإمكان» في قولهم: «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح» ليس هو الإمكان العقلي، فإنه ما من دليلين متعارضين إلا ويمكن الجمع بينهما عقلاً، فينسب باب التعارض؛ بل المراد من «الإمكان» هو الإمكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية؛ فلا بد في الجمع بين الدليلين من أن يكون أحدهما واجداً

لمزية تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر.
 وبالجملة: مجرد إمكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين، وإلا لزم طرح الأخبار الواردة في باب المتعارضين - من الترجيح بالسند أو التخيير - أو حملها على الفرد النادر، وهو ما إذا كان التعارض بين النصين اللذين لا يحتمل فيهما الخلاف؛ وإلا ففي غالب موارد التعارض يمكن فيه التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره. فلا بد وأن يكون مرادهم من «الإمكان» هو الإمكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاورة بين أهل اللسان، على وجه لا يبقى العرف متحيراً في استكشاف المراد من الدليلين؛ فلا عبرة بالجمع التبرعي الذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء؛ كما لا عبرة بمجرد كون أحد الدليلين أظهر من الآخر، فإن الأظهرية لا تقتضي التصرف في الظاهر وحمله على خلاف ظاهره ما لم تصل الأظهرية إلى حد تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر (١) وكذا لا عبرة بما ذكره في تعارض الأحوال: من الشيوع والغلبة وكثرة الاستعمال ونحو ذلك، فإنه لا أثر لشيء منها في رفع التعارض عن المتعارضين؛ بل طريق رفع التعارض ينحصر بأحد أمرين: إما أن يكون أحدهما نصاً في مدلوله والآخر ظاهراً، وإما أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهرته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر (٢) والجمع العرفي يدور مدار أحد هذين الأمرين ويندرج في كل منهما موارد عديدة.

(١) أقول: بمعنى كون أحد التصرفين ابعد عن الآخر مع اشتراكهما في بعد التصرف، بل لا بد وأن يكون الأظهرية بمثابة توجب قرب التصرف في الآخر بالنسبة إلى الأظهر، كما لا يخفى.
 (٢) أقول: لانتصاف قرينة الظاهر للتصرف في غيره مع عدم مزية له على غيره بالدلالة إلا في باب الحكومة، وإلا ففي باب التخصيص لا يحصى من التفاضل في الظهور بمقدار يصير التصرف في غيره قريباً عرفياً، كما أشرنا إليه.

فمن الموارد التي تدرج في النصوصية: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر وكان نصاً في مدلوله قطعي الدلالة، فإنه يوجب التصرف في العام وروداً أو حكومة، على التفصيل المتقدم .

ومنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب (١) فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق مالم يصل إلى حد يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد - كما تقدم تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد - إلا أن وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنص في القدر المتيقن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر؛ مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفساق، وعلم من حال الأمر أنه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشد كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: «لا تكرم الفساق» ويكون بمنزلة التصريح بجرمة إكرام العالم الفاسق؛ فلا بد من تخصيص قوله: «لا تكرم العلماء» بما عدا الفساق منهم.

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه برتبة من القلة بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأن العام يكون نصاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه

(١) أقول: في النصوصية لا يحتاج إلى كونه قدراً متيقناً في التخاطب، بل لو كان متيقناً عقلاً يكفي في عدم قابلية التصرف فيه، لانه ينتهي إلى استيعاب التخصيص المستهجن دون غيره؛ فانه يصير حينئذ هذا المقدار متيقن الإرادة من اللفظ، بحيث لا يبقى مجال التصرف فيه؛ فقهاً يتصرف في غيره. والظاهر ان ما ذكر من المثال أيضاً يساعد ما ذكرنا بناء على معلومية حاله بالقرائن الخارجية، بلا كون هذا المقدار من القرائن الحافة بالكلام المنشأ لاستفادة هذا المقدار من اللفظ بالنصوصية، كما لا يخفى.

التخصيص المستهجن؛ ولا عبرة بقلّة أفراد أحد العاقين وكثرتها، بل العبرة باستلزام التخصيص المستهجن.

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنقض، فيقدّم على غيره عند التعارض.

ومنها: ما إذا كان أحد العاقين من وجه وارداً في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لأبأس بالماء المتخذ من التمر» فإنّ النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أنّه لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا يجوز إخراج المورد، لأنّ الدليل يكون نصّاً فيه؛ فلا بدّ من تخصيص قوله: «لأبأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر.

هذا كلّه فيما يندرج في «الأمر الأوّل» وهو ما إذا كان أحد المتعارضين نصّاً في تمام المدلول أو في بعضه دون الآخر.

وأما ما يندرج في الأمر الثاني: وهو أن يكون أحد الدليلين قرينة عرفيّة على التصرف في الآخر، فهو وإن لم ينضبط كليّة، لاختلاف ذلك باختلاف المقامات والخصوصيّات المحتفّة بالكلام - من القرائن الحاليّة والمقالبيّة وخصوصيّات المتكلم وغير ذلك ممّا يكون أحد الكلامين قرينة على التصرف في الآخر - إلّا أنّ المنضبط من ذلك امور:

منها: ما إذا تعارض العام الاصولي والإطلاق الشمولي ودار الأمرين تقييد المطلق أو تخصيص العام (١) كقوله: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفساق» فإنّهما

(١) أقول: يكفي في مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام بيان مرامه بهذا اللفظ المشغول به، فإن هذا المقدار يوجب ظهور اللفظ في المرام بمحض عدم ضم قرينة بهذا الكلام. ولا ينافي ذلك وجود قرينة منفصلة أخرى على جزء مرامه واقعا، إذ إرادته الواقعية المتعلقة بجزء آخر لا ينافي كونه في مقام بيان تمام

يتعارضان في العالم الفاسق، ويدور الأمر بين تقييد قوله: «أكرم العالم»
 بغير الفاسق، وبين تخصيص قوله: «لا تكرم الفساق» بما عدا العالم؛ ولكن
 شمول العام الاصولي لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأن شمول العام
 لمادة الاجتماع يكون بالوضع (١) وشمول المطلق له يكون
 بمقدمات الحكمة، ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقييد، والعام
 الاصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك، فلا تتم مقدمات الحكمة في المطلق
 الشمولي؛ ولا بد حينئذٍ من تقديم العام الاصولي وتقييد المطلق بما عدا مورد
 الاجتماع. ولا مجال لتوهم العكس وتخصيص العام الاصولي بالمطلق الشمولي،
 فإن المطلق لا يصلح للتخصيص إلا إذا تمت فيه مقدمات الحكمة، ومع وجود
 العام الاصولي لا يكاد يتم فيه مقدمات الحكمة، لأنه يصح للمتكلم الاعتماد في
 بيان مراده على ظهوره الوضعي؛ فالمطلق لا يصلح لأن يكون مخصصاً للعام

مرامه بالكلام السابق، إذ لبيان تمام المرام مقام وتمايمته في موضوع المرام واقعا مقام اخر، لامكان
 تخلف مقام البيان عن الواقع ولو لمصلحة في إخفاء الواقع فعلا؛ غاية الامر يعطي الظهور الذي هو حجة
 على العبد إلى ان ينكشف الخلاف؛ ولذا يكون المطلقات بتمايمية مقدمات الحكمة من ظواهر الالفاظ،
 وإلا فلو كان الغرض بيان تمام المرام واقعا يلزم كون المطلق داخلا في النصوص القطعية؛ ومن لوازم
 ذلك عدم كفاية الفحص مع بقاء الشك في وجود القرينة المنفصلة في استفادة الاطلاق، لعدم الجزم
 بتمايمية المرام واقعا، وهو كما ترى! فلا يحصى من الالتزام بكون المطلقات بعد تمامية مقدمات الحكمة
 من الادلة الظنية دلالة لاقطعية، كي لا ينافيه الشك في جزء المرام بعد الفحص؛ وحينئذ لا يحصى إلا
 من تفكيك دلالاته عن الواقع. وعليه: يكفي في دلالاته المزبورة ما ذكرنا من مقام البيان؛ وبعد إحراز هذا
 المقام من المتكلم بملاحظة غلبة هذا المقام مع واقع المرام نوعا يحصل من المقدمات المزبورة دلالة
 تصديقية نوعية على مراده واقعا، كما هو الشأن في كل لفظ صادر من المتكلم الذي كان في مقام
 الافادة والاستفادة؛ فان الدلالة التصديقية التي هي مدار الحجية في باب الالفاظ على إحراز هذا
 المقام، كما لا يخفى؛ فتدبر فيما قلت كي ترى عدم تمامية النتيجة المزبورة.

(١) أقول: كيف يكون ذلك بالوضع مع الالتزام باحتياج مدخول العام إلى مقدمات الحكمة على

الاصوي، والعام الاصوي يصلح لأن يكون مقيداً للمطلق الشمولي؛ فلا مجال للتشكيك في تقديم التقييد على التخصيص، من غير فرق بين ورود العام قبل المطلق أو مقارن له أو متأخر عنه (١).

ودعوى: أن الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب لامطلقاً فالعام المتأخر عن المطلق لا يصلح لأن يكون بياناً، واضحة الفساد، فإن الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان المطلق، لعدم البيان في خصوص مقام التخاطب (٢) كما أوضحناه في محله.

والمحقق الخراساني - قدس سره - قد أفاد في بعض فوائده الاصولية: من أن اللازم علينا جمع كلمات الأئمة - عليهم السلام - المتفرقة في الزمان وتفرض أنها وردت في زمان ومجلس واحد ويؤخذ ما هو المتحصل منها على فرض الاجتماع.

وهذا الكلام منه ينافي ما ذهب إليه: من أن العبرة على عدم البيان في مقام التخاطب، لامطلقاً؛ فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا ظهر وجه تقديم تقييد الإطلاق البدلي على تخصيص العام الاصوي لودار الأمر بينهما (٣) كقوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفساق» بل

(١) أقول: ولو تأملت فيما قلت ترى كمال المجال في تقديم التخصيص على التقييد في القران المنفصلة أحياناً، فضلاً عن الشك فيه.

(٢) أقول: ولعمري! لو تأملت فيما ذكرنا ترى وضوح فساد هذا الكلام، لا الكلام الصادر من استاذ استاذك! وما افاد استاذنا الاعظم في فوائده اراد بيان تشخيص ميزان الاظهرية الموجبة للجمع قبل عدم صلاحية مجرد ابعديّة التصرف فيه عن غيره، بانه لو جمعاً في كلام واحد لكان احدهما قرينة على التصرف في الآخر؛ وذلك لاينافي ما افاد: من ان قوام ظهور المطلق بعدم اقامة القرينة على مرامه متصلاً بكلامه. ولئن نظرت في غالب إشكالاته على استاذنا ترى كونها من هذا القبيل الذي يضحك به الثكل!!

(٣) أقول: ما افيد بمقتضى ما ذكرنا في شرح مقدمات الحكمة لا يكاد يتم في واحد من النتائج

الأمر في تقييد الإطلاق البدلي أوضح من تقييد الإطلاق الشمولي، لأن المطلوب في الإطلاق البدلي صرف الوجود، فلا يصلح لأن يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود.

وبذلك يظهر: تقديم تقييد الإطلاق البدلي على تقييد المطلق الشمولي، كقوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفاسق» فإن الإطلاق الشمولي يمنع عن كون الأفراد في الإطلاق البدلي متساوية الأقدام في حصول الامتثال بأي منها. ولا ينافي ذلك كون الإطلاق في كل منهما بمقدمات الحكمة، فإن مقدمات الحكمة في الإطلاق الشمولي تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في الإطلاق البدلي، لأن من مقدمات الحكمة في الإطلاق البدلي كون الأفراد متساوية الأقدام، ومقدمات الحكمة في الإطلاق الشمولي يمنع عن ذلك؛ ولا يمكن العكس، كما لا يخفى وجهه على المتأمل؛ فتدبر.

ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الغاية، كقوله: «يجب الإمساك إلى الليل» وقوله: «إن جاءك زيد فلا يجب الإمساك في الليل» (١) فإن مفهوم الشرط يقتضي وجوب الإمساك في الليل عند مجيء زيد (٢) ومفهوم الغاية يقتضي عدم وجوبه.

ولكن لما كان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية بمقدمات الحكمة - كما بيناه في عملة - بخلاف القضية الغائية فإنها بالوضع تدل

الزبورة في المنفصلات. نعم: لا باس بالالتزام بها في المتصلات في كلام واحد بعين ما أفيد من البرهان الزبور؛ وإلا ففي المنفصلات لا بد من ملاحظة الترجيح في الظهور حتى بين المطلق والعام، أو الشمولي والبدلي، كما لا يخفى.

(١) لا يخفى: أن المثال لا ينطبق على ما نحن فيه، فإن النسبة بين المفهومين هي العموم المطلق، فلا وجه لرفع اليد عن مفهوم الشرط مع كونه أخص من مفهوم الغاية؛ ولكن الأمر في المثال سهل (منه).

(٢) كذا في النسخة، والصواب: عدم مجيء زيد (المصتح).

على انتفاء حكم ما قبل الغاية عمّا بعدها، فاللازم تقديم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط وسقوط القضية الشرطية عن كونها ذات مفهوم.

ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف - بناءً على كون القضية الوصفية ذات مفهوم - فإنه يقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف؛ فإنّ القضية الشرطية أظهر في كونها ذات مفهوم عن القضية الوصفية، حتى قيل: «إنّ القضية الشرطية بالوضع تدلّ على المفهوم» فتصلح أن تكون قرينة على التصرف في القضية الوصفية وإخراجها عن كونها ذات مفهوم.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، فقيل: إنّ التخصيص أولى، لكثرة التخصيص وقلة النسخ. وقيل: إنّ النسخ أولى.

وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنه يعتبر في النسخ أن يكون وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ (١) كما أنه يعتبر في التخصيص أن يكون وارداً قبل حضور

(١) أقول: بعد كون النسخ في التشريعات كالبداء في التكوينيات، فكما ترى البداء الحقيقي في المخلوق قبل وقت العمل - كما لو كان بانياً على ضيافة زيد عند مجيئه ثم بدا له قبل المجيء - كذلك يمكن صورته في الخالق بملاحظة الاخبار على طبق مقتضيات المتكفل لها لوح المحو والاثبات؛ فيخبر النبي - صلى الله عليه وآله - أيضاً بوقوع موت كذا، ولكن في اللوح المحفوظ مكتوب حيوته لوجود مانع عن تأثير مقتضي موته مثلاً؛ ومن هذا القبيل باب النسخ في التشريعات. وعليه: فلا قصور في تصوير النسخ قبل حضور وقت العمل أيضاً، كما انه لا قصور في إمكان تأخير البيان عن وقت العمل لقيام مصلحة على خلافه، كما هو الشأن في كلية جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع، إذ لا اقلّ من ترك إيجاب الاحتياط وارجاعه الى حكم العقل بالبرائة الموجب لتفويت الواقع على المكلف لمحض ترك إيجاب الاحتياط، كما هو ظاهر؛ فتدبر.

والمقرّر اعترف بالشق الثاني، فياليت يعترف بالاول أيضاً! فتدبر،

إذ لعلّ اعترافه فيما بعد في تصوير النسخ بعد انقطاع الوحي - بإمكان ورود النسخ في زمن النبي - صلى الله عليه وآله - والنبي - صلى الله عليه وآله - اودعه إلى اوصيائه - عين الاعتراف بإمكان النسخ من الله الوارد على النبي - صلى الله عليه وآله - قبل العمل، وإنما اوكل النبي - صلى الله عليه وآله - إبرازه إلى الوصي؛ وذلك غير وروده واقعا، كما لا يخفى.

وقت العمل بالعام؛ ولأجل ذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمة -عليهم السلام- بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنه ربّ عامّ نبويّ -صلّى الله عليه وآله وسلّم- وخاصّ عسكريّ -عليه السلام- والمحتملات في مثل هذه المخصّصات ثلاثة:

أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتصال كلّ عامّ بمخصّصه، وقد اختفت علينا المخصّصات المتصلة ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقة ولا يضرّ تأخرها عن وقت العمل بالعام، لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفل المخصّص المنفصل بيانه، وإنّما تأخر بيانه لمصلحة كانت هناك في التأخير، وإنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصّص؛ فيكون مفاد العموم حكماً ظاهريّاً، ولا محذور في ذلك، فإنّ المحذور إنّما هو تأخر الخاصّ عن وقت العمل بالعام إذا كان مفاد العامّ حكماً واقعياً لاحقاً ظاهريّاً.

هذا، ولكن الالتزام بكون هذه المخصّصات ناسخة على كثرتها بعيد غايته؛ بل قيل: إنّه لا يمكن، لانقطاع الوحي بعد النبيّ -صلّى الله عليه وآله وسلّم- فلا يتحقّق النسخ بعده؛ وإن كان القول بذلك ضعيف غايته، فإنّ انقطاع الوحي لا يلازم عدم تحقّق النسخ بعده -صلّى الله عليه وآله وسلّم- لأنّه يمكن أن يكون النبيّ -صلّى الله عليه وآله وسلّم- قد أودع الحكم الناسخ إلى الوصيّ -عليه السلام- وأودع الوصيّ إلى وصيّه آخر إلى أن يصلّ زمران ظهوره وتبليغه. وقد وردت أخبار عديدة في تفويض دين الله (تعالى) إلى الأئمة -عليهم السلام- وعقد في الكافي باباً في ذلك؛ وبعد هذا لا يصغى إلى شبهة عدم إمكان تحقّق النسخ بعد النبيّ -صلّى الله عليه وآله وسلّم- ولكن مع ذلك لا يمكن الالتزام

بكون المخصصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعمومات كلها تكون ناسخة للعمومات (١) فالاحتمال الأول ساقط، ويدور الأمر بين أحد الاحتمالين الأخيرين.

(١) أقول: بعد إمكان تأخير المخصص عن وقت العمل بل وتقديم ورود الناسخ على العمل بشهادة تفويض إبرازه الى الأئمة عليهم السلام من بعده - إذ ذلك مستلزم لتأخير بروز الناسخ وإعلامه بعد العمل لا وروده إذ يستحيل وروده واقعاً بعد انقطاع الوحي - كانت التخصيصات الواردة بعد العمومات قابلة للنسخ والتخصيص، فلا يحصى من ترجيح التخصيص بوجه متقن لا لغير دعوى البداهة، خصوصاً مع اقتضاء أصالة العموم نسخية الخاص.

وتوهم معارضته مع عموم مادل على بقاء الاحكام من الحلال والحرام مدفوع غايته، لان عموم الاحكام لا يكاد ينطبق على المورد إلا بعد جريان أصالة العموم في العام، لانه محرز لموضوعه، فكيف يعارضه أصالة العموم في الحلال والحرام معه؟ إذ لازم جريانه عدم الجريان، وهو محال. وبعبارة اخرى: أصالة العموم في الاحكام إنما هو في ظرف تحقق موضوعه، ولا يصلح مثله للمعارضة مع ما يحرز هذا الموضوع؛ فقهرها يصير هذا الاصل حاكماً ومقدماً على الاصل الآخر؛ كما ان إطلاق العام زماناً ايضاً تبع لهذا العموم، فكيف يعارضه عمومه؟ نعم: ما يصلح للمعارضة له هو أصالة الاطلاق في طرف الخاص، فانه يقتضي ثبوت حكمه من الاول وهو ينافي العموم لهذا الفرد قبل ورود الخاص؛ وهذا التقريب على المتخار - من صلاحية معارضة أصالة الاطلاق في المنفصل مع أصالة العموم - في غاية المتانة؛ فيجري بعد التعارض حكم التخصيص على الخاص. ولكن هذا الكلام إنما يصح في الخاص الوارد قبل العام؛ واما الخاص الوارد بعد العام، فلا أثر لهذا النزاع بالنسبة الى من وجد بعد ورود الخاص، حيث إن احتمال الناسخية لا يؤثر في حقه عملاً كي يجري في حقه أصالة العموم فيصلح للمعارضة. نعم: يصلح هذا الثمر بالنسبة الى الموجودين في زمان الخطابين، فانه يشمر هذا النزاع في حقه بالنسبة الى القضاء وعدمه، وإلاً فبالنسبة إليهم ايضاً لا يجدي أصالة الاطلاق في طرف الخاص بالنسبة الى ماضى من زمانه، فانه خارج عن محل ابتلائه، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا كله على فرض إرجاع النسخ الى التصرف في الدلالة، وإلاً فلو كان باب النسخ - كما اشرنا - من قبيل صورة البداء فكان التصرف فيه من قبيل التصرف في الجهة. وحينئذ قد يتوهم بانه في الدوران بينها يقدم التصرف الدلالي على الجهتي، كما هو الشأن بين الجمع الدلالي أو الحمل على التقية، حيث إن بناء الاصحاب على تقديم الجمع على التقية؛ فلازمه في المقام تقديم التخصيص على النسخ. ولكن يمكن ان يقال: إن مناط تقديم الجمع على التقية إنما هو من جهة اقتضاء التقية طرح السند رأساً، بخلاف الجمع؛ وهذا المناط غير جارٍ في المقام، حيث إنه على النسخ لا يلزم طرح السند

وقد استبعد الشيخ -قدس سره- الاحتمال الثاني؛ بل أحاله عادة، لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها؛ فن المستحيل عادة أن تكون مخصّصات متصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا. فيتعيّن الاحتمال الثالث، وهو أن يكون مفاد العمومات حكماً ظاهرياً والحكم الواقعي هو مفاد المخصّصات المنفصلة وقد تأخر بيانها لمصالح أوجبت اختفاء الحكم الواقعي إلى زمان ورود المخصّصات، وقدم العام ليعول عليه ظاهراً؛ فيكون التكليف الظاهري في حقّ من تقدّم عن زمان ورود المخصّصات هو الأخذ بعموم العام، نظير الأخذ بالبراءة العقلية قبل ورود البيان من الشارع؛ بداهة أنّ بيان الأحكام إنّما كان تدريجياً؛ فكما أنّه قبل ورود البيان كان الحكم الظاهري هو ما يستقلّ به العقل: من البراءة والاحتياط، كذلك كان الحكم الظاهري قبل ورود المخصّصات هو ماتضمنته العمومات؛ والفرق بينهما: هو أنّه في البراءة كان عدم البيان وفي العمومات يكون بيان العدم (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ -قدس سره- في تقريب الاحتمال الثالث وتباعد الاحتمال الثاني.

راساً؛ وليس في البين أيضاً تعبد خاص بتقديم التصرف الدلالي على الجهتي، كي يتعدى به إلى المورد. وحينئذٍ فلا محيص في المقام من إعمال المعارضة المزبورة بين الجمع والجهة في الخاص المتقدم، فيجري عليه حكم التخصيص، كما اشرنا. واما في الخاص المتأخر فيجري التفصيل الذي قلنا فيه سابقاً، كما لا يخفى؛ فتدبر في ما قلت.

(١) لم يظهر لي وجه عدول الشيخ -قدس سره- عن التنظير بالبراءة الشرعية إلى البرائة العقلية، مع ان التنظير بالبراءة الشرعية كان اولي؛ فانه يمكن ان تكون من بيان العدم لاعدم البيان، فيتحد مفادها مع مفاد العمومات. والحق انه في العمومات ايضاً يكون من عدم البيان لا بيان العدم، فان العام إنّما يكون حجة في المؤدى بواسطة جريان مقدمات الحكمة في مصب العموم، ومن جملتها عدم بيان المخصّص، كما اوضحناه في محلّه؛ فتأمل جيداً (منه).

ولكن الانصاف: أنّ الاحتمال الثاني لو لم يكن أقرب من الاحتمال الثالث فلا أقلّ من أن يكون مساوياً له، فإنّا نرى أنّ كثيراً من المخصّصات المنفصلة المروية من طرفنا عن الأئمة - عليهم السلام - مروية عن العامة بطرقهم عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتصلة علينا، فلا وجه لاستحالة الوجه الثاني أو استبعاده؛ بل يمكن أن يقال: باستحالة الوجه الثالث، فإنّه إن كانت مصلحة الحكم الواقعي الذي يكون مفاد المخصّصات المنفصلة تامة فلا بدّ من إظهاره والتكليف به (١) وإن لم تكن تامة - ولو بحسب مقتضيات الزمان حيث يكون للزمان دخل في ملك الحكم - فلا يمكن ثبوت الحكم الواقعي حتّى يكون مفاد العام حكماً ظاهرياً، بل يكون الحكم الواقعي هو مفاد العام إلى زمان ورود الخاص، ولا محالة يكون الخاص ناسخاً للمخصّص؛ ففي الحقيقة الاحتمال الثالث يرجع إلى الاحتمال الأوّل وهو النسخ. وقد عرفت: أنّه لا يمكن الالتزام به، فلا أقرب من الاحتمال الثاني؛ فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال: لو تردّد الخاص بين أن يكون مخصّصاً أو ناسخاً، فقليل: بتقديم التخصيص لكثرتة وشيوعه، حتّى قيل: «ما من عام إلا وقد خصّ».

(١) أقول: تمامية مصلحة الحكم الواقعي لا يلزم إبرازه فعلا على المكلف، بل يكفي فيه إيكال إبرازه الى اوصيائه - عليهم السلام - مع إعطائه الحجة على خلاف الواقع، كما لا يخفى. ثم إن الحكم الظاهري في المقام هو مفاد أصالة العموم لامفاد العام؛ وهذا التعبير في كلماته ايضا مبني على المسامحة او السهو من القلم.

ولئن شئت توضيح ما ذكرنا بازيد مما اشرت إليه، فاسمع بان الغرض من تمامية مصلحة الواقع ان كان عدم وجود مزاحم له في تنجزه على المكلف وإيصاله إليه، فلازمه استحالة جعل الطريق على خلافه؛ وإن كان الغرض تمامية المصلحة في عالم جعل الحكم واقعا على وفقه ولو لم يصل الى المكلف فعلا بل اقتضت المصلحة إيصاله اليه بعد حين، فذلك لا ينافي مع إبداء العام على المكلف في صورة كون الحكم المجمعول واقعا على طبق الخاص الموكول إبرازه على وصيه، كما لا يخفى.

وقيل: بتقديم النسخ، فإنه لا يلزم من النسخ إلا تقييد الإطلاق، وهو أولى من تخصيص العام عند الدوران بينهما، كما تقدم.

وتوضيح ذلك: هو أنه قد اجتمع في العام ظهوران: ظهور في شموله لجميع الأفراد حتى الأفراد المدرجة تحت عنوان الخاص، وظهور في استمرار حكمه ودوامه في جميع الأزمنة؛ والظهور الأول يستند إلى الوضع، لأن العام بدلوله الوضعي يعم جميع الأفراد، والظهور الثاني يستند إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة، فإن استمرار الحكم لجميع الأزمنة إنما هو بمعونة الإطلاق ومقدمات الحكمة وليس مدلولاً لفظياً للعام؛ فإذا دار أمر الخاص بين التخصيص والنسخ يقدم النسخ، لأنه لا يقتضي مزيد من تقييد الإطلاق، بخلاف التخصيص، فإنه يلزم منه مخالفة الظهور الوضعي؛ وقد عرفت: أنه لو دار الأمر بين التصرف في العام الاصولي وبين التصرف في المطلق الشمولي، يكون الثاني أولى. ولذلك اورد على الشيخ -قدس سره- من قوله بتقديم التخصيص على النسخ مع التزامه بتقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العام.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر. أما في الوجه الأول: فلأن مجرد كون التخصيص أكثر من النسخ لا يوجب حمل الخاص على التخصيص، لما عرفت: من أنه لا عبارة بالكثرة ما لم تكن قرينة عرفية بحيث توجب ظهور اللفظ في موردها.

وأما الوجه الثاني: فلأن النسخ يتوقف على ثبوت حكم العام لما تحت الخاص من الأفراد، ومقتضى ما تقدم: من حكومة أصالة الظهور في طرف الخاص على أصالة الظهور في العام، هو عدم ثبوت حكم العام لأفراد الخاص (١) فيرتفع موضوع النسخ.

(١) أقول: كيف يكون أصالة الظهور في الخاص حاكما على أصالة العموم بعدما كان ذلك

ودعوى: أن النسخ يكون من قبيل تقييد الإطلاق فيقدم على تخصيص العام، لا تخلو عن مغالطة، فإن النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت، وثبوت أحكام الشريعة في جميع الأزمنة ليس من جهة إطلاق الأدلة، بل من جهة قوله -عليه السلام- «حلال محمد -صلى الله عليه وآله وسلم- حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (١) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على استمرار أحكام الشريعة وعدم نسخها (٢) فلو ثبت نسخ الحكم في مورد فأنما هو تخصيص لهذه الأدلة، لا تقييد لإطلاق الأدلة الأولية المتكفلة لبيان أصل ثبوت الأحكام في الشريعة.

نعم: قد يستفاد استمرار الحكم من إطلاق الدليل بمعونة مقدمات الحكمة، كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» حيث إنه يلزم لغوية تشريع وجوب الوفاء بالعقد مع عدم استمراره في الأزمنة؛ وقد تقدم (في تنبيهات الاستصحاب) أن العموم الأفرادي في الآية الشريفة يستتبع العموم الزماني؛ ولكن الاستمرار الذي يستفاد من مقدمات الحكمة غير الاستمرار المقابل للنسخ، فإن الاستمرار المقابل للنسخ عبارة عن استمرار الحكم ودوامه إلى يوم القيامة، والاستمرار بهذا

بالوضع وذلك بالاطلاق على مختاره؟.

(١) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، ح ١٩

(٢) أقول: هذا الجواب صحيح لو كان المراد من «الإطلاق» إطلاق العام زماناً إلى يوم القيامة؛ وهو حينئذ لا يناسب ما أفاد: من تقديم أصالة الظهور في الخاص على أصالة الظهور في العام، وإلا فلو كان المراد من «الإطلاق» إطلاق دليل الخاص بالنسبة إلى الزمان السابق عنه - كما في الخاص المتأخر عن العام - فالتمسك في مثله بعموم الحلال والحرام غير صحيح، إذ ليس شأنه إلا ادامة مائت إلى يوم القيامة، لاثبات مائت من الاول، إذ لا نظر لهذا العام إلا إلى ادامة مائت وليس متكفلاً لوقت ثبوته زماناً من حين العام ام بعده. نعم: ما أفيد إشكالاً وجواباً صحيح في الخاص المتقدم للمتأخر، وهو خلاف ظاهر صدر كلامه الوارد عليه إشكاله بقوله: «ولا يخفى عليك الخ» ولعمري! إن كلماته في المقام لا يخلو عن اختلال النظام؛ فتدبر. والتحقق الرجوع إلى ما قلناه.

المعنى لا يقتضيه أدلة الأحكام، بل يحتاج إلى دليل آخر؛ بخلاف الاستمرار في مثل الآية الشريفة، فإنه عبارة عن عدم تحديد الحكم بزمان دون زمان، وهذا الاستمرار يمكن أن يتكفله دليل الحكم بمعونة مقدمات الحكمة. وبالجملة: الاستمرار المقابل للنسخ غير الاستمرار المقابل لتقييد الحكم وتحديد زمان خاص.

فدعوى: أن النسخ يكون من تقييد الإطلاق، واضحة الفساد؛ مع أنه لو سلم كونه من تقييد الإطلاق، فقد عرفت: أنه لا مجال للنسخ إلا بعد ثبوت الحكم، وظهور الخاص في التخصيص يمنع عن ثبوت حكم العام في أفراد الخاص (١) فيرتفع به موضوع النسخ.

فالأقوى: تقديم التخصيص على النسخ لو دار الأمر بينهما؛ فتأمل جيداً. هذا تمام الكلام فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي التصرف في الآخر بحسب المحاورات العرفية.

المبحث السادس

إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

فصوره وإن كانت كثيرة، إلا أنه نحن نقصر على ذكر اصولها ويعرف منها حكم سائر الصور (٢).

(١) أقول: قد تقدم انه يكفي لاثبات الحكم أصالة العموم في العام المتقدم، وهو يصلح للمعارضة مع أصالة الظهور في الخاص.

(٢) أقول: قبل الشروع في الفروض ينبغي تنقيح مناط تعارض الظهورين وترجيحه؛ فأقول: بعدما كان موضوع الحجية هو الظهور بمعنى الدلالة التصديقية النوعية الذي مرجعه الى الكشف النوعي الحاصل من وضع اللفظ او ماهو بحكمه الصادر في حال الافادة والاستفاد، فلا محيص من كون هذا

المعنى من الكشف النوعي مناط الحجية، ولازمه كون ماهو الاقوى ظهوراً هو المقدم في الحجية؛ ولذا نقول: بان وجه الترجيح في باب الجمع بين الظهورين المتصلين هو الاقوائية في الظهور الذي هو مناط الحجية. وحينئذٍ فلو فرض وجود الاقوى في البين ورجحنا جانب الاقوى لا ينثلم المناط في الآخر مع انفصال الراجح؛ وعليه: فلو فرض وجود معارض أخرى اقوى ظهوراً من هذا الظهور أيضاً او مساوياً له لا يصلح لتقديم الاضعف على ماهو الاقوى بمحض انقلاب النسبة وصيرورة مقدار حجتيته اخص من هذا الظهور، إذ تقديم اخص الحجيتين ليس تحت تعبد مخصوص كمي يقال بصدق هذا المعنى بينها في مقدار الحجية؛ بل وجه التقديم حسب اقوائية ظهور الاخص من حيث مناط الحجية، وهذا المعنى لا يكاد ينثلم بمحض عدم حجية العام إلا فيما هو اخص مضموناً من الآخر مع كونه أضعف ظهوراً في أصل ظهوره الذي هو مناط حجتيته.

وتوهم: لزوم ملاحظة النسبة بين الحجيتين لا بين الدليلين وبين ما لا يكون حجة جزءاً، مدفوع: بان ما افيد في غاية المتانة، ولكن عمدة الكلام في ان مجرد عمومية النسبة وخصوصيته لا يكون تعبداً مناط الترجيح، وإنما المناط فيه اقوائية دلالة الاخص مضموناً على العام؛ وهذا المعنى في المقام غير موجود، وذلك: لان نتيجة تقديم احد المتصلين على الآخر ليس إلا قصر حجتيته ببعض مدلوله ورفع اليد عنها عن البعض الآخر؛ ومن البليهي: ان قصر حجتيته ببعض المدلول لا يوجب اقوائية دلالة الدليل، لان ظهوره في مقدار الحجية انما هو بعين ظهوره في التمام؛ والمفروض: ان هذا الظهور اضعف من غيره، فكيف يقدم مقدار الحجية حينئذٍ على ماهو اقوى منه دلالة بمحض اخصية نسبته؟ نعم: لو كان ذلك الاخصية حاصلة من قرينة متصلة كان لتقدمه على غيره مجال، لانقلاب أصل الظهور؛ وابن هذا والقرائن المنفصلة الغير الكاسرة لسهولة الظهور! وإنما هي كاسرة لحجتيته الغير الموجب لتغيير دلالته، لبقاء الدلالة فيه على ما كان قوة وضعفاً، كما لا يخفى.

وحيث اتضح لك المرام، فنقول:

اقم الفرع الأول: فحكمه واضح كما افيد مع اتمامه بانه لو رجح الخاصين فيطرح العام ويعمل بالخاصين لو لم يكن بينها معارضة ذاتاً، كما في المثال. ولو رجح العام سندا تقع معارضة عرضية بين الخاصين، فيحتاج أيضاً الى ترجيح آخر. وإن كان بين الخاصين أيضاً معارضة ذاتية، فلا بد من اعمال الترجيح بينها أولاً، ثم تخصيص العام بالراجح؛ ولا وجه لاعمال الترجيح في العام حينئذٍ، لانه فرع معارضة الخاصين معه، والمفروض: ان وجود الترجيح بينها توجب قصر الحجية باحدهما، فلا يصلح الآخر للمعارضة مع العام ولو بضمه بغيره؛ بل المعارض للعام ليس إلا الراجح، والمفروض: انه

الصورة الاولى: ما إذا ورد عام وخاصان متباينان؛ كما إذا قام دليل على وجوب إكرام النحويين، ودليل آخر على عدم وجوب إكرام الكوفيين من النحويين، وقام دليل ثالث على عدم وجوب إكرام البصريين منهم؛ فإن النسبة بين كل من قوله: «لا تكرم الكوفيين» و«لا تكرم البصريين» وبين قوله: «أكرم النحويين» هي العموم المطلق، والنسبة بين قوله: «لا تكرم الكوفيين» وبين قوله: «لا تكرم البصريين» هي التباين؛ ولا إشكال في تخصيص العام بكل من الخاصين إذا لم يلزم منه التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد، وإلا فيقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين؛ كما إذا قام دليل على وجوب إكرام العلماء، وقام دليل آخر على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وقام دليل ثالث على كراهة إكرام عدول العلماء؛ فإنه لو خصص قوله: «أكرم العلماء» بكل من قوله: «لا تكرم فساق العلماء» وقوله: «يكره إكرام عدول العلماء» يبقى العام بلا مورد؛ ففي مثل ذلك لابد من معاملة التعارض بين

أقوى دلالة من العام، فيقدم عليه جمعا.

واما الفرع الثاني: في الفرض المذكور لا يتصور عدم صلاحية العام لتخصيصها، إلا من جهة عدم صلاحية الاعم من الخاصين لتخصيصه، وإلا فع صلاحيته فيلزم ذلك لصلاحية الاخص منه للتخصيص ايضا؛ ففي مثل هذا الفرض لا يحيص من تخصيص العام بالاخص من الخاصين ويرجع الى المرجحات السنديّة بين العام والخاص الاعم؛ بل وعلى مختاره من الانقلاب لابد وان يلاحظ النسبة بين العام المخصص والاعم من الخاصين. وليس هنا مجال دعوى: ان نسبة العام لكل واحد من الخاصين على السوية، اذ المفروض: ان العام بالنسبة الى مقدار مدلول الاعم نص غير قابل للتخصيص؛ فما هو قابل له ليس إلا الأخص من الخاصين، فكيف يلاحظ العام مع مجموع الخاصين كي ينتهي الى ما ذكر من النتيجة؟ فما افيد في المقام حينئذ لا يخلو عن اغتياش. وما ذكرنا في الحاشية السابقة ايضا ظهر بطلان توهم مدارية انقلاب النسبة بعد التخصيص بمنفصل آخر، كما لا يخفى. وحينئذ فقولته في ذيل هذا الفرع: من مرجعية النسبة الحاصلة بعد التخصيص، كلام ظاهري كما تقدم وجهه مستوفى؛ فتدبر.

العام ومجموع الخاصين، وذلك واضح.

الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصان مع كون النسبة بين الخاصين العموم المطلق، كقوله: «(أكرم العلماء)» و«(لا تكرم النحويين منهم)» و«(لا تكرم الكوفيين من النحويين)». وحكم هذا القسم حكم القسم السابق: من وجوب تخصيص العام بكلّ من الخاصين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد، وإلاّ فيعامل مع العام ومجموع الخاصين معاملة التعارض. وقد يتوهم في هذا القسم: أنّ العام يخصّص بأخصّ الخاصين، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر؛ فقد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه بعدما كانت قبل تخصيص العام بأخصّ الخاصين العموم المطلق - كالمثال - فإنه بعد تخصيص قوله: «(أكرم العلماء)» بما عدا الكوفيين من النحويين - الذي هو أخصّ الخاصين - تصير النسبة بينه وبين قوله: «(لا تكرم النحويين)» العموم من وجه، لأنّ النحوي يعمّ الكوفي وغيره، والعالم الغير الكوفي يعمّ النحوي وغيره، فيتعارضان في العالم النحوي غير الكوفي.

هذا، ولكن لا يخفى فساد التوهم، فإنه لا وجه لتخصيص العام بأخصّ الخاصين أولاً، ثمّ تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر، مع أنّ نسبة العام إلى كلّ من الخاصين على حدّ سواء؛ فاللازم تخصيص العام بكلّ منها دفعة واحدة إن لم يلزم منه المحذور المتقدم، وإلاّ فيقع التعارض بينه وبين مجموع الخاصين.

نعم: لو كان أخصّ الخاصين متصلاً بالعام كانت النسبة بين العام المتصل به الأخصّ وبين الخاص الآخر العموم من وجه، كما ورد في المثال قوله: «(أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين)» فإنّ النسبة بينه وبين قوله: «(لا تكرم النحويين)» العموم من وجه، لأنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الكلامين بما لهما من الخصوصيات المختلفة بهما، فإنّ لحاظ النسبة إنّما يكون بين الظهورات

الكاشفة عن المرادات، وللخصوصيات دخل في انعقاد الظهور؛ فالفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل ممّا لا يكاد يخفى.

وكما أنّ النسبة بين العام المتصل به الأخص وبين الخاص الآخر تكون العموم من وجه، كذلك تكون النسبة بين العام الفوق الذي لم يتصل به الخاص لو كان وبين الخاص الآخر العموم من وجه؛ كما لو فرض أنّه قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «أكرم العلماء الغير الكوفيين» ثمّ قال: «لا تكرم النحويين» فإنّه كما يقع التعارض بين قوله: «أكرم العلماء غير الكوفيين» وبين قوله: «لا تكرم النحويين» لأنّ النسبة بينهما العموم من وجه، كذلك يقع التعارض بين قوله: «أكرم العلماء» وبين قوله: «لا تكرم النحويين»؛ فإنّ النحوي الكوفي كما يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين» كذلك يكون خارجاً عن قوله: «أكرم العلماء» فإنّ للعام بعد تخصيصه بالمتصل أو المنفصل يخرج عن كونه كبرى كلّية ويكون معنوياً بما عدا الخاص؛ فالكوفي من النحوي يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء» لا محالة، لا تفاق العام المخصّص بالمتصل والخاص الآخر على خروجه وعدم وجوب إكرامه؛ فلا يمكن أن يبقى عموم قوله: «أكرم العلماء» على حاله، بل لابدّ من أن يكون المراد منه العالم الغير الكوفي من النحويين، فتكون النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويين» العموم من وجه.

وتوهم: أنّ قوله: «أكرم العلماء» كما يكون معنوياً بغير الكوفي من النحويين كذلك يكون معنوياً بغير النحوي مطلقاً، فإنّ النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويين» العموم مطلقاً، وإن كانت النسبة بين العام المتصل به الخاص وبين قوله: «لا تكرم النحويين» العموم من وجه.

فاسد، فإنّ قوله: «لا تكرم النحويين» لا يمكن أن يعنون قوله: «أكرم العلماء» ويخصّصه بما عدا النحوي، لكونه معارضاً بقوله: «أكرم العلماء غير

الكوفيين من النحويين» والدليل المبطل بالمعارض لا يمكن أن يعنون العام ويصير مخصصاً له. وأما تخصيص العام بما عدا الكوفي من النحويين: فهو مما لا محيص عنه، لتوافق الأدلة على عدم وجوب إكرامه، فلا محالة يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء» فتقلب النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويين» إلى العموم من وجه.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد عام وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه؛ كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم النحويين» وقال أيضاً: «لا تكرم الصرفيين» ولا إشكال في تخصيص العام بكلا الخاصين، فيكون مجمع تصادق الخاصين وهو الصرفي النحوي مورداً لكلا الخطابين (١).

الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامان من وجه وخاص؛ فإن كان مفاد الخاص إخراج مورد افتراق أحد العامين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق؛ كما إذا ورد بعد قوله: «أكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين» قوله: «ويستحب إكرام النحوي غير الصرفي» فإنه حينئذ يختص قوله: «لا تكرم النحويين» بالنحويين من الصرفيين، فتقلب النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم الصرفيين» إلى العموم المطلق. وإن كان مفاد الخاص إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامين إلى التباين؛ كما إذا قال في المثال: «ويستحب إكرام الصرفي من النحويين» فإنه على هذا يختص قوله: «لا تكرم الصرفيين» بما عدا النحويين، ويختص قوله: «لا تكرم النحويين» بما عدا الصرفيين؛ فتكون النسبة بينهما التباين.

فظهر: أنه إذا كان بين الدليلين العموم من وجه، فتارة: تنقلب النسبة إلى

(١) أقول: ومع عدم إمكان تخصيصه بها يرجع إلى التفصيل المزبور الذي اشرنا إليه في الفرع

العموم المطلق إذا قام دليل ثالث على إخراج مادة افتراق أحدهما عن الآخر واخرى: تنقلب النسبة إلى التباين إذا كان مفاد الدليل الثالث إخراج مادة الاجتماع (١).

الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين؛ فقد يرد دليل آخر يوجب انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وقد يوجب انقلابها إلى العموم من وجه.

فالأول: كقوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم العلماء» ثم ورد دليل ثالث وأخرج عدول العلماء عن قوله: «لا تكرم العلماء» فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: «أكرم العلماء» إلى العموم المطلق. ومن هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجة، فإنّ منها ماتدّ على أنّها ترث من العقار مطلقاً، ومنها ماتدّ على عدم إرثها مطلقاً، ومنها ماتدّ على إرثها إن كانت أم ولد.

والثاني: ما إذا ورد دليل رابع في المشال وخصّ قوله: «أكرم العلماء» بالفقهاء؛ فإنّ النسبة بين قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بالفقهاء وبين قوله: «لا تكرم العلماء» بعد تخصيصه بما عدا العدول، هي العموم من وجه.

هذا كلّ في انقلاب النسبة بين الدليلين. ومنه يظهر: انقلاب النسبة بين أكثر من دليلين؛ كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» و«يستحب إكرام الشعراء» فإنّ النسبة بين الأدلة الثلاثة هي العموم من وجه. فقد تنقلب إلى التباين؛ كما إذا ورد دليل وأخرج مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق الشاعر - عن مفاد الأدلة الثلاثة، فتنقلب النسبة بين الأدلة إلى التباين بلا معارضة. وقد تنقلب النسبة إلى العموم المطلق؛ كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن أحد الأدلة الثلاثة، فتصير النسبة بينه وبين الآخرين العموم

(١) أقول: قد عرفت انقلاب هذه النسبة لا يكون مداراً في العمل أصلاً.

المطلق. وقد تنقلب النسبة إلى التباين مع المعارضة بينها؛ كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن جميع الأدلة الثلاثة، فيقع التعارض بينها، لأن مجمع العناوين يكون مورد النقي والإثبات؛ فتأمل فيما تمرّ عليك من الأمثلة وكيفية انقلاب النسبة بينها.

وقد أشرنا إلى الوجه في انقلاب النسبة في مثل هذه الموارد؛ وحاصله: أنّ ملاحظة النسبة بين الأدلة إنّما هي لأجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة، وقد تقدّم: أنّ تعارض الأدلة إنّما هو لأجل حكايتها وكشفها عمّا لا يمكن جعله وتشريعه لتضاد مؤدياتها؛ فالتعارض بين الأدلة إنّما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الأمري. ومن الواضح: أنّ تخصيص العام يقتضي تضيق دائرة كشفه وحكايته (١) فإنّ التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العام تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاص، لأنّ دليل الخاص لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبد به وسقوطه عن الحجية؛ فلازم حجية دليل المخصّص هو سقوط دليل العام عن الحجية في تمام المدلول وقصر دائرة حجّيته بما عدا المخصّص. وحينئذٍ لا معنى لجعل العام بعمومه طرف النسبة، لأنّ النسبة إنّما يلاحظ بين الحجّتين؛ فالذي يكون طرف النسبة هو

(١) أقول: بعد كون المدار في باب الألفاظ على الكشف النوعي بشهادة حجّيتها حتى مع الظن الغير المعتبر على الخلاف، كيف يقتضي تقديم حجة اخرى منفصلة عنه تضيق دائرة كشفه النوعي؟ اذ غاية ما يقتضيه الحجة الاخرى عدم مرادية المدلول واقعا، وهذا المعنى لا ينافي مع بقاء كشفه النوعي الحاصل لولا هذا الدليل؛ كما ان كسر صولة حجة العام ببعض مدلوله الذي هو نتيجة تقديم دليل آخر عليه لا يقتضي قوة دلالة وكشفه، لان الحكم بالحجة لا يغيّر الدلالة قوة وضعفاً؛ فالمقدار من دلالة الدليل الذي هو تحت الحجية هو الموجود في ضمن تمام الدلالة؛ ومن البديهي: ان هذا الموجود الضمني بحجّيته وعدمها لا يستفيد قوة وضعفاً، بل يبقى على ما كان عليه من قوته وضعفه قبل الحجية ولولاها؛ ولذا قلنا بانها لا معنى لمدارية انقلاب النسبة بهذا المعنى؛ ولعمري! لو تأملت فيما ذكرنا ترى منتهى الغرابة في كلامك لا كلام الغير!

الباقى تحت العامّ الذي يكون العامّ حجّة فيه؛ فلو خصّص أحد العامّين من وجه بمخصّص متصل أو منفصل يسقط عن الحجّة في تمام المدلول ويكون حجّة فيما عدا عنوان الخاصّ، فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجّيته وبين العامّ الآخر؛ ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق.

وبالجملة: انقلاب النسبة بين الأدلّة إنّما يكون من ثمرات تقديم الخاصّ على العامّ وحكومة أصالة الظهور فيه على أصالة الظهور في العامّ. وبذلك يظهر ضعف ما قيل: من أنّ النسبة بين الأدلّة إنّما تكون بما لها من الظهورات والمخصّص المنفصل لا يزاحم الظهور وإنّما يزاحم الحجّة، فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة.

هذا، والانصاف: أنّ هذا الكلام بمكان من الغرابة، فإنّه لا معنى لملاحظة النسبة بين ظهور كلامين لا يجوز العمل على أحدهما، فالقول بعدم انقلاب النسبة عند التخصيص بالمنفصل يساوق القول بعدم حجّة المخصّص المنفصل؛ فتأمل جيّداً.

تكملة:

ينبغي تتميم البحث في المقام بالإشارة إلى بيان النسبة بين أدلّة ضمان العارية؛ وقد كثّر الكلام فيها. والأدلة الواردة في باب العارية على طوائف أربع: منها: ما يدلّ بعمومه أو إطلاقه على عدم ضمان العارية مطلقاً، كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً» (١).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب أحكام العارية، الحديث ١٠.

ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية الدراهم، كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «ليس على صاحب العارية ضمان إلاّ أن يشترط صاحبها، إلاّ الدراهم، فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط» (١).
ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية الدنانير، كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - «لا تضمن العارية إلاّ أن يكون قد اشترط فيها الضمان، إلاّ الدنانير فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً» (٢).
ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية مطلق الذهب والفضة، كرواية إسحاق بن عمّار عنه - عليه السلام - قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلاّ ما كان ذهب أو فضة فإنّهما مضمونان اشترط أو لم يشترط» (٣).
وهذه الأدلّة قد توافقت على عدم ضمان العارية إذا لم تكن من جنس الذهب والفضة، إلاّ أن يشترط فيها الضمان.

وأما ما كان من جنس الذهب والفضة: فقد اختلفت فيها الروايات، فظاهر إطلاق رواية «مسعدة بن زياد» عدم الضمان فيها أيضاً؛ ولكن لا بدّ من الخروج عن هذا الإطلاق لتطابق بقيّة الأدلّة على الضمان فيها في الجملة. والنسبة بينها وبين رواية «مسعدة» العموم المطلق، فلا بدّ من تقييد إطلاق رواية «مسعدة» بما عدا جنس الذهب والفضة في الجملة.

وأما النسبة بين بقيّة الروايات: فهي قد اشتملت على عقد سبلي وعقد إيجابيّ؛ فرواية «الدراهم» تنفي بعموم عقدها السبلي الضمان عمّا عدا الدراهم حتّى الدنانير، ورواية «الدنانير» تنفي بعموم عقدها السبلي الضمان عمّا عدا الدنانير حتّى الدراهم؛ والنسبة بين العقد الإيجابيّ في كلّ منها مع العقد السبلي

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٤.

في الآخر هي العموم المطلق، فيجب تخصيص عموم العقد السلبي في كلّ منها بما عدا مورد العقد الإيجابي في الآخر؛ فتصير النتيجة عدم الضمان إلّا في عارية الدراهم والدنانير ويرتفع التعارض عنها، لأنّ الروايتين تكون بمنزلة رواية واحدة تنفي الضمان عمّا عدا الدراهم والدنانير.

نعم: يبقى التعارض بينها وبين مادّة على الضمان في مطلق الذهب والفضّة وإن لم يكونا مسكوكين، فإنّ مقتضى العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير هو عدم الضمان في غير المسكوك من الذهب والفضّة، فيعارض مع مادّة على الضمان في مطلق الذهب والفضّة.

وقد يقال: إنّ النسبة بينها العموم المطلق، فإنّ ما يدلّ بعمومه على عدم الضمان أعمّ مطلقاً ممّا دلّ على الضمان في الدراهم والدنانير وممّا دلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضّة، فيندرج المقام فيما تقدّم: من أنّه لو ورد عامّ وخاصان يجب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين ولو كانت النسبة بين الخاصّين العموم المطلق، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين» و«لا تكرم الصرفيّين من النحويّين».

وروايات الباب تكون كذلك، فإنّ فيها عامّاً ينفي الضمان عن عموم العارية، وفيها خاصّين:

أحدهما: إثبات الضمان في عارية الدراهم والدنانير.

وثانيهما: إثبات الضمان في مطلق الذهب والفضّة، فيكون أحد الخاصّين أخصّ من الآخر.

ولازم ذلك تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، فتكون النتيجة ضمان عارية مطلق الذهب والفضّة سواء كانا من المسكوكين أو من غير المسكوكين.

وإلى ذلك يرجع حاصل كلام الشهيد - رحمه الله - على طوله.

والمحكّي عن الكفاية والرياض: أنّ النسبة بينها هي العموم من وجه؛ وقد أفادا في وجه ذلك بما لا تخلو عن إشكال.

ولذلك اعترض عليها صاحب الجواهر- قدس سره- بأن إرجاع النسبة بينها إلى العموم من وجه يقتضي التصرف في ألفاظ الروايات وتغيير عبارة الأخبار؛ وإلا فبحسب ما يقتضيه ظاهر الأخبار هو كون النسبة بينها العموم المطلق، كما أفاده الشهيد- رحمه الله-

هذا، ولكنّ التحقيق أنّ النسبة بينها العموم من وجه، فإنّ أخصّ الخاصين -وهو مادّة على ضمان عادية الدراهم والدنانير- متّصل بالعام، لأنّ رواية الدراهم والدنانير قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي، ومفاد العقد السلبي هو عدم ضمان العارية، ومفاد العقد الإيجابي ضمان الدراهم والدنانير؛ فيكون مفاد العقدين عدم الضمان إلا في عارية الدراهم والدنانير؛ وقد تقدّم: أنّه لو كان أخصّ الخاصين متّصلاً بالعام تكون النسبة بينه وبين الخاص الآخر العموم من وجه

فإنّ العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بعمومه يدلّ على عدم ضمان الذهب والفضّة الغير المسكوكين - كالحلّي- والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة بإطلاقه يدلّ على ضمان الذهب والفضّة الغير المسكوكين، فيتعارضان؛ ولا بدّ إمّا من تخصيص عموم العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بما عدا الذهب والفضّة الغير المسكوكين، وإمّا من تقييد إطلاق العقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوكين.

ولا يتوهم: أنّه بعد التعارض يرجع إلى عمومات عدم الضمان التي لم يتّصل بها استثناء الدراهم والدنانير (١) فانه قد تقدّم أيضاً أنّ تلك العمومات قد

(١) أقول: سيأتي (إن شاء الله تعالى) ان موارد العامين من وجه خارجه عن مصب اخبار

خصّصت - ولو بالمنفصل - بما عدا الدراهم والدنانير؛ فيكون حكمها حكم العام المتصل به الخاصّ في انقلاب النسبة بينها وبين الخاصّ الآخر إلى العموم من وجه، ويكون الحليّ الغير المسكوك مورداً للنفي والإثبات.

هذا، وربما يقال: إنّ تقييد إطلاق رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوك منهما أولى من تخصيص عموم مادّة على عدم الضمان بما عدا الحليّ الغير المسكوك؛ فإنّ قوله - عليه السلام - «ليس في العارية ضمان إلاّ الدراهم والدنانير» يدلّ على نفي الضمان في عارية الحليّ بالعموم أو بما هو بمنزلة العموم، فإنّ النكرة في سياق النفي في قوّة العموم؛ وقد تقدّم: أنّ تقييد الإطلاق أولى من تخصيص العموم إذا دار الأمر بينهما.

هذا، ولكنّ الانصاف: أنّ تقييد إطلاق رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوك منها يكون من التقييد بالفرد النادر المستهجن عرفاً (١) فإنّ عارية الدراهم والدنانير نادر جدّاً، والغالب في عارية الذهب والفضّة هو عارية الحليّ الغير المسكوك، لأنّه هو الذي يستعار للزينة؛ فحمل قوله - عليه السلام - «في عارية الذهب والفضّة ضمان» على خصوص الدراهم والدنانير بعيد غايته ياباه أهل المحاوره.

الترجيح، لان طرح مجموع المرجوح في مادة الافتراق لا وجه له، لعدم مزاحم لسنده، وطرح السند في خصوص مورد الاجتماع مما لا يساعد العرف على التبعيض في هذا السند؛ بل المرجع فيه بالنسبة الى مورد الاجتماع هو التساقط مع الاخذ به في مورد الافتراق. ولا يتوهم بان ذلك تبعيض للسند ايضاً، إذ فرق بين عدم شمول دليل الحجية إلاّ بمقدار الامكان وبين طرحه بادلّة الترجيح؛ وهذا الذي لا يساعد العرف من التبعيض في عالم الطرح بترجيح الغير؛ فتدبّر.

ثم لو فرض كون المورد ايضاً مصب اخبار الترجيح نقول بعدم انقلاب النسبة. كما حققناه. لا قصور في مرجحية العام على فرض إضرار انقلاب النسبة بمرجحية العام.

(١) أقول: بناءً على إرجاع دلالة المطلقات الى الدلالة العقلية لعدم البيان لا يبقى مجال لهذا

الكلام؛ فتدبّر.

فالأولى: تخصيص عموم مادّة على عدم الضمان بما عدا مطلق الذهب والفضّة، فإنّ تقييد الإطلاق وإن كان أولى من تخصيص العموم، إلّا أنّه إذا لم يلزم محذور التقييد بالفرد النادر، وإلّا فيقدّم تخصيص العام على تقييد المطلق. فالأقوى: ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضّة، كما هو المحكي عن المشهور؛ فتأمل جيّداً.

المبحث السابع

إذا لم يكن لأحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي الجمع العرفي بينهما، فهل الأصل يقتضي سقوطها رأساً مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخير؟ أو أنّ الأصل لا يقتضي سقوطها؟ والبحث عن ذلك تارة: يكون مبنياً على القول بالطريقيّة في الأمارات، واخرى: يكون مبنياً على القول بالسببية فيها. أمّا على القول بالطريقيّة: فقد يقال، بل قيل: إنّ أدلة التعبد بالصدور تعم المتعارضين، فيكون حكم مضموني الصدور حكم مقطوعي الصدور في وجوب العمل بظاهرها معاً إن أمكن، وإلّا فيجمع بينهما ولو بضرب من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيها يحكم باجماعها. وفيه - أولاً: أنّه لا يجب التأويل في المقيس عليه وهو مقطوعاً بالصدور فضلاً عن مضموني الصدور، فانه لا دليل على وجوب التأويل وحملها على خلاف ظاهرهما مع عدم مساعدة العرف وطريق المحاورة على ذلك. والقطع بالصدور لا يقتضي التأويل، بل القطع بالصدور يلازم القطع بعدم إرادة المتكلم ظاهر كلّ منها؛ وأمّا استخراج المراد منها بالتأويل: فهو ما لا يقتضيه القطع بالصدور، بل لا بدّ من التوقف.

فما يظهر من الشيخ - قدس سرّه - من تسليمه وجوب التأويل في مقطوعي

الصدور ليس على ما ينبغي .

وثانياً: سلمنا وجوب التأويل في مقطوعي الصدور، ولكن قياس مضموني الصدور على مقطوعي الصدور ليس في محله، لأن أدلة التعبد بالسند لا يمكن أن تعم المتعارضين، فإن معنى التعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظهور في مؤذاه، والمفروض: أنه لا يمكن البناء على صدور كل من المتعارضين بما لهما من الظهور؛ وأين هذا من مقطوعي الصدور اللذين لا تنالهما يد التعبد؟. والحاصل: أن الكلام في إمكان التعبد بسند المتعارضين مع عدم العلم بصدورهما، واستحالة ذلك بمثابة لا يكاد تخفى؛ فإذا لم يمكن التعبد بهما معاً فلا يعتمها أدلة الاعتبار؛ ولا محيص حينئذٍ من سقوط كل منهما وعدم وجوب العمل بأحدهما. ولا سبيل إلى توهم وجوب الجمع بينهما ولو مجمل أحدهما أو كلاهما على خلاف الظاهر، فإن ذلك تصرف في الروايتين بلا برهان؛ بل تأويل أحدهما وحمله على خلاف ظاهره ينافي التعبد بالسند، لما عرفت: من أن حقيقة التعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظاهر، فحمله على خلاف الظاهر ينافي أدلة التعبد بالصدور.

فظهر: أن قولهم: «الجمع بين الدليلين أولى من الطرح» إن اريد به ما يعم التأويل والحمل على خلاف الظاهر، فهو كلام شعري لا محصل له ولا يساعد عليه الدليل والاعتبار! فالأقوى: أن القاعدة في المتعارضين تقتضي سقوطها معاً، سواء قلنا: إن التعارض يكون بين الظهورين أو قلنا: إنه يكون بين السندين أو قلنا: إنه يكون بين سند كل منهما وظهور الآخر، فإنه على جميع التقادير أدلة اعتبار السند والظهور لا تعم المتعارضين، لأنه لا يترتب على التعبد بصدور المتعارضين أثر سوى البناء على إجمالها وعدم إرادة الظاهر في كل منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام تكون نتيجة التعبد إجمال الكلام.

نعم: يمكن التعبد بصدور كلام مجمل يقتضي إجمال كلام آخر؛ كما لو ورد

عقيب قوله: «أكرم العلماء» «لا تكرم بعض العلماء» وتردّد البعض بين جميع أفراد العلماء، فإنّه لا مانع من التعبد بصدور قوله: «لا تكرم بعض العلماء» وإن كان أثر التعبد بصدوره إجمال قوله: «أكرم العلماء» فإنّ هذا المقدار من الأثر يكفي في التعبد؛ ففرق بين التعبد بمجمل يوجب إجمال ظاهر وبين التعبد بظاهر يوجب إجماله، فإنّ التعبد بالصدور في الأوّل لا محذور فيه، بخلاف التعبد به في الثاني، إذ لا معنى للتعبد بصدور ظاهر تكون نتيجة التعبد به إجماله وعدم جواز الأخذ بظاهره.

فالانصاف: أنّه لا مجال لتوهم شمول أدلة حجّة الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتّى يجب تأويلهما؛ فالأصل في المتعارضين السقوط، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدّي (١).

وأما بالنسبة إلى نفي الثالث: فلا وجه لسقوطها، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث. وتوهم: أنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيّة وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث، فاسد (٢)

(١) أقول: الأوّل جري كلامه هذا بخصوص صورة يعلم بعدم صدور مضمون احدهما واقعا؛ واما لو فرض العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين في صدور الكلام من الامام - عليه السلام - مع احتمال مطابقتها مضمونها للواقع: ففي مثل هذه الصورة لا بأس بالاخذ بكليهما مع عدم اقتضاء كل منهما لنفي غيره، كما هو الشأن في الأصلين المشبّهين في طرفي العلم بمخالفة احدهما للواقع. ولازم هذا القائل في الاصول التنزيلية بالتساقط إعمال التعارض والتساقط في مثله ايضا.

(٢) للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في حاشيته على الفرائد لا يختل عن إشكال، فانه جعل نفي الثالث بأحدهما الغير المعين لاجبها معاً، ومنع عن حجّة المتعارضين في الدلالة الالتزامية بتقريب: ان الدلالة الالتزامية وإن لم تكن تتبع الدلالة المطابقيّة في الحجية بل إنما تتبعها في الوجود، إلّا ان دليل اعتبار السند إنما يعم الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقيّة؛ فان قوله «صدق العادل» انما يدل على نفي ماينافي خبر العادل لاجل دلالته على وجوب تصديقه فيما اخبر به، ولا يدل على تصديقه في نفي ماينافي

فإن الدلالة الالتزامية إنما تكون فرع الدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجية. وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقية أي دلالة على المؤدى؛ وأما كون المؤدى مراداً: فهو ممّا لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية. فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلازم سقوطها عن الحجية في نفي الثالث، لأنّ سقوطها عن الحجية في المؤدى إنّما كان لأجل التعارض؛ وأما نفي الثالث: فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه؛ فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن

خبر العادل في عرض دلالة على تصديقه فيما أخبر به، بل وجوب تصديقه في الأول مترتب على وجوب تصديقه في الثاني؛ فإذا فرضنا أن أدلة اعتبار السند لا تعمّ المتعارضين لم يسق مجال لحجيتها في الدلالة الالتزامية؛ فتأمل، فإن ما ذكره قدس سره - لا يخلو عن مناقشة بل منع ٥٥ (منه).

٥ أقول: كلام استاذنا على مبناه في غاية المتانة، إذ مبناه في حكمه بالتساوق إنّما هو من جهة أن في المتعارضين لما نعلم بكذب احدهما فلا يكاد يدخل المعلوم الكذب بنحو الاجمال تحت دليل التعبد؛ فلا يكون داخلًا فيه إلا غيره المشكوك إجمالاً؛ وحينئذٍ فبالنسبة إلى المدلول المطابقي كان من باب اشتباه الحجة بلا حجة، فلا مجال للأخذ بواحد منها؛ بخلاف المدلول الالتزامي، فإنه يؤخذ بما هو حجة في البين لعدم معارض له، ولعمري! إنك لو تأملت في مسلكك في الاصول التنزيلية من عدم صلاحية دليل التنزيل لما هو معلوم المخالفة إجمالاً، لتصدّق في المقام أيضاً بأن المعلوم المخالفة لا يكون حجة رأساً حتى في مدلوله الالتزامي؛ فلا يبقى لك المثبت له إلا احدهما المشكوك في البين. نعم: بناءً على عدم إضرار العلم الاجمالي بمخالفة احدهما لشمول دليل التنزيل لكل منهما بمحض كونه مشكوكاً تفصيلاً، لا بأس بالأخذ بكلّ منهما في نفي الثالث بلا إضرار العلم الاجمالي بكذب احدهما في كونه مشمول دليل التعبد بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مناقضة أو مخالفة عملية؛ ولازم هذا المسلك الالتزام بجرمان الاصول التنزيلية في طرفي العلم إذا لم يلزم منه محذور المخالفة العملية. فهذا المقرّر لو أمعن النظر وفتح البصر! يرى التفات بين مبانيه ويخلط بعضها ببعض ورميه في كلّ باب رماً بلا شعور.

٥٥ أقول: وهذا الكلام الذي سمعنا منه مراراً صريح في تفكيكه بين المدلول المطابقي والالتزامي،

ككيف تنسب إليه عدم التفكيك؟.

الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان.

نعم: إذا كان التعارض بينهما لأمر خارج من دون أن يكونا في حدّ أنفسهما متعارضين، فلا يتوافقان في نفي الثالث أيضاً؛ كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وثبت من الخارج عدم وجوب الصلاتين معاً، فإنّ الدليلين في حدّ أنفسهما لا يكونان متعارضين، لإمكان تشريع وجوب كلّ من الصلاتين واقعاً، وإنّما وقع التعارض بينهما لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الصلاتين معاً؛ فالدليلان لا يشتركان في وجوب أحدهما في الجملة وعدم وجوب ماعدهما، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص فريضة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص فريضة الجمعة؛ وليس لكّل منهما دلالة التزاميّة على عدم وجوب ماعدا المؤدّي، فلا مانع من سقوط كلّ منهما في إثبات المؤدّي بالمعارضة والرجوع إلى البراءة عن وجوب فريضة.

نعم: لو كان مفاد الدليلين وجوب فريضة في اليوم واختلفا في تعيينها، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة، لاشتراكهما في وجوب فريضة في الجملة، فيلزم من الرجوع إلى البراءة طرح ماتوافقاً عليه. ولكن ليس مفاد الدليلين ذلك، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص صلاة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص صلاة الجمعة، فلم يتوافقا في وجوب فريضة. ولا عبرة بتحليل مفاد كلّ منهما إلى الجنس والفصل واشتراكهما في الجنس، فإنّ التحليل العقلي لا أثر له في باب الظهورات ومايستفاد من الألفاظ.

فتحصل: أنّ الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدّي بأنفسهما، فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدّين، أي يشتركان في نفي الأصل الجاري في المسألة لولا وجود المتعارضين. وإن كانا متعارضين لأمر خارج، فلا يشتركان في نفي الثالث، ويجوز الرجوع إلى الأصل الجاري في المسألة: من البراءة والاحتياط. وعلى كلا التقديرين: يتساقطان في المؤدّي.

هذا كله على القول بحجية الأمارات من باب الطريقية.

وأما على القول بحجيتها من باب السببية: فحكم الأمارات المتعارضة حكم الأحكام المتزاحمة في وجوب الأخذ بأحدها تخييراً إن لم يكن لأحدها مزية تقتضي تعيين الأخذ به.

وظاهر إطلاق كلام الشيخ - قدس سره - أنه لافرق في ذلك بين السببية التي توافق مذهب التصويب وبين السببية التي توافق مسلك التخطة؛ بل سوق كلامه يقتضي أن يكون محل البحث خصوص السببية التي توافق مسلك التخطة.

وتوضيح الكلام في ذلك: هو أن السببية تستعمل بمعنيين:

أحدهما: ما ينسب إلى المعتزلة، وهو أن قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى غالباً على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدى أو حرمة؛ فيكون حال قيام الأمانة على الشيء حال تعلق النذر به. وهذا المعنى من السببية لا ينطبق على مذهب المخطئة، فإنه من أحد وجوه التصويب الذي استقر المذهب على بطلانه.

ثانيهما: ما ينسب إلى بعض الإمامية، وهو أن قيام الأمانة على وجوب الشيء أو حرمة وإن لم يكن من العناوين المغيرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدى أو حرمة، إلا أن في سلوك الأمانة والتطرق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم إصابة الأمانة له (١)

(١) أقول: قد ذكرنا في مسألة تراحم الاصلين: من ان التصويب المناسب لمذهب المخطئة لا ينحصر بصورة الالتزام بالمصلحة السلوكية؛ بل كوفرض قيام المصلحة بنفس العمل لا يحصى من الالتزام بوجود حقيقي في الرتبة المتأخرة عن الواقع، كما ان الوجوب الواقعي الناشي عن المصلحة القائمة بالذات يستحيل ان يشمل مرتبة متأخرة عن نفسه؛ فلا مضادة حينئذ بين الوجوبين ولا نغنى من التصويب الملائم مع المخطئة إلا هذا. وهذا المعنى من السببية ايضا لا ظن إجماعا ولا عقلا على خلافه، وإنما الاجماع قام

وهذا المعنى من السببية لا ينافي التخطئة، فإن المصلحة السلوكية في طول الواقع لا في عرضه؛ فلم يجتمع في المؤدى مصلحتان أو حكمان متماثلان أو متضادان، بل المؤدى بعدد باقي على ما هو عليه، غايته أن في سلوك الأمانة مصلحة تداركية؛ فالسببية بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقة. وقد تقدم في مبحث الظن: أن من التزم بالمصلحة السلوكية كالشيخ - قدس سره - لم يلتزم بها مطلقاً، بل إنما يلتزم بها في خصوص انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من تحصيل الواقع، لمكان قبح التعب بالأمارات مع تمكن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعية، فلا بد وأن يكون في سلوك الأمارات مصلحة تداركية. ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح باب العلم وقلنا بكفاية مصلحة التسهيل في صحة التعب بالأمارات ولو مع تمكن المكلف من إدراك الواقع؛ فراجع ما ذكرناه في مبحث الظن.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لو قلنا بالسببية التي توافق مسلك التصويب، فاندراج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم واضح إذا كان التعارض لأجل تضاد المتعلقين؛ كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شيء وكان مفاد الآخر وجوب ضده.

وأما إذا كان التعارض لأجل اتحاد المتعلقين مع اختلاف الأمارتين في السلب والإيجاب (١) كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الشيء ومفاد

على بطلان السببية بمعنى انحصار المصلحة بمؤدى الامارة بلا مصلحة اخرى صالحة للتأثير في وجوب الذات في الرتبة السابقة عن الامارة؛ وربما يأبى العقل عن مثله ايضا، كما لا يخفى، فتدبر.

ومن العجب! جعله السببية الغير المناسب لمذهب المحططة هو الذي ذكرنا: من تصوير المصلحتين في الذات وما قام به الامارة، بخيال تزاحم المصلحتين في التأثير؛ مع ان اختلاف الرتبة بين الأثرين مانع عن المزاحمة رأساً؛ ولذا قلنا: بان هذه الصورة لها كمال المناسبة للمحططة، إذ مالا يناسب له انحصار المصلحة بما قام به الامارة بلا مصلحة في نفس الذات راساً، كما لا يخفى.

(١) أقول: الاولى في مقام استقصاء صور المسألة ان يقال: إن المصلحة القائمة بالشيء من جهة قيام

الآخر عدم وجوبه أو حرمة، ففي اندراج التعارض على هذا الوجه في صغرى التزاحم والقول بالتخيير في الأخذ بأحدهما إشكال بل منع، لأن أقصى ما تقتضيه الأمانة هو أن تكون من العناوين الثانوية المغيرة لحسن الشيء وقبحه، وتوارد العناوين الثانوية على متعلق واحد لا يقتضي التخيير؛ ألا ترى؟ أنه لو نذر الشخص فعل شيء ونذر وكيله - بناءً على صحة الوكالة في النذر - ترك الشيء لا يمكن القول بالتخيير في اختيار نذره أو نذر وكيله، بحيث تلزمه الكفارة لو اختار أحدهما وخالفه؛ بل لا يحصى من سقوط كل من نذر نفسه ونذر وكيله، ويرجع متعلق النذر إلى ما كان عليه قبل النذر؛ فليكن حال الأمانة المتعارضة في متعلق واحد بناءً على القول بالسببية فيها حال النذر في التساقط. والذي يسهل الخطب بطلان أصل المبنى وفساده؛ هذا إذا قلنا بالسببية التصويبية.

وإن قلنا بالسببية المخطئة: ففي اندراج الأمارات المتعارضة في صغرى

الامارة تارة: قائمة بالذات مطلقاً، واخرى: قائمة مشروطاً بالأخذ بهذه الامارة. كما أن في الامارة القائمة على الاباحة تارة: تكون الامارة موجبة لقيام مصلحة فيه مقتضية للترخيص فيه، واخرى: موجبة لعرائه عن كونه ذا مصلحة؛ كما هو الشأن في الاباحات اللاقتضائية.

فان كانت موجبة لقيام المصلحة في المتعلق: فع وحدة الموضوع وإطلاق المصلحة لاشبهة في نزاحم المقتضيين في اصل تشريع الحكم الفعلي على وفقه؛ فع التساوي - كما في المقام - ينتج الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك، ومع مزية احدهما فرضاً ينشأ الحكم على وفقه؛ وربما ينتهي الى إنشاء الاحكام الخمسة. ومع تقيد المصلحة بالأخذ به في مقام العمل فلا شبهة في ان تساوي المصلحتين - كما هو الشأن في المقام - يقتضي عقلاً التخيير عقلاً في مقام العمل بالأخذ باي واحد منها، إذ لا يمكن الاخذ بكليةها. ومع نزاحم الخبرين في اقتضاء المصلحة واقتضاء عدمها - كما في التعارض بين الوجوب والاباحة - فع إطلاقهما ينتج الاباحة اللاقتضائية؛ ومع اشتراطهما بالأخذ كان ايضاً مخيراً بين الاخذ بنذي المصلحة فيصير واجباً وبين الاخذ بالامارة الدالة على الاباحة فيصير مباحاً لاقتضائياً في حقه، كما لا يخفى.

التزاحم إشكال؛ وإن كان يظهر من الشيخ - قدس سره - القول بالتزاحم فيها. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: هو أن كلاً من الأمارتين المتعارضتين تشتمل على مصلحة سلوكية لازمة الاستيفاء بمقتضى دليل الحجية، فيقع التزاحم بين المصلحتين في مقام السلوك؛ ولا ملازمة بين سقوط طريقيّة كلّ منهما بالنسبة إلى المؤدّي وبين وقوع التزاحم بينهما بالنسبة إلى المصلحة السلوكية، فإنّ المفروض: أنّ دليل الحجية يقتضي وجوب استيفاء تلك المصلحة؛ وحيث لا يمكن الجمع بينهما، فلا بدّ من التخيير في استيفاء إحداهما، كما هو الشأن في جميع موارد تزاحم الحكمين.

هذا، ولكن للنظر فيه مجال، فإنّ المصلحة السلوكية على القول بها إنّما تكون قائمة بالطريق (١) فإنّ سلوك الطريق ذو مصلحة؛ فطريقيّة الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية، والمفروض: سقوط طريقيّة المتعارضين. فلا يبقى موضوع للمصلحة السلوكية حتّى يقال: بوقوع المزاومة بين استيفاء إحدى المصلحتين؛ مضافاً إلى أنّ التزاحم إنّما يكون بين الأحكام الشرعية، ولا يكفي التزاحم بين المصلحتين؛ كما تقدّم.

فالانصاف: أنّ إدراج الأمارات المتعارضة على مسلك المخطئة في صغرى

(١) أقول: ما المراد من الطريق؟ فإن كان الغرض منه الحجة الفعلية، فما معنى للمصلحة السلوكية الموجبة للأمر بالعمل به؟ بل لا بد وان تكون المصلحة المزبورة مسبوقة بالامر به أيضاً؛ فلازمه مع عدم المعارضة أيضاً من قيام الامرين بالطريق؛ ولاظنّ أحداً يقول به.

وإن كان الغرض من الطريق مطلق الامارة، فلا معنى للتساقط عند المعارضة، إذ مرجع التساقط الى عدم شمول دليل الحجية لواحد منها بمناط الترجيح بلا مرجح. والمفروض: انه لم يكن سابقاً عن المصلحة السلوكية دليل وامر. علم الله! مادري على اي معنى اهل هذا الكلام؟ إلّا ان انسبه الى سوء فهم المقرّر!

ثم بعد الغرض عما ذكرنا نقول فيما نحن فيه أيضاً: إذا كان في الوجودين المتضادين - كما هو مفروض الغرض السابق - كان من باب التضاد في الأحكام؛ فتدبر.

التزاحم في غاية الإشكال. ولعلّ مراد الشيخ -قدس سرّه- من السببية السببية التصويبية وإن كان يبعد ذلك -مضافاً إلى أنّها خلاف مسلكه- تصريحه بالسببية الظاهرية، والسببية التصويبية تكون واقعية لظاهرية؛ فتأمل جيداً. هذا كلّه إذا وقع التعارض بين الطرق والأمارات في الأحكام التكليفية الشرعية.

وإن وقع التعارض بينها في حقوق الناس: فقد يكون التعارض موجباً للتساقط؛ كما لو تداعيا شخصان فيما يكون بيد ثالث، وأقام كلّ منهما البيّنة، فإنّ البيّنتين يتساقطان ويقرّ المال في يد ذي اليد إذا ادعى الملكية. وقد لا يوجب التساقط، بل يجب إعمال المتعارضين معاً -ولو في بعض المدلول- كالمثال إذا لم يدّع ذو اليد الملكية، فإنّه ينصف المال بينهما بالسوية (١).

وكذا الحكم إذا وقع التعارض بين الأسباب في الوصعيات؛ فإنّه تارة: يحكم فيه بتساقط السببين المتعارضين؛ كما إذا عقد الوكيل والموكّل في زمان واحد على مال واحد مع اختلاف المعقود له، كما لو باع أحدهما من زيد والآخر من عمرو. وأخرى: يحكم فيه بإعمال السببين؛ كما لو وضع شخصان يدهما دفعة واحدة على ما يكون مباحاً بالأصل في مقام الحيازة، فينصف المال بينهما بالسوية.

وقد فات متي كتابة بعض ما يتعلق بالمقام من المباحث، لخطب نزل بي في هذه الأيام، وهو فوت الوالد (تغمده الله بغفرانه) وكان ذلك في شهر جمادي الآخرة سنة ١٣٤٥؛ ولذلك طوينا الكلام عمّا أفاده شيخنا الاستاذ -مدّ ظلّه- في هذا المقام.

(١) أقول: على فرض عدم حجية القرعة التنصيف من جهة قاعدة أخرى، لا الجمع بين البيّنتين.

المبحث الثامن

قد عرفت: أنّ القاعدة تقتضي سقوط الخبرين المتعارضين؛ ولكن قد استفاضت النصوص على عدم السقوط مع فقد المرجح. وقد اختلفت كلمات الأصحاب - قدس الله أسرارهم - في المتعارضين المتكافئين في المزايا الداخلية والخارجية؛ على ماسيأتي بيانا. فقيل: بالتخير في الأخذ بأحدهما. وقيل: بالتوقف؛ ومرجعه إلى الاحتياط، لأنّ التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل.

وقيل: بوجوب الأخذ بما يوافق منها الاحتياط إن كان، وإلاّ فالتخير. ومنشأ الاختلاف اختلاف الروايات الواردة في ذلك. فإنّ منها: ما يدلّ على التخير مطلقاً، كرواية الحسن بن جهم عن الرضا - عليه السلام - «قلت: يخيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق؟ قال - عليه السلام - فاذا لم تعلم فوسّع عليك بأيّهما أخذت» (١). ومنها: ما يدلّ على التخير في زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة (٢) عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث [وكلّهم ثقة] فوسّع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) أقول: رواية الحرث نص في مرجعية التخير عند عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وإن قوله - عليه السلام - «حتى ترى القائم» كناية عن زمان التمكن من الوصول إليه؛ فهو كالصريح في الشمول لحال الغيبة، فيخصص بها ما دل على التوقف المطلق على فرض وجوده؛ ولا يحتاج إلى التثبيت بقاعدة انقلاب النسبة على ما هو من السخافة! كما تقدم بطلانه باوضح بيان؛ بل يمكن دعوى: إن المشي على هذا المسلك يحدث فقهاً جديداً، كما لا يخفى على المتدرب.

عليك حتى ترى القائم فترد إليه» (١) وفي معناها روايات اخر ذكرها في الوسائل في كتاب القضاء.

ومنها: ما يدل على التوقف في زمان الحضور، كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال - عليه السلام - «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (٢).

هذا ماوقفت عليه من الأخبار، ولم أف على رواية تدل على التوقف مطلقاً حتى في زمان الغيبة. ولكن حكي ما يدل على ذلك أيضاً؛ فتكون الأخبار على طوائف أربع.

والتحقيق في الجمع بينها: هو أن النسبة بين مادّة على التخيير في زمان الحضور وبين مادّة على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص وكذا النسبة بين مادّة على التوقف المطلق ومادّة على التوقف في زمان الحضور، إلا أنه لا تعارض بينهما، فإنه لا منافاة بين التوقف أو التخيير المطلق وبين التوقف أو التخيير في زمان الحضور، لأن المطلوب من المطلق إذا كان مطلق الوجود فلا يحمل على المقيد، بل يبقى إطلاق المطلق على حاله - كما أوضحناه في محلّه - فالتعارض إنما هو بين مادّة على التخيير وبين مادّة على التوقف؛ غايته أن التعارض بين مادّة على التوقف والتخيير مطلقاً يكون بالعموم من وجه، وبين مادّة على التوقف والتوقف في زمان الحضور يكون بالتباين. ولا يهتّمنا البحث عن رفع التعارض بين مادّة على التوقف والتخيير في زمان الحضور، فإنه لا أثر له؛ مضافاً إلى أنه لم يعلم العمل بمادّة على التخيير في زمان الحضور. فالحرّي رفع التعارض بين مادّة على التوقف والتخيير مطلقاً؛ وقد عرفت: أن النسبة بينهما بالعموم من وجه، ولكن نسبة مادّة على التخيير مطلقاً مع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

مادل على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص؛ فلا بد من تقييد إطلاق مادل على التخيير بغير زمان الحضور، فتقلب النسبة حينئذ بين أدلة التخيير وأدلة التوقف مطلقاً من العموم من وجه إلى العموم المطلق، لأن أدلة التخيير تختص بعد تقييدها بما دل على التوقف في زمان الحضور بزمان الغيبة وعدم التمكن من ملاقات الحجة - عليه السلام - فتكون أخص من أدلة التوقف مطلقاً؛ وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي حمل أخبار التوقف على زمان الحضور والتمكن من ملاقات الإمام - عليه السلام - فيرتفع التعارض من بينها (١) وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة - كما عليه المشهور - ولا وجه للقول بالتوقف أو الأخذ بما يوافق الاحتياط.

والاستدلال على وجوب الأخذ بما يوافق الاحتياط بقوله - عليه السلام - في خبر غوالي اللآلي: «إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك» (٢) ضعيف، لضعف الرواية وعدم العمل بها؛ كما سيأتي. فالأقوى: هو التخيير مطلقاً، كان أحدهما موافقاً للاحتياط أو لم يكن.

بقي التنبيه على امور:

الأول: لا إشكال في اختصاص أدلة التخيير بتعارض الروايات المروية عن

(١) لا يخفى: ان النسبة بين مادل على التخيير في زمان الحضور وبين مادل على التوقف مطلقاً هي العموم والخصوص، كالنسبة بين مادل على التوقف في زمان الحضور وبين مادل على التخيير مطلقاً؛ وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي تقييد أخبار التوقف مطلقاً بزمان الغيبة؛ فيعود التعارض بين الأدلة على حاله، إلا ان تطرح أخبار التخيير في زمان الحضور لعدم العمل بها ه فتامل جيداً (منه).

(٢) في المصدر: «الحائطة لدينك» غوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣ (تحقيق مجتبي العراقي)

ه أقول: لنا حق السؤال بانه اين خبر يدل على التخيير في زمان الحضور محضاً؟ إذ خبر الحرث كالصريح بالنسبة الى زمان الغيبة، لان التحديد الى زمان القائم كناية عن مرور الازمنة السابقة عن زمان حضوره، كما لا يخفى.

الأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - فلا تعمّ تعارض الأقوال في سلسلة طرق الروايات، كما إذا تعارض أقوال أهل الرجال في التوثيق والتعديل. وكذا لا تعمّ تعارض أقوال أهل اللغة في مداليل ألفاظ الروايات؛ وذلك واضح.

الثاني: الظاهر اختصاص أدلة التخيير بصورة تعارض الروايتين المرويتين عنهم - عليهم السلام - ولا تعمّ صورة اختلاف النسخ - كما حكى وقوع ذلك كثيراً في كتاب التهذيب - فإنّ التعارض إنّما جاء من قبل الكتاب؛ فلا يندرج في قوله: «يأتي عنكما الخبران المختلفان» بل الظاهر أنّ أدلة التخيير لا تعمّ تعارض قول تلميذي الكليني في النقل عنه؛ وإن كان المحكي عن بعض الأعلام اندراج ذلك في أدلة التخيير، بدعوى: أنّ تعارض النقل عن الكليني - رحمه الله - يرجع إلى تعارض الخبرين.

الثالث: لا يجوز الأخذ بأحد المتعارضين تخييراً إلاّ بعد الفحص عن المرجحات التي يأتي بيانها، فإنه بناءً على وجوب الترجيح يتعين الأخذ بالراجح ولا يكون المرجوح حجّة شرعية ولا يجوز العمل به؛ فالفحص عن المرجحات يرجع إلى الفحص عن الحجّة، كالفحص عمّا يعارض الأصول اللفظية والعملية؛ ولا إشكال في وجوب الفحص عنه.

الرابع: الأقوى كون التخيير في المسألة الأصولية أي في أخذ أحدهما حجّة محرزة وطريقاً إلى الواقع، لا في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل بمؤدّي أحد الخبرين نظير التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، فإنّ الظاهر من قوله - عليه السلام - «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (١) هو الأخذ بأحدهما ليكون حجّة وطريقاً مثبتاً للواقع لا مجرد الأخذ في مقام العمل (٢)

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صقات القاضي، الحديث ٦.

(٢) أقول: بل بعد فرض اقتضاء التعارض بين المدلول الالتزامي لكل واحد مع المطابق للآخر في كثير من الموارد وانتهاء الأمر إلى النقيضين لأمعنى حينئذٍ للوجوب التخييري، كالتخيير بين القصر ←

ولايُنافي ذلك إطلاق قوله -عليه السلام- «فتخيّر» كما في خبر غوالي اللآلي (١) فإنّ قوله -عليه السلام- «فتخيّر» صالح لكلا الوجهين؛ فلا يعارض ظهور قوله -عليه السلام- «بأيّهما أخذت» في أخذ أحدهما حجّة.

نعم: ربما يتوهم دلالة قوله -عليه السلام- «موسع عليك بأية عملت» (٢) -كما في رواية ابن مهزيار عن كتاب عبدالله بن محمد- على كون التخيير في المسألة الفقهيّة.

ولكنّ الظاهر من قوله -عليه السلام- «بأية عملت» هو الأخذ بأحد المتعارضين حجّة وطريقاً إلى العمل، لا مجرد العمل بمضمون أحدهما؛ فتأمل جيداً.

ويترتب على كون التخيير في المسألة الاصوليّة أو في المسألة الفقهيّة ثمرات مهمة

منها: كون التخيير للمفتي في الفتوى بمضمون أحد الخبرين لو كان التخيير في المسألة الاصوليّة، والتخيير للمستفتي في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهيّة؛ إلّا في مقام الترافع وفصل الخصومة، فانه لا معنى

والإتمام؛ بل لا يحصى من التخيير العملي محضاً أو التخيير في المسألة الاصولية المنتجة بالآخرة تعين مدلول احدهما الماخوذ عليه. وربما يرجح الثاني ظهور قوله: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» إذ هو ظاهر في ان طرف التخيير هو الاخذ بالخبر في مقام الاستطراق به الذي لازمه تعين مضمونه عليه بعد اخذه. ثم في كون التخيير في المسألة لاصولية شان المجتهد فقط فرع تخصيص دليله به، وإلا فلم يجتهد بعد الفحص عن المرجحات الفتوى بتخيير المقلد في الاخذ باحد الخبرين ايضاً؛ كما ان كون التخيير على هذا بدويّاً لا شاهد له، ولا اقل من الاستصحاب. وتوهم: عدم بقاء التحير بعد الاخذ فلا يكون الموضوع باقياً، مدفوع بان الموضوع هو «المتحير لولا الاخذ» وهو باق، إذ لا معنى لكون الحكم رافعاً لموضوعه؛ فتدبر كلماته، فانه لا يخلو من انظار

(١) غوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبله، الحديث ٨.

لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لا بد للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه، لعدم فصل الخصومة إلاً بذلك .

ومنها: كون التخيير استمرارياً إذا كان التخيير في المسألة الفقهيّة، لأنّه يكون كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة؛ فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة وبمضمون الآخر أخرى، إلاً أن يقوم دليل على خلاف ذلك . وبدوياً إذا كان التخيير في المسألة الاصوليّة، فإنّ معنى كون التخيير في المسألة الاصوليّة هو التخيير في جعل أحد المتعارضين حجة شرعيّة وأخذ أحدهما طريقاً محرّزاً للواقع؛ ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أولاً وجعل مؤذاه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلق بأفعال المكلفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك .

وبالجملة: بعدما عرفت: من أنّ مقتضى القاعدة سقوط كلّ من المتعارضين عن الحجّة وعدم شمول أدلة الاعتبار لهما، فحجّة أحدهما إنّما تكون بمعونة أخبار التخيير، وأدلة التخيير إنّما تدلّ على اختيار أحدهما حجة، وبعد اختيار أحدهما حجة يكون المجتهد محرّزاً للواقع، ولا يبقى مجال لاختيار الآخر بعد ذلك حجة شرعيّة.

وبما ذكرنا يظهر: أنّه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما، إذ بناءً على كون التخيير في المسألة الفقهيّة يكون الحكم بالتخيير باقياً قطعاً وبناءً على كون التخيير في المسألة الاصوليّة يكون الحكم بالتخيير مرتفعاً قطعاً. ولا ينبغي الشكّ في البقاء على كلّ من الوجهين حتّى يجري فيه الاستصحاب. نعم: يمكن فرض الشكّ في كون التخيير في أيّ المسألتين، بدعوى: عدم استظهار أحد الوجهين من الأخبار؛ فيشكّ في كون التخيير في المسألة الاصوليّة أو في المسألة الفقهيّة. ولكن إذا فرض الشكّ بهذا الوجه فلا مجال للاستصحاب، للشكّ في موضوعه، فإنّه على أحد الوجهين يكون الموضوع باقياً،

وعلى الوجه الآخر يكون الموضوع مرتفعاً؛ فالشك في أحد الوجهين يستلزم الشك في بقاء الموضوع. ولا جامع بين الوجهين حتى يجري فيه الاستصحاب، فاذا لم يجر الاستصحاب وفرض الشك في أحد الوجهين فالأمر يدور بين التعيين والتخيير، لأنه على تقدير كون التخيير في المسألة الاصولية يتعين ما اختاره المكلف أولاً، وبناءً على كون التخيير في المسألة الفقهية يكون المكلف مخيراً في اختيار أحدهما دائماً؛ وقد تقدم في مبحث البراءة: أنه مهما دار الأمر بين التعيين والتخيير فالأصل العملي يقتضي التعيين (١) خصوصاً في مثل المقام مما كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب الطرق والامارات (٢) فراجع ما ذكرناه في مبحث البراءة.

المبحث التاسع

المشهور بين الأصحاب: أن التخيير إنما هو في صورة تعادل المتعارضين وتكافئهما في المزايا المنصوصة - على ما سيأتي بيانها - فلا يجوز الأخذ بأحدهما

(١) أقول: بالله! مسألة التعيين والتخيير إنما هو في صورة الدوران بين الوجوب التخييري أو وجوب أحدهما تعييناً؛ ولقد عرفت: ان في باب التعارض المنتهى فيه الامر الى التناقض في المدلول يستحيل الوجوب التخييري، وإنما الممكن فيه هو التخيير العملي العقلي الذي هو نتيجة الاباحة؛ وفي مثله عند الدوران بين الوجوب والاباحة من الذي يقول بالتعيين والوجوب؟ وكأن المقرر خلط بين التخيير العملي الممكن في المقام وبين الوجوب التخييري وزعم في المقام هذا التخيير - بشهادة تمثيله بالتخيير بين القصر والاطمأن - وغفل عن استحالة الثاني وان ما هو ممكن هو صرف التخيير عملاً الذي هو مفاد الاباحة؛ بل في مثله عند الدوران يتعين الأخذ بالاباحة، لا التعيين.

(٢) لا يخفى: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنما يكون في مقام العمل؛ وأما في مقام الفتوى: فالأمر يدور بين المحذورين، لأنه بناءً على أحد الوجهين يتعين الفتوى بمضمون أحدهما بالخصوص، وبناءً على الوجه الآخر يتعين الفتوى بالتخيير؛ فتأمل (منه)

تخييراً (١) إلا عند فقد ما يقتضي ترجيح أحدهما.

وقد حكي عن بعض: القول بالتخيير مطلقاً، لإطلاق أدلة التخيير وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وأنت خبير: بأنه يجب الخروج عن إطلاق أدلة التخيير بظهور أدلة الترجيح في الوجوب، فإن المطلق مهما بلغ في الظهور لا يقاوم ظهور المقيد في التقييد؛ فالقول باستحباب الترجيح ضعيف غاية.

ويدل على المشهور جملة من الأخبار:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سئلت أبا عبدالله - عليه السلام - عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال - عليه السلام - من تحاكم إليهم في حق أو باطل فأنها تحاكم إلى الطاغوت» إلى أن قال: «قلت: فان كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقها فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال - عليه السلام - الحكم ما حكم به أعدهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر؛ قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال - عليه السلام - ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع

(١) لا يخفى: أن في كلام الشيخ (قدس سره) في هذا المقام مواقع للنظر؛ خصوصاً قوله: «ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير» فإن مرجع التوقف إلى الاحتياط لا إلى التخيير - كما صرح بذلك قبل هذا - نعم: لورجع التعارض إلى النفي والإثبات وكان الأمر دائراً بين المحذورين وقلنا بعدم جواز الرجوع إلى الثالث ولو كان هو الأصل، صح قوله: «ومرجع التوقف إلى التخيير» وأغرب من ذلك! ما أفاده في ذيل قوله: «والتحقيق» من قوله: «وإن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد الخبرين المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار» فإنه يرد عليه: أنه لا يعقل استفادة ذلك من أدلة الحجية بناءً على الطريقة. وبالجملة: في عبارة الشيخ (قدس سره) في هذا المقام ما لا يخفى؛ فراجع (منه).

عليه بين أصحابك ، فيؤخذ به من حكمهما ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن الجمع عليه لاريب فيه» إلى أن قال: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال -عليه السلام- ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنّة ووافق العامة؛ قلت: جعلت فداك! رأيت إن كان الفقهاء عرفاً حكمه من الكتاب والسنّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟ قال -عليه السلام- ما خالف العامة ففيه الرشاد؛ قلت: جعلت فداك! فإن وافقها الخبران جميعاً؟ قال -عليه السلام- ينظر إلى ما هم أميل إليه حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر؛ قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (١).

وظهور هذه الرواية الشريفة في وجوب ترجيح أحد المتعارضين بهذه المزايا ممّا لا يكاد يخفى.

والإشكال عليها: بأنّ موردها اختلاف الحكمين في مستند حكمهما وفي مثله لا بدّ من الترجيح، لعدم قطع الخصومة بالتخير - كما تقدّم - فلا تعمّ الرواية موارد تعارض الروايات في مقام الفتوى (٢)

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ مع اختلاف في بعض الألفاظ.
 (٢) أقول: عمدة الاشكال على الرواية، هو ان في مقام تعارض الحكمين لامعنى للترجيح في مدركها؛ بل الحاكم بعدما اخذ بالرواية وحكم في الواقعة على وفق رايه في الشبهات الحكيمه لا بد وان يتبع هذا الحكم، ومع تعارضه بحكم آخر يرجح احد الحكمين باعلية الحاكم واعدليته واوثقيته؛ ولا مجال حينئذٍ لترجيح مدرك احد الحكمين على مدرك الآخر، إذ لا يكون المرجع في الواقعة بالنسبة الى مجتهد آخر -فضلاً عن المقلد- عند صدور حكم الحاكم إلاّ الحكم، لأنه نقيض الفتوى؛ فهما كان الحكم ثابتاً -ولو بترجيح الحكم بمرجحات الحاكم- لا مجال لرجوع المجتهد الثالث إلى مدرك الحكم؛

ضعيف غايته، فإنّ الترجيح إنّما يكون في مقابل التخيير، وقد عرفت أنّ التخيير إنّما يكون في المسألة الاصوليّة، ومعنى الترجيح في المسألة الاصوليّة: هو أخذ الراجح حجّة شرعيّة وطريقاً محرّزاً إلى الواقع. وعليه: لا يمكن أن يفرّق بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنّما هو لأجل موافقة فتواه له.

وبالجملة: بعد البناء على كون التخيير والترجيح في المسألة الاصوليّة لا معنى للتفرقة بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، فإنّه كما يلزم الحكم على طبق الراجح لأنّه هو الحجّة والطريق دون غيره، كذلك يلزم الفتوى والعمل على طبقه.

وكأنّ من استشكل على الاستدلال بالرواية لوجوب الترجيح في مطلق المتعارضين غفل عن كون الترجيح في المسألة الاصوليّة، أو بنى على كونه في المسألة الفقهيّة؛ وقد تقدّم ضعفه.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ صدر الرواية سؤالاً وجواباً وإن كان في مورد الحكومة، إلّا أنّ الظاهر من قوله -عليه السلام- «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا» إلى آخر الرواية، هو أنّ الإمام -عليه السلام- صار بصدد بيان الوظيفة الكلّيّة عند تعارض مطلق الأخبار.

فالانصاف: أنّ التأمل في الرواية يوجب القطع بكون الترجيح لمطلق

وحيث فلا محيص من الالتزام باعراض الاصحاب عن ذيل الرواية.

كما ان المرفوعة ايضا مطعون في سنده؛ فلا يبقى مجال لوجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايتين. وتسمية الاولى «مقبولة» من جهة كون صدوره مورد تسلم الاصحاب، لا هو بتمامه؛ بل لم يلتزم احد برجوع الثالث عند تعارض الحكمين الى مدركها. وظني انه استشكل شيخنا الاعظم بهذا البيان في رسائله؛ فراجع.

نعم: لا بأس بالترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب، كما هو ايضا ديدن الاصحاب؛ وفي غاية البعد ايضا حمل اخبار الترجيح بها على الاستحباب.

تعارض الروايات؛ فلا ينبغي الإشكال على الاستدلال بها على وجوب الترجيح في مقام العمل والفتوى؛

كما لا ينبغي الإشكال على الاستدلال بها بأن الظاهر من قوله في الذيل: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك» كون الترجيح بتلك المزايا إنما هو في زمان الحضور فلا دليل على وجوب الترجيح بها في زمان الغيبة، فإن اختصاص التوقف بزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح به.

وكذا لا ينبغي الإشكال بمعارضة الرواية لرواية «الاحتجاج» عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا؟ قال عليه السلام لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لا بد أن يعمل بواحد منهما، قال - عليه السلام - خذ بما فيه خلاف العامة» (١).

وجه المعارضة: هو أنه في المقبولة كان التوقف بعد فقد المرجحات، وفي رواية «الاحتجاج» الأمر بالعكس يكون الترجيح بمخالفة العامة بعد عدم إمكان التوقف، لحضور وقت العمل أو غير ذلك.

هذا، ولكن الأصحاب لم يعملوا برواية «الاحتجاج» بل عملهم على طبق ما في المقبولة؛ فلا تصلح رواية الاحتجاج للمعارضة.

وبالجملة: دلالة المقبولة على وجوب الترجيح بالمزايا المذكورة في غاية الوضوح، وجميع الإشكالات الواردة على الرواية يمكن الذب عنها؛ وقد عمل بضمونها الأصحاب واعتمدوا عليها، ولذلك سميت بالمقبولة؛ مضافاً إلى اعتضادها بروايات أخر قد استقصاها الشيخ - قدس سره - في «الفرائد» أجمعها بعد المقبولة مرفوعة زرارة، قال: «سئلت أبا جعفر - عليه السلام - فقلت: جعلت

فذاك ! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ فقال - عليه السلام - يازرارة! خذ بما اشتهرين أصحابك ودع الشاذَّ النادر؛ فقلت: ياسيدي! إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال - عليه السلام - خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقها في نفسك؛ فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال - عليه السلام - انظر ما وافق منها العامة فاتركه وخذ بما خالف، فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم؛ قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال - عليه السلام - إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر؛ قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال - عليه السلام - إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» (١).

وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة رواها ابن أبي جمهور الأحسائي في كتاب «غوالي اللآلي» عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة؛ وقد طعن صاحب الحقائق - رحمه الله - في الكتاب ومصنّفه، مع عدم وجود الرواية في كتب العلامة - قدس سره - إلا أنها تصلح لأن تكون مؤيدة لمقبولة «عمر بن حنظلة» مضافاً إلى سائر الروايات؛ وبعد هذا لا ينبغي التأمل والإشكال في وجوب الترجيح بين الروايات المتعارضة.

نعم: يبقى الإشكال في وجوب الاقتصار على المرجّحات المذكورة في الروايات، أو أنه يجب التعدي عنها إلى كلّ مرجّح لسند أحد المتعارضين أو لمضمونه؛ وقد اختلفت في ذلك كلمات الأعلام.

والأقوى: وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدم جواز التعدي عنها، فإنَّ الأصل وإن كان يقتضي وجوب الأخذ بكلّ ما يَحتمل أن يكون مرجّحاً لأحد المتعارضين، للشكِّ في حجّية الآخر والأصل عدمها، إلاَّ أنه

(١) غوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ (تحقيق مجتبي العراقي) مع تفاوت.

يجب الخروج عمّا يقتضيه الأصل باطلاقات أدلة التخيير (١) فإنّ المتيقن من تقييدها هو ما إذا كان في أحد المتعارضين أحد المزايا المنصوصة، ولا يستفاد من أدلة الترجيح وجوب الأخذ بكلّ مزية تقتضي أرجحية أحدهما سنداً أو مضموناً؛ فالقول بوجوب التعدي عن المرجحات المنصوصة خالٍ عن الدليل.

نعم: يمكن أن يستدلّ له بقوله -عليه السلام- في مقبولة «عمر بن حنظلة» في وجه الترجيح بالشهرة: «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» وبقوله في وجه الترجيح بمخالفة العامة: «فإنّ الرشد في خلافهم». بتقريب: أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع المصطلح، بحيث تكون الرواية ممّا قد أجمع الأصحاب ورواة الأحاديث على روليتها، وإلاّ كانت الرواية متواترة مقطوعة الصدور؛ بل المراد منه هو كون الرواية مشهورة بين الأصحاب معروفة بين الرواة وإن كانت من أخبار الآحاد؛ ولا منافاة بين كون الرواية من أخبار الآحاد وبين اشتهاها بين أرباب الحديث وتدوينها في الاصول والكتب والمجامع؛ ويقابلها الرواية الشاذة التي لم تكن معروفة عند الرواة ولم يشتهر نقلها وتدوينها في الاصول وكتب الأحاديث، ومن المعلوم: أنه لا يصح حمل عدم الريب بقول مطلق على مثل هذه الرواية التي يجامعها احتمال عدم الصدور، فإنّ الخبر الواحد مهما بلغ في الاشتهار لا يكون مقطوع الصدور، فلا بدّ وأن يكون المراد من قوله -عليه السلام- «ممّا لا ريب فيه» هو عدم الريب بالإضافة إلى الرواية الشاذة التي لم تكن معروفة عند أصحاب الحديث، فإنّ الرواية المشهورة تكون أقرب إلى الصدور من الرواية الشاذة؛ فيكون الريب المحتمل في الرواية الشاذة

(١) أقول: بعد الجزم بمرجعية أحدهما وتردد بين التعيين والتخيير؛ وإلاّ فالأصل يقتضي التساقط لا الترجيح؛ وحينئذ يبقى الكلام في هذا الجزم بعد إطلاقات ادلة التخيير الحاكمة بعدم الترجيح؛ فتدبر.

أقرب من الريب المحتمل في الرواية المشهورة، لأنه يحتمل فيها ما لا يحتمل في الرواية المشهورة فيصح حمل عدم الريب الإضافي على الرواية المشهورة، ولازم ذلك هو التعدي إلى كل مزية تقتضي أقربية صدور ذي المزية من الفاقد لها؛ فإن قوله - عليه السلام - «فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» يكون من منصوص العلة وبمنزلة الكبرى الكليّة، فيكون مفاد التعليل: هو الأمر بأخذ كل خبر لا ريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر وأقرب صدور أمره. وهذا كما ترى يقتضي وجوب الأخذ بكل مرجح صدوري ولولم يكن من مقولة الشهرة. هذا كله في قوله - عليه السلام - «فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه».

وأما قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» فتقريب الاستدلال به على وجوب التعدي إلى كل مزية: هو أن التعليل بذلك إنما هو لأجل أن مضمون الخبر المخالف للعامة أقرب إلى الواقع من الخبر الموافق لهم، لأنه يحتمل في الموافق أن يكون قد صدر تقيّة؛ وليس المراد من قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» هو أن كل ما يكون مخالفاً للعامة فهو الحق الموافق للواقع وكل ما يكون موافقاً لهم فهو الباطل المخالف للواقع، بدهاءة أن كثيراً من الأحكام الموافقة لرأي العامة ليست من الباطل؛ فلا بد وأن يكون المراد من قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» هو أقربية مضمون الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق لهم، لأنه يحتمل في الموافق ما لا يحتمل في المخالف؛ فيكون حاصل التعليل: هو وجوب الأخذ بكل ما يكون مضمونه أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. ولازم ذلك هو التعدي إلى كل مزية تقتضي ذلك ولو لم تكن من مقولة مخالفة العامة. هذا غاية ما يمكن أن يستدل به للقول بوجوب التعدي عن المزيا المنصوصة.

ولكن للنظر فيه مجال. أما في قوله - عليه السلام - «فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» فلاّنه لا شاهد على كون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى الغير، بل ظاهره عدم الريب بقول مطلق. ولا ملازمة بين كون الخبر ممّا لا ريب

فيه بقول مطلق وبين كونه مقطوع الصدور، بل يصح حمل عدم الريب على الخبر المشهور المدون في كتب الأحاديث المعروف عند الرواة وأرباب الحديث؛ فإن مثل هذا الخبر مما تطمئن النفس بصدوره ويحصل الركون إليه بحيث لا يلتفت إلى احتمال عدم صدوره ولو كان موجوداً في خزانة النفس، فيصح أن يقال: إنه مما لا ريب فيه بقول مطلق؛ بخلاف الخبر النادر الشاذ الذي لم يدون في كتب الأصحاب ولم يكن مشهوراً عند أرباب الحديث، فإنه لا تطمئن النفس بصدوره، بل ولا يحصل الظن به.

فدعوى: أن المراد من قوله: «مما لا ريب فيه» هو عدم الريب بالإضافة إلى غيره، مما لا شاهد عليها حتى يقتضي التعدي إلى كل مزية تقتضي اقربية صدور أحد المتعارضين عن الآخر؛ بل قصارى ما يقتضيه التعليل: هو التعدي إلى كل مزية تقتضي الاطمينان بالصدور وركون النفس إليه.

وأما قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» فالأمر فيه أوضح، فإن التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلة ولا يصلح أن يكون كبرى كلية، لأن ضابط منصوص العلة - على ما أوضحناه في محله - هو أن تكون العلة على وجه يصح ورودها وإلقائها إلى المكلفين ابتداءً بلازم المورد إليها؛ كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر» فإنه يصح أن يقال: «كل مسكر حرام» بلا ذكر الخمر؛ وكما في قوله - عليه السلام - «فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» فإنه يصح أن يقال: «خذ بكل ما لا ريب فيه».

وهذا بخلاف قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» فإنه لا يصح أن يقال: «خذ بكل ما خالف العامة» لما عرفت: من أنه كثير من الأحكام الحقة توافق قول العامة؛ فلا يمكن أن يرد قوله - عليه السلام - «فإن الرشد في خلافهم» دستوراً كلياً للمكلفين بحيث يكون بمنزلة الكبرى الكلية، بل لا بد

وأن يكون التعليل بذلك لبيان حكمة التشريع، وليس من العلة المنصوصة؛ فلا يجوز التعدي عنها إلى كل مزية تقتضي أقربية مضمون أحد المتعارضين للواقع. فالانصاف: أنه لم يظهر من الأدلة جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، فالأقوى: هو الاقتصار عليها؛ فتأمل جيداً.

المبحث العاشر

المرجحات المنصوصة أربعة:

منها: ما يكون مرجحاً لسند أحد المتعارضين، كموافقة أحدهما للشهرة وككون الراوي لأحدهما أوثق أو أعدل أو أصدق ونحو ذلك مما يرجع إلى صفات الراوي.

ومنها: ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ككون أحد المتعارضين مخالفاً للعامة (١).

(١) أقول: بعدما كانت حجة الجهة والدلالة من آثار الكلام الواقعي بحيث يكون بالنسبة إلى التعبد بالسند من قبيل الحكم الواقعي لموضوع قامت [الامارة على ثبوته كقيام] الامارة على ثبوت الموضوع لوجوب إكram زيد بالنسبة إلى دليل التعبد باكرامه ما مراد من كون الترجيح بمخالفة العامة من المرجحات الجهتية؟ فإن اريد منه ان دليل وجوب الاخذ بالمخالف وطرح الموافق إنما هو لترجيح مجرد الجهة الثابتة لاحدهما في ظرف صدور الكلام الواقعي على الجهة الاخرى كلية بلا نظر منه الى حيث صدور ذي المرجح، فلازمه عدم انتهاء النوبة اليه بعد تساقط عموم الحجية في إثبات الكلام الواقعي؛ إذ حينئذ لا يحز الكلام حتى ينتهي النوبة الى ترجيح جهته؛ وبمجرد اقتضاء الحجية لا يكفي في هذا الترجيح الوارد على الكلام ما لم يحز الكلام الواقعي بدليل تعبه فعلاً. وإن كان الغرض ان دليل المرجح الجهتي ايضا ناظر الى اثبات السند فلازمه كونه مرجحاً سندياً، كالاوثقية، إذ لازم التعبد بسند ذي الجهة طرح سند الآخر، إذ لا معنى للاخذ بسند ما طرح جهته؛ فلا نعي بالمرجح السندي إلا هذا. وحينئذ فالتحقيق ان جميع المرجحات يرجع الى الترجيح في السند. نعم: وجه ترجيح السند ربما ←

ومنها: ما يكون مرجحاً لمضمون أحد المتعارضين، ككون أحدهما موافقاً للكتاب. وقد وقع الكلام في ترتب هذه المرجحات وتقدم بعضها على بعض. فقيل: إنها غير مترتبة، بل كلُّها مرجحة في عرض واحد؛ فلو كان أحد المتعارضين واجداً لبعضها وكان الآخر واجداً لبعضها الآخر وقع التضاحم بينها فيقدم ما هو الأقوى منطوقاً، وإلاً فالتخير. وهو الذي اختاره المحقق الخراساني -قدس سره-.

وقيل: بتقديم المرجح الراجع إلى جهة الصدور على المرجح السندي والمرجح المضموني؛ فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامة وكان الآخر موافقاً للشهرة أو للكتاب قدم ما يخالف العامة. وهذا القول منسوب إلى الوحيد البهبائي -قدس سره-.

وقيل: بتقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي والمرجح المضموني؛ فيقدم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامة أو الموافق للكتاب. وهذا هو الأقوى، فإن التعبد بجهة الصدور متأخر في الرتبة عن التعبد بأصل الصدور. وقد تقدم في حجية الظن ما ينفع المقام، ولا بأس باعادته.

فنقول: إن استنباط الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف على أمور: الأول: كون الخبر صادراً عن الإمام -عليه السلام- والمتكفل لإثبات هذا الأمر هو أدلة حجية الخبر الواحد.

الثاني: كونه ظاهراً في المعنى؛ والمتكفل لإثباته هو العرف واللغة. الثالث: كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لجهة أخرى: من تقيّة ونحوها؛ والمتكفل لإثبات ذلك بناء العقلاء على حمل الكلام على كونه صادراً لبيان إفادة المراد النفس الأمري، لأن الظاهر من المتكلم نوعاً هو أن يكون كلامه

على طبق مراده؛ وهذا أصل عقلائي يرجع إليه عند الشك في جهة الصدور.
 الرابع: كون مضمونه تمام المراد لاجزئه؛ والمتكفل لإثبات ذلك أصالة
 عدم التقييد والتخصيص وقرينة المجاز، ونحو ذلك من الاصول اللفظية التي عليها
 بناء العقلاء عند الشك في إرادة التقييد والتخصيص والحقيقة.

ولا يخفى: أن التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور (١) كما أن
 التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهة الصدور؛ بداهة أنه لا بد من
 فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي حتى يتعبد بكون مضمونه تمام
 المراد، لاجزئه. نعم: ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية،
 فإنه كما لا يصح التعبد بصدور كلام غير ظاهر، كذلك لا يصح التعبد بظهور
 كلام غير صادر، فالتعبد بكل من الصدور والظهور يتوقف على الآخر؛ ولذلك

(١) أقول: لا يخفى ان حجية الدلالة والجهة لما كانا من لوازم كلام الامام عليه السلام. فدليل
 حجية السند بالنسبة اليها بمنزلة الاصل المنقح لموضوع الاثر الواقعي؛ فيكون نسبة حجية الدلالة والجهة
 بالنسبة الى حجية السند بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة الى الحكم الظاهري؛ فهي بحسب الرتبة مقدمان
 على حجية السند، كتقدم الاثر الواقعي لموضوع قامت الامارة على إثباته ظاهراً؛ وحينئذ لا يكون المرجع
 بدواً إلا دليل التعبد بالسند، ولا مجال للرجوع الى التعبد بالدلالة بدونه؛ ومن هذه الجهة كان المرجع
 عندهم بدواً دليل التعبد بالسند، ثم بذلك يترتب على صدوره آثاره: من حجية دلالته وجهته، لأن وجهه
 تقدم حجية السند على حجية الدلالة رتبة؛ كيف! والثاني بالنسبة إلى حجية السند من قبيل الحكم
 الواقعي المقدم رتبة على الحكم الظاهري؛ فليس التعبد بالجهة فرع التعبد بالصدور، بل وصوله الى
 المكلف فرعه، كما هو الشأن في كل حكم واقعي بالنسبة الى حجية الامارة على موضوعه؛ بل ولئن
 دقت النظر ترى التعبد بالسند فرع التعبد بالجهة، لانه مالم يكن للكلام اثر لامعنى لوجوب ترتيب اثر
 صدوره، كما لا يخفى. نعم: لا ترتيب بين التعبد بالدلالة والتعبد بالجهة، إذ هما أثران عرضيان للكلام
 الواقعي؛ ولكن بينهما فرق، فان طرح الجهة يلزم غالباً طرح تمام السند؛ بخلاف طرح الدلالة في مقام
 الجمع، فانه مستلزم لطرح مقدار من الدلالة، وهو لا يستلزم طرح السند راساً؛ وهذه الجهة هو النكته في
 ديدنهم على تقديم الجمع على الحمل على التقية في مقام الترجيح، لان الوجه تقدم رتبة الجهة على
 الدلالة، كما هو ظاهر؛ فتدبر فيما ذكرنا كي ترى ما في كلماته مواقع النظر!

ربما يتوهم أنه يلزم الدور. ولكن يدفع بأن التعبد بالظهور لا يتوقف على فعلية الصدور والتعبد به، بل يكفي في صحة التعبد بالظهور فرض الصدور، ولا يصح العكس؛ فتأمل.

وعلى كل حال: لا إشكال في أن التعبد بجهة الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهة الصدور؛ ولازم ذلك هو تقديم المرحج الصدوري على المرحج الجهتي عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر أدلة الترجيح؛ فإن في مقبولة «عمر بن حنظلة» قدم المرحج الصدوري على المرحج الجهتي. ولا يعارضها اقتصار بعض الأدلة على ذكر بعض المرحجات، فإنه يجب تقييدها بما في المقبولة.

نعم: ربما يقع التعارض بين المقبولة وبين سائر الأدلة من جهة أخرى سيأتي البحث عنها. والمقصود في المقام: بيان تقديم المرحج الصدوري على المرحج الجهتي، فإن القاعدة تقتضي ذلك؛ مضافاً إلى دلالة أدلة الترجيح عليه.

فلا وجه لما عن الوحيد البهبائي - رحمه الله - من تقديم المرحج الجهتي على المرحج الصدوري؛ كما لا وجه لما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من وقوع التزاحم بين المرحجات عند التعارض وتقديم ما هو أقوى منطاً وإلاً فالتخير بدعوى: أن الترجيح بجميع المرحجات يرجع إلى الصدور، فإن التعبد بالأخذ بما يخالف العمامة معناه: البناء على أنه هو الصادر وأن الموافق لهم غير صادر، لأنه لا معنى للتعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التيقية، إذ الحمل على التيقية يساوق الطرح، ولا يعقل أن تكون نتيجة التعبد بالصدور هي الطرح؛ فعنى عدم الأخذ بالخبر الموافق للعمامة هو البناء على عدم صدوره، فلا تشمله أدلة حجية الخبر الواحد. وكذا الحال في موافقة أحد المتعارضين للكتاب، فإن معنى الأخذ بالموافق: هو البناء على عدم صدور المخالف للكتاب. فالمرحجات المنصوصة كلها ترجع إلى الصدور.

هذا، ولكن يرد عليه: أن الترجيح بالمخالفة للعامة والموافقة للكتاب إنما يرجع إلى التخصيص في الاصول العقلانية التي تقتضي البناء على صدور الكلام على وفق المراد وأن مضمونه تمام المراد. وأما الترجيح بالشهرة وصفات الراوي: فهو يرجع إلى التخصيص في أدلة حجية الخبر الواحد التي تقتضي البناء على صدور الخبر. فإرجاع المرجحات كلها إلى المرجح الصدوري وكونها مخصصة لأدلة حجية الخبر الواحد مما لا سبيل إليه.

وما قيل: من أنه لا معنى للتعبد بالصدور مع الحمل على التقية - فإن الحمل على التقية يرجع إلى طرح الخبر الموافق للتقية ولا يمكن أن تكون نتيجة التعبد بالصدور طرح الخبر - فهو ناش عن الخلط بين الحمل على التقية في باب تعارض الخبرين وبين الحمل على التقية في غير باب التعارض.

وتوضيح ذلك: هو أن الخبر تارة: يكون بنفسه ظاهراً في الصدور تقية، بحيث يكون فيه قرائن التقية ولو لم يكن له معارض، كالأخبار الواردة في عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسليم.

وأخرى: لا يكون في الخبر قرائن الصدور تقية بل مجرد كون مؤداه موافقاً لمذهب العامة؛ وقد تقدم: أن مجرد موافقة الخبر للعامة لا يقتضي الحمل على التقية، بل لو لم يكن له معارض كان مشمولاً لأدلة حجية الخبر الواحد ويجب العمل به؛ وإنما يحمل على التقية في صورة التعارض بأدلة العلاج وأخبار الترجيح. والذي لا يمكن فيه التعبد بالصدور مع الحمل على التقية هو ما إذا كان الخبر في حد نفسه ظاهراً في التقية؛ وأما إذا لم يكن في الخبر قرائن التقية، فالحمل عليها إنما يكون بعد وقوع التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعامة؛ ووقوع التعارض بينها فرع شمول أدلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف.

لأقول: إن أدلة التعبد بالصدور تعم كلاً منها بالفعل مع كونها

متعارضين، فإن ذلك واضح الفساد؛ بل أقول: إن كلاً منها في حد نفسه مشمول لأدلة الاعتبار، فحمل الخبر الموافق للعامة على التقيّة إنّما يكون بعد فرض التعبد بصدوره؛ فلو فرض أنّ الخبر الموافق لهم كان مشهوراً عند أرباب الحديث والخبر المخالف كان شاذاً غير مشهور عند الاصحاب، فقتضى أدلة الترجيح هو البناء على عدم صدور الشاذ (١) ولا أثر لجهة مخالفته للعامة حتى يتدارك بها جهة شذوذه، ليزاحم الخبر المشهور الذي تقتضي أدلة الترجيح البناء على صدوره.

(١) أقول: اعترافه بان الترجيح بالمخالفة للعامة وموافقة الكتاب تخصص الاصول العقلانية من اصالة الجهة والدلالة. كون هذا الترجيح كالأصلين في ظرف صدور الكلام الواقعي؛ وحينئذ تقديم المرجح السندي عليهما في غاية المتانة، إذ المرجح السندي يدل على عدم صدور المرجح، فابن كلام الامام -عليه السلام- كي يرجح اصالة جهته على الاصل في الآخر؟ بل كان المرجح السندي رافعا لموضوع المرجح الجهتي. ولكن لازم هذا المعنى -كما اشرفنا في الحاشية السابقة- عدم انتهاء النوبة الى المرجح الجهتي، لانه بعد فرض تساقط عموم دليل السند مع عدم مرجح سندي في البين لم يجرز كلام الامام -عليه السلام- كي ينتهي الى ترجيح اصله العقلاني على غيره؛ فلا يحيص من الالتزام بكون المرجح الجهتي ايضا ناظرا الى اثبات صدور الكلام الملازم لنفي صدور غيره. وحينئذ هذا المرجح كسائر المرجحات السنديّة ناظر الى ترجيح السند؛ وحينئذ لا يكون احدهما منوطا بالآخر، فيكون جميع المرجحات في عرض واحد، ولاوجه لترجيح احدهما على الآخر؛ والى ذلك نظر العلامة الاستاذ -قدس سره- في كلامه، فاورد عليه.

بل لنا في المقام كلام آخر، وهو: ان التعبد بالجهة بعدما كان من آثار الكلام الواقعي، فقضية الترجيح بالجهة موجب في طرف الموافق تقيّة، للعلم الاجمالي بعدم صدوره او حمله على التقيّة؛ ومع هذا العلم لا مجال لترجيح السند في فرض وجود مرجح جهته في الموافق للعامة، لان العلم المزبور يمنع عن مجيء التعبد بسنده، للعلم بعدم انتهائه الى الاثر؛ والى ذلك ايضا نظر «العلامة الرشتي» المحكي في كفاية استاذنا، لان نظره الى وجود هذا العلم الاجمالي مع قطع النظر عن الترجيح الجهتي، كي يرد عليه ما افاده العلامة الاستاذ. كما ان كلامه السابق ايضا وارد على الشيخ، بملاحظة ان الترجيح بالجهة فرع الصدور، ومع الشك فيه لا ينتهي الى الترجيح بالجهة؛ فهذه ربما يشهد بان المرجح الجهتي ايضا راجع الى الصدوري؛ فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر الوجه في تقديم المَرَجِّح الجَهِتِي على المَرَجِّح المَضْمُونِي، لتقدّم رتبته عليه؛ وإن كان يظهر من صحيح «القطب الراوندي» عن الصادق -عليه السلام- تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة؛ حيث قال -عليه السلام- «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذرّوه، وإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذرّوه وما خالف أخبارهم فخذوه» (١) والعمل بهذا الصحيح مشكل، إلا أن يقال: إن موافقة الكتاب تكون من المَرَجِّحات الصدوريّة؛ فتأمل.

بقي التنبيه على امور.

الأول:

الترجيح بصفات الراوي وإن لم يصرح به في المقبولة لآته لم يجعل صفات الراوي فيها من مَرَجِّحات الخبرين المتعارضين بل جعلت من مَرَجِّحات الحكمين المتعارضين، إلا أنه يمكن أن يقال: إنّه لما كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين، فيستفاد من ذلك أنّ المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مَرَجِّحة لمنشأ الحكم وهو الرواية (٢) ويؤيد ذلك أنّ الأصدقيّة إنّما تناسب كونها مَرَجِّحة للرواية لا لنفس الحكم.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٢) أقول: فيه نظر جدّا، كيف! والترجيح بالصفات المزبورة مضمون رواية «فرقد» في علاج

تعارض الحكمين، والاصحاب ايضا عملوا به مع عدم بنائهم على الرجوع الى مدرك الحكم، كما اشرنا. مع ان الترجيح بالافقيهه إنما يناسب الترجيح للحكم والفتوى ولا يناسب الرواية؛ وما ذكر من التأييد في الاصدقية ايضا لا تأييد فيه، إذ اصدقية الحاكم في حكمه بملاحظة طريقتيه حكمه، فلا يخلو عن

فالأقوى: وجوب الترجيح بالصفات التي لها دخل في أقربيّة صدور أحد المتعارضين - كالأصديّة في القول والأوثقيّة في النقل - ضرورة أنه ليس كلّ صفة في الراوي تكون مرّجحة لروايته؛ فإنّ الورع والتقوى والمواظبة على أداء الفرائض والسنن لا دخل لها في نقل الرواية، إذ ربّما يكون الفاسق أضبط وأتقن في نقل الحديث من العادل. والمراد من قوله - عليه السلام - في المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما» ليس الأعدليّة والأورعيّة بمعنى الزهد في الدنيا، بل المراد منه الأعدليّة والأورعيّة في نقل الأحاديث.

ثمّ إنّ في وجوب تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة إشكال (١) ولا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة مقدّماً على الترجيح بالصفات، لأنّه في المقبولة جعلت الشهرة أوّل مرّجحات الخبرين المتعارضين؛ حيث قال - عليه السلام - بعد فرض كون الحكّمين متساويين في الصفات: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك الخ». والظاهر: أن يكون عمل المشهور أيضاً على ذلك، فإنّهم لا يزالون يقدّمون المشهور على غيره ولو كان راوي الغير أعدل وأصدق.

الأمر الثاني:

قد تقدّم - في مبحث الظن - أقسام الشهرة وما يصلح منها للترجيح، ولا بأس بإعادته إجمالاً في المقام؛ فنقول: إنّ الشهرة على أقسام ثلاثة: شهرة روايته، وشهرة عمليّة، وشهرة فتوائية.

أما الشهرة الروائيّة: فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وتدوينها في

المناسبة أيضاً. ومن هنا ظهر أنه لا بعد في مرجحية مطلق الاعدلية مرجحة للحكم كالأورعية؛ فتدبر.
(١) أقول: على الكلام الأول يقتضي تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، لتقدمها على جميع المرّجحات حتى الشهرة.

كتب الأحاديث. ولا إشكال في كونها مرجحة لأحد المتعارضين؛ بل هي المراد من قوله -عليه السلام- في المقبولة: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن عمل المشهور بالرواية واعتمادهم عليها واستنادهم إليها. والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربَّ رواية لم تكن مشهورة عند الرواة وأرباب الحديث ولكن عمل المشهور بها، وربَّ رواية لم يعمل المشهور بها ولكن كانت مشهورة عند الرواة.

ولا إشكال في أنَّ الشهرة العملية تكون مرجحة أيضاً؛ بل الترجيح بها أولى من الترجيح بالشهرة الروائية، فإنَّ عمل الأصحاب يكشف عن اعتبار الرواية؛ بل لو كانت الشهرة العملية على خلاف الشهرة الروائية فالعبرة على الشهرة العملية، فإنَّ عدم عمل المشهور بالرواية المشهورة يكشف عن خلل فيها (١).

وأما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن اشتهار الفتوى بضمون الرواية مع عدم

(١) أقول: لا يخفى عليك: ان المناط في اصل حجية الخبر إذا كان الوثوق بسنده؛ فحينئذ فما لم يكن ما يوجب الوثوق به، فدليل الحجية قاصر الشمول لمثله، وفي مثله لا يكاد ينتهي النوبة الى باب الترجيح. وبناء على هذا ربما نقول: ان الشهرة العملي في قبال اعراضهم عن الرواية عملاً موجب لجبر السند او وهنه؛ وفي هذا المقام لا يكاد ينتهي النوبة الى الترجيح سندا، كانت الرواية مشهورة رواية ام لا. وعليه: فالشهرة العملية هي مدار الوثوق بالسند الذي هو مدار الحجية؛ كما ان اعراضهم موجب لوهنه المضرب باصل حجية الرواية؛ فحينئذ من اين يبقى في زماننا موقع ينتهي فيه الامر الى الترجيح بالشهرة رواية كانت ام عملية؟ نعم: لا باس به في قرب الزمان بالائمة -عليهم السلام- إذ القرائن على صدق الرواية كثيرة بحيث كان لهم طريق لاحتراز الوثوق بالسند من طريق آخر غير الشهرة عملاً، ففي مثله امكن جعل الشهرة رواية ام عملاً من المرجحات؛ ولكن اين هذا وزماننا الذي لا طريق لنا للوثوق إلا عمل الاصحاب ولو المتأخرين منهم الكاشف بتشابه الازمان انه عليه ايضا عمل القدماء؟ كما اعترف به المقرّر.

ومن هنا ظهر ايضا: ان مجرد الشهرة الفتوائية بلا استناد -ولو من المتأخرين- لا يجدي في الجبر ولا في

الترجيح، كما لا يخفى؛ فتدبر.

العلم باستناد فتوى المشهور إليها. والذي يهّم البحث عنه هو بيان حكم الشهرة الفتوائية من حيث كونها جابرة لضعف السند ومرجحة لأحد المتعارضين، فإنّ الذي يمكن لنا إحرازه هو الشهرة الفتوائية؛ وأمّا الشهرة العملية: فلا سبيل لنا إلى إحرازها، لأنّها إنّما تكون في عصر الحضور أو مقاربه قبل تأليف كتب الفتوى؛ فالذي لنا إليه سبيل هي الشهرة الفتوائية.

ولا إشكال في كون الشهرة الفتوائية على خلاف مضمون الرواية تكون موهنة لها على كلّ حال، لأنّ إعراض الأصحاب عن الرواية أقوى موهن لها؛ وإنّما الإشكال في كونها مرجحة لأحد المتعارضين أو جابرة لضعف سند الرواية ولو لم يكن لها معارض، فإنّ الترجيح والجبر يتوقف على الاستناد والاعتماد إلى الرواية. ولا يكفي في ذلك مجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية، كما لا يكفي في الترجيح والجبر عمل المتأخرين بالرواية واستنادهم إليها؛ فإنّ العبرة على عمل المتقدمين من الأصحاب بالرواية، لقرب زمانهم بزمان الأئمة عليهم السلام. ومعرفةهم بحال الرواة وتشخيصهم غثّ الرواية عن سمينها؛ فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية ما لم تتصل بشهرة المتقدمين. وحينئذٍ ربما يشكل علينا الحال، فأنّه لا طريق لنا إلى العلم باستناد القدماء إلى ما بأيدينا من الرواية، لأنّه ليس من دأبهم ذكر مستند الفتوى، بل بناءهم غالباً على مجرد الفتوى على طبق الأخبار بلا ذكر المستند؛ كما لا يخفى على من راجع المتون، فإنّ قلّ ما يوجد فيها بيان المستند؛ فلا سبيل لنا إلى إثبات أنّ مستند فتواهم كان ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أن يكون لهم مستند آخر قد خفي علينا؛ وقد عرفت: أنّه ما لم يعلم استنادهم إلى الرواية لم تكن فتواهم مرجحة ولا جابرة.

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ الأمر ليس بتلك المشابة من الإشكال، فأنّه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية وكانت

الفتوى على خلاف ماقتضيه القاعدة ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون مستنداً لفتوى المتقدمين إلا ما استند إليه المتأخرون من الرواية، فيكشف ذلك كشفاً عادياً على أن مستند المتقدمين هو تلك الرواية، فإن احتمال أن يكون للمتقدمين مستند آخر غير ما استند إليه المتأخرون - وقد خفي عليهم - بعيد غايته؛ بل لا ينبغي احتمالها، فإن اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين؛ بل لو ادعى أحد القطع باتحاد المستند لم يكن في دعواه مجازف. نعم: لو كانت شهرة المتأخرين على طبق ماقتضيه القاعدة وإن استندوا إلى الرواية أيضاً، فلا مجال لاستكشاف كون مستند المتقدمين تلك الرواية، لأنه يحتمل قريباً أن يكون مستند المتقدمين في الفتوى هو ما اقتضته القاعدة لا الرواية.

فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية؛ وكذا لا أثر لشهرة المتأخرين والمتقدمين لو فرض أنه لم يكن فيما بأيدينا من الكتب ما يصلح أن يكون مستنداً لفتواهم ولو كانت الفتوى على خلاف القاعدة، فإن أقصى ما يستفاد من اشتهار الفتوى بين المتأخرين والمتقدمين هو استنادهم في الفتوى إلى ما يكون حجة عندهم - لأن عدالتهم تأبى عن الفتوى بلا مستند - ولكن مجرد ذلك لا يقتضي وجوب موافقتهم في الفتوى، لعدم العلم بالمستند وكيفية دلالة. والفرق بين الشهرة والإجماع: هو أن الإجماع يكشف عن وجود مستند تام الدلالة والحجية عند الكل، فيرجع الإجماع على الفتوى إلى الإجماع على وجود ما يكون حجة قطعية على المسألة، فلا يجوز مخالفة المجمعين في الفتوى؛ بخلاف الشهرة، فإنها لا تكشف عن وجود حجة قطعية عند الكل، بل غاية ما يستفاد منها هو استناد المشهور إلى ما يكون حجة عندهم، وذلك لا يقتضي وجوب متابعتهم.

فتحصل: أنه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة وكان فيما بأيدينا من الكتب - ولو لم تكن من الكتب المعتبرة كدعائم الإسلام والأشعثيات والفقهاء الرضوي - رواية على فتوى المشهور، فهذه الشهرة تكون مرجحة للرواية إذا كانت معارضة مع غيرها وجابرة لضعف سندها ولو مع عدم المعارضة.

وأما إذا خالفت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى - كما اتفق ذلك في عدة مواضع منها جواز الصلاة في السجاب - فالعبرة إنما تكون بشهرة المتقدمين. ومما ذكرنا ظهر وجه الحاجة إلى تحصيل شهرة المتقدمين على الفتوى؛ فتأمل جيداً.

الأمر الثالث:

قد ذكر الشيخ - قدس سره - للترجيح بمخالفة العامة وجوهاً أربعة. ولكن الظاهر: رجوع بعضها إلى بعض، فإن مرجع كون المخالفة للعامة من حيث نفسها مطلوبة للشارع إلى التعبد بمخالفة العامة، فلا يكون كل منهما وجهاً على حدة، مضافاً إلى أنه لا ينبغي احتمال أن تكون المخالفة لهم من حيث إنها مخالفة مطلوبة، بحيث تلاحظ المخالفة معنى اسمياً فيأمر بها عناداً لهم، فإن ذلك لا يناسب مذهبنا.

بل التحقيق: أن المخالفة لوحظت معنى حرفياً للوصول إلى الحق، لأن الرشد في خلافهم - كما ورد التعليل به في الروايات - ومعنى كون الرشد في خلافهم: هو أن مؤدى الخبر المخالف لهم هو الحق المطابق للواقع، كما يدل عليه جملة من الروايات. وأما بقية الوجوه التي ذكرها الشيخ: فالانصاف أنه لا ينبغي احتمالها في الروايات الواردة في باب الترجيح لأحد المتعارضين، وإن كان يحتمل بعضها في بعض الروايات الواردة في غير باب الترجيح؛ فراجع.

الأمر الرابع:

الأخبار الواردة في الأخذ بموافق الكتاب وطرح المخالف له على طائفتين: إحداهما: الأخبار الواردة في عرض الأحاديث على القرآن وأن ماخالفه فهو زخرف أو باطل أو لم نقله أو اضربه على الجدار، ونحو ذلك مما ورد عنهم -عليهم السلام- في الأمر بطرح الخبر المخالف للكتاب.

ثانيهما: الأخبار الواردة في خصوص الروايات المتعارضة: من الأمر بالعمل بما يوافق الكتاب وعدم العمل بما يخالفه. ولا إشكال في أن من شرائط حجّية الخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب؛ ولذلك قد يستشكل في التوفيق بين الطائفتين، فإنّ الترجيح بموافقة الكتاب إنّما يكون بعد فرض كون الخبر المخالف له واجداً لشرائط الحجّية، والمفروض: أن من شرائط الحجّية عدم المخالفة للكتاب؛ فكيف تكون الموافقة للكتاب من المرجّحات؟ وقد اضطربت كلمات الأعلام في التوفيق بين الطائفتين.

وهذا الإشكال بعينه يرد على أخبار الترجيح بمخالفة العامة، فإنّ من شرائط حجّية الخبر أن لا يكون وارداً مورد التقيّة، فكيف صارت المخالفة للعامة من المرجّحات؟ ولعلّه لذلك ذهب بعض إلى كون مخالفة العامة أوّل المرجّحات، نظراً إلى أنّ الخبر الموافق لهم لم يكن جامعاً لشرائط الحجّية، فلا تصل النوبة إلى المرجّحات الاخر. وبعض آخر جعل موافقة الكتاب أوّل المرجّحات، نظراً إلى أنّ الخبر المخالف للكتاب لم يكن واجداً لشرائط الحجّية؛ فلا تصل النوبة إلى المرجّحات الصدوريّة.

والتحقيق: أنه فرق بين ما يكون من شرائط حجّية الخبر وبين ما يكون من مرجّحاته.

أمّا في باب مخالفة العامة وموافقتهم: فقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله: أن

الذي يكون من الشرائط لحجّة الخبر هو أن لا يكون في الخبر قرائن التقيّة بحيث يستفاد من نفس الخبر أنه صدر تقيّة، والذي يكون مرجحاً مجرد المخالفة والموافقة للعامة من دون أن يكون في الخبر الموافق قرائن التقيّة.

وأما في باب موافقة الكتاب ومخالفته: فالذي يكون من شرائط الحجّة هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلّي (١) فانه هو الذي لا يمكن صدوره عنهم - صلوات الله عليهم - فيكون زخرفاً وباطلاً؛ فإذا كان الخبر أعمّ من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما، ولا يندرج في قوله - عليه السلام - «ماخالف الكتاب فهو زخرف» بل يقدّم ما هو الأظهر منهما، وإلّا فالتخيير أو الرجوع إلى الأصل. وكون الكتاب قطعيّ الصدور لا يوجب تقديمه على الخبر بعدما كانت دلالته على العموم ظنيّة.

وأما الذي يكون مرجحاً لأحد المتعارضين: فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه. وأما الموافقة والمخالفة بالعموم المطلق: فهي ليست من المرجحات أيضاً، لعدم المعارضة بين العام والخاص، كما تقدّم بيانه. فلو كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له بالعموم والخصوص، فاللازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العام الكتابي بما عدا مورد الخاص الخبري، أو تخصيص العام الخبري بما عدا مورد الخاص الكتابي.

(١) ويؤيد ذلك: هو ان المذكور في روايات عرض الاخبار على الكتاب عنوان «المخالفة» والظاهر من المخالفة بقول مطلق هو المخالفة بالتباين. والمراد من قوله - عليه السلام - في بعض الاخبار: «مالايوافق قول ربنا فهو زخرف» هو المخالف لقول الله تعالى بقرينة الاخبار الاخر. وهذا بخلاف الروايات الواردة في ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فانه لم يذكر فيها عنوان المخالفة بقول مطلق، بل اقتصر في بعضها على عنوان «الموافقة» كقوله - عليه السلام - «خذ بما وافق الكتاب» وفي بعضها جمع بين الموافقة والمخالفة كليهما، كقوله: «خذ بما وافق الكتاب وارك ماخالفه» وتصدق المخالفة في مقابل الموافقة على الموافقة بالعموم من وجه، لان المراد من المخالفة هو عدم الموافقة، والاعم من وجه لا يكون موافقا للكتاب؛ فتأمل (منه).

فالمخالفة بالعموم والخصوص خارجة عن الطائفتين من الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب. والمخالفة بالتباين الكلي تندرج فيما دلّ على طرح المخالف للكتاب وأنه زخرف وباطل ولو لم يكن للخبر المخالف معارض. والمخالفة بالعموم من وجه تندرج فيما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب عند التعارض، فلو تعارض العامين من وجه وكان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له قدّم الموافق له إذا كانا متكافئين بالنسبة إلى سائر المرجّحات.

وكذا يندرج في أدلة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلي وكان أحدهما موافقاً للعام الكتابي؛ كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّية لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم مادّ على حلّيته لكونه موافقاً للعام الكتابي وهو قوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً» (١) فإنّ مادّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العام الكتابي وكان اللازم تخصيص العام الكتابي به -بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد- إلّا أنّه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً؛ ونتيجة ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّية، لموافقة العام الكتابي، فتشمله أدلة الترجيح؛ فما أفاده الشيخ -قدّس سرّه- في الفرض: من أنّه «يجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة والجهتيّة ومع فقدها يتخيّر المكلف في اختيار أحدهما» لا يخلو عن إشكال، فأنه كيف يكون الحكم في الفرض التخيير مع كون أحد المتعارضين موافقاً للكتاب؟ بل لا بدّ من الأخذ بالموافق بمقتضى أدلة الترجيح.

الأمر الخامس:

الظاهر: أنه لا يجوز الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة في تعارض العامين

(١) قد أشرنا كراراً إلى عدم وجود هذه الآية في القرآن الكريم (المصحح).

من وجه، بل لا بد من الرجوع إلى المرجحات الجهتية ومع فقدها فإلى المرجحات المضمونية (١) فإن التعارض في العامين من وجه إنما يكون في بعض مدلوليها وهو مادة اجتماعهما، وأما مادة افتراقهما فلا تعارض بينهما؛ ومع فرض كون التعارض في بعض المدلول لا معنى للرجوع إلى المرجحات الصدورية.

فإنه إن اريد من الرجوع إليها: طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذاً بحيث يعامل معه معاملة الخبر الغير الصادر، فهو مما لا وجه له، لأنه لا معارض له في مادة الافتراق، والمفروض: أنه في حد نفسه مما تعينه أدلة حجية الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كلية.

وإن اريد من الرجوع إليها: طرحه في خصوص مادة الاجتماع الذي هو مورد التعارض فهو غير ممكن، فإن الخبر الواحد لا يقبل التبويض في المدلول من حيث الصدور بحيث يكون الخبر الواحد صادراً في بعض المدلول وغير صادر في بعض آخر.

(١) أقول: الأولى ان يقال: بانه كما يكفي للتعبد بالصدور بالخبرين في موارد الجمع الدلالي بقاء مقدار من الدلالة القابل للانتهاء إلى العمل في الظاهر المنصرف فيه - وهو العمدة في تقديم الجمع الدلالي على طرح السند والجهة، من جهة عدم تكاذب في السند بنحو يحتاج إلى ترك التعبّد بأحدهما، بل يؤخذ بها وينتهي الأمر إلى التكاذب في الدلالة وترجيح الأظهر دلالاته؛ ولم يتوهم أحد شبهة التبويض في السند في طرف الظاهر المطروح مقدار من ظهوره - نقول أيضاً في المقام: إن مجرد مورد افتراقها كاف لتصحيح التعبّد بسندهما وجهتهما، فينتهي الأمر فيها أيضاً إلى التكاذب في الدلالة؛ غاية الأمر في المقام - حيث لا ترجيح لأحد الدالتين - يحكم فيها بالاجمال، كمقطوعي الصدور. ولا مجال لتوهم التبويض في السند بينهما كي يمنع؛ مع ان ما هو ممنوع هو التبويض حقيقة لا تعبداً وتنزيلاً، كيف! والتفكيك بين اللوازم والآثار في التنزيلات فوق حد الاحضاء بحيث لا يأتى العرف أيضاً عنه. وحينئذ فالتحقيق في العامين من وجه أن يقال: بأنه مثل موارد الجمع خارجة عن مصب التعارض الذي هو موضوع اخبار العلاج، لان مصبها صورة تكاذبها سندا أو جهة، وفي العامين من وجه - مثل الظاهر المنصرف فيه - خارج عن مرحلة تكاذبها سندا أو جهة، بل التكاذب فيها منحصر بالدلالة فيساقطان دلالة؛ ولذا كان دينهم في مثلها على الحكم بالتساقط والرجوع إلى الاصل، كما لا يخفى.

وما يقال: من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً وأكرم عمرواً وأكرم خالدأ» وهكذا، فلا محذور في طرح أحد العامين من وجه في خصوص مادة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضي أن يكون لخصوص مادة الاجتماع قضية تخصّه، فتسقط بالمعارضة مع ماهي أقوى منها صدوراً

واضح الفساد، فإنّ الانحلال في القضايا الحقيقيّة لا يقتضي تعدّد الرواية، بل ليس في البين إلاّ رواية واحدة رتبّ فيها الحكم على موضوعه المقدر وجوده، وانطباق ما اخذ في الرواية موضوعاً على المصاديق الخارجيّة أمر قهري عقلي. وبالجملّة: لا ينبغي الإشكال في عدم الرجوع إلى المرّجحات السنيّة في تعارض العامين من وجه؛ بخلاف المرّجح الجهتي والمرّجح المضموني، فإنّه لا محذور في الرجوع إليه.

نعم: ربما يشكل الحال على رأي من أرجع جميع المرّجحات إلى المرّجحات السنيّة؛ فتأمل. فلو كان عموم أحد العامين من وجه موافقاً للعامة وكان عموم الآخر مخالفاً لهم، فالواجب هو الأخذ بعموم المخالف وعدم العمل بعموم الموافق (١) ولا يجوز ترك العمل بالعامة الموافق رأساً، فإنّ العامّ المخالف لهم لا يعارض العامّ الموافق لهم في تمام المدلول بل في خصوص مادة الاجتماع؛ ونتيجة ذلك ترك العمل بالعامّ الموافق في خصوص مادة الاجتماع. وكذا لو كان عموم أحد العامين من وجه مخالفاً للكتاب، فإنّه أيضاً يجب ترك العمل بعمومه، أي بالمقدار الذي يخالف الكتاب، لا في تمام مدلوله.

(١) أقول: تقدّم كلامنا مع من صدر منه هذه الكلمات على حسب ضبط المقرّر إياه، ونسئل الله

التوفيق لاتمام بقيّة المسائل لو ظفرنا بها (إن شاء الله تعالى).

فتحصّل: أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتي وإمّا بالمرجّح المضموني، ومع التساوي: فالقاعدة المستفادة من الأخبار تقتضي التخيير في العمل بأحد العامّين وترك العمل بعموم الآخر. ولكنّ الذي يظهر من الأصحاب التسالم على تساقط العامّين من وجه مع تساويهما في المرجّحات والرجوع في مادّة الاجتماع إلى الأصل الجاري في المسألة؛ إلّا ما يحكى عن الشيخ - قدس سرّه - في الاستبصار: من القول بالتخيير. ولم يظهر لنا وجه تسالم الأصحاب على التساقط مع إطلاق أدلّة التخيير؛ فتأمل جيّداً.

الأمر السادس:

لا ينبغي الإشكال في أنّ موافقة أحد المتعارضين للأصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر، فإنّ الأصل ليس في مرتبة الأمانة، فلا يمكن أن يكون الأصل مرجّحاً؛ مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه لا يجوز التعدي عن المرجّحات المنصوصة؛ فالبحث عن الترجيح بالأصل الناقل أو المقرّر ساقط من أصله.

هذا تمام الكلام في مبحث التعادل والتراجيح.

وقد تمّ بحمد الله الجزء الرابع من الكتاب؛ ووقع الفراغ من تسويده في ٢١

شهر الصيام سنة ١٣٤٥.

وأنا العبد الآثم محمد عليّ ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي الخراساني

عفي الله تعالى عن جرائمها

الفهرست

الفصل الثاني من المقام الثالث في الشكّ في المكلف به

- ٤ والكلام يقع فيه في مقامين:
- المقام الأوّل في ترّد المكلف به بين المتباينين
- ٤ في ضابط الشكّ في المكلف به
- ٧ أقسام الشكّ في المكلف به
- ٨ في بيان ماهو المبحوث عنه
- المبحث الأوّل: في الشكّ في المكلف به في الشبهة الموضوعية التحريميّة،
والمبحث عنه يقع في مقامين:
- ٩ المقام الأوّل: في الشبهة المحصورة، والكلام يقع فيه من جهتين:
- ١٠ الجهة الأولى: في حرمة المخالفة القطعيّة
- في أنّ الاصول العمليّة تختلف من حيث الجريان وعدم الجريان في
أطراف العلم الاجمالي بحسب اختلاف المجموع فيها و حسب اختلاف
المعلوم بالإجمال
- ١٠ في عدم جريان أصالة الإباحة عند دوران الأمرين المحذورين لمضادتها
- ١٢ نفس المعلوم بالإجمال
- في عدم جريان الاصول التنزيليّة المحرزة في أطراف العلم الاجمالي من
حيث قصور المجموع فيها عن شموله لأطراف العلم الاجمالي
- ١٤

- لامانع من جريان الاصول الغير التنزيلية في أطراف العلم الاجمالي إلا
 ١٦ المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين
 اختلاف كلمات الشيخ - رحمه الله - في المقام، حيث يظهر من بعضها
 ١٩ الإشكال الثبوتي ومن بعضها الإشكال الإثباتي.
 مايرد على الشيخ على فرض رجوع كلامه إلى مقام الإثبات
 ٢١ الجهة الثانية: في وجوب الموافقة القطعية
 ٢٤ بيان ما قيل في وجه التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين قياساً
 على الأمارات بناءً على السببية
 ٢٥ رفع شبهة التخيير في تعارض الاصول، وبيان ملاك التخيير
 ٢٧ كفاية الامتثال التبعدي عن المعلوم بالإجمال
 ٣٢ في بيان ما يوجب الترخيص الواقعي أو الظاهري في بعض الأطراف
 دون الآخر
 ٣٦ وجوه انحلال العلم الإجمالي
 ٣٧ رد ما يظهر من بعض: من تسمية ما نحن فيه بالانحلال التبعدي، وإثبات
 أنه لا معنى للتعبّد بالانحلال
 ٤٢ لافرق في انحلال العلم الإجمالي بين أن يكون الأصل المثبت للتكليف
 موجوداً من أول الأمر وبين أن يوجد بعد سقوط الاصول النافية للتكليف
 ٤٤ دفع ما يتوهم: من أنه كيف يمكن انحلال العلم الإجمالي بالأصل
 المثبت للتكليف في البعض، مع أنّ قوام الأصل المثبت للتكليف
 يكون بالعلم الإجمالي
 ٤٦ تنمّة- في فرض انحلال العلم الإجمالي وإن لم يكن في الطرف الآخر
 أصل مثبت للتكليف، وبيان ما يمكن أن يقع مثلاً لذلك
 ٤٦

التنبيه على امور:

- الأول: لافرق في تأثير العلم الإجمالي بين أن يكون متعلق العلم عنواناً معيناً ذا حقيقه واحدة وبين أن يكون المتعلق عنواناً مردداً بين عنوانين مختلفي الحقيقه، ورد ما توهمه صاحب الحدائق
- ٤٩
- الأمر الثاني: لا يترتب على مخالفة الاحتياط أزيد مما يترتب على مخالفة الواقع
- ٥٠
- الأمر الثالث: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي امكان الابتلاء بكل واحد من الأطراف
- ٥٠
- فساد قياس باب عدم الابتلاء بباب عدم الإرادة
- ٥٢
- حكم الشك في الخروج عن مورد الابتلاء
- ٥٤
- الاقوى: وجوب الاجتناب عن المشكوك لمكان العلم بالملك
- ٥٥
- مأفاده الشيخ في المسألة: من التمسك باطلاق أدلة المحرمات
- ٥٧
- الإشكال على التمسك بالمطلقات وجوابه
- ٥٩
- تكملة- في بيان أقسام الخروج عن مورد الابتلاء
- ٦٥
- الأمر الرابع: لا يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال، إلا إذا قلنا بأن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس لأجل سرية النجاسة
- ٦٧
- إشكال على قياس الثمرة والحمل على منافع الدار، والجواب عنه
- ٧٤
- في وجه نجاسة الملاقي وأنها هل بالتعبّد أم بالسراية؟ وبيان ابتناء المسألة على الوجهين
- ٧٦
- الإشكال على المحقق الخراساني- رحمه الله- حيث ذهب إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد الطرفين مطلقاً حتى على القول بالسراية
- ٧٨
- في ماهو المستفاد من الأدلة، وتحقيق أنه لا دليل على كون نجاسته

- ٧٩ الملاقي من الآثار المترتبة على نفس النجس
- ٨١ الإشكال على جريان الأصل في الملاقي لأحد الأطراف، والجواب عنه
- ٨٥ نقل كلام المحقق الخراساني - قدس سره - في مسألة الملاقي، وإزاحة شبهته
- ٨٩ تذييل - في تأسيس الأصل عند الشك في وجه نجاسة الملاقي
- ٩٣ الأمر الخامس: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف
- حكم الاضطرار إلى المعين بعد تعلق التكليف وقبل العلم به، وما إذا كان العلم مقارناً للاضطرار
- ٩٤ حكم الاضطرار إلى المعين بعد العلم الإجمالي
- ٩٥ قياس الاضطرار قبل العلم الإجمالي بتلف البعض قبله والاضطرار بعد العلم الإجمالي بتلف البعض بعده، ورد ما قيل في المقام من الفرق
- ٩٧ حكم الاضطرار إلى غير المعين
- ٩٨ بيان الفرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين
- ١٠٠ رد ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أن الترخيص في بعض الأطراف ينافي فعلية الحكم
- ١٠١ كشف قناع - وهو أن الاضطرار إلى غير المعين هل يقتضي التوسط في التكليف أو التنجيز؟
- ١٠٤ الأمر السادس: حكم مالوكانت الأطراف تدريجية الوجود
- ١٠٨ توجيه ما أفاده الشيخ - قدس سره - في المقام، والإيراد عليه
- ١٠٩ استقلال العقل بقبح الإقدام على ما يؤدي إلى المخالفة وتفويت مراد المولى مطلقاً، من دون فرق بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك والخطاب وبين أن يكون له دخل فيها
- ١١٢ تذييل - في أنه لو بنينا في الموجودات التدريجية على عدم وجوب الموافقة القطعية فلا تحرم المخالفة القطعية أيضاً
- ١١٢

- الإشكال على ما أفاده الشيخ - رحمه الله - من أن العلم الإجمالي
كما لا يمنع من جريان الاصول العملية كذلك لا يمنع من جريان
١١٣ الاصول اللفظية
- الإشكال على ما أفاده الشيخ - قدس سره - من عدم الملازمة بين الحلية
١١٥ التكليفية والحلية الوضعية في المعاملات
المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة
- بيان الضابط لكون الشبه غير محصورة وتحقيق حكمها، وبيان وجه
١١٦ عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية فيها
تنبيه - في بيان إمكان المخالفة القطعية في الشبهات الوجوبية، ولزوم
١١٩ القول بتبعض الاحتياط فيها
- ضعف الوجوه المذكورة لعدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة
١٢٠ الغير المحصورة
- تذييل - هل يسقط حكم الشك عن أطراف الشبهة الغير المحصورة أم لا؟
١٢٢ المبحث الثاني: في الشك في المكلف به في الشبهة التحريمية الحكمية،
والكلام فيه الكلام في الشبه الموضوعية من حيث وجوب الموافقة القطعية
١٢٣ المبحث الثالث: في الشك في المكلف به في الشبهة الوجوبية. والأقوى
فيه: وجوب الموافقة القطعية، ورد ما ينسب إلى المحقق الخونساري والقمي
١٢٣ - قدس سرهما - من جواز المخالفة القطعية
- رد ما ذكره الشيخ من عدم تصوير إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين
١٢٤ دفع ما ربما يتوهم: من أن وجوب الإتيان بالمتحمل الآخر عند الإتيان
بأحد المحتملين مما يقتضيه استصحاب بقاء التكليف فلا حاجة في
١٢٥ إثبات ذلك إلى قاعدة الاشتغال
- تحقيق عدم جريان استصحاب الفرد المراد
١٢٦

- يعتبر في الاستصحاب أن يكون الأثر المقصود إثباته مترتباً على بقاء المستصحب لاعلى حدوثة، وأن يكون مترتباً على نفس الواقع المشكوك فيه لاعلى الشك .
- ١٢٩
- ١٣٠ لإشكال في أنّ الاستصحاب وارد على قاعدة الاشتغال والبراءة ردّ ما نسبته بعض إلى الشيخ - قدس سرّه - من القول بعدم جريان الاستصحاب في الموارد التي يستقلّ العقل فيها بالبراءة والاشتغال تحقيق عدم جريان استصحاب بقاء التكليف عند العلم بوجود أحد الشئتين وإتيان أحد المحتملين ، وتمييز مورد قاعدة الاشتغال عن مورد الاستصحاب .
- ١٣٠
- ١٣١

التنبية على امور :

- الأمر الأول: في ردّ القول بعدم وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعية في الشرائط والموانع، وردّ ما حكي عن المحقق القمي - رحمه الله - من التفصيل في ذلك
- ١٣٤
- الأمر الثاني: في ردّ ما يظهر من الشيخ - قدس سرّه - من التفصيل بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي في كيفية النية إذا كان المحتمل أو المعلوم بالإجمال من العبادات
- ١٣٦
- الأمر الثالث: حكم مالوكان المعلوم بالاجمال أمرين مترتبين، وتحقيق وجوب تأخير محتملات العصر عن محتملات الظهر
- ١٣٧
- الأمر الرابع: بيان تأثير العلم الإجمالي في الشبهات الوجودية وإن كانت الأطراف غير محصورة
- ١٤١

المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقل والأكثر

- في بيان أقسام الأقل والأكثر، ولزوم أفراد كلّ واحد من هذه الأقسام بفصل يخصّه
- ١٤٣

- الفصل الأول: في دوران الأمرين الأقل والأكثر في الأسباب
 ١٤٤ والمحصلات. والأقوى فيه: عدم جريان البراءة عن الأكثر مطلقاً
- ١٤٦ مجرد القول بالسببية لا يكفي في شمول أدلة البراءة لموارد الشك في
 المحصل مالم ينضم إليه القول بجعل الجزئية والشرطية مستقلاً
- ١٤٨ الفصل الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات
 التحريمية. والأقوى فيه: جريان البراءة عن حرمة الأقل مطلقاً
- ١٥٠ الفصل الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الغير الارتباطيين في
 الشبهة الوجودية، وأنه لا كلام ولا إشكال في جريان البراءة في الأكثر
- ١٥٠ الفصل الرابع: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي في الشبهة
 الوجودية الحكيمية في باب الأجزاء. والأقوى فيه: التفصيل بين البراءة
 العقلية والشرعية
- ١٥١ تقريراً أفاده الشيخ - قدس سره - في المسألة: من جريان البراءة مطلقاً
- ١٥٢ في ما حكي عن المحقق صاحب الحاشية - رحمه الله - في الإشكال على الشيخ
- ١٥٥ بيان مقالة المحقق الخراساني - رحمه الله - وردّها
- ١٥٩ بيان المختار في وجه عدم جريان البراءة العقلية
- تحقيق جريان البراءة الشرعية في الجزء المشكوك ، ودفع توهم لزوم
 القول بالأصل المثبت
- ١٦٢ استغراب ما زعمه المحقق الخراساني: من حكومة حكم العقل بلزوم دفع
 الضرر المحتمل على أدلة البراءة الشرعية
- ١٦٥ تذييل - في شرح الكلام الشيخ - قدس سره - حيث استثنى من موارد
 دوران الأمر بين الأقل والأكثر مورد الشك في حصول العنوان ومورد
 الشك في حصول الغرض، وبيان الفرق بين المسببات التوليدية والعلل الغائية .
- ١٦٥ في بيان معنى «الغرض» المعطوف على «العنوان» في كلام الشيخ
- ١٦٩

- ١٧٤ تحقيق عدم صحّة تعلق الطلب بالملاكات
- ١٧٧ ضعف ما أفاده الشيخ - قدس سره - في دفع الإشكال
في ردّ ما أفاده المحقق الخراساني - رحمه الله - من أن الملاك يكون مسبباً
توليدياً، وعليه بنى عدم جريان البراءة العقلية في الأقلّ والأكثر الارتباطي .
- ١٨٠ دفع وهم: وهو التمسك باستصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الأكثر
وفي مقابله التمسك باستصحاب عدم وجوب الأكثر لإثبات وجوب الأقلّ .
- ١٨١ بسط الكلام في أقسام استصحاب عدم وجوب الأكثر، وتحقيق عدم
جريانه بأقسامه الأربعة
- ١٨٢ الفصل الخامس: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب الشروط
والموانع . والكلام فيه عين الكلام في الأجزاء .
- ١٨٩ في وجه أفراد البحث عن الشروط، وبيان التفصيل بينها بحسب منشأ
انتزاعها
- ١٩٠ تتمّة - في أنّ وجود النصّ المجمل في المسألة لا يمنع عن الرجوع إلى
الاصول العملية واللفظية، إلا في المخصّص المحمل المتصل بالعام حيث إنّ
إجماله يسري إلى العام
- ١٩٣ في أنّ متعلقات التكليف وموضوعاتها إنّما هي المسميات والمعنونات
الخارجية، لا المفاهيم والعناوين
- ١٩٥ فساد ما ربما يتوهم: من أنّه لا بدّ من إحراز انطباق مفهوم الصلاة مثلاً
على المأتيّ به خارجاً، فلا يجوز الاقتصار على الأقلّ المتيقن للشك في
صدق الصلاة عليه
- ١٩٥ لولا إطلاق أدلّة التخيير في باب تعارض الأخبار كان الحكم - عند
تعارض النصين في وجوب الأكثر - الرجوع إلى البراءة
- ١٩٦ حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن إطلاق أدلّة التخيير

- وعدم شمولها لمورد وجود العام الموافق لأحد المتعارضين، وعدوله عن ذلك واختياره التفصيل بين القول بالتخير في المسألة الاصولية والقول بالتخير في المسألة الفقهية. ١٩٧
- الفصل السادس: في دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطي في الشبهة الموضوعية ٢٠٠
- في بيان إمكان تحقق الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر الارتباطي ورد إرجاع الشيخ - قدس سره - هذه المسألة بمسألة الشك في المحصل ٢٠٠
- مثال فقهي لتردد نفس متعلق التكليف بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية ٢٠٣
- تحقيق عدم إمكان تحقق الشبهة الموضوعية في الأجزاء والشروط وانحصارها بباب الموانع ٢٠٤
- الفصل السابع: في دوران الأمرين الأقل والأكثر في المركبات التحليلية وبيان المراد من المركب التحليلي ٢٠٥
- في اختصاص المركب التحليلي بما اذا كان من قبيل الجنس والنوع. وأن الأقوى فيه: وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة عن الأكثر ٢٠٧
- التنبية على امور:
- الأمر الأول: لوشك في ركنية جزء للعمل فهل الأصل يقتضي الركنية أولاً؟ - ٢٠٨
- بيان الفرق بين الجزء الركني وغيره ٢٠٩
- المقام الأول: في اقتضاء نقص الجزء سهواً للبطلان وعدمه، والكلام يقع فيه من جهات ثلاث: ٢١٠
- الجهة الأولى: هل يمكن ثبوتاً التكليف بما عدا الجزء المنسى أو لا يمكن؟ ٢١٠
- في بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في تصوير تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسى ٢١١

- ٢١١ ١- ما حكاه الشيخ الاستاذ عن تقريرات بعض الأجله لبحث الشيخ- قدس سره- وهو عدم لزوم التفات المكلف إلى العنوان
- ٢١٢ ٢- ما أفاده المحقق الخراساني -رحمه الله- من أنه يمكن أن يؤخذ عنوان آخر يلازم عنوان الناسي
- ٢١٣ ٣- ما أدفاهه المحقق الخراساني أيضاً وارتضاه الشيخ الاستاذ: من إمكان أن يكون المكلف به في الواقع في حقّ الذاكر والناسي هو خصوص ما عدا الجزاء المنسي، ثم يختصّ الذاكر بخطاب يخصه بالنسبة إلى الجزء الذاكر له
- ٢١٤ الإشكال على الوجه الثالث، والجواب عنه
- ٢١٦ الجهة الثانية: هل يكون في مقام الإثبات دليل على كون الناسي مكلفاً ببقية الأجزاء أم لا ؟
- ٢١٦ إناطة المسألة باطلاق دليل الجزء المنسي وعدمه
- ٢١٧ توجيه كلام الشيخ -رحمه الله- في المقام
- ٢١٩ في ما حكى عن المحقق القمي -قدس سره-
- ٢٢٠ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسي هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، ولا تقتضي رفعها تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت
- ٢٢١ دفع ما يتوهم: من أنّ مقتضى «حديث الرفع» الحاكم على الأدلة الأولية هو عدم الجزئية في حال النسيان واختصاصها بحال الذكر
- ٢٢٢ يعتبر في جواز التمسك بحديث الرفع امور
- ٢٢٣ وجوب رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأولي للحديث
- ٢٢٤ في اختصاص الحديث الشريف بالأحكام الانحلالية العدمية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية

- بيان الفرق بين قوله -صلى الله عليه وآله- : «رفع ما لا يعلمون» وقوله : «رفع النسيان» حيث إن مقتضى الأول رفع التكليف عن الجزء المجهول فقط، ومقتضى الثاني رفع التكليف عن الكل رأساً
- ٢٢٧ الجبهة الثالثة: هل هناك دليل اجتهادي أو أصل عملي يقتضى الإجزاء بالمأتي به في حال النسيان وكونه مجزياً عن الواقع، أم لا؟
- ٢٢٨ المقام الثاني: في بطلان العمل بزيادة الجزء عمداً أو سهواً، والكلام فيه يقع من جهات ثلاث:
- ٢٢٩ الجبهة الأولى: في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط الاستشكال في إمكان تحقق الزيادة ثبوتاً، والجواب عنه بالصدق العرفي
- ٢٣٠ الجبهة الثانية: في بطلان العمل بالزيادة العمدية أو السهوية وعدمه، وتحقيق أن الزيادة العمدية تجتمع مع الصحة ثبوتاً فضلاً عن السهوية
- ٢٣١ التمسك باستصحاب الصحة التأهيلية لإثبات عدم مانعية الزيادة، والإشكال عليه
- ٢٣٢ في بيان استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية، وإمكان تصوورها في الصلاة، وبيان الفرق بين المانع والقاطع
- ٢٣٣ الإشكال على استصحاب الهيئة الاتصالية
- ٢٣٥ الجبهة الثالثة: هل قام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة أم لا؟ وتحقيق أنه لم يقدّم دليل على بطلان المركب بالزيادة السهوية أو العمدية
- ٢٣٨ إلا في باب الصلاة
- ٢٣٩ في الجمع بين الأخبار الواردة في بطلان الصلاة بالزيادة وحديث لا تعاد تكلمة -في أنه لا يتحقق الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء المركب قولاً وفعلاً، والتفصيل بين قصد الجزئية وعدمه فيما إذا كانت من سنخها
- ٢٤٠ الأمر الثاني من التنبيهات: فيما لو تعدد أحد القيود الوجودية أو العدمية باضطرار ونحوه
- ٢٤٣

- ٢٤٣ تحرير محل النزاع
تحقيق عدم سقوط المانعية بسقوط النهي في باب النهي عن العبادة،
والتفصيل بين ما إذا كانت المانعية معلولة للنهي وبين ما إذا كانت
معلولة للملاك، والإشارة إلى المحكي عن المشهور: من جواز الصلاة في
الحرير عند الاضطرار إلى لبسه
- ٢٤٤ في المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الأمر والنهي، وتحقيق
سقوط المانعية بسقوط النهي في هذا الباب
- ٢٤٦ في ما تقتضيه القاعدة الأولية في باب القيود
حكم القيدية المستفادة من نفس الأمر بالمركب بماله من القيود
والشرايط. والأقوى فيه: سقوط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد
- ٢٥٠ حكم ما إذا كان للقيد أمر يخصه، والتفصيل بين إطلاق دليل القيد
وإطلاق دليل المقيد، وما إذا لم يكن لهما إطلاق؛ وبيان حكم كل من
الصور الثلاث عليحدة
- ٢٥٠ في التفصيل المنسوب إلى الوحيد البهبهاني - قدس سره - في مورد إطلاق
دليل القيد، وما يرد عليه
- ٢٥١ في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولية
مدرك قاعدة «الميسور» والتمسك بها على وجوب الباقي المتمكن منه
إيقاظاً - يعتبر في القاعدة أن يكون الباقي المتمكن منه مما يعد عرفاً
ميسوراً متعذراً ولا بد من إحراز ذلك
- ٢٥٦ صعوبة تشخيص الركن عن غيره والميسور عن المباين في الموضوعات الشرعية
في وجه ما قيل: إن التمسك بقاعدة «الميسور» يتوقف على عمل الأصحاب
- ٢٥٨ التمسك بالاستصحاب على وجوب الباقي وبيان ضابط جريان الاستصحاب
الأقوى في جريان الاستصحاب التفصيل بين إجمال دليل القيد وإطلاقه
- ٢٦٠

- فرعان: ١- إذا دار الأمرين سقوط الجزء أو الشرط ٢- إذا كان للمركب
 بدل اضطراري - كالوضوء- ودار الأمر بين الناقص والبذل
 ٢٦٠ الأمر الثالث من التنبيهات: فيما لودار الأمرين كون الشيء شرطاً
 أو مانعاً. والأقوى فيه: الاحتياط بتكرار العبادة لكونه من دوران
 الأمرين المتباينين، وردّ ما يظهر من الشيخ - قدس سره- من اندراجهِ في
 الأقلّ والأكثر
 ٢٦١
 ٢٦٣ تتمّة- في اشتباه الواجب بالحرام
 الإشكال على الشيخ - رحمه الله- حيث أطلق الحكم بالتخيير بين فعل
 أحدهما وترك الآخر. وترجيح ملاحظة مرتجعات باب التزاحم
 ٢٦٣ خاتمة: في بيان ما يعتبر في الأخذ بالبراءة والاحتياط
 ٢٦٤ المقام الأوّل: في ما يعتبر في العمل بالاحتياط
 يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل
 المكلف أولاً بمودى الحجة، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته
 الحجة إحراراً للواقع
 ٢٦٥ في أنّ وجوب تقديم العمل بمودى الحجة يختص بالأمارات والاصول
 المحرزة، أمّا الاصول غير المحرزة فلا يجب التقديم
 ٢٦٦ التفصيل بين القول بالكشف والقول بالحكومة إذا كان اعتبار الحجة
 بدليل الانسداد
 ٢٦٦
 ٢٦٧ إزاحة شبهة اعتبار قصه الوجه، وبيان فساد بعض التوهّمات في المقام
 في تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي
 ٢٦٩ تذييل- لا يجوز الاحتياط في الشبهة الحكيمة الإلزامية إلاّ بعد الفحص
 واليأس عن زوال الشبهة، بخلاف الاحتياط في الشبهات الموضوعية
 والحكيمة الغير الإلزامية، حيث يحسن الاحتياط فيهما ولو مع التمكن من الفحص
 ٢٧١

التنبيه على أمرين:

١- الأقوى: سقوط الامتثال التفصيلي عند دوران الأمر بينه وبين سقوط الجزء أو الشرط ٢- لوعرض في الأثناء ما يوجب التردد في النية، والجوه المحتمله في ذلك

٢٧٢

المقام الثاني: في شرائط العمل بالبراءة، واستقصاء الكلام في ذلك يستدعي البحث عن جهات ثلاث:

٢٧٧

الجهة الاولى: في أدلة وجوب الفحص في الشبهات الحكيمية تقرير حكم العقل بوجوب الفحص من طريق العلم الإجمالي، ودفع الإشكالات الواردة عنه

٢٧٨

الجهة الثانية: في استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه ذكر الأقوال في المسألة وبيان مبناها، وأن هذه الأقوال تأتي أيضاً في التارك للاحتياط في موارد وجوبه

٢٨١

في أن مناط وجوب التعلّم والاحتياط غير مناط وجوب حفظ القدرة وتحصيلها، والإشارة إلى خلط الشيخ - رحمه الله - بين البابين

٢٨١

الجهة الثالثة: في صحّة العمل المأتي به في حال الجهل وفساده مقتضى اصول المحظنة أن يكون المدار في الصحّة والفساد على موافقة العمل للواقع ومخالفته، لا على موافقته للطريق المنصوب ومخالفته

٢٨٥

لوعمل الجاهل عملاً ثم بنى على التقليد أو الاجتهاد

٢٨٦

التنبيه على امور:

الأمر الأول: في حكم التارك للفحص إذا وافق عمله للواقع وخالف الطريق، أو بالعكس

٢٨٧

الأمر الثاني: في بيان الملازمة بين استحقاق العقاب وبطلان العمل، وكذا الملازمة بين عدم استحقاق العقاب وصحّة العمل. واستثناء

الأصحاب من هذه الملازمة مسألة الجهر بالقراءة في موضع وجوب الإخفات وبالعكس، ومسألة الإتمام في موضع وجوب القصر
٢٨٩ وجوه التفصي عن الإشكال:

١- ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من منع الملازمة بين صحة العمل والأمر به
٢٩٠

٢- ما أفاده الشيخ - قدس سره - من الالتزام تارة: بعدم تعلق الأمر بالصلاة المقصورة عند الجهل بالحكم، واخرى: بعدم تعلق الأمر بالمأتي به في حال الجهل
٢٩٢

٣- ما أفاده الشيخ الكبير - رحمه الله - من الالتزام بالأمر الترتي
٢٩٣

٤- ما أفاده الشيخ الاستاد: من منع استحقاق الجاهل العامل العقاب الأمر الثالث: في وجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية: التحريمية والوجوبية
٢٩٤

تذييل - قد ذكر لأصل البراءة شرطان آخران ١- أن لا يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر ٢- أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير
٣٠١

الفصل الثالث من المقام الثالث في الاستصحاب

٣٠٦ الأمر الأول: في تعريف الاستصحاب

الأمر الثاني: في ضابط المسألة الاصولية، وتحقيق أن الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية تكون من المسائل الاصولية

٣٠٧ والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية تكون من القواعد الفقهية الأمر الثالث: في الفرق بين الاستصحاب و«قاعدة اليقين» و«قاعدة

المقتضى والمانع»
٣١٣

إيقاظ - في أن المراد من «المقتضى» الذي ذهب الشيخ - قدس سره - إلى عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فيه معنى آخر أجنبي عن

«قاعدة المقتضي والمانع» وبيان الوجوه المحتملة في المراد من المقتضي

٣١٤

والمانع في القاعدة

الأمر الرابع: يعتبر في الاستصحاب امور ثلاثة:

٣١٦

١- اجتماع اليقين والشك في الزمان

٣١٦

٢- سبق زمان المتيقن على زمان الشكّ

٣١٧

٣- فعلية الشكّ واليقين

الأمر الخامس: في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار:

٣١٩

اختلاف المستصحب، الدليل الدال عليه، منشأ الشكّ في بقاءه

تحرير ما أفاده الشيخ - قدس سره - من عدم جريان الاستصحاب فيما

٣٢٠

إذا كان الدليل الدال على ثبوت المستصحب هو العقل، والإشكال عليه

الأمر السادس: في بيان مراد الشيخ والمحقق الخونساري - قدس سرهما - من

٣٢٤

الشكّ في المقتضي، حيث اختار عدم جريان الاستصحاب فيه

توضيح معنى الشكّ في المقتضي، وبيان الفرق بين الشكّ في الرفع

٣٢٦

والشكّ في الغاية

أدلة الاستصحاب:

١- بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ٢- الإجماع المحكيّ في

٣٣١

جملة من الكلمات ٣- الأخبار - منها: مضمرة زرارة

٣٣٥

الاستدلال بالرواية يتوقف على إلغاء خصوصية تعلق اليقين بالوضوء

٣٣٦

في عدم توقف الاستدلال بالرواية على تعيين الجزء

دفع ما يتوهم: من أنّ غاية ماتدلّ عليه الرواية هو سلب العموم لاعموم

٣٣٨

السلب، وتمييز الموارد التي يصحّ فيها سلب العموم عمّا لا يصحّ

٣٤٠

مضمرة اخرى لزرارة

٣٤١

إزاحة شبهة - في تطبيق التعليل الوارد في الرواية على المورد

- إشارة إلى كيفية أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبيثة موضوعاً
 لصحة الصلاة وفسادها
 ٣٤٢
- منافات ماورد في بعض الروايات مع أخذ العلم بالنجاسة موضوعاً
 لوجوب الإعادة
 ٣٤٨
- في ما تضمنت المضمرة: من حكم جملة من صور وقوع الصلاة مع النجاسة
 تذييل- في وجه الجمع بين مادّة على عدم وجوب إعادة الصلاة عند
 انكشاف وقوعها في نجاسة الثوب أو البدن وبين مادّة على اشتراط
 الصلاة بطهارة الثوب والبدن الظاهر في الطهارة الواقعية.
 ٣٥٤
- في بيان وجه أجزاء الناقص عن التام عند قيام الدليل عليه، ودفع
 بوجه لزوم التخيير بين التام والناقص
 ٣٥٦
- صححة الثالثة لزرارة
 ٣٥٨
- الإشكال على الاستدلال بالرواية
 ٣٥٨
- الإشكال على ما أفاده الشيخ في وجه عدم صحة الاستدلال بالرواية
 تحقيق أنّ مفاد الرواية ليس إلا الاستصحاب بلامؤنة الحمل على التقية
 حتّى في تطبيق الاستصحاب على المورد
 ٣٦٢
- رواية محمد بن مسلم
 ٣٦٤
- دفع ماورد على الاستدلال بها: من أنّها ظاهرة في قاعدة اليقين
 مكاتبة على بن محمد القاساني
 ٣٦٥
- الإشكال على الشيخ - قدس سره - حيث جعلها من أظهر الروايات في
 دلالتها على حجّة الاستصحاب
 ٣٦٦
- دفع ما يتوهم: من دلالة أخبار أصالة الحلّ والطهارة على اعتبار الاستصحاب
 الكلام في مقدار دلالة أدلة الاستصحاب
 ٣٦٧
- بيان وجه المختار، وهو حجّة الاستصحاب في جميع الأقسام، إلا في
 ٣٧٢

- ٣٧٢ الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية
- ٣٧٤ تحقيق عميق في معنى «اليقين» وامتيازه عن العلم والقطع
- ٣٧٥ في عدم شمول الأخبار للشك في المقتضي
- تحقيق اندراج الشك في الرفع بجميع أقسامه في الأخبار، ورد ما ينسب إلى المحقق السبزواري - رحمه الله - من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في رافعية الموجود. ورد ما يحكى عن الفاضل التوفى (رحمه الله) من التفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية واختصاص الاستصحاب بالوضعيات.
- ٣٧٧ تذييل - في تفصيل الأحكام الوضعية، واستقصاء الكلام في ذلك
- ٣٧٨ يستدعى تقديم امور:
- الأمر الأول: في بيان ابتناء تقسيم الأحكام إلى التكليفية والوضعية على القول بأنّ للشارع جعل وإنشاء، وردّما حكي عن بعض: من إنكار الجعل والإنشاء بتوهم عدم إمكان قيام الإرادة والكراهة في المبدء الاعلى
- ٣٧٩ الأمر الثاني: في الفرق بين الامور الانتزاعية والاعتبارية، والإشارة إلى الخلط الواقع في جملة من الكلمات
- ٣٨٠ الأمر الثالث: في بيان المراد من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وبيان أقسامها
- ٣٨٤ الأمر الرابع: في تحقيق أنّ الأحكام الوضعية متأصلة بالجعل، وردّ مقالة الشيخ - قدس سره - حيث التزم بأنّ هذه الامور كلّها منتزعة عن التكاليف التي في موردها
- ٣٨٦ الأمر الخامس: في أن موضوعات التكاليف إنّما تكون من المخترعات الشرعية، وأما موضوعات الأحكام الوضعية قد تكون تأسيسية وقد تكون إمضائية، وبيان الاصطلاح الجاري في السبب والموضوع والشرط
- ٣٨٨

- الأمر السادس: في الفرق بين شرائط الجعل وشرائط المَجْعول، والإشارة
 ٣٨٩ إلى الخلط الواقع للمحقق الخراساني -رحمة الله- في باب الشرط المتأخر
- ٣٩٢ بيان نتيجة المقدمات، وإثبات عدم امكان جعل السببية
 إزاحة شبهة- التي حصلت للمحقق الخراساني -رحمة الله- وهي الخلط
 بين علل التشريع وموضوعات الأحكام، والخلط بين كون المجعولات
 الشرعية من الأحكام الخارجية الجزئية أو كونها من القضايا الحقيقية
 ٣٩٥ الكليّة
- تتمّة: في بيان معنى الصّحة والفساد، وتحقيق أنّها ليسا من الأحكام
 ٣٩٨ الوضعية المتأصلة بالجعل
- تعقيب كلام الشيخ -قدس سرّه- في الطهارة والنجاسة حيث جعلها
 ٤٠١ من الامور الواقعية التي كشف عنها الشرع
- ٤٠٣ في أنّ الرخصة والعزيمة أمسّ إلى الأحكام التكليفية من الأحكام الوضعية
- تنبيهات الاستصحاب**
- ٤٠٣ التنبيه الأول: يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك
- التنبيه الثاني: إثبات جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق
 ٤٠٣ والأمارات، والإشكال على جريانه في مؤديات الاصول
- ٤٠٦ تقريب جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول
- ما أفاده المحقق الخراساني -رحمة الله- في الذبّ عن الإشكال المتوهم في
 ٤٠٧ استصحاب مؤديات الطرق والأمارات
- ٤٠٩ دفع ماتوهمه المحقق الخراساني -قدس سرّه-
- ٤١١ التنبيه الثالث: في بيان أقسام استصحاب الكلي وأحكامها
- ٤١٢ تحقيق جريان استصحاب الكلي في القسم الأول بلا إشكال
- ٤١٣ تحقيق جريان استصحاب الكلي في القسم الثاني لوجود مقتضي وفقد المانع

- المانع الذي يمكن توهمه هو أن الجامع إنما يكون مسبباً عن حدوث الفرد الباقي فجريان الاستصحاب في السبب لا تصل النوبة إلى المسبب
- ٤١٣ دفع المانع المتوهم أولاً: بأن ارتفاع القدر المشترك ليس مسبباً عن عدم حدوث الفرد الباقي بل هو مسبب عن ارتفاع الفرد الزائل
- ٤١٦ وثانياً: يعتبر في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي:
- ١- أن يكون الترتب شرعياً
- ٢- أن يكون الأصل الجاري في الشك السببي رافعاً لموضوع الأصل
- ٤١٦ المسببي ومزياً للشك فيه
- في أن استصحاب بقاء الكلّي إنما يقتضي ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على نفس الكلّي ولا يثبت به الآثار المترتبة على حدوث الفرد الباقي
- ٤١٩ في أن محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء؛ أما إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقن وموضوعه فلا يجري؛ والجواب عن الشبهة العبائية
- ٤٢١ في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وبيان الوجوه المتصورة فيه
- ٤٢٣ تحقيق عدم جريان الاستصحاب في الوجه الأول من القسم الثالث
- ٤٢٤ في بيان فساد الثمرة المذكورة في الوجه الأول
- ٤٢٦ تحقيق عدم جريان الاستصحاب في الوجه الثاني
- ٤٢٨ الأقوى جريان الاستصحاب في الوجه الثالث
- ٤٢٨ فيما يتفرع على الوجه الثالث
- ٤٢٩ تذييل- في الإشارة إلى مخالفة الفاضل التوني - رحمه الله - للمشهور في جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها، والاستدلال عليه بوجهين

- يمكن تطبيق كلام الفاضل على كلّ منها
- ٤٣١ بيان ما في كلا الوجهين من النظر، وتحقيق جريان استصحاب عدم التذكية
التنبيه الرابع: في الاستشكال على جريان الاستصحاب في الزمان
والزماني، والكلام فيه يقع في مقامين:
- ٤٣٤
- ٤٣٥ المقام الأول: في استصحاب بقاء نفس الزمان
الشك في الزمان يمكن فرضه بوجهين:
- ١- الشك بمفاد «كان» و «ليس» التامتين
- ٤٣٥ ٢- الشك بمفاد «كان» و «ليس» الناقصتين
- ٤٣٥ إثبات عدم جريان الاستصحاب في الوجه الثاني، وجريانه في الوجه الأول
الإشكال في أنّ استصحاب وجود الليل أو النهار هل يثبت وقوع متعلق
التكليف أو موضوعه في الليل أو النهار، أو أنه لا يثبت ذلك إلا على
القول بالأصل المثبت؟
- ٤٣٦
- ادّعاء أنّ أدلة التوقيت لا تقتضي أزيد من اعتبار وقوع الفعل
عند وجود وقته وإن لم يتحقق معنى الظرفية، وردّ هذه الدعوى
- ٤٣٧
- إشكال آخر يتولد من استصحاب بقاء الوقت
- ٤٣٨
- المقام الثاني: في استصحاب الزمانيات
- ٤٣٩ بيان ما يتصوّر من الوجوه التي يمكن أن يقع عليها الشك في بقاء
الزمانيات المتدرّجة في الوجود
- ٤٣٩
- ٤٤٠ تحقيق جريان الاستصحاب في الوجه الأول والثاني دون الوجه الثالث
تذييل- في ما حكاه الشيخ- قدس سره- عن الفاضل النراقي- رحمه الله-
من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في
الأحكام
- ٤٤٢
- ٤٤٤ ما أورده الشيخ- رحمه الله- على الفاضل النراقي بقوله: أولاً، ثانياً، ثالثاً

- ٤٤٥ الإشكال على ما أفاده الشيخ - قدس سره -
- ٤٤٨ في فساد مقالة الفاضل النراقي - قدس سره -
- التنبيه الخامس: في جريان الاستصحاب في الموضوعات التي حكم العقل بحسبها أوجبها والأحكام الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية بقاعدة الملازمة. والمناظرة مع الشيخ - قدس سره - في المقام
- ٤٤٩ التنبيه على جريان البراءة في المستقلات العقلية وبيان منشأ الفرق بينها وبين الأحكام الشرعية، والإشارة إلى أنّ الحكم العقلي تارة: تعم صورة العلم والظنّ والشك بمناط واحد، واخرى: يكون للعقل حكمان: حكم لصورة العلم، وحكم طريق لصورة الظنّ والشكّ
- ٤٥٣ التنبيه السادس: تحقيق الكلام في الاستصحاب التعليقي
- ٤٥٨ يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له
- ٤٥٨ الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام تارة: يستفاد من نفس الدليل أو من الخارج أنّ لها دخلاً في موضوع الحكم. واخرى: ليس لها دخل. وثالثة لا يستفاد أحد الوجهين
- ٤٥٨ الشكّ في بقاء الحكم الكلي يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:
- ٤٦١ ١- الشكّ في بقاءه من جهة احتمال النسخ
- تنظير استصحاب الملكية المنشأة بالعقود التعليقية - كالجعالة والسبق والرماية - باستصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ
- ٤٦١ الإيراد على الشيخ - قدس سره - حيث منع - في مبحث الخيارات من المكاسب - عن جريان الاستصحاب في العقود التعليقية، مع أنّه من القائلين بصحة الاستصحاب التعليقي في مثل العنب والزبيب
- ٤٦٢ ٢- الشكّ في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند

- ٤٦٢ فرض تغيير بعض حالات الموضوع
٣- الشك في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع مركب من
جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل حالاته قبل فرض وجود
الجزء الآخر، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه
بـ«الاستصحاب التعليقي»
- ٤٦٣ تحقيق أن الاستصحاب التعليقي مآلاً أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل
- ٤٦٦ تقريب آخر للاستصحاب التعليقي، وبيان فساد
- ٤٦٨ في أن أخذ موضوع الدليل المثبت للحكم من العرف غير أخذ موضوع
الاستصحاب من العرف
- ٤٦٩ رد ما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من استصحاب الملازمة بين
الغليان والحرمة والنجاسة
- ٤٧١ القائل بالاستصحاب التعليقي لا يلتزم بجزئانه في جميع الموارد
المناقشة في مثال العنب والزبيب، بأن موضوع الحرمة والنجاسة هو ماء
العنب وقد جف والزبيب لا يغلي إلا إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج
- ٤٧٢ تتمّة - في حكومة الاستصحاب التعليقي المثبت لنجاسة الزبيب وحرمة
عند غليانه (على فرض الصحة) على استصحاب الطهارة والحليّة الفعلية،
الثابتة للزبيب قبل غليانه
- ٤٧٣ إشكال نشأ من الخلط بين الاصول السببية والمسببية الجارية في
الشبهات الحكيمية والجارية في الشبهات الموضوعية
- ٤٧٥ التنبيه السابع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقة ورد الوجهين
الذين استدّل بهما على المنع
- ٤٧٨ التنبيه الثامن: في بيان اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الاصول
- ٤٨١ امور تمتازها الأمارات عن الاصول موضوعاً
- ٤٨١

- ٤٨٢ ماتمتاز به الأمارات عن الاصول حكماً
تحقيق أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنما هو الطريقيّة والكاشفيّة
والوسطيّة في الإثبات، دون مجرد تطبيق العمل على المؤدى، بل تطبيق العمل
على المؤدى من لوازم المجعول فيها
- ٤٨٤ المجعول في باب الاصول العمليّة مطلقاً هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى
الأصل، سواء كان الأصل من الاصول المحرزة أو كان من الاصول
الغير المحرزة، وأنّ الإحراز في باب الاصول المحرزة غير الإحراز في باب
الأمارات
- ٤٨٦
- ٤٨٧ تفصيل الكلام في وجه اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول
تضعيف ما في بعض الكلمات: من أنّ الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة
هو حكايتها عن اللوازم والملزومات، وأضعف من ذلك دعوى دلالة
إطلاق أدلة اعتبار الأمارات على إثبات اللوازم والملزومات دون الاصول
- ٤٩١ تنظيم الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع وفي باب إجازة العقد
الفضولي بالحكم الظاهري المجعول في باب الاصول، من حيث عدم
إثبات اللوازم والملزومات
- ٤٩٢
- ٤٩٤ في أنه لا أثر لخنفاء الواسطة أو جلائها في جريان الأصل المثبت وعدم جريانه
توجيه الأمثلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لخنفاء الواسطة
- ٤٩٦ تحقيق معنى «أول الشهر» وأنّ استصحاب بقاء رمضان أو عدم هلال شوال
لا يثبت كون الغد أول شوال
- ٤٩٨
- ٥٠٠ في الفروع التي توهم ابتنائها على الأصل المثبت
التنبية التاسع: في مقتضي الأصل عند الشك في تقدّم الحدوث وتأخره
مع العلم بأصل الحدوث
- ٥٠٣ تحقيق جريان الاستصحاب إذا كان الشك في التقدّم والتأخر

- ٥٠٣ بالإضافة إلى أجزاء الزمان
فما إذا كان الشك في التقدّم والتأخر بالإضافة إلى حادث زماني آخر،
- ٥٠٤ واختيار التفصيل في المسألة
في أنّ اعتبار التوصيف وكون أحد الشئيين وصفاً للآخر إنّما يتصوّر
- ٥٠٤ بالنسبة إلى العرض ومحلّه
- ٥٠٨ عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ
- ٥٠٩ تحقيق جريان الأصل في مجهول التاريخ
- الإشكال على بعض الأعاظم حيث ذهب إلى عدم جريان الأصل في
- ٥١٠ مجهول التاريخ بزعم عدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فيه
- بسط الكلام لتمييز الموارد التي لا يتصل فيها الشكّ باليقين، وبيان
- ٥١٠ الضابط في المسألة
- تفريع عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المرّد بين كونه من
- المسفوح أو من المتخلف والدم المرّد بين كونه من البقّ أو من البدن على
- ٥١٦ مسألة عدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين
- بيان فساد ما ذكره المحقّق الخراساني - رحمه الله - من عدم إحراز اتصال زمان
- الشكّ بزمان اليقين في باب الحادثين بعد العلم بالحدوث والشكّ في المتقدّم
- ٥١٧ والمتأخر منها
- تكملة - في أنّ عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول
- التاريخ ليس على إطلاقه، بل قد يجري في معلوم التاريخ أيضاً، وقد لا يجري
- ٥٢٢ في كلّ من معلوم التاريخ ومجهوله
- التنبية العاشر: في الإشارة إلى ما تقدّم في مباحث الأقلّ والأكثر: من
- أنّه لا مجال لاستصحاب صحّة الأجزاء السابقة في العبادات عند الشكّ
- ٥٣٠ في عروض المانع أو القاطع

- التنبیه الحادي عشر: إشارة إجمالية إلى عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين ٥٣١
- التنبیه الثاني عشر: في بيان تمييز الموارد التي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصص عن الموارد التي يرجع فيها إلى عموم العام ٥٣١
- ١- تنقيح البحث يستدعي تقديم امور: الأصل في باب الزمان أن يكون ظرفاً لوجود الزماني، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على القيدية ٥٣٢
- ٢- الزمان المأخوذ قيداً في الحكم أو المتعلق تارة: يلاحظ على وجه الاتباطية، و اخرى: على وجه الاستقلالية ٥٣٣
- ٣- اعتبار العموم الزماني بأحد الوجهين يتوقف على قيام الدليل عليه، والدليل الدال على العموم تارة يكون نفس دليل الحكم، و اخرى يستفاد من دليل لفظي آخر، وثالثة من مقدمات الحكمة ٥٣٤
- ٤- مصب العموم الزماني تارة يكون متعلق الحكم، و اخرى يكون نفس الحكم ٥٣٥
- ٥- يختلف العموم الزماني الملحوظ في ناحية المتعلق مع العموم الزماني الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين ٥٣٦
- ضابط استصحاب حكم المخصص هو ما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم، ومورد التمسك بالعام هو ما إذا كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم ٥٣٧
- شرح مراد الشيخ في المسألة، ودفع ما تخيَّله بعض الأعلام في مراده تكملة- في تشخيص مصب العموم الزماني، وأنه في كل مورد شك في مصب العموم الزماني بعد العلم به، فالأصل يقتضي أن يكون مصبه نفس الحكم الشرعي، لا المتعلق ٥٤٣
- ٥٤٥

- ٥٤٨ مصبّ العموم الزماني في باب الأحكام الوضعيّة
- ٥٥٠ مصبّ العموم الزماني في باب المحرّمات
- ٥٥٢ مصبّ العموم الزماني في باب الواجبات
- ٥٥٣ في بيان الثمرة بين أن يكون الاستمرار قيداً للطلب وبين أن يكون قيداً للمطلوب
- التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء
- ٥٥٦ المركّب الارتباطي
- تضعيف الوجوه التي ذكرها الشيخ - قدس سرّه - في وجه جريان
- ٥٥٦ الاستصحاب في المقام
- ٥٥٩ تقريب الاستصحاب بوجه آخر لعله يسلم عن الإشكال
- تتمّة - يظهر من كلام الشيخ - قدس سرّه - عدم الفرق في جريان
- ٥٦١ الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد دخول الوقت أو قبله
- التنبيه الرابع عشر: في أنّ المراد من الشكّ الذي اخذ موضوعاً في باب
- الاصول العمليّة ومورداً في باب الأمارات ليس خصوصاً ما تساوى
- ٥٦٣ طرفاه، بل يشمل الظنّ بالخلاف
- خاتمة في بيان امور:**
- الأمر الأول: في أن اعتبار اتحاد متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين في
- ٥٦٤ الاستصحاب من القضايا التي قياساتها معها
- تحقيق جريان الاستصحاب في المحمولات الأوّليّة وفي المحمولات
- ٥٦٥ المترتبة وتفصيل الكلام في ذلك
- في معنى أخذ الموضوع من العرف، وأنّ محلّ الكلام والإشكال إنّما هو في
- ٥٧٠ الاستصحابات الحكميّة
- في أنّ التعويل على العرف إنّما يكون في باب المفاهيم ولا عبرة بنظر
- ٥٧٤ العرف في باب المصاديق

- الاستشكال فيما أفاده الشيخ - قدس سره - من التردد بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل بأن الرجوع إلى العقل إنما يستقيم في المستقلات العقلية وأما الموضوعات الشرعية فليس للعقل إليها سبيل، وأنه لا وجه للمقابلة بين الموضوع العرفي والشرعي
- ٥٧٥ دفع الإشكال عما أفاده الشيخ - قدس سره -
- ٥٧٥ في بيان معنى «الرافع» المقابل للمانع وأنه غير «الرافع» المقابل للمقتضي، وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أنه بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي لم يبق فرق بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل
- ٥٧٧ توضيح معنى أخذ الموضوع من العرف، وأن الرجوع إلى العرف في الصديق غير الرجوع إليه في المصدق
- ٥٨١ الأقوى: اتباع نظر العرف في بقاء الموضوع ولا عبرة بنظر العقل، كما أنه لا عبرة بظاهر الدليل بعدما كان المرتكز العرفي بمناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه الدليل ابتداءً
- ٥٨٥ الأمر الثاني: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، وتحقيق عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين
- ٥٨٦ الأمر الثالث: في وجه تقدم الأمارات على الاصول العملية والاصول المحرزة على غيرها، وتحقيق أنه بالحكومة لا بالورود
- ٥٩١ في الفرق بين الوجود والتخصيص، والحكومة والتخصيص
- ٥٩١ لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما أريد من دليل المحكوم
- ٥٩٣ تحقيق أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير
- ٥٩٤

- ٥٩٥ في تقسيم الحكومة على قسمين
في أن دعوى ورود الإمارات على الاصول والاصول بعضها على بعض
٥٩٧ لا تستقيم إلا بأحد وجوه ثلاث، وكلها مخدوشة
الأمر الرابع: في الامور التي قد وقع البحث والخلاف في أنها من
٦٠٢ الإمارات أو من الاصول العملية

١- قاعدة اليد

- استظهار كون اليد من الإمارات وتحقيق تقديمها على الاستصحاب
٦٠٣ ولو كانت من الاصول العملية
لا أثر لليد مع العلم بحالها من كونها غصباً أو أمانة أو إجارة، بل لا بد من
العمل بما يقتضيه الاستصحاب، وعلى ذلك يبنى قبول السجلات
وأوراق الإجارة
٦٠٤ في عدم اعتبار اليد على ما كان وقفاً، وبطلان قياسه بالأراضي
المنفردة عنوة ومدعي الحرية
٦٠٦ القسم المتيقن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على الاستصحاب هو ما
إذا لم يعلم حال اليد واحتمل أن المال حدث في ملك صاحبها
٦٠٩ تنمة- فيما لو كان في مقابل ذي اليد من يدعي الملكية مع ثبوت كون
المال ملكاً للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه
٦١٠ انقلاب الدعوى وصيرورة المنكر مدعياً باقرار ذي اليد بالملكية السابقة
للمدعي
٦١١ دفع دخل - في محاجة أمير المؤمنين- عليه السلام- مع أبي بكر في قصة فدك
٦١٣

٢- قاعدة الفراغ والتجاوز

- استظهار كون قاعدة الفراغ والتجاوز من الإمارات، وأنها تقدم على
٦١٨ الاستصحاب ولو كانت من الاصول العملية

- ٦١٩ الكلام في بعض المباحث الفقهيّة المرتبطة بالقاعدة
المبحث الأول: في أنّ الكبرى المفعولة في قاعدة الفراغ هل هي عين
٦٢٠ الكبرى المفعولة في قاعدة التجاوز؟
٦٢٠ في مايرد على الشيخ حيث يستظهر من كلامه اتحاد القاعدتين
استظهار اتحاد القاعدتين من ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب
٦٢٣ ودفع الإشكالات الواردة
المبحث الثاني: تحقيق أنّ التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالتجاوز عن
محلّه لاعتبار نفسه، وأنّه لا اعتبار بالمحلّ العادي، وأنّه لا يعتبر في صدق
٦٢٧ الماضي والتجاوز عن الشيء عدم كون المشكوك فيه الجزء الأخير
المبحث الثالث: في اعتبار «الدخول في الغير» في قاعدة التجاوز طبعاً وفي قاعدة
٦٣١ الفراغ تبعاً.
المبحث الرابع: في بيان المراد من «الغير» الذي يعتبر الدخول فيه،
وتحقيق أنّه يختص بالأجزاء المستقلّة بالتبويب - كالقراءة والركوع
٦٣٣ والسجود وغير ذلك - فلا يعمّ المقدمات ولا أجزاء الأجزاء
٦٣٦ التنبيه على بعض فروع قاعدة التجاوز
٦٣٩ المبحث الخامس: في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الشرائط
٦٣٩ التنبيه على كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الاصول المحرزة
٦٤٠ تقسيم الشروط على أقسام ثلاثة وبيان مالكلّ منها من الحكم
المبحث السادس: يعتبر في قاعدة التجاوز أن يكون الشكّ في صحّة
العمل راجعاً إلى كفيّة صدوره وانطباقه على المأمور به بعد العلم
بمتعلّق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعاً وحكماً، فلو كان
٦٤٧ الشكّ في الصحّة من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة لا تجري فيه القاعدة
٦٤٧ الوجوه المتصورة في الشكّ في صحّة العمل المأتي به وفساده

- المبحث السابع: في عدم جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في حق من
 ٦٥٢ يحتمل الترك عمداً.
- ٣- أصالة الصّحة
- ٦٥٣ في مدرك أصالة الصّحة
- بسط الكلام في أصالة الصّحة في العقود، وبيان اختلاف كلمات
 ٦٥٤ الأعلام في حكومتها على اصول الموضوعية المقتضية للفساد
 تحقيق تقدم أصالة الصّحة على أصالة بقاء المال على ملك مالكة
 ٦٥٧ الأول، وعدم تقدمها على سائر الاصول الموضوعية الاخر
 في معنى أصالة الصّحة وأنّ صّحة كلّ شيء بحسبه
 ٦٦١ تحقيق عدم جريان أصالة الصّحة في عمل الغير إلّا بعد إحراز صدور
 العمل بعنوانه الذي تعلّق به الأمر أو ترتّب عليه الأثر
 ٦٦٣ هل يكفي في إثبات كون العمل المأتي به كان واجداً للعنوان إخبار
 العامل بذلك؟ أو أنه لا بدّ من العلم به أوقيام البيّنة عليه؟
 ٦٦٥ في عدم حجّية مثبتات أصالة الصّحة، وشرح كلام العلامة - رحمه الله -
 في مسألة اختلاف المالك والمستأجر
 ٦٦٦ في ما إذا كان في مقابل أصالة الصّحة أصل موضوعي آخر غير أصالة
 عدم النقل والانتقال
 ٦٦٩ إشارة إلى اختلاف نسخ «الفرائد» في هذا المقام، ونقل كلام السيّد
 ٦٧١ الكبير الشيرازي - قدس سره - وبيان المقصود منه
- الأمر الخامس: في بيان نسبة الاستصحاب مع سائر الوظائف المقررة للجاهل
 ٦٧٨ نسبة الاستصحاب مع القرعة
 ٦٧٨ نسبة الاستصحاب مع سائر الاصول العملية
 ٦٨٠ الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين
 ٦٨١

- في حكومة كل أصل سببي على كل أصل مسببي اذا كان الأصل السببي واجداً لشرطين: ١- أن يكون ترتب المسبب على السبب شرعياً ٢- أن يكون الأصل السببي رافعاً للشك المسببي
- ٦٨٢ بيان منشأ الإشكال والترديد في حكومة الأصل السببي على المسببي
- ٦٨٥ في ما إذا كان الشك في كل منها مسبباً عن أمر ثالث
- ٦٨٧ هل الأصل في تعارض الاصول يقتضي التخيير في إعمال أحدها؟
- ٦٨٨ أويقتضي التساقط؟ والأقوى هو التساقط
- ٦٨٩ بيان الفرق بين الأمارات المتعارضة والاصول المتعارضة
- في عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي، وتحقيق أنّ المانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي إنما هو عدم قابلية المجعول فيها لأن يعم جميع الأطراف، لا ما يظهر من الشيخ - قدس سره - من لزوم تناقض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب
- ٦٩٣ تحقيق في دفع شبهة عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، وأنه لا محذور في التبعّد بالاستصحابين المتخالفين الذي يلزم من جريانها التفكيك بين المتلازمين
- ٦٩٤ الإشكال على الشيخ - قدس سره - في تحرير الأقسام التي ذكرها لتعارض الاستصحابين، وبيان ما هو الأولى في ذلك
- ٦٩٦

في التعادل والترجيح

- في أنّ البحث عن التعادل والترجيح من أهمّ المباحث الاصولية
- ٦٩٩ وليست من المباحث الفقهيّة ولا من المبادي
- ٧٠٠ المبحث الأوّل: في ضابط التعارض
- ٧٠٤ المبحث الثاني: في الفرق بين التعارض والتزاحم

- ردّ ما في بعض الكلمات: من أنّ تراحم الحكّمين إنّما يكون لأجل
 ٧٠٥ تراحم المقتضيين والملاكين
 وقوع التراحم بين من الحكّمين لا يختصّ بصورة عدم القدرة على الجمع
 ٧٠٧ بينها في الامتثال
 ٧٠٧ أقسام التراحم
 ٧٠٩ مرجّحات باب التراحم
 المبحث الثالث: في أنّه يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً
 على الآخر، وتحقيق أنّه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين
 ٧١٠ ببدلولة اللفظي شارحاً ومفسراً لمدلول الآخر
 ٧١٤ إجمال الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص
 المبحث الرابع: في أن أصالة الظهور في طرف الخاص حاكمة على أصالة
 الظهور في طرف العام، بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة
 ٧١٥ عليها. وشرح ما أفاده الشيخ - قدس سرّه - في المقام
 ٧١٦ الدلالة التصديقيّة تطلق على معنيين
 هل المناط في عمل العقلاء على ظواهر الكلام هو حصول الظنّ بأنّ
 ٧١٧ ظاهره هو المراد؟ أو لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة؟
 ٧١٩ الوجوه المتصورة في العام والخاص
 الأقوى وجوب الأخذ بظهور الخاص وتخصيص العام به ولو كان ظهوره
 ٧٢٠ أضعف من ظهور العام، وبيان الوجه في ذلك
 في حكم ما إذا كان الخاص ظنيّ السند وقطعيّ الدلالة، وشرح
 ما ذكره الشيخ - قدس سرّه - في المقام، فإنّه بنى أولاً على كون ظهور
 ٧٢٢ الخاص حاكماً على ظهور العام ثمّ احتمل أن يكون وارداً عليه
 ٧٢٥ المبحث الخامس: في بيان حكم التعارض

- بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة إذا كان
التعارض بين دليلين ٧٢٦
- في انحصار رفع التعارض بين الدليلين بأحد أمرين: ١- أن يكون
أحدهما نصاً في مدلوله والآخر ظاهراً فيه ٢- أن يكون أحدهما بظهوره
أواظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر ٧٢٧
- في بيان الموارد التي تدرج في النصوصية ٧٢٨
- في بيان الموارد التي تدرج في القرينة العرفية ٧٢٩
- تفصيل الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، وتوجيه
التخصيصات الواردة عن الأئمة -عليهم السلام- بعد حضور وقت العمل
بالعام، وبيان المحتملات في ذلك ٧٣٣
- استبعاد الشيخ -قدس سره- الاحتمال الثاني وتقويته الاحتمال الثالث ٧٣٦
- الإشكال فيما أفاده الشيخ -قدس سره- وتقوية الاحتمال الثاني ٧٣٧
- بيان ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ وما قيل في وجه تقديم
النسخ على التخصيص، والنظر في كلا الوجهين ٧٣٨
- المبحث السادس: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ٧٤٠
- في بيان صور وقوع التعارض بين أكثر من دليلين، وتمييز موارد انقلاب
النسبة عن غيرها ٧٤٢
- تكلمة في الإشارة إلى بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية ٧٤٨
- المبحث السابع: فيما إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين، هل الاصل
يقضي سقوطها رأساً -مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخير- أو
يجب التعبد بصدورهما؟ ٧٥٣
- تحقيق عدم صحة التعبد بصدور المتعارضين على القول بالطريقة ٧٥٣
- نجية المتعارضين لنفي الثالث ٧٥٥

- ٧٥٨ حكم الأمارات المتعارضة على القول بجحيتها من باب السببية
الكلام فيما يظهر من إطلاق كلام الشيخ - قدس سره - من أنه لا فرق في
جريان حكم التزاحم هنا بين القول بالسببية التي توافق مذهب
٧٥٨ التصويب وبين السببية التي توافق مسلك التخطئة
المبحث الثامن: في النصوص المستفيضة الدالة على عدم سقوط
٧٦٣ المتعارضين مع فقد المرجح
٧٦٤ التحقيق في الجمع بين الأخبار
اختصاص أدلة التخيير بتعارض الروايات وعدم شمولها لتعارض
الأقوال في سلسلة طرق الروايات
٧٦٥ عدم شمول الأدلة لصورة اختلاف النسخ
٧٦٦ لا يجوز الأخذ بأحد المتعارضين تخييراً إلا بعد الفحص عن المرجحات
٧٦٦ الأقوى: كون التخيير في المسألة الاصولية، لا في المسألة الفقهية
٧٦٦ بيان بعض الثمرات التي تترتب على كون التخيير في المسألة الاصولية أو
في المسألة الفقهية
٧٦٧ المبحث التاسع: في بيان أن المشهور بين الأصحاب اختصاص التخيير
بصورة تعادل المتعارضين وفقدما يقتضي ترجيح أحدهما، خلافاً لما
حكى عن بعض من القول بالتخيير مطلقاً - لإطلاق أدلة التخيير - وحمل
٧٦٩ أخبار الترجيح على الاستحباب
الاستدلال للمشهور - وجوب الأخذ بالمرجحات - بمقبولة «عمر بن
٧٧٠ حنظلة» ورفع الإشكالات الواردة عليها
٧٧٤ الأقوى وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة
المبحث العاشر: في أن المرجحات المنصوصة أربعة، والكلام في ترتب
٧٧٨ المرجحات المنصوصة وتقدم بعضها على بعض

بيان الأقوال في المسألة، وتقوية القول بتقديم المرجح السندي على

٧٧٩

المرجح الجهتي والمرجح المضموني

ردّ ما ينسب إلى الوحيد البهبائي - رحمه الله - من تقديم المرجح الجهتي على

المرجح الصدوري، وما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من وقوع

التزاحم بين المرجحات عند التعارض وتقديم ما هو الأقوى مناطاً وإلاّ

٧٨١

فالتخير

التنبية على امور:

١- الأقوى: وجوب الترجيح بصفات الراوي التي لها دخل في

٧٨٤

أقربية صدور أحد المتعارضين

٧٨٥

٢- في أقسام الشهرة وأحكامها

٣- في ما ذكره الشيخ - قدس سره - للترجيح بمخالفة العامة: من

٧٨٩

الوجوه الأربعة، وتحقيق الكلام في ذلك

٤- وجه الجمع بين الطائفتين من الأخبار الواردة في الأخذ بموافق

٧٩٠

الكتاب وطرح المخالف له

٥- في حكم تعارض العامين من وجه، وتحقيق عدم جواز الرجوع

فيه إلى المرجحات الصدورية، بل لا بدّ من الرجوع إلى المرجحات

٧٩٢

الجهتية، ومع فقدها إلى المرجحات المضمونية

٧٩٥

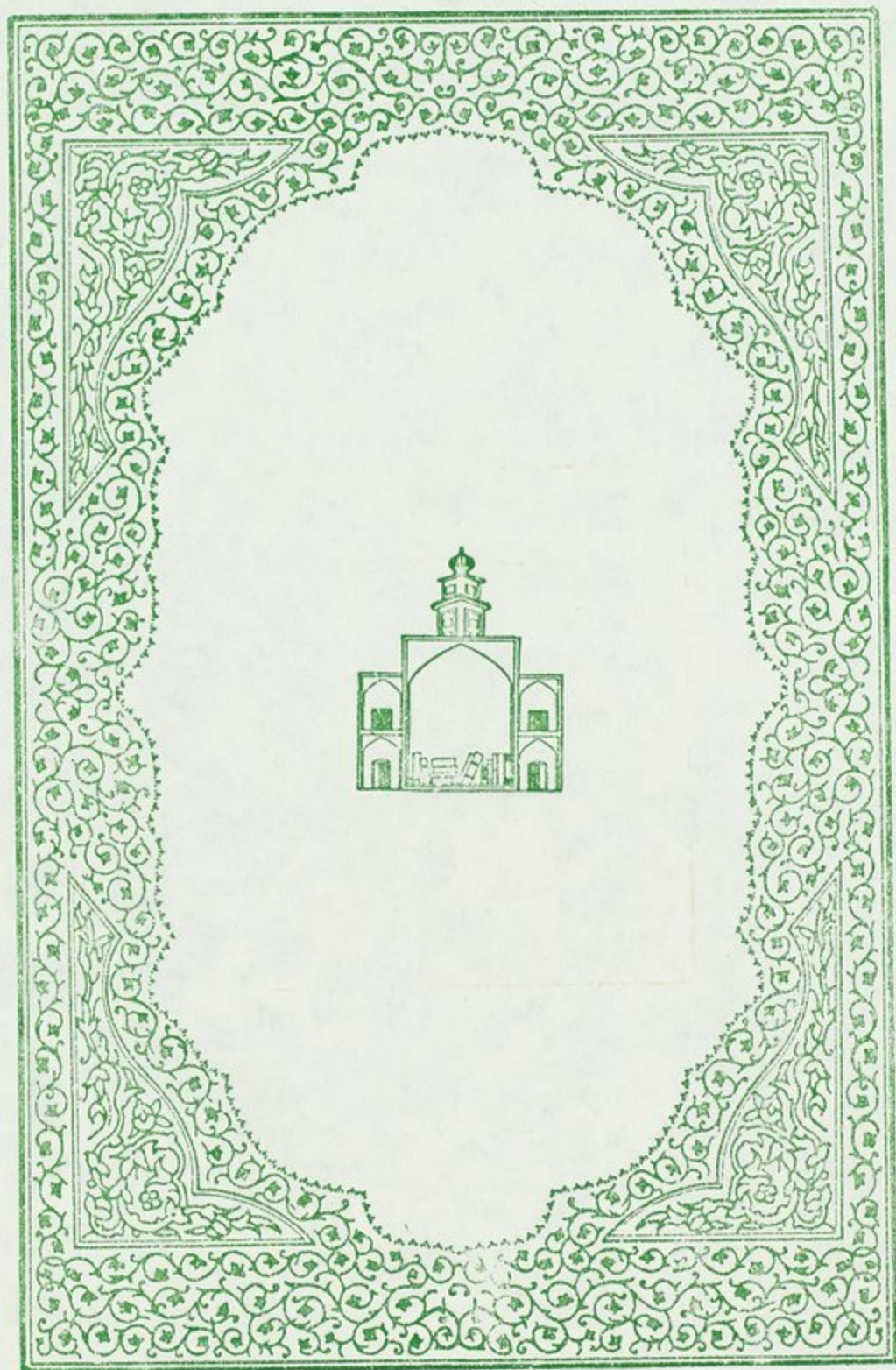
٦- في أنّ موافقة أحد المتعارضين للأصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر.

وقدمت - بحمد الله - فهرس الجزء الرابع من كتاب فوائد الاصول،

وقع الفراغ من تسويده في يوم الأحد ثمان خلون من المحرم الحرام من

سنة ١٤٠٩ (هـ ق) على هاجرها آلاف التحية والسلام.

وأنا العبد المذنب المحتاج إلى رحمة ربه الغني «رحمت الله رحمتي الأراكي»





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

