2276
.173
.389

2276.173.389
al-Tabataba'i
Tanqih al-usul

DATE | ISSUED TO

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 072239732

تنقيح الأصول

للسيد الحجة آية الله

الحاج سيد محمد رضا الطباطبائي

دام ظله

خلاصة ما استفاده من ابحاث العلامة الكبير
الأصولي الشهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي
قدس سره

المطبعة الحيدرية - النجف

al-Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Riḍā ibn Yūsuf

Tanqih al-uṣūl

هذا كتاب

تنقيح الأصول

للسيد الحجة آية الله

الحاج سيد محمد رضا الطباطبائي

دام ظله

خلاصة ما استفاده من ابحاث العلامة الكبير
الأصولي الشهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي
قدس سره

المطبعة الحيدرية في النجف

١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمده على آلائه ونصلي ونسلم على خاتم رسله وأنبيائه
وآله الطاهرين اوصيائه وخلفائه

وبعد : فان من حب العلم واهله وحماة الحق وذادته وحملة الفقه وقادته هو توقير حامليه والتعرف بهم وضبط تراجمهم وتاريخ شؤون حياتهم تقديراً لخدماتهم التي أدّوها الى العالم الديني والمجتمع المذهبي وشكراً لهم فى قبال اتعاب انفسهم الطاهرة فى سبيل الدين واحياء المذهب خاصة الذين سهروا ليلهم بالتفقه في الدين واتعبوا نفوسهم الشريفة في تنقيح قواعد الفقه وتهذيب اصوله وتلخيص فصوله وتشييد دلائله ومعالمه فنقحوا المبادي وهذبوا القوانين وشيدوا المباني والضوابط ونضدوا الدرر والفرائد واحسنوا صنعاً فجزاهم الله خيراً .

فلذلك اردت بكلمتي هذه ان أحوم حول ترجمة شخصية بارزة من تلك الشخصيات الجليلة الذين رباهم معهد التشيع في جامعة الكبرى للشيعة الامامية والذي هو من أسرة عريقة بالمجد والشرف ومن بيت هاشمي علوي حسني ونريد ان ننشر

صحيفة بيضاء من صحفه العلمية ومن نتائج بحوثه القيمة التي استفادها من ابحاث استاذه العلامة الكبير الأصولي المحقق الشهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي النجفي المتوفى ١٣٦١ هـ .

فاليك ايها القارىء الكريم اشعة موجزة من ترجمة هذا السيد الفذ المؤلف وهو السيد السند والعالم المعتمد حجة الاسلام وآية الملك العلام الحاج سيد محمد رضا الطباطبائي التبريزي نزيل النجف الأشرف وخريج مدرستها ـ ادام الله علينا بركاته ومتعنا بطول حياته وبقائه ـ .

فنقول : ينتهي نسبه الشريف الى الامام السبط الحسن المجتبى صلوات الله عليه بثلثين واسطة نسرد ذلك النسب المبارك الى الامام سلام الله عليه تيمناً وتبركا .

١ ـ هو الحاج سيد محمد رضا ، ٢ ـ بن الحاج ميرزا يوسف المجتهد ، ٣ ـ بن السيد ميرزا محمد باقر ، ٤ ـ بن الفقيه الكبير ميرزا محمد تقي القاضي ، ٥ ـ بن ميرزا محمد القاضي ، ٦ ـ بن الفقيه الشهيد ميرزا محمد علي القاضي ، ٧ ـ بن ميرزا صدر الدين محمد المعروف بميرزا صدرا القاضي ، ٨ ـ بن ميرزا يوسف نقيب الاشراف الكبير ، ٩ ـ بن ميرزا صدر الدين محمد الكبير ، ١٠ ـ بن السيد مجد الدين . ١١ ـ بن الأمير سيد اسماعيل ، ١٢ ـ بن الأمير الفقيه محمد اكبر الشهير بمير شاهمير (*)

(*) هو من اعاظم العلماء صاحب تآليف ممتعة وكان متصدياً للقضاء وذكر اسمه الشريف في اغلب كتب الأنساب لهذه الأسرة الحسنية (علي اكبر) ولكن الصحيح على ما حققناه في كتابنا (خاندان عبد الوهاب) ووجدناه بخطه الشريف انه (محمد اكبر) وهو والد سيدنا الفقيه العلامة الشهير الأمير نعمة الله القاضي الحسني الملقب بـ (بواب) الذي كان مع فقاهته العالية ومكانته السامية وزعامته الدينيـــة من مشاهير الخطاطين واستاذاً ماهراً في خط النسخ والثلث وغيرهما وخطوطه باقية الى اليوم في العمارة المظفرية (كوك مسجد) بتبريز كتبها سنة ٨٧٠هـ ورحل في اواخر امره وقد ناهز عمره التسعين في زمن غلبة العثمانيين على آذربيجان الى قاشان وتصدى فيها لمنصب مشيخة الاسلام ثم صار قاضي القضاة باصفهان وقفل ـ

2276
.173
.389

١٣ – بن الأمير عبد الوهاب شيخ الاسلام ، ١٤ – بن الأمير عبدالغفار شيخ الاسلام ١٥ – بن الأمير سيد عماد الدين أمير الحاج ، ١٦ – بن السيد فخر الدين حسن ١٧ – بن الأمير كمال الدين محمد ، ١٨ – بن الأمير سيد حسن ، ١٩ – بن السيد شهاب الدين علي ، ٢٠ – بن السيد عماد الدين علي ، ٢١ – بن السيد أحمد ، ٢٢ – بن السيد عماد الدين الكبير ، ٢٣ – بن ابى الحسين على العالم الشاعر الاصفهاني الملقب بـ (شهاب) ، ٢٤ – بن السيد ابو الحسن محمد العالم الشاعر الذائع الصيت الشهير بابن طباطبا العلوي ، ٢٥ – بن ابي عبد الله أحمد الشاعر الاصفهاني (١) ، ٢٦ – ابن ابي جعفر محمد الاصغر المعروف بابن الخزاعية (٢) ، ٢٧ – بن ابى عبد الله أحمد الرئيس ، ٢٨ – بن ابى اسحاق ابراهيم طباطبا ، ٢٩ – بن اسماعيل الديباج الاكبر ، ٣٠ – بن ابراهيم الغمر المدفون بالكوفة (٣) ، ٣١ – بن الحسن المثنى

– في اواخر ايام حياته الى آذربيجان وتوفي في قرية (أنارجان) من محال (سرد صحراء) من اعمال تبريز على مسافة عدة فراسخ منها ودفن فى تلك القرية واخوه العلامة الأمير ابو القاسم بن السيد شاهمير كان قاضياً بتبريز قدس الله سرهما .

(١) توفى رحمه الله باصبهان ودفن فى محلة (غازيان) من توابع (جوبارة) ويظهر من (منتقلة الطالبيين) – المخطوط – للسيد النسابة الأقدم ابو اسماعيل ابراهيم بن ناصر الطباطبائي ان ابا عبد الله أحمد بن ابى جعفر محمد هو أول من انتقل من الكوفة الى اصفهان من اولاد ابراهيم الغمر وصرح بعض المؤرخين انه فرّ من الكوفة خوفاً من بعض فراعنة زمانه بالعراق . فما يظهر من بعض كتب الانساب انه ولد باصفهان أيضاً لم يعلم صحته وكذا ما ذكروه في هامش بعض كتب الأنساب المطبوع فى النجف ان اجداد ابى عبد الله أحمد وآبائه أيضاً دفنوا في اصفهان لم يتضح لي مستنده والله الموفق .

(٢) فان امّه عباسة كانت بنت علي بن مالك بن الهيثم الخزاعي ووصفه بعض العلماء فى كتابه بـ (محمد الاكبر) .

(٣) يزار قبره الشريف اليوم فى طريق الكوفة على يسار الذاهب من النجف –

بن الامام أبو محمد السبط المجتبى بن أمير المؤمنين وامام الموحدين صلوات الله وتسليماته عليهم اجمعين :

نسب كأن عليه من شمس الضحى نوراً ومن فلق الصباح عمودا

ونعم ما قال الشاعر الشهير ابو نواس الحسن بن هاني جزاه الله تعالى عن اهل بيت النبي « ص » خيرا :

مطهرون نقيات ثيابهم تجري الصلاة عليهم اينما ذكروا
من لم يكن علويا حين تنسبه فما له من قديم الدهر مفتخر
والله لما برى خلقا فاتقنه صفاكم واصطفاكم ايها البشر

وهولاء العظماء الذين اوعزنا فى سلسلة هذا النسب الشريف الى اسامیهم الشريفة كل واحد منهم اما من العلماء والفقهاء أو الأمراء والشرفاء أو الأدباء والشعراء المفلقين .

وهذه الأسرة فى صحة انتسابها الى بيت النبوة والولاية من البداهة بمكان لا يحتاج معها الى بيان وقد منّ الله تعالى لجلّ بني الحسن « ع » ومنهم هذه الأسرة ان جعل سلاسل نسبهم واضحا معلوما الى اليوم لا يداخلها شك ولا ريب وجعل فيهم المشاهير على مدى القرون كما نشاهد اليوم ان منهم الاكابر من فقهاء الشيعة ومنهم الملوك الهاشميين فى العراق والاردن واليمن ونسئل الله تعالى ان يوفقهم لخدمة طريقة اجدادهم الطاهرين « ع » .

وقد اهتم خدّاق هذه الأسرة ومفكريهم من السلف الى اليوم فى ضبط اسامي اشخاصهم وافرادهم وسرد انسابهم وذكر المعقب منهم والدارج وكتبوا في ذلك

ـ اليها وكانت امّه فاطمة بنت الحسين عليه السلام وقد ذكرنا تاريخها وترجمتها في (حديقة الصالحين) تفصيلا . وقد وصف (ماسينيون) ابراهيم الغمر في كتاب خطط الكوفة وكذا مترجمه في الهامش ص ٥ بـ (طباطبا) وهو اشتباه بل (طباطبا) لقب حفيده ابراهيم بن اسماعيل ولم يكن فى زمن ابراهيم الغمر من لقب (طباطبا) اسم ولا رسم .

وفى تواريخهم كتبا ورسائل وتحملوا العناء الشديد في هذا السبيل وحفظوا فى عملهم هذا ما للانساب من الاهمية الاجتماعية وخاصة ما للأنساب الهاشمية عند الامامية من الوجهة الدينية فان لهم في اعتقادها حقا شرعيا ماليا واحكاما اخرى فى الفقه الاسلامي (١)

وهذه الأسرة الحسنية من اعظم البيوتات العلوية العريقة بالمجد والنجابة فى آذربيجان ـ ايران . وذوى شهرة طائلة في صفحات التاريخ وكانوا قبل ان يرتحل جدهم الاعلى الى آذربيجان فى اصفهان من الأسر الشهيرة بالعلم والفضل والأدب ولاغرو حينئذ ان قلت ـ بالرغم من بعض من لا خبرة له ـ انهم من اقدم البيوتات النبوية في ايران (٢) ولهم الانتساب الى جدهم العلامة الفقيه الشهيد في اعماق السجون المصلح الاكبر الأمير عبد الوهاب شيخ الاسلام بعنوان (آل امير عبد الوهاب) كما في التواريخ . انظر الى رياض العلماء للأفندي التبريزي و (عالم آراء عباسي) وحبيب السير وغيره (٣) .

---

(١) امتازت هذه الأسرة في التحفظ بانسابها ولا يمكن لاحد من النفوس الشريرة أو العباسيين من البيت الهاشمي الذين يتظاهرون بالانتساب الى بني فاطمة [ع] ان يدخل نفسه فى حلقاتهم وسلاسلهم فان اقدم احد الى هذا العمل تعرف كذبه من دون أي تأمل من احد فالمرجو عن بعض من يدعي الانتماء الى علم النسب ان لا يتعرض لثبت اسامي بعض من يدعي انه منهم فى زمرتهم فان التسامح فى هذه الأمور يفضي الى فساد عظيم وأمور لاتحمد عقباها .

(٢) قال ياقوت الحموي في معجم الادباء في ترجمة ابي الحسن محمد الاصفهاني الشهير بابن طباطبا العلوي المتوفي ٣٢٢ هـ ج ٦ ـ ٢٨٤ ـ ط ـ د . س . مرجليوث (وله عقب كثير باصفهان فيهم علماء وادباء ونقباء ومشاهير) وقريب منه فى معاهد التنصيص للعباسي وغيره ولابن طباطبا ترجمة ضافية فى (الغدير) ج ٣ ص ٢٩٨ لعلامتنا الأميني وللسيد الأمين العاملي في اعيان الشيعة اشتباه في حقه فراجع .

(٣) قال العلامة الخبير ميرزا عبد الله التبريزي ثم الاصفهاني الشهير بالأفندي ـ

ونال هذا السيد الكبير والامام المصلح بالشهادة في سبيل المذهب والاصلاح بين المسلمين في سجن السلطان سليم العثماني فانه بعد ما وقعت الثورة الطاحنة في سنة ٩٢٠ هـ بين السلطان شاه اسماعيل الصفوي والسلطان سليم في المحل المعروف بـ (جالدران) من نواحي تبريز ـ تلك الوقعة المشهورة والكارثة المفجعة والحرب الفظيعة ـ نهض هذا السيد الكبير (١) مجازفاً بروحه واضعاً نفسه الشريفة في كفه مجاهداً في سبيل الدين ومحاميا عن حريمه ومجاهراً بكلمته الحقة صادعا بها لما يرى من واجبه النصح لملوك الأمة والاشفاق على المسلمين فرحل الى قسطنطينية بايعاز من الشاه اسماعيل في الظاهر وبانبعاث من الايمان والحمية الدينية في نفسه في الباطن ورحل معه جمع من العلماء والامراء . فرحل مرتدياً بالوقار والسكينة ومتوشحاً بالمهيبة والجلالة فحظي بالاقبال والاجلال العظيم من السلطان سليم وكان محط نظره قبل هذه الرحلة أيضا كما ينبئ عن ذلك منشوره الذي كتبه في الثاني من رجب سنة ٩٢٠ هـ عند بعثه أحمد باشا والياً الى تبريز بعد وقعة (جالدران) انظر الى كتاب (منشآت السلاطين) ج ١ ص ٣٩١ المطبوع باسلامبول .

فموقف سيدنا هذا سجله التاريخ بكل اكبار واعجاب تقديراً لمواقفه العظيمة

ـ في رياض العلماء ما لفظه (السيد الأمير عبدالوهاب الحسني التبريزي الفاضل العالم العامل الفقيه الكامل جد السادات العبد الوهابية في تبريز وصاحب الكرامات والمقامات استشهد في حبس ملك الروم في بلاد قسطنطينية وقصته طويلة ـ الى ان يقول ـ المشهور المتداول انه عزّره ملك الروم اولا ثم حبسه في قعر بئر مظلمة الى ان مات بها) .

« ١ » وكان هذا السيد الجليل صهراً للامير الكبير ابو النصر السلطان حسن بك آق قيونلو ـ من مشاهير سلاطين ايران والعراق ـ كما ان السلطان حيدر الموسوي الصفوي والد شاه اسماعيل كان صهراً له أيضاً ولذا تنتسب هذه الأسرة من طرف الأم الى هذا الأمير المتشرع وكانت تولية موقوفاته المشهورة بـ (النصرية) في ايديهم على حسب وصية جدهم ويطلب تفصيل ماذكر من محله .

ونزعاته الهاشمية وغيرته العلوية المغروسة في غريزته الطيبة فلا غرو اذا وقف رابط الجاش قوى الجنان صلب الايمان وخاطب السلطان سليم بامثال تلك الكلمات الذهبية صادعا بالحق ومجاهراً برسالته المقدسة قائلا ان هذه الحروب واراقة الدماء واتلاف النفوس وازهاق الارواح والمضاربات والمشاغبات بين المسلمين والهاب نار القتال والنضال بين الدولتين ايران ـ العثمانية تورث النتائج السيئة والاضغان السارية والجرائم المهلكة والداء العضال والتأثير الوبيل والثمار المرّة والآثار المورثة للندامة التي تعود كلها على جامعة المسلمين وبالا وتوجب فشلها وترفع الاخاء بينهما وتهيأتها والممالك الاسلامية طعمة للاجانب ومحطا لاطماعهم امن العدل ايها السلطان صدور امرك بقتل شيعة أهل البيت « ع » قتلا عاما وائذانك باستئصالهم واتلاف نفوسهم واهدار دمائهم اينما وجدوا وفي أى مكان قطنوا ؟ أليست الشيعة من المسلمين ؟ أفلا يقرون باجمعهم بالشهادتين ؟ أو لا يصلون الى الكعبة المعظمة ؟ أو لا يؤدون الفرائض والسنن الدينية بل هم ملتزمون بجميعها وعاملون بها ومتمسكون باصولها وفروعها ولكن ليس لهم ذنب لا يغتفر إلا موالاتهم وتشيعهم لاخ الرسول « ص » وزوج البتول (ع) وباب مدينة العلم والحكمة أمير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام . ولكن الأسف انه لم يؤثر هذا الخطاب العلوى في نفس هذا السلطان ولم يقنع به بل أمر باغلال يديه ورجليه وعنقه وارسله الى السجن المدهش الموحش . سبحان الله افهكذا يصنع بالمصلحين والصادعين بالحق والمجاهرين بالصدق ؟

والمشهور بين المؤرخين ان السلطان سليم عزله أولا واكرمه ثم رجع عن رويته وأمر بسجنه في قلعة (ينكي حصار) على ثغر اسلامبول وسجن الملازمين لخدمته في حصن (ديمتوقة) ثم شدد عليه الأمر وحبسه فى غيابة الجب الى ان فاضت نفسه المقدسة فيها . فاز بروح وريحان وجنة نعيم .

وبين المؤرخين اقوال اخرى في كيفية حبسه ووفاته نقلناها فى محلها وتركنا ذكرها خيفة الاطالة . فحري ان يكتب مداد الفخر وقلم الاعجاب له العظمة النفسية

والحياة الأبدية والذكر الطيب الخالد في زمرة المجاهدين والمصلحين ويثبت اسمه في سلسلة من ضحوا انفسهم في سبيل الخدمة للشرع المقدس واعلاء كلمته وفازوا بالشهادة في نصح الأمة عامة وملوكهم خاصة فصار اسمه حياً خالداً الى الابد بسبب ماقاساه من الأذى والكوارث في طريق دعوته والويلات امام مقاصده واهدافه المقدسة وهو يرى بطرفه العقلي عواقب تلك الحروب الداخلية بين الأمة ونتائجها الوخيمة . فمضى متلهفا الى لقاء ربه بعد ان دق عظمه ورق جلده وهرم جسمه في اعماق السجون وظلمات الجباب .

ولكن لم تمنعه تلك الأمكنة الموحشة وهاتيك الاذى عن تبليغ افكاره العالية والدعوة الى الحق والصراط السوي فدأب في نصح الأمة بقلمه وعلمه ووعظهم بقوله وعمله خاصة لعشيرته واولاده فكتب رسالة وجيزة ونضد درة يتيمة باللغة العربية في الوصايا والنصايح الحكمية وخاطب بها اولاده مخاطبة أب مشفق بأربهم وارسلها اليهم كما سجلها التاريخ النزيه في الواحه الذهبية (١) . ولم يتضح لي الى اليوم على نحو التحقيق عام شهادته ولكن لاشك انه فاز بالشهادة بين سنة ٩٢٦ هـ و ٩٢١ هـ نعم ذكر في كتاب (روضات الجنان) ـ المخطوط ـ للحافظ حسين (ره) انه توفى عام ٩٢٧ هـ ودفن عند أبي ايوب الأنصاري الصحابي الشهير في مقبرته المعروفة في قسطنطينية . ولكن ينافيه بعض التواريخ والقرائن القوية كالاعتراض الذي صدع به ابراهيم باشا الصدر الاعظم في المجلس الرسمي للسلطان سليمان العثماني كما في تاج التواريخ حيث يظهر منه انه توفى في زمن السلطان سليم المتوفي ٩٢٦ هـ

وما نسبه صاحب كتاب (رجال آذربيجان) ص ٤٠ الى رياض العلماء للافندي انه ذكر ان سيدنا توفى سنة ٩٢٧ هـ فهو من الاغلاط وليس في الرياض منه عين

(١) نقل تلك الرسالة الشريفة برمتها الحافظ حسين المعاصر للشيخ البهائي قده في كتابه (روضات الجنان) ـ المخطوط ـ اعجابا بها وبمواعظها وكتبها سيدنا الشهيد في سجن السلطان سليم وارسلها الى اولاده بتبريز والحامل لها فيما يقال هو عز الدين افندي الاناطولي من أمراء العثمانيين .

ولا أثر كهفواته في ترجمة سيدي الوالد الماجد قدس سره (١) وسائر زلاته الكثيرة في ذلك الكتاب بحيث لا تحصى وقد تعرضنا لدحضها في محله لئلا تصير سبباً لاشتباه النسل الآتي .

ومما هو جدير بالذكر ان بعض المؤرخين الذي يدور قلمه التاريخي الرسمي على وفق مقاصد سياسة عصره دون ارادة نفسه اراد ان يسدل الستار على الحقيقة في رحلة سيدنا الى لقاء السلطان سليم فذكر في سببها بعض الأفائك والمفتريات والأكاذيب الفاضحة وليس هنا موضع ذكرها وقد تعرضنا لها في محله واوضحنا حقيقة تلك الأكاذيب وعللها ومن العجب ان بعض المعاصرين أيضا لهج بها تبعا لاسلافه المتعصبين من عمال السياسة الغاشمة في كتابه المطبوع في تاريخ العراق وهو وان لم يتعرض لرحلة سيدنا الى اسلامبول ولكن تبع في نقل الأكذوبة والأفيكة لمن تقدمه من ارباب الاقلام المستأجرة . وتوجد ترجمة سيدنا الشهيد في غالب كتب التراجم والتواريخ خاصة في كتب انساب هذه الأسرة الجليلة وذكره الأستاذ الكبير الحجة علامتنا الاميني من شهداء فقهاء الشيعة في كتابه (شهداء الفضيلة) ص ١٢٩ ولكن توصيفه له بـ (الحسيني) تحريف (الحسني) وغلط مطبعي وذكرنا تاريخ هذه الأسرة وتراجم رجالهم البارزين وفقهائهم المجتهدين في كتابنا (خاندان عبد الوهاب) ونسأل الله تعالى التوفيق لطبعه .

واما ميرزا صدر الدين محمد الكبير فهو كان من اعاظم العلماء وله شرح على

---

(١) توفي حضرة سيدي الوالد الماجد قدس الله سره في عاشر رجب سنة ١٣٦٦ هـ وله ترجمة صحيحة في ج ١٠ من العرفان المجلد ٣٣ لسنة ١٣٦٦ هـ بقلم الفاضل الالمعي السيد محمد حسين الطباطبائي بن السيد الحجة المرحوم الحاج ميرزا محمد المجتهد المتوفي ١٣٣٧ هـ الاخ الاكبر لسيدنا مؤلف تنقيح الأصول . وأيضا له قدس سره ترجمة ضافية خالية عن الاغلاط والعثرات في (ريحانة الأدب) ج ٣ ص ٢٦٣ لأستاذنا العلامة المدرس التبريزي فراجع ، ولا تعتمد على الترجمة المشحونة من الاغلاط في كتاب (رجال آذربايجان) .

خلاصة الحساب للشيخ البهائي « قده » واليه يتصل أيضا نسب السيد الاجل المجتهد الشهير الحاج ميرزا يوسف المعروف بالكبير المتوفى ١٢٤٢ ﻫ من مفاخر هذا البيت وصاحب تآليف فى الفقه وعده الفاضل الدربندي « قده » من تلامذة الوحيد البهبهاني قده وذكره الكشميري في كتابه نجوم السماء المطبوع بهند وذكرنا تاريخ حياته في محله وانتهت الرياسة التامة فى آذربيجان اليه والى معاصره الحاج ميرزا محمد مهدي القاضي المتوفى ١٢٤١ ﻫ الآتي اسمه الشريف .

واما العلامة الشهيد ميرزا محمد علي القاضي فقد قتله العثمانيين حين احتلوا تبريز فى أخريات الدولة الصفوية وهو من اكابر فقهاء هذا البيت ومن المتصدين للقضاء في آذربيجان بزعامة تامة وهو الجد الأعلى لعدة من شعب هذه الأسرة كبيت القاضي والشيخ الاسلامي والوكيلي والاميني وغيرهم . وابنه ميرزا محمد القاضي المتوفي حدود ١١٧٦ ﻫ كان من اعاظم العلماء في عصره وقاضيا في آذربيجان وله قصة في مجلس نادر شاه معروفة وقد صنف فى الفقه وبعض العلوم الغريبة ودفن فى مقبرته المعروفة بـ (مسجد القاضي) بتبريز في دهشقية . وابنه ميرزا محمد تقي القاضي كان من اكابر فقهاء زمانه ومن تلامذة الوحيد البهبهاني والشيخ مهدي الفتوني العاملي وتوفى ١٢٢٠ ﻫ وله الرواية عن استاذه الاخير وقد وصفه الشيخ الاكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره بقوله (المتولي لمنصب القضاء بامر الله ورسوله العالم العلامة) الخ وكان لميرزا محمد تقي القاضي عدة انجال علماء واعاظم ومنهم وهو اكبرهم سناً وعلماً وجلالة جدنا العالم الرباني آية الله الحاج ميرزا محمد مهدي القاضي الكبير (القاضي القضاة) المتوفي ١٢٤١ ﻫ والمدفون في مقبرته المشهورة بتبريز المتصلة بمسجد المقبرة وهو من تلامذة سميه الآتيين السيد محمد مهدي بحر العلوم وميرزا محمد مهدى الشهرستاني وله الرواية عن استاذه ميرزا الشهرستاني وكان من مفاخر هذا البيت الجليل ومن اقوام جمع الله لهم الدنيا والآخرة وكانت له الزعامة العظمى في عصره وسبقت له المساعي المشكورة فى نشر الفضائل وبث الحنيفية البيضاء والخدمات الجميلة في الدين والدنيا لا تنسى على مر القرون قال شيخنا البحاثة الحجة الشيخ

آقا بزرك الطهراني دام ظله فى كتابه (الكرام البررة فى القرن الثالث بعد العشرة) ـ المخطوط ـ في ترجمته (كان من العلماء الاخيار والفقهاء الابرار مربياً للعلماء في عصره تنسب اليه الكرامات وله صدقات جارية الى اليوم واحفاد علماء اجلاء ومن تصانيفه الموجودة رسالة فى التوحيد مبسوطة ـ الى ان يقول ـ وكان من اساطين الدين ورؤساء المسلمين حتى ان دولة الروس كانت تقول ما نتمكن من دخول آذربيجان وفيها الميرزا مهدي وصار الأمر كذلك حيث تمكن الروس من دخول تبريز بعد وفاته وله اجازة عن الميرزا الشهرستاني بخطه فى ١١٩٨ هـ وتاريخ وفاته في مجمع الفصحاء ج ٢ ص١٨٤ الخ) وهو والد العلامة النحرير الشهير الحاج ميرزا عبد الجبار القاضي المتوفى ١٢٥٧ هـ الذي كان له اليد الطولى في العلوم الدينية خاصة في التفسير والتأويل وكان نافذ القضاء فى عصره وهو أيضا مدفون مع والده فى مقبرته المعروفة ودفن معه أيضا ابنه العالم العارف الرباني الحاج ميرزا محسن القاضي المتوفى ١٣٠٦ هـ ومن اولاد ميرزا محمد تقي القاضي أيضـــا هو السيد الزعيم الشهير الحاج ميرزا علي اصغر شيخ الاسلام الكبير المتوفى ١٢٧٨ هـ وهو صاحب الرياسة والجلالة المعروفة وقد ناهز عمره الشريف التسعين وبلغ الى ٩٦ وهو والد جـدي الفقيه الاوحد ميرزا محمد حسين الشهير بـ (شيخ آقا) صاحب المؤلفات ومنها منهج الرشاد في شرح الارشاد في الفقه الاستدلالي ١٢ مجلد وتوفى ١٢٩٤ هـ وكان من تلامذة الشيخ صاحب الجواهر والشيخ الافقـه الشيخ موسى بن جعفر كاشف الغطاء واخواه الفقيهان الشيخ علي والشيخ حسن صاحب انوار الفقاهة وله اجازات كثيرة من اساتيذه وأيضا شيخ الاسلام الكبير كان والد العلامة المتبحر الحاج ميرزا محمود شيخ الاسلام المتوفى ١٣١٠ هـ صاحب التصانيف الممتعة ومنها غاية الآملين التي وصفها شيخنا العلامة المامقاني قدس سره في مقباس الهداية وكان من تلامذة الشيخ الانصاري والشيخ مهدي كاشف الغطاء والفاضل الايرواني وثالث انجال الميرزا محمد تقي القاضي هو السيد ميرزا رحيم وكان عالما فاضلا ومن تلامذة الشيخ الاكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء وتصدى مدة لنقابة الاشراف وعده معاصره

آغا أحمد الكرمانشاهي في كتابه مرآت الاحوال من افاضل تلاميذ كاشف الغطاء في اواسط العشر الثاني بعد المائتين والالف كما نقل عنه في نجوم السماء أيضا (١) ورابع انجال الميرزا محمد تقي القاضي هو السيد السند الجليل المعتمد آقا ميرزا محمد باقر من افاضل هذه الاسرة وعلمائها وهوجد سيدنا المترجم له ولد سنة ١٢١٥ هـ وتوفى ١٢٦٢ هـ وخلف ولدان عالمان جليلان أحدهما هو الزعيم الكبير مفخرة هذه الفرقة الحسنية الحاج ميرزا يوسف أغا المعروف بالمجتهد ـ وهو والد سيدنا المترجم له ـ وكان من رؤساء العلماء ومن الاعاظم والكبراء وقد انقادت له الزعامة الكبرى وخضعت لديه الرياسة العظمى في آذربيجان وتصدى للمرافعات والمحاكمات والفصل بين الخصوم والحكم والفتيا في القضايا والمشاحنات وكان ملجاءً للناس وملاذاً في الملمات مع تحليه بالورع والتقوى وسداد الرأي والاهتمام الشديد في ترويج الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونشر الفضائل وارشاد الناس الى الطريقة المثلى

(١) ذكر آغا أحمد الكرمانشاهي ان ميرزا رحيم كان من افاضل تلاميذ كاشف الغطاء وعبر عنه (بالميرزا رحيم خلف الميرزا تقي القاضي بتبريز) وتخيل السيدشهاب الدين التبريزي المشتهر بالنجفي نزيل قم ان كلمة (القاضي) وصف لميرزا رحيم ـ مع انها صفة لابيه ـ فكتب الى صاحب اعيان الشيعة ان ميرزا رحيم كان قاضياً ببلدة تبريز انظر الى اعيان الشيعة ج ٣١ ص ٣١٢ فكتبت الى صاحب اعيان الشيعة ان هذا اشتباه وتسامح منه ـ كما يتسامح في سرد انساب بعض من يدعي الانتماء الى بني فاطمة «ع» ـ لان ميرزا رحيم لم يكن قاضيا فيها وفي ذلك التاريخ كان والده ميرزا محمد تقي حيا ومتصديا للقضاء في آذربيجان وميرزا رحيم يحضر بحث الشيخ كاشف الغطاء في النجف ونقل صاحب اعيان الشيعة انتقادي الذي كتبت اليه في ج ٣٤ ص ٢٤٩ وادعى انه عثر على اشكال ادبي نحوي في انتقادي واصلحه . مهلا ايها السيد الجليل فانه لم يقع اشكال ادبي فيما كتبته وعلى فرض الوقوع فلعله وقع سهواً فلو كانت هذه النسبة صادرة من غير هذا السيد الجليل لأرخينا عنان القلم وابنا سهوه واشتباهه واغراضه ولكن حبسنا القلم على مضض حفظاً لمكانته وحرصا على كيانه .

وكانت لموافقته مع السيد الامام ميرزا محمد حسن الشيرازي في فتواه بحرمة التنباك أثراً عظيماً في ايران ولولا مساعدته معه وكذا مساعدة معاصره المجتهد الزعيم الشهير الحاج ميرزا جواد التبريزي في تلك الحادثة المعروفة لم يكن لفتواه ذاك الأثر العظيم ولم يحدث في الشعب الايراني ذلك الهياج المدهش ولد في تبريز سنة ١٢٤٣ هـ وتوفي في (مهر) على ستة فراسخ تقريباً من بلدة (سبزوار) في سفره الى خراسان لزيارة مشهد الامام ابو الحسن الرضى صلوات الله عليه وذلك في عاشر صفر سنة ١٣١٠ هـ واودع جثمانه الطاهر في مقبرة الفيلسوف الحكيم الفقيه الحاج مولى هادي السبزواري صاحب شرح المنظومة وبعد مضي سنة نقل الى المشهد المقدس ودفن في رواق الحرم المطهر الرضوي « ع » ـ الرواق المعروف بدار السعادة ـ وفضائله ومناقبه اكثر من ان تحصى حشره الله مع اجداده الطاهرين « ع » .

وثانيهما العلامة المحقق الأصولي المدقق ميرزا محمد تقي صاحب حاشية القوانين كان من اعاظم تلامذة الشيخ الانصاري « قده » ومقرري بحثه ومن جلة الفقهاء والمحققين توفي عند مراجعته عن زيارة بيت الله تعالى في طريق الجبل سنة ١٢٧٦ هـ ونقل جثمانه الشريف الى النجف الاشرف ودفن بها ولم يكن له عقب ـ وذكره نادر ميرزا القاجاري في تاريخ تبريز واثنى عليه . وطبعت اكثر حواشيه على هامش القوانين المطبوع بتبريز طبعة عبد الرحيم « ره » وتوجد نسخة مخطوطة منها منقولة عن نسخة الأصل في مكتبتنا الشخصية . وقد ذكرنا تراجم هؤلاء الاعاظم على نحو البسط في كتابنا الذي اوعزنا اليه .

واما سيدنا المترجم له اعني (الحاج سيد محمد رضا) مؤلف الكتاب فقد ولد بتبريز سنة ١٢٩٦ هـ وربي في حجر والده المعظم له الى سبعة عشر سنة من عمره الشريف ولما شب وترعرع تعلم الكتابة والأدب الفارسي عند معلم خاص وبعد مضي زمن قليل درس عند بعض الافاضل العلوم العربية والكتب المعروفة في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والفقه واصوله وقرأ رسائل الشيخ الانصاري « قده » عند الفاضل الكامل الشيخ عبد الحسين المرندي الذي كان من تلامذة الشيخ

الانصاري وحضر في دراسة بعض كتب الشيخ « ره » بحث العالم الفاضل ميرزا عبد الرحيم الكليبري « قده » وفي ذلك الوقت سنة ١٣٣٠ هـ قفل اخوه الاكبر السيد العلامة الفقيه الحجة الحاج ميرزا محمد المجتهد المتوفى ١٣٣٧ هـ من النجف الاشرف وقد بلغ الى المرتبة الأسنى في الفقه والاجتهاد وكانت رحلته الى النجف سنة ١٣١٦ هـ وكان من اعاظم تلامذة آية الله العلامة الشيخ الشريعة الاصفهاني الشهير وتلمذ أيضا عند جمع من الفطاحل والاكابر كالعالم الرباني آية الله الشيخ محمد حسن المامقاني وآية الله الفاضل الشرابياني والآيتين الكاظمين الطباطبائي اليزدي والهروي الخراساني والعالم الرباني صاحب الكرامات المولى اسماعيل القره باغي المتوفى ١٣٢٣ هـ وقد تحمل المشاق في سبيل الدين واسهر ليله في خدمة العلم وبلغ الى الدرجة العليا والمكانة السامية في الفضائل وكتب عدة مجلدات في الفقه وأصوله وكان شريك الدرس والمباحثة مع سيدي الوالد الماجد قدس سره مدة اقامة الوالد الماجد « قده » في النجف الاشرف وقد رأيته دائما يتأسف لفقده غاية التأسف ولكن الأسف ان الأجل لم يمهله حتى يبث علومه وينشر فضائله كما ينبغي . فحضر سيدنا المترجم له بحث اخيه المعظم له في الفقه وأصوله خارجا وكتب من ابحاثه كثيراً الى ان قضى قدس سره نحبه . وبعد وفاته تصدى سيدنا المترجم له بعض الشؤون الدينية وصلى جماعة في مكان ابيه واخيه قدس سرهما في المسجد المعروف بتبريز بـ (مسجد حاج ميرزا يوسف آقا) وقد بنى والده المعظم له هذا المسجد في سنة ١٢٩٠ هـ وله في بناء هذا المسجد قضايا وانفاقات لطيفة ذكرها النادر ميرزا القاجاري في تاريخ تبريز كما ذكرناها في محلها على نحو التفصيل وقد صلى سيدنا المترجم له في هذا المسجد لاقبال الناس اليه وائتمامهم به في فرائضهم لغاية ورعه وعدالته وامانته وتقواه مع اشتغاله بالبحث والتدريس ولكنه لم يكتف بهذه الامور فنهض الى تكميل الكمالات النفسانية والرقي الى درجات الانسانية التي هي الغاية الاسنى والنهاية الاقصى للانسان فشمر عن ساعديه وشد الرحال الى جانب الطور الايمن وخلع نعليه حينما وصل الى وادي المقدس والارض الأقدس النجف الاشرف ودخل في جامعة التشيع تحت لواء

القبة العلوية البيضاء كالشمس على ارجاء الغبراء وذلك فى سنة ١٣٤٤ هـ فحضر في هذه الجامعة عند اساتذتها الاعلام ومدرسيها العظام فقرأ خارج الفقه وأصوله عند الشيخ الأجل الشيخ اسد الله الزنجاني والعلامة السيد ابو تراب الخونسارى وحضر في علمي الدراية والرجال أيضا عنده واختص به وكان وصيه بعد وفاته ثم حضر فى بحث الآيتين السيد ابو الحسن الاصفهاني وميرزا محمد حسين النائيني واهتم في أصول الفقه ببحث العلامة المحقق الأصولي الاكبر آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي المشهور بتحقيقاته الأصولية ونظرياته البديعة بين العلماء كافة وحضر فى المعقول والكلام والعقائد عند السيد الحكيم السيد حسين بادكوبي والعلامة الحجة الشهير نابغة العصر الشيخ جواد البلاغي وكتب من ابحاث اساتيذه الاعلام مجلدات كثيرة فى الفقه وأصوله وكتب دورة كاملة من الأصول من ابحاث استاذه المحقق العراقي في عدة مجلدات لكل مبحث من مباحث هذا العلم مجلد كامل غير ما كتبه من ابحاث سائر اساتيذه وكتب في الفقه رسالة فى المكاسب المحرمة ورسالة في شرائط العقد ورسالة في شرائط المتعاقدين ورسالة فى قاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ورسالة في الصوم ورسالة في الطهارة ورسالة في منجزات المريض ورسالة فى ارث الزوجة .

وكتب عن ابحاث اخيه العلامة الذى اوعزنا الى اسمه الشريف رسالة في الرضاع ورسالة في الربا والى غير ذلك من الكتب والرسائل الكثيرة الموجودة كلها بخطه الشريف ، وقيض الله تعالى في هذه الآونة الاخيرة بعض أهل الخير والصلاح لطبع بعض تأليفاته الشريفة ورأى دام ظله ان ما كتبه فى أصول الفقه من المجلدات الكثيرة لا يتلائم طبعها ونشرها من غير اختصار وتنقيح وتهذيب مع روح هذا العصر وذوق اغلب الطلاب في هذا الزمان الذين يميلون الى المختصرات مضافا الى قصر الاعمار القيمة وعدم الفرصه لطلاب الفضيلة في صرف اوقاتهم النيرة الى ازيد مما هو لازم من هذا العلم فان الزائد تضييع للوقت الذى هو اشرف الاشياء للانسان الطالب للحقائق والساعي للرقي الى درجات الكمال الحقيقي واضف الى ذلك ان صرف

العمر القيم كله في المقدمة وعدم الوصول الى ذي المقدمة ـ اعني الفقه ـ مما لا يقدم عليه ذو مسكة ومعرفة من ذوي الأفكار الطامحة والعقول المشرقة فلابد من سلوك طريق موصل الى الهدف الاقصى والنتيجة الأسنى ولا يحصل ذلك إلا بأخذ اللب ورفض القشر .

ولذا نهض سيدنا المترجم له الى اختصار بعض ما كتبه من ابحاث استاذه العلامة العراقي وتحقيقاته في الأدلة العقلية والأصول العملية وتنقيحها وتهذيبها ورفض حشوها ونبذ زوائدها ليسهل تناولها لطالبها وقام لتخريجها الى مرحلة الوجود وابرازها الى عالم المطبوعات ليعم نفعها ويكثر الأنتفاع بها ولذا سمى كتابه بـ (تنقيح الأصول) ونسأل الله تعالى ان يكثر امثال سيدنا في هذا البيت العلوي الحسني وان يوفقه وايانا لخدمة العلم والدين فانه خير موفق ومعين .

١٦ - ج ١ - ١٣٧١

النجف الاشرف : محمد علي القاضي الطباطبائي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد : فيقول العبد المذنب العاصي محمد رضا بن محمد يوسف الطباطبائي التبريزي عفى الله عنهما هذا هو الجزء الثاني مما سميناه بـ (تنقيح الأصول) المشتمل على مباحث الحجج وما يصح به الاعتذار ومباحث الأدلة والاجتهاد والتقليد ، وهذا خلاصة ما استفدناه من ابحاث شيخنا الاعظم وملاذنا الأقدم المحقق الخبير والمدقق النحرير قبلة المشتغلين وآية الله في العالمين الشيخ ضياء الدين العراقي ادام الله ظله العالي ، وقد كنت اذخرتها لنفسي وابرزتها لغيري عسى ان ينفعني الله تعالى به فانه ولي العون والتوفيق ، قال دام ظله العالي مطابقاً لما افاده شيخ مشايخه قدس سره .

اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما ان يحصل له القطع أو الظن أو الشك ، لا اشكال في أن المكلف هو خصوص البالغ العاقل وإنما الاشكال في أن المراد منه هل هو مطلق من وضع عليه قلم التكليف أو خصوص المجتهد ، ومنشأ الاشكال اختصاص أدلة الحجية بخصوص المجتهد أو تعميمها له ولغيره ، فنقول : أما القطع الطريقي فلا ريب في عدم اختصاص حجيته باحد دون احد بل هو حجة لمن حصل له وتترتب عليه الآثار مطلقا وأما المأخوذ في الموضوع فتابع لدليل الأخذ تعميماً وتخصيصاً وأما أدلة اعتبار الامارات والأصول وإذا امكن تعميمها بالنسبة الى المقلد أيضا لكن مقتضى القرائن الداخلية والخارجية من اعتبار الاقتدار على الفحص عن المعارض في حجية الامارات وعن الحكم الواقعي في موارد الأصول

هو اختصاصها بالمجتهد ، فعلى هذا لا مجال للقول بأن هذه التكاليف اعم من المجتهد والمقلد حتى يكون المجتهد نائباً عن المقلد فيستفيد الاحكام من الأدلة ويفتي بها وللمقلد العمل على طبق رأيه وافتائه بل العقل يحكم باختصاص الخطابات بمن كان قادراً ومتمكناً فعلا من استفادة الاحكام عن أدلتها وهو ليس إلا للمجتهد ثم إن التقسيم ان كان بلحاظ نفس هذه الصفات فلتثليث الاقسام وجه واما اذا كان بلحاظ الآثار المترتبة عليها فلا وجه للتثليث فان اثر الظن المعتبر اثر العلم واثر الغير المعتبر منه اثر الشك كما هو واضح ، ويمكن ان يقال بان التثليث باعتبار امكان الطريقية الى الواقع فالظن مطلقا له هذا الشأن بخلاف الشك إذ لاشك لاحد في عدم امكان الطريقية له بوجه ، وعلى كل حال فان حصل له القطع فهو مجبول على اتباعه وان جعل له الظن واحرز اعتباره فله اتباعه وإلا فيرجع الى الوظايف المقررة للشاك فهنا مقاصد

المقصد الاول فى القطع

لا ريب في ان القطع منشاء للعمل على طبقه وجرى القاطع على وفق قطعه وهذا لادخل له بالتحسين والتقبيح العقليين بل هو من الأمور الجبلية التكوينية نعم فيما اذا كان المقطوع به هو الحكم الشرعي فحينئذ يحكم العقل بحسن متابعة قطعه زائداً على ما فى فطرته من جرى القاطع على وفق قطعه فيدخل هذا الحكم من العقل في التحسين والتقبيح العقليين من باب حسن الاطاعة وقبح المعصية كما لايخفى فاصل الجرى على وفق القطع من الجبليات الفطرية لكل احد بل لكل حيوان ووجوب الجرى على وفقه فيما اذا كان المقطوع به من الاحكام المستقلة العقلية ولا يصح الردع بالنسبة الى كل واحد منها أما بالنسبة الى الثاني فلأنه من الترخيص في المعصية ولا يصح على المولى ذلك وأما بالنسبة الى الأول فهو مساوق لمنع طريقية القطع الى الواقع وهو ضروري الفساد هذا كله فيما طريقيته وارائته لمتعلقه ذاتية وأما الظن فحيث لا يغني من الحق شيئاً ويحتاج اعتباره الى جعل واعتبار فلا حكم للعقل فيه بل هو تابع لجعل الطريقية فيه واعتبار من يثبت له الحجية وينفيه

ولا بأس بالاشارة الى كيفية اعتبار الظن وانه بأي نحو من انحاء الاعتبار يكون اولى واحق ، فنقول اعتبار الظن تارة يكون بتنزيله منزلة القطع واليقين بان يترتب عليه كلما لليقين من الاحكام والآثار كتقديمه على الأصول التي جعل العلم غاية لها ودخله في الموضوع فيما لليقين دخل فيه واخرى يكون المراد من اعتبار تنزيله منزلة اليقين في وجوب اتباعه ثم لا اشكال في كفاية دليل الاعتبار للجهة الاولى لأن الكاشفية الناقصة التي في الظن اذا تمت بدليل الاعتبار يكون غير الواقع لوصادف بمنزلة الكاشف التام الغير المنجعل بلا كلام وهل يكفي نفس دليل الاعتبار المستفاد منها بتتميم الكشف فقط في تكفل الجهة الثانية بان يقال أن تنجز الواقع يدور مدار وصوله بالحجة سواء كان بالحجة المنجعلة أوالمجعولة يترتب تنجز الواقع على مجرد جعل المحرزية وتتميم كشف ما كان كشفه ناقصاً اولا بل لابد من سبب آخر وعناية اخرى ذهب بعض اعلام العصر الى الاول وخلاصة ما استدل به على ذلك ان تتميم الكشف ليس له جهة موضوعية بل هو طريق الى تنجيز الواقع مع المصادفة فتتميم الكشف إنما هو مقدمة للعمل على الواقع المكشوف لا أن له جهة نفسية وموضوعية فكل طريق مجعول منجز الواقع كالطريق المنجعل هذا ولكن يرد عليه أنه ان اريد أن نفس البناء على المحرزية وتتميم الكشف كاف في تنجيز الواقع ولو مع قطع النظر (*) عن الاستطراق به ففيه انه لاربط لجعل المحرزية من حيثين مع قطع النظر عن الاستطراق به الى تنجز الواقع لأن تنجيز الواقع لايحصل إلا بلحاظه في مورد الطريق من حيث هو طريق اليه ومن حيث أن الواقع ملحوظ في طريقية الطريق وان اريد ان جعل المحرزية لغرض الاستطراق به الى الواقع موجب للتنجيز لا مطلق جعل المحرزية من حيث هو ، فيرد عليه أنه دور صريح لتوقف المحرزية على غرض الاستطراق ويتوقف حصول غرض الاستطراق على جعل المحرزية فلا يترتب تنجز الواقع على مجرد جعل المحرزية بل لابد من عناية

(*) هذا ما افاده شيخنا الاستاذ ويمكن الخدشة فيه بان قطع النظر عن الاستطراق قطع النظر عن جعل الطريق والمفروض أن المولى في مقام جعل الطريق فكيف يمكنه قطع النظر عنه فتدبر .

اخرى تكون هي الموجبة لتنجز الواقع وجعل المحرزية ، ولا يمكن ان تكون تلك العناية هي جعل الحجية من حيث هي من الوضعيات بداهة انها ان كانت بمعنى السببية لاستحقاق الثواب أو العقاب فليست قابلة للجعل بل هي بهذا المعنى من التكوينيات وان كانت بمعنى تتميم الكشف فقد مرّ ما فيه وان كان بمعنى اخر فليبين حتى يتأمل فيه ، فالتحقيق أن يقال أن الاوامر الطريقية ليست إلا انشاآت مبرزة للارادة الحقيقية المتعلقة بالمراد الواقعي في ظرف الجهل به وحيث أن تلك الانشاآت لا تكون إلا فى ظرف الجهل بالواقع فلا محالة تكون دائرة انشائها اوسع من دائرة نفس الارادة الواقعية لعدم الملازمة بين تلك الانشاآت والارادة الواقعية لأنه ربما يكون فى البين انشاء بلا تصادف للواقع أصلا نعم انشاء الاحكام الحقيقية ملازم واقعاً للارادة الواقعية وجوداً وعدما بخلاف المقام فان انشاء الحكاية لشيء لا يستلزم تحقق المحكي الواقعي دائما فى مورد الحكاية كما لا يخفى ويترتب على هذا امران .

أحدهما صحة وقوع الاوامر الطريقية واسطة في اثبات متعلقاتها واقعاً فيما صادفت الواقع فيقال هذا ما قامت الامارة على وجوبه وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب فهذا واجب وذلك لاوسعية الانشاء الطريقي عن الواقع بخلاف نفس انشاء الواقعيات إذ لا معنى لوقوعها واسطة لاثبات متعلقاتها لانه وساطة للشيء فى اثبات نفسه .

ثانيهما ان مثبتيتها الواقع فيما اذا صادفته تكون حقيقياً لا عنائيا ادعائياً لأن الانشاآت المبرزة عن الواقع متحدمعه في صورة المصادفة فتكون مثبتة لمتعلقها حقيقة وواقعاً كما لا يخفى .

(اشكال ودفع)

اما الاول فهو انك قلت ان الاوامر الطريقية انشاآت في ظرف الجهل بالواقع وحينئذ نقول لا تنجيز الواقع إلا بالبيان الواصل والبيان الواصل ينافي الجهل بالواقع فلا تكون الاوامر الطريقية فى ظرف الجهل بالواقع منجزاً للواقع .

واما الثاني فنقول نعم لا تنجيز الواقع إلا بالبيان الواصل وأما ان البيان الواصل

ينافى الجهل بالواقع فهو غير مسلم فيما اذا اكتفى المولى بالظن وجعله بيانا واصلا للمكلف فيخرج الموضوع حينئذ عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ويدخل في موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل .

ان قيل ان كان المدار على الدخول تحت قاعدة دفع الضرر فهو يتحقق مع الاحتمال أيضا ولا يختص بموارد قيام الطرق .

قلنا بينهما فرق واضح لأن الانشاء المبرز عن الواقع بيان للواقع عرفا بل عقلا فقد تم البيان واقيمت الحجة ، والمصادفة للواقع وعدمها لا دخل لها بتمامية البيان كما لايخفى وهذا بخلاف مورد الاحتمال الخالي عن الطريق هذا مع انه من عدم اكتفاء الشارع بنفس ارادته الواقعية وجعله الاوامر الطريقية نستكشف كثرة اهتمامه بالواقعيات في مورد الطرق والامارات فمن كثرة الاهتمام بالواقع نستكشف تنجز الواقع فى موارد الطرق كما أن من كثرة الاهتمام بالواقع يحكم العقل بوجوب النظر بالمعجزة ومن كثرة الاهتمام به يحكم العقل بحجية الظن عند الانسداد ولا نحتاج الى جعله حجة من قبل الشارع حتى نقول بالكشف ثم لا يخفى ان الحجة ان كانت بمعنى قطع العذر فلا اشكال فى صحة اطلاقها على القطع ضرورة كونه قاطعا للعذر وان كانت بمعنى وقوعها وسطاً لاثبات المتعلق فلا اشكال في عدم جواز اطلاقها على القطع الطريقي لان فى القطع الطريقي لا اثبات للقطع لشيء بل لايلتفت القاطع اليه غالباً لانه لايرى إلا المقطوع وأما في القطع الموضوعي فلاطلاق الحجة بمعنى وقوعه وسطاً لاثبات متعلقه وجه كما لا يخفى .

(القول)

(فيما يتعلق بالقطع من الاقسام والاحكام)

منها انه تارة طريقي واخرى مأخوذ في الموضوع لاشبهة فى قيام الامارة مقام الطريقي بنفس دليل اعتبارها وكذلك مقام الموضوعي ان كان دخله فى الموضوع لأجل الكشف بحيث كانت حيثية دخله فى الموضوع حيثية كشف ليس إلا وان كان لأجل خصوصية القطع من حيث هو فلا وجه لقيام الامارة مقامه كما هو

واضح وكذا لاشبهة في قيام الامارة مقام القطع في جميع ماله من الآثار الشرعية من حيث الكشف والطريقية .

ومنها ان حكم العقل بوجوب موافقة القطع عند حصوله ليس على الاطلاق حجة فيما اذا قصر في تحصيله ولو من جهة علمه باكثرية مخالفة قطعه للواقع قبل حصول قطعه فحينئذ لا يراه العقل معذوراً لتقصيره مع أنه بعد حصول القطع مجبول على الموافقة فيكون من قبيل القاء النفس من شاهق عال مع القطع بأنه لا يضره في الحال والمآل فدعوى من ادعى عدم حجية بعض اقسام القطع يمكن ان يحمل على هذا أي فيما اذا قصر في المقدمات أوعلى أن ما يحصل منه القطع غالباً من البراهين العقلية لا ينبغي الركون اليه لامكان الخدشة فيه بالتأمل والنظر أو على منع القطع بالحكم الفعلي بقاعدة الملازمة بل لا بد من دلالة ولي الله وبيانه وبالجملة لابد من توجيه مقالة من منع حجية بعض اقسام القطع أو خصوص قطع القطاع وإلا فظاهر كلماتهم ينافي شأنهم ومقاماتهم رضوان الله تعالى عليهم .

ومنها ان الالتزام بجميع ما جاء به النبي (ص) والتصديق له في مجموع احكامه اجمالا واجب بلا اشكال لانه من شؤون التصديق بأصل نبوته ويدل عليه كل ما دل على التصديق بالنبوة واما لزوم الالتزام تفصيلا بكل شخص من احكامه فلا دليل عليه لا عقلا، لان هم العقل ليس إلا الموافقة عملا لما قامت عليه الحجة قطعاً كان أو غيره ، ولا نقلا لعدم عين له ولا أثر .

ثم ان الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها لا تنافي جريان الأصول المنافية لها في موردها لو كانت جارية بنفسها لان الموافقة الالتزامية لو كانت واجباً انما هي بالنسبة الى الواقع اجمالا على ما هو عليه وهو يجتمع مع جريان الأصول في مرحلة الظاهر كما لا يخفى .

القول فيما يتعلق بالعلم الاجمالي

لاشبهة في أن العنوان المقطوع بما هو مقطوع لا يصح الردع عنه ويحكم العقل بلزوم الحركة نحوه فيما اذا كان له الاثر سواء كان الاثر للمقطوع بخصوصه

أو للاطراف التي ينطبق المقطوع عليها بحيث كان تحقق الاثر لكل واحد من الاطراف لأجل انطباق الجامع المقطوع عليه وهـذا هو الذي يجده العقل بفطرته وارتكازه فالعقل يرى تنجز المقطوع بما هو مقطوع ويرى انطباق المقطوع على الاطراف فهو يرى تنجز الاطراف فعلا ومع تنجزها فعلا فهل يصح ورود الترخيص على الخلاف من الشارع بالنسبة الى جميع الاطراف وهل يكون ورود الترخيص بالنسبة اليه إلا مساوقا للردع عن نفس المقطوع وهل يكون ورود الترخيص بالنسبة الى بعض الاطراف إلا من الترخيص في محتمل المعصية وهو كمقطوعها محال بالنسبة الى الحكيم وبعد ملاحظة هذه الامور الارتكازية للعقل فهل يصح دعوى التفرقة بين الموافقة القطعية ومخالفتها .

فدعوى أن مرتبة الحكم الظاهرى في مورد العلم الاجمـالي محفوظة بخلافها فى العلم التفصيلي فيصح ورود الترخيص في الاول دون الثاني .

مدفوع بأنه لااشكال في تحقق الجهل فى كل من الاطراف فيتحقق موضوع الحكم الظاهري وهو الجهل لكن لا اشكال أيضا في تحقق المانع فى كل واحد من الاطراف عن الترخيص وهو احتمال انطباق ما هو متنجز واقعاً عليه بالخصوص واغرب من ذلك اثبات عدم علية العلم الاجمالي للتنجز بانه من الممكن بل الواقع قيام امارة على تعيين المعلوم فى احد الطرفين أو قيام أصل مثبت للتكليف فى أحدهما فانه لاشبهة حينئذ في عدم وجوب الطرف الآخر وذلك شاهد قطعي على عـدم علية العلم الاجمالي للموافقة .

وجه الغرابة ان المراد من علية العلم اجمالياً كان أو تفصيلياً إنما هو عليته عقلا لاشتغال الذمة وأما فى مرحلة الامتثال والفراغ فيقنع العقل بكل ما اكتفى الشارع به في الخروج عن عهدة التكليف اعم من الوجداني والتنزيلي كما هو واضح فلاوجه لا لحاق صورة الشك بالفراغ بما اذا قامت الامارة عليه أو جرى أصل اكتفى به الشارع في الخروج عن العهدة وقد يقال لاشك فى عـدم سراية العلم بالجامع الى الاطراف لتحقق الجهل فيها وجداناً فلايسري تنجز العلم اليها أيضا فيصح الترخيص فيها ولكنه مردود بأنه كما ان الشك والجهل متحقق في الاطراف وجداناً احتمال وجود

المتنجز الواقعي متحقق فى كل واحد منها وجداناً فيصير كل منها محتمل التنجز الملازم لاحتمال الضرر فيخرج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذ يكتفي العقل في البيان بالعلم ولو كان اجمالياً .

وقد يتوهم صحة اجراء الأصل فى بعض الاطراف وجعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع ولكنه توهم فاسد لان جعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع ان كان بالأصل فهو مثبت وشأن الأصل ليس ذلك وان كان المراد بدليته في صورة موافقته للواقع فهو باطل أيضا لأنه مع حكم العقل باشتغال الذمة فى صورة العلم بالتكليف كما هو المفروض لا يكتفي العقل إلا باتيان ما فى الذمة ومع عدم اليقين بالموافقة للواقع كيف يكتفي العقل بذلك هذا مع ان الترخيص وجريان الأصل في طرف يتوقف على بدلية الطرف الاخر والفرض أن البدليـــة أيضا حاصلة من الترخيص وجريان الأصل ، وهذا دور كما هو واضح فتلخص مما ذكرنا ان العلم بالتكليف جهة تعليلية لتنجز متعلقه بلا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي وحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف المنجز حكم تنجيزي لا تعليقي فلا يصح الترخيص بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي لانه من الترخيص بالنسبة الى التكليف المنجز وحينئذ فكل ما توهم أنه من الترخيص بالنسبة الى التكليف المنجز لابد من توجيهه كما فصل فى المطولات هذا كله بالنسبة الى اثبات التكليف بالعلم الاجمالي واما بالنسبة الى مرحلة الاسقاط والامتثال فسيأتي ان شاء الله تعالى .

القول في التجري

قد اطيل الكلام فى ذلك والذي ينبغي أن يكون تحريراً للمقام هو ان يقال أن المخالفة الاعتقادية كالمخالفة الواقعية توجب استحقاق العقاب عقلا أم لا ، ثم هل يصح الحكم بالحرمة شرعا في الفعل المتجري به أم لا ، فهيهنا مقامان .

اما المقام الأول فالحق هو أن المخالفة الاعتقادية كالواقعية من غير فرق بينهما عقلا أصلا إذ العقل لا يرى مناطاً لمبغوضية المعصية والمخالفة الواقعية إلا كونها هتكا لحرمة المولى وظلماً بالنسبة اليه وهو موجود فى التجري والمخالفة الاعتقادية

وجداناً وليس مناط مبغوضية المعصية هو ترك الواقع بما هو ترك الواقع وإلا لتحققت المعصية فيما لو ترك الواقع نسياناً أوجهلا عن قصور مع أنه ليس كذلك فلا مناط في مبغوضية المعصية إلا الهتك والظلم المتحققين في مورد التجري حقيقة وليست المبغوضية في مورد التجري ناشئة عن مفسدة فى ذات العمل من حيث هو حتى تعارض مصلحته ان كان في الواقع ذا مصلحة بل هي لانطباق عنواني الهتك والظلم على العمل المتجري به مع القطع النظر عما فى ذات العمل من حيث هو فالمتجري هاتك وظالم بالنسبة الى المولى والفعل المتجري به من حيث أنه متجري به مبغوض وموجب للعقاب .

ان قيل استحقاق العقوبة على العمل بعنوان التجري ملازم لمبغوضيته لدى المولى وذلك ملازم لانقلاب الواقع عما هو عليه فيصير محبوب المولى مبغوضاً له بمحض تخلف قطع عبده عن الواقع مع أن الوجدان يشهد بخلافه .

قلنا قد اشرنا الى أن عروض عنوان التجري لا يقلب الواقع عما هو عليه إذ المصلحة الواقعية قائمة بالذات من حيث هي ومع قطع النظر عن عروض عنوان التجرى ، ثم انطباق نفس هذا العنوان من حيث هو مما يستقل العقل بقبحه فلا مضادة ولا انقلاب لاختلاف موردى المحبوبية والمبغوضية فالفعل المتجرى به من حيث انه كذلك غيره من حيث ذاته وبحسب طبعه ، وقد يدفع الاشكال باختلاف المرتبة فيقال أن المصلحة ان كانت فى مرتبة الواقع والمبغوضية في مرتبة الجهل بالواقع كما هو الشان في كل امارة قامت على خلاف الواقع ولكنه مخدوش بانه صحيح لو لم تعم المصلحة حالة الجهل بالواقع أيضا وأما ان كانت شاملة لها فلا يدفع الاشكال باختلاف المرتبة كما لا يدفع بان يقال ان ما هو مبغوض هو اضافة الفعل الى الفاعل دون نفس الفعل من حيث هو فلا تنافى بين المبغوضية الفاعلية والمحبوبية الفعلية إذ يرد عليه أن ما هو مبغوض هو عنوان التجرى وهو عبارة عن نفس الفعل المضاف لا اضافة الفعل ولو سلم ذلك فلا اشكال في مبغوضية نفس الفعل أيضا لكونه مقدمة للاضافة الحاصلة فى البين واضعف من ذلك هو القول بعدم المبغوضية فى الفعل المتجرى به وانما يدل التجرى على سوء سريرة الفاعل فقط وهو مرد

ود بمخالفته للوجدان الحاكم بان المتجرى بفعله طاغ بالنسبة الى المولى وهاتك بالنسبة اليه واضعف من الجميع هو القول بان استحقاق العقاب إنما هو على العزم فقط نظير التشريع إذ يرد عليه أن استحقاق العقاب على العزم ليس لخصوصية فيه بل لأن العزم طريق الى حصول الظلم والهتك فهو من حين العزم مستحق للعقاب الى اخر تمام العمل من جهة الهتك والظلم .

ان قيل كيف يكون الفعل المقطوع الحرمة مبغوضاً ومستحقا عليه العقاب مع انه في الواقع لا مفسدة فيه وبعنوان أنه مقطوع الحرمة غير ملتفت اليه حتى يصح موضوع حكم العقل بالاستحقاق وهل يكون الاستحقاق إلا بالنسبة الى الفعل الاختيارى الملتفت اليه .

قلنا لا اشكال فى التفات المتجرى الى المبغوضية الاعتقادية وارتكاب الفعل بانياً عليها باختيار منه وهذه المبغوضية الاعتقادية الملتفت اليها كافية عند العقل فى حصول الطغيان والهتك والظلم . واما المقام الثاني وهو قابلية الفعل للحرمة الشرعية وعدمها .

فنقول لباب القول فيه انه لا مجال للحرمة المولوية الشرعية فى المقام لا بالنسبة الى عنوان التجرى ولا بالنسبة الى الفعل المتجرى به لأن الحكم المولوى لا يصلح للدعوة إلا باعتبار ما يتوقف على موافقته ومخالفته من المثوبة والعقوبة ومع حكم العقل باستحقاق الذم والعقاب لا مجال حينئذ لاعمال المولوية فيكون من اللغو الباطل فتلخص من جميع ما ذكر أن واقع الفعل على ما هو عليه وعروض عنوان التجرى عليه يوجب مبغوضيته ولا تزاحم بين الواقع وماعرض عليه من العنوان كما هو واضح فلا وجه لما يقال من تحقق التزاحم بين الواقع وعنوان التجرى فقد يصير التجرى راجحاً وقد يصير متساوى الطرفين فهو قابل لعروض الاحكام الخمسة بملاحظة وقوع التزاحم وتحقق الجهات المرجحة هذا كله بحسب ملاحظة العقل وأما بحسب ما ورد من النصوص فهي على طائفتين فمنها مادل على العقوبة على النية المحضة ومنها مادل على عدمها وطريق الجمع حمل الطائفة الاولى على الارشاد الى حكم العقل بالاستحقاق وحمل الثانية على عدم الفعلية أو غير ذلك من المحامل المذكورة فى المطولات فراجع .

المقصد الثاني في الطرق الظنية

لا ريب في ان الطرق الغير العلمية ليست الحجية ذاتية لهـا بل بالنسبة اليها لا اقتضاء كما لا ريب في امكان جعل الاستطراق بها الى الاحكام الواقعية بمعنى عدم استلزام ذلك الجعل بمحال ينشأ منه وهذا هو المعبر عنه بالامكان الوقوعي واما بالامكان الذاتي الذي هو عبارة عن تساوي نسبة جعل الحجية وعدمها بالنسبة الى ذات الطرق الغير العلمية فالظاهر بل المقطوع عدم كونه محالا للخلاف بل تسالم الكل على ذلك والمخالف إنما خالف في الامكان الوقوعي بزعم أن جعل الاستطراق للطريق الغير العلمي يوجب تحليل الحرام أو بالعكس أو موجب لاجتماع الضدين الذي اطبق العقلاء على استحالة تحققه ثم ان اصحابنا اتفقوا على جواز الجعل للطرق الغير العلمية وعدم لزوم محذور من ذلك لكنهم ردوا زعم ابن قبة باقوال مختلفة ، فمن قائل بانه لامعنى لجعل الطريق إلا تتميم كشفه الناقص المستتبع عقلا لوجوب الموافقة فلا حكم إلا للعقل ولا حكم للشرع في موارد الطرق حتى يلزم تحليل الحرام أو العكس ، ومن قائل بانه لامعنى للجعل إلا جعل الحجية التي هي من الاحكام الوضعية فلا تكليف غير الواقع في البين حتى يلزم المحذور ويرد عليهما انهما لايفيان بردّ الشبهة من جميع الجهات لان من تقريرات الشبهة ان الجعل مطلقاً يستلزم تفويت الواقع على المكلف وهو قبيح على الحكيم تعالى عن ذلك مع ان الحجية عبارة عن المنشائية لاستحقاق العقوبة ومثل هذا المعنى غير قابل للجعل بلا توسيط شيء وابتداءً كما لا يخفى ومن قائل بان الاحكام الواقعية ليست فعلية بل هي انشائية محضة ولا فعلية لها إلا في موارد الطرق والامارات بلا تصويب لمكان الواقع الانشائي المشترك فيه الكل وهذا المقدار يكفي في رفع محذور التصويب ولا اجتماع للضدين لمكان اختلاف المرتبة ولا تفويت للمصلحة وعلى فرض الامكان فمجبور بما هو اهم ولكن يرد عليه انه خلاف ظواهر ادلة الاحكام حيث انها ظاهرة عرفا في أن مفاهيمها نفس الاحكام الواقعية وهي بنفس ادلتها تصير

فعلية لا بعناية اخرى كما لا يخفى فالحق فى الجواب ان يقال بعد البناء على طريقية الامارات كما هو بناء العقلاء فيما يعتمدون عليه فيما بينهم من الامارات العرفية التي بها قوام معاشهم إذ المغروس فى اذهانهم ليس إلا الطريقيـة ولا يخطر ببالهم الموضوعية ابداً ان مرجع الأمر الطريقي بحسب ما هو المرتكز في الاذهان ليس إلا الترخيص في عدم لزوم اتيان الواقع عند الجهل به وعدم مصادفة الطريق المجعول له من دون اشتياق وحب فى موردها ابداً مع بقاء الشوق والمحبة الاقتضائية بالنسبة الى الواقع لاطلاق مصلحته الشاملة لجميع المراتب والحالات وهذه المصلحة ليست علة تامة لتشريع الخطاب فى الواقـع مطلقاً بحيث يقبح التفويت وجعل ما يتخلف منه احياناً واتفاقاً بل هي تامة للتشريع والجعل بقدر استعداد الخطاب فقط وهو فقط مقصود المولى بجميع المقدمات التي في الرتبـة السابقة على الخطاب واما الأمور المتأخرة عن نفس الخطاب كالعلم به وتطبيق العبد خطاب مولاه على المورد مقدمة لجريه على طبقه فالخطاب تأخر عنه وحيث يقصر الخطاب الأولى عن شمول المرتبة المتأخرة مع ابتلاء نوع المكلفين بها فللمولى الحكيم ان يعتني بهذه المرتبة بايجاد خطاب آخر يشمل مرتبة الجهل بالخطاب الأول لقصوره بنفسه عن الشمول له فالخطابات الاولية الواقعية فعلية بمقدار استعدادها والخطاب الثاني الطريقي مظهر لفعليتها عند المصادفـة ومصحح اعتذار العبد عند المخالفة فلا تعدد فى الحكم حتى يلزم اجتماع المثلين أو الضدين ولا علية للمصلحة الواقعية مطلقاً حتى بالنسبة الى مرتبة الجهل حتى يلزم تفويت المصلحة الحاصلة نعم هي ثابتة ثبوتاً اقتضائياً فمن الجائز تحقق مصلحة نوعيـة اخرى اهم من المصلحة الاقتضائية الواقعية فيتدارك بها ما فات من المصلحة الاقتضائية الواقعيـة هذا لباب القول فى وجه حجية الامارات ورد ما ورد عليها من الشبهات واما الفرق بينها وبين الأصول فلا بد فيه أيضا من الرجوع الى العرف واستكشاف ما هو المرتكز في اذهان العقلاء فنريهم يبنون على مكشوفية الواقع تارة والبناء على العمل على احد طرفى الشك في ظرف عدم الانكشاف اخرى وعلى طبق هذا الارتكاز العرفي ورد مثل قوله « ع » ما اديا فعني يؤديان لان مثل هذه التعبيرات كناية عن

وصول الواقع الى المكلف بخلاف ما يدل على اعتبار الأصول كما هو واضح وعلى هذا فاصطلاح تتميم الكشف بالنسبة الى الامارات من احسن التعبيرات الفارقة بينها وبين الأصول .

(تتمـــة)

مقتضى ما هو المرتكز في اذهان العقلاء عدم صحة الاحتجاج بشيء إلا اذا احرزوا حجيته فمع الشك في حجية شيء لا يحتجون به بل ينكرون الاحتجاج به غاية الانكار فيرون صحة الاحتجاج مع الشك في الحجية متنافيين فما هو المعروف بين الاعلام من ان مقتضى الأصل عدم حجية كل ما شك في حجيته مطابق لما هو المركوز في الاذهان وان استدلوا بشيء فليس إلا ارشاداً اليه ثم انه قد خرج عن هذا الأصل موارد نتعرض لها ان شاء الله تعالى .

(القول في حجية الاصول اللفظية)

وما يستند اليه العرف والعقلاء في استكشاف المراد من الأصول الجارية في مباحث الالفاظ كاصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق وفيها جهات من الكلام .

الاولى انه قد يرجع هذه الأصول الوجودية الى أصل عدمي واحد ، وهو اصالة عدم القرينة على خلاف الحقيقة ولكن الارجاع مبني على مبنى ابطلناه سابقا وهو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه بناء على عدم جواز ذلك وقبحه يكون عدم القرينة كاشفاً عن واقع المراد ويثبت بها الحقيقة وأما بناء على الجواز وأن المصلحة قد تكون في تأخير المراد فلا يكون عدم القرينة كاشفاً عن ارادة الحقيقة كما هو واضح إذ يصح للمتكلم حينئذ ان لا يريد الحقيقة مع عدم نصب قرينة على المجازية فليس مرجع تلك الأصول الى الأصل العدمي بل هي أصول معمول بها عند العرف والعقلاء بحيال ذاتها من غير ان ترجع الى شيء نعم لا بأس بان يكون الأصل العدمي منقحاً لموضوع تلك الاصول الوجودية .

الثانية هل المدار في حجية الأصول اللفظية على الظهور الفعلي فلا تجري عند اتصال الكلام بما يحتمل القرينية أو يكفي الشك في ارادة الحقيقة فقط ولو لم يكن

هنالك ظهور فعلي فتجري فيما اذا احتف الكلام بما يصلح للقرينية وعلى الأول هل المدار هو الظهور التصديقي بان يكون المتكلم فى مقام الافادة والاستفادة أو يكفي الظهور التصوري ومجرد ظهور اللفظ فى انسباق المعنى منه الى الذهن لتبادر أو غيره وجهان اوجههما الأول من كل من الشقين لان عمدة الدليل على حجية الأصول اللفظية انما هى السيرة العقلائية ولا بد فى مثلها من الادلة اللبية من الاقتصار على المتيقن نعم ليس المدار على التصديقي الفعلي الشخصي منه بل المدار على النوعي دون الشخصي لقيام السيرة على ذلك كما لايخفى .

الثالثة هل المدار فى حجية الظهور على خصوص من قصد افهامه أو يعمه وغيره ، الحق هو الثاني لقضاء العرف والسيرة بذلك بلا فرق في ذلك بين ظواهر كلام الآدميين والكتاب المبين وما جاء عن سيد المرسلين والأئمة المعصومين وما يقال فيها من أنا نعلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر في جملة منها وهذا مانع من حجيتها مدفوع بانا نعلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر فيها بمقدار لو تفحصنا لظفرنا بها وقد تفحصنا وظفرنا بموارد خلاف الظاهر والحمد لله تعالى فمقتضى الحجية موجود ولا مانع في البين .

ثم انه ما اقصر نظر من قصر حجية الظواهر بغير الكتاب بزعم ان نزوله لمحض الاعجاز لا الافادة والاستفادة أو للعلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه أو لما ورد من حرمة تفسيره إذ كيف نزل القرآن لغير الافادة مع انه قانون عام لحفظ نظام المعاش والمعاد مع ان الامام « ع » قد احال جمعاً من اصحابه في موارد كثيرة الى الاستفادة منه والعلم بالتحريف على فرض قبوله ليس مانعاً لخروج جملة من آيات القرآن عن مورد الابتلاء كالقصص والحكايات ونحوها وفي مثله لا اثر للعلم الاجمالي كما حققناه في محله ثم منع كون العمل بالظواهر من التفسير الممنوع كيف ارجعوا « ع » اصحابهم الى استنباط الاحكام من ظواهر الكتاب كما لايخفى على من راجع كتب الاخبار والاحاديث وما ظاهره المنع عن اتباع ظواهر الكتاب مخصوص بمن قال حسبنا كتاب الله واصحابه لامثل من يأخذ ظواهر الكتاب عمن خوطب بالكتاب ثم انه لو اختلفت القرائة فى كلمة من القرآن فالظاهر هو التساقط كما هو الأصل في تعارض كل حجة ما لم يقم دليل على الخلاف .

(القول في الاجماع المنقول)

لادليل على اعتباره إلا دعوى شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له فلا بد من التأمل في ان ادلة اعتبار الخبر الواحد تختص بالحسي المحض أو يعم المشكوك الحسية أو يعمها والحدس المحض فنقول حيث أن عمدة الدليل على اعتبار الخبر الواحد ليست إلا السيرة العقلائية والمتيقن منها هو الحسي المحض أوما هو قريب منه عرفا ولا يبعد تحقق البناء على الاخذ بمحتمل الحسية أيضا فيبقى الحدس المحض على اصالة عدم الحجية والادلة اللفظية التي تمسك بها على حجية الخبر الواحد وان لم يكن قصور في شمول اطلاقها أو عمومها للحدس أيضا إلا أن الحق كلها ليست إلا في مقام الامضاء لما عليه العرف والعقلاء فلا يفيد شيئاً غير ما افادته السيرة العقلائية وقد مرّ ما تدل عليه السيرة .

(وينبغي التنبيه على أمور)

الأول لامناط لحجية اجماع الاعلام إلا لتضمنه بوجود الامام عليه السلام وطريق احراز وجوده إما حسي كما اذا وجد اتفاق الكل وكان ملازما قطعيا عنده بوجود الامام عليه السلام أو اخبره احد سفرائه انه داخل في جماعة كذا مثلا وكذا اذا كان قريباً من الحس أو مشكوك الحسية أو حدس محض وحكم الاولين هو الحجية بناء على جريان السيرة في قبول مشكوك الحسية أيضا وحكم الاخير عدم الحجية من حيث المنكشف وتعمه ادلة اعتبار الخبر الواحد من الكاشف حسياً كان أو مشكوكه كما مر وحينئذ فان كان المنقول ملازما قطعيا عند المنقول اليه لثبوت رأي الامام عليه السلام أوملازما ظنياً مع اعتبار ذلك الظن فلا اشكال في صحة الاخذ به لانه من الاحراز الوجداني لقوله « ع » وان لم يكن ملازما له لا قطعا ولا ظنا فلا حجية في البين ثم انه لا يبعد أن يكون من طرق احراز رأي الامام عليه السلام في جملة المجمعين قرب العهد بزمان الغيبة الصغرى فالاجماعات المنقولة عن الاعلام الذين قاربت عصرهم عصر النواب والسفراء بضميمة القرائن

الخارجية والداخلية ليست من الحدس المحض الذي لاتشمله ادلة الاعتبار نعم فى الطبقات اللاحقة التي حدثت فيهم قاعدة اللطف ونحوها يقوى ذلك فيها كما لايخفى

الثاني يجري جميع ما ذكر فى نقل التواتر أيضا فمورده اما حسى أو قريب منه أو مشكوكه أو حدس محض فيؤخذ في القسمين الاولين ويترك في الاخير واما من حيث نفس السبب فيؤخذ فى الجميع ويعامل معه فى الاخير كما يعامل بالاجماع المنقول عن حدس فقط .

الثالث اذا تعارض نقل الاجماعين أو المتواترين فلا اشكال فى ان التعارض انما هو بلحاظ المنكشف لا السبب لاحتمال صدقهما فى مرحلة نقل السبب وحينئذ فمع فرض كونها حدسيين يطرح كلاهما لما مر من عدم دليل على اعتبار الحدس ومع فرض كونها حسيا أو محتمله فان كان أحدهما ملازماً عند المنقول اليه لقول الامام عليه السلام يأخذه ويطرح الآخر ، وان كان كل واحد منهما ملازماً لقول الامام « ع » عنده فتتساقطان كما هو الأصل في تعارض الامارات .

تتمة قد يقال بحجية الشهرة الفتوائية اما بان الظن الحاصل منها اقوى مما يحصل بالخبر الواحد أو بان ماورد في المقبولة من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك يشملها والأول ممنوع صغرى وكبرى والثاني مختص بالرواية دون الشهرة مطلقاً فالحق عدم حجية الشهرة في الفتوى .

(القول في حجية الخبر الواحد)

ليعلم ان عمدة ما يقع في طريق الاستنباط واستخراج الاحكام هو الخبر الواحد وهي من اهم المباحث الأصولية ومع ذلك قد استشكل فى كونها من المسائل بان موضوع علم الأصول ان كانت ذوات الأدلة مع قطع النظر عن عنوان الدليلية فالبحث فى المقام ليس من عوارض السنة حتى يكون من العوارض الذاتية لها ويكون من المسائل بل هو من عوارض الخبر فيكون من العوارض الغريبة بالنسبة الى السنة وان كان الموضوع الادلة مع عنوان الدليلية فيرد مضافا الى ما مر أن البحث عن كلية الحجج على هذا ليس من المسائل بداهة ان البحث عن ثبوت

الموضوع من المبادي لا من المسائل هذا ولكن الاشكال مبنى على ما ابطلناه سابقا من لزوم تعين موضوع خاص لعلم الاصول وحينئذ فيقع الاشكال في خروج جملة من المباحث ولابد من اتعاب النفس في ادخالها ولكن ان قلنا بان مدار كل علم ليس إلا على تدوين كليات وافية لغرض مخصوص من دون لزوم موضوع يبحث عن عوارضه فلا مجال لورود الاشكال حتى يتكلف في الجواب وكيف كان اختلفت الاقوال في حجية الخبر الواحد والحق الذي يوافق ارتكاز العرف والعقلاء هو الحجية في الجملة واستدل المانعون بعد الأصل بالادلة الثلاثة فمن الكتاب مثل مادل على ان الظن لايغني من الحق شيئاً ومن السنة بما دل على النهي عن اخذ ما لا يوافق القران أو طرح المخالف ونحو ذلك ومن الاجماع بما ادعاه السيد واتباعه من جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة القياس ولكن لا يخفى ما في هذه الادلة لان الاصل غير اصيل بالنسبة الى ما ياتى من الادلة على الحجية وكذا الايات الناهية عن العمل بغير العلم لان مايأتى من ادلة الجواز حاكمة عليها كما لايخفى واما الاخبار الدالة على النهي عن اخذ ما لا يوافق الكتاب فالمنساق منها عرفا هي الاخبار المتباينة مع الكتاب لا ماورد تفسيراً له وكشفاً عن معناه وكذا مادل على طرح المخالف إذ المنساق منها هي المخالفة بالتباين لا بما لايراه العرف وابناء المحاورة مخالفاً بحسب ارتكازاتهم العرفية واما اجماع السيد فموهون بالاجماع المدعي من الشيخ « ره » على الخلاف مع قوة احتمال أن يكون مورد اجماع السيد هو الخبر الغير الموثوق بصدوره فضلا عن الموثوق بعدمه لان حجية الموثوق به من مرتكزات العرف والعقلاء فكيف يدعي مثل السيد الاجماع على خلافه واما ما يقال من ان القول بحجية الخبر الواحد افتراء على الله تعالى فهو مع ما ياتى من الادلة على الحجية افتراء محض فكيف يكون افتراء على الله ما تطابق عليه العقلاء من لدن حدوث العالم الى قيام الساعة .

(القول فيما يستدل به لحجية الخبر الواحد)

قد استدل على حجية الخبر الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية بالادلة الاربعة فمن الكتاب بايات عمدتها اية النبأ من حيث مفهوم الشرط تارة ومفهوم الوصف

اخرى وخصوصية المقام ثالثة ، اما من حيث مفهوم الشرط فلان وجوب التبين علق على مجيء الفاسق بالخبر فينتفي بانتفائه ثم انه ان كان المراد من التبين هو التبين العلمي فلا اشكال في كون وجوبه ارشاداً الى تحصيل العلم بالمرام وطرح خبر الفاسق إذ لا يحصل منه العلم ولا معنى للبحث من ان وجوبه نفسي أو غيري فطريق الاستدلال حينئذ ان الفاسق ان اخبر يجب تحصيل العلم بحاله واما العادل اما ان يرد بلا تحصيل العلم به أو يقبل كذلك لحجيته والأول يستلزم اسوئية العادل من الفاسق والثاني هو المطلوب وان كان المراد بالتبين هو الظني الوثوقي فلا ريب ان وجوبه يكون غيرياً مقدمياً للعمل بالخبر الفاسق فطريق الاستدلال حينئذ أن يقال يجب التبين في خبر الفاسق مقدمة للعمل به واما العادل فاما ان لا يعمل بما اخبر أو يعمل به بلا تبين والاول يستلزم الاسوئية والثاني هو المطلوب فظهر ان الاحتياج الى ضم مقدمة الاسوئية كما هو المشهور هو المنصور أيضا وكيف كان قد استشكل على المفهوم بوجوه .

منها ان الاية مسوقة لبيان الموضوع فلا مفهوم لها مثل ان رزقت ولداً فاختنه ونحو ذلك مما يكون الحكم عقلا دائراً مدار تحقق الموضوع ويرد عليه انه مسلم في مثل المثال مما يكون تحقق الجزاء عقلا ملازماً لتحقق الشرط ففي مثله لا مفهوم للقضية ولا محيص إلا من سوق القضية لبيان الموضوع واما ان علق الجزاء على ذات الموضوع الخاص المتحقق أيضا بدون الخصوصية فالسلب الوارد عليه حينئذ يكون بحسب انتفاء المحمول لا الموضوع كما لا يخفى فالمعنى ان النبـاء المتخصص بخصوصية صدوره من الفاسق يتبين فيه لاذات النبـاء من حيث هو فينتفي التبين عند انتفاء الخصوصية لا محالة .

ومنها ان الشرطية في المقام معللة بعلة جارية في مورد المنطوق والمفهوم وهي الجهالة المذكورة في ذيل الاية فيدور الأمر بين رفع اليد عن عموم العلة بالمفهوم أو العكس ولا ريب في اولوية الثاني لاظهرية العلة في العموم من دلالة القضية على المفهوم وفيه انه ليس المراد بالجهالة عدم العلم مطلقاً حتى يجري في كل من المنطوق والمفهوم بل المراد بها الاعتماد على مالا يثق النفس ويطمئن به ولا ريب في حصول الوثوق

والاطمينان في خبر العادل دون الفاسق .

ومنها ان مورد الاية هو الموضوعات الخارجية فيلزم ان لا يكون حجة في الاحكام مع ان المورد مما لا يكتفي فيه إلا بالبينة فيلزم تخصيص المورد وفيه ان المستفاد من الاية هو حجية خبر العادل مطلقا إذ المورد لايكون مخصصا وتخصيصه من الخارج بالبينة لا يستلزم تخصيص الحجية .

ومنها ان المفهوم معارض مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم والجواب ان المفهوم حاكم عليها .

ومنها ان المراد بالفسق مطلق الخروج عن طاعة الله تعالى وغيره منحصر بالمعصوم والجواب ان المراد ما هو المصطلح عليه عند العرف من المتشرعة .

ومنها ان المفهوم حجية خبر العادل وادعاء السيد الاجماع على عدم حجية خبر الواحد من الخبر العادل فيشمله دليل الحجية فيلزم من وجودها عدمها وفيه مضافا الى انصراف الاية عن شمول مثل ذلك ان مورد الآية هو اثبات الحجية ومورد كلام السيد هو الشك في الحجية وعدمها ولا ريب ان مرتبة الشك في شيء متأخر عنه طبعاً واذا كان مضمون الآية هو الحجية فلا تشمل المرتبة المتأخرة عن مضمونها .

ومنها انه لايشمل الاخبار مع الواسطة إذ لا معنى للتعبد الشرعي والحجية الشرعية للخبر إلاوجوب ترتب الاثر عليه ولا أثر في الوسائط إلاالتعبد ووجوب القبول مطلقاً فيلزم أن يكون الحكم داخلا في موضوع نفسه وفيه ان مفاد الخطاب ليس الحكم الشخصي بل مفاده سنخ الحكم الجامع بين الافراد الطولية والعرضية فيشمل الدليل الفرد السابق رتبة واللاحق كذلك ثم ان هيهنا اشكالات اخر منعنا عن ذكرها ظهور وهنها والحدشة فيها هذا كله في مفهوم الشرط واما الاستدلال بها بمفهوم الوصف فبان يقال انه قد اجتمع في المورد امران خبر الواحد وكونه من الفاسق والأول ذاتي والثاني عرضي ومقتضى التفاهم العرفي انه لواجتمع ذاتي وعرضي فالتعليل بالذاتي أولى بل متعين وحيث ان المذكور في الاية هو العرضي وهو كون المخبر به فاسقاً فيستفاد منه عدم وجوب التبين في غيره وفيه انه

قد مر في محله عدم المفهوم للوصف خصوصاً الوصف الغير المعتمد على الموصوف فانه اشبه بمفهوم اللقب المتسالم على عدم حجيته .

واما الاستدلال من جهة خصوصية المقام ففيه انه ان رجع الى مفهوم الشرط أوالوصف فقد مر مافيه وان كان امراً آخر فهو لا يستأهل ان يعتمد عليه مالم يكن من الظهور العرفي المعتمد عليه .

ومما يستدل بها آية النفر قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون بيان الاستدلال هو ان مقتضى لولا التحضيضية مطلوبية مدخوله فيكون النفر مطلوبا فيكون التفقه في الدين أيضا مطلوبا لانه غاية المطلوب ومعلوم ان غاية التفقه هو الانذار وغايته هو التحذر والعمل بما انذر فيستفاد منه مطلوبية التحذر والعمل بما انذر وهو المراد بحجية الخبر الواحد وفيه مضافا الى امكان دعوى اهمال الاية من جهة مطلوبية التحذر والعمل بما انذر إذ لعلها مشروط بحصول العلم وليست الاية في مقام البيان في تلك الجهة ان المنصرف من الانذار معناً اخص من مطلق الخبر عرفا فلا تدل الآية على حجية مطلق الخبر لمطلوبية قسم خاص منه .

ان قيل هل يمكن استفادة مطلوبية التحذر بغير ما ذكرت بان يقال ان كلمة لعل تدل على مطلوبية مدخوله .

يقال فيه منع لان استعمال كلمة لعل اعم من ذلك لانها تستعمل في مقام كلمة (امید) في اللغة الفارسية كما في قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا او استعمالها حينئذ بالنسبة الى فهم المخاطب لا بالنسبة الى المتكلم حتى يستلزم النقص في المبدء تعالى .

ومما يستدل به قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وفيه بعد تسليم اعمية أهل الذكر عن المعصوم عليه السلام انه اخص من المدعى لان أهل الذكر عرفا لايشمل العامي المحض الذي نقل الرواية ولايعلم معناها إلا ان يستند الى عدم القول بالفصل فيرد عليه حينئذ انها مهمل من جهة القبول إذ لعل القبول يكون مشروطاً بما اذا افاد العلم وقد استدل بايات اخر اغنانا عن التعرض لها وضوح الاشكال فيها .

واما السنة فادعى تواتر الاخبار اجمالا على حجية الخبر الواحد ولعله كذلك ولكن لابد من الاخذ بما اتفق عليه الكل من خبر العادل الموثوق صدوره على وجه يطمئن به النفس لامطلقا كما لا يخفى وحينئذ فان كان فيما يثبت حجيته مايدل على حجية غيره يؤخذ به وإلا فيقتصر على ما اتفق عليه الكل ولا يبعد وجود مثل هذا الخبر فيما بين الاخبار التي اتفق الكل على حجيتها .

واما الاجماع فقد تكرر نقله عن الاعلام على حجية خبر الواحد كما نقل الاجماع عن السيد « ره » على عدم الحجية وحيث انه يمكن أن يكون مدرك نقل الاجماع على الحجية هو ما ارتكز في اذهان المجمعين من حيث انهم عقلاء من العمل بخبر الواحد ويحتمل أيضا أن يكون المراد بالاجماع على العدم هو ما ارتكز في اذهانهم أيضا من عدم العمل بما لا يثق به النفس فالبحث عن الاجماع وكيفية التعارض والترجيح فى المقام لا وجه له فالاولى هو البحث عن الطريقة العرفية الارتكازية العقلائية لا ريب فى تحقق السيرة العقلائية فى قبول خبر الواحد وترتيب الاثر عليه في أمورهم العرفية والشرعية بل المتشرعون بما هم متشرعون ومتدينون استقرت طريقتهم على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الدينية بل استقرت سيرة الاعلام فى مقام استنباط الاحكام على التمسك بخبر الواحد من أول تأسيس الاجتهاد ورد الفروع الى الأصول نعم بواسطة بعض الشبهات العلمية صارت المسئلة الارتكازية بحثية نظرية ان قيل لا ريب فيما قلت من تحقق السيرة في جميع المراتب لكن تكفي في ردعها الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم يقال مع تحقق السيرة العقلائية والمتشرعية على العمل بما وراء العلم فى مهماتهم تكون تلك السيرة بمنزلة القرينة المتصلة لتلك الآيات المخصصة لها بغير مورد السيرة مع امكان أن يقال ان المراد بالعلم ليس خصوص ما اصطلح عليه فعلا بل الاعم من العلم العادي الذي يعتمد عليه نوع العقلاء فلا تخصيص ولا تخصص كما لا يخفى .

(القول في الاستدلال)

(على الحجية بدليل العقل وله تقريبات)

منها العلم بصدور جملة من الاخبار التي بايدينا ونقطع بالتكليف بما تضمنته تلك الاخبار فلا بد إما من الاحتياط بالأخذ بجميع ما يحتمل صدوره أو الاخذ بخصوص مظنون الصدور والأول باطل للعسر والحرج فيتعين الثاني واجيب باوسعية دائرة العلم بالتكليف عن دائرة خصوص الاخبار فاللازم حينئذ الأخذ بكل مظنون التكليف اعم من الاخبار والاجماعات والشهرات ، ان قيل نعم لولا الانحلال ، فيقال لامجال فى المقام للانحلال لان الانحلال الموجب لعدم الالتفات الى العلم الاجمالي الكبير انما هو فيما اذا احتمل انطباق المعلوم الكبير بتمامه على الصغير وفى المقام ليس كذلك لانه اذا بدلت طائفة من الخبر بطائفة من سائر الامارات يحصل علم اجمالي آخر غير ما كان اولا نعم ان احرز من الخارج انما هو مفاد المبدل اليه عين ماهو المبدل منه من الحكم فلا أثر حينئذ للعلم الاجمالي الكبير كما لا يخفى ثم لا وجه لجريان الأصول النافية لمانعية العلم الاجمالي بالتكاليف عنه واما الأصول المثبتة فهل تجري لوجود المقتضى وعدم المانع أولا تجري لان العلم الاجمالي بالصدور علم بحجية ظهور في البين ومع تحقق الظهور الذي هو الحجة المعتبرة لا وجه لجريان الأصل العملي لحكومة الأصول اللفظية عليها كما لايخفى وجهان لا يخلو الأول منهما من رجحان لان مورد الأصول العملية المثبتة اعم من مورد الأصول اللفظية ومجرد وجود العلم الاجمالي بتحقق امارة فى البين لا يوجب سقوط الأصل مع اطلاق دليله .

ومنها انا نعلم اجمالا بتكاليف في الشريعة خصوصا بالأصول الضرورية ولا يحصل الفراغ منها إلا بالرجوع الى الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام وفيه ان هذا التقريب كالتقريب السابق والجواب الجواب .

ومنها انا نعلم بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة فمع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي فهو وإلا فينزل الى لزوم تحصيل الظن وفيه انه يجب الاقتصار على المتيقن فالمتيقن ، لا التنزل الى الظن إلا اذا لم يف المتيقن بذلك وتمت مقدمات الانسداد فيؤخذ بالظن حينئذ .

(القول فيما يستدل به لحجية)
(مطلق الظن وهي أمور)

منها ان مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وفيه منع الصغرى ان اريد بالضرر الضرر الدنيوي وعدم تمامية الكبرى لو اريد به الاخروي إلا بضم مقدمات الانسداد وتماميتها كما لا يخفى .

ومنها انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وفيه انه يلزم ان كان الأخذ باحد الطرفين واجبا تعيناً وإلا فلا .

ومنها ان مقتضى العلم الاجمالي بالتكاليف وعدم التمكن من الموافقة القطعية هو التنزل الى الموافقة الظنية وفيه انه ليس من حجية الظن فى شيء بل هو من التبعيض فى الاحتياط والأخذ بخصوص المظنون فقط .

ومنها ما هو المعروف بدليل الانسداد المركب من مقدمات ، ١ ـ العلم اجمالا بتكاليف فى الشرعية ، ٢ ـ عدم قيام حجة عليها ، ٣ ـ عدم جواز اهمالها رأساً ٤ ـ عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه ، ٥ ـ قبح ترجيح المرجوح على الراجح بأخذ المشكوك أو الموهوم فيتحقق بعد ثبوت هذه المقدمات حجية الظن ولابد أولا من بيان اختلافهم فى تعداد المقدمات فبعضهم عددها كما سمعت وبعضهم اسقطوا العلم الاجمالي عن المقدمية ومنشأ ذلك هو انه ان كان مدرك عدم جواز الاهمال هو العلم بالتكاليف ولو اجمالا المانع عن اجراء الأصول فلا محيص عن جعل العلم من المقدمات ولكن النتيجة حينئذ ليست إلا التبعيض فى الاحتياط اذا لزم من الاحتياط فى الكل الحرج ولا تصل النوبة الى حجية الظن فى اثبات التكليف إذ المفروض كون العلم ولو اجمالا مثبتاً له نعم يكون الظن مرجعاً في اسقاط ما ثبت بالعلم و يكون ذلك بحكم العقل ولا معنى للكشف حينئذ إذ لا مجال للجعل المولوي فى تحصيل الفراغ الحاكم به العقل فلا وجه لنزاع الكشف والحكومة على هذا المبنى إلا اذا قام الظن على تعيين المعلوم بالاجمال فى مورد المظنون فان للشارع جعل ذلك بان يكتفي عن الواقع المعلوم بالاجمال بالمظنونات ويجعلها بدلا

عن الواقع وأما مع قطع النظر عن ذلك وكون الظن في مرحلة الفراغ فقط فحكم الشارع مولوياً من اللغو الباطل كما هو واضح وان كان مدرك عدم جواز الاهمال الاجماع الكاشف عن ان اهمال الوقايع وعدم التعرض لها محذور مستقل مبغوض شرعاً يسقط العلم الاجمالي عن المقدمية حينئذ بل تكون المقدمة الاولى ان اهمال الوقايع وعدم التعرض لها مبغوض شرعاً ولازمه حينئذ حجية الظن ان تمت سائر المقدمات ولا وجه للتبعيض في الاحتياط لسقوط العلم بالتكاليف عن المقدمية حينئذ وتبعيض الاحتياط كان من لوازم المقدمية كما مرّ ولنزاع الكشف والحكومة على هذا المبنى يكون مجالا واسعا كما هو واضح .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه ان قلنا بان طريق تنجز الواقع منحصر بالعلم بالواقع اعم من العلم الوجداني والتنزيلي وقلنا أيضا بقيام الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط ولو لم يكن في الرجوع اليه حرج فلا محيص من استكشاف جعل طريق من الشارع واصل الى المكلف ولو من جهة ايكال تعيينه الى العقل بمعنى تعيين طريق ايصال البيان الشرعي الى المكلف بتوسط عقله وحينئذ فتارة يكون الطريق المجعول واصلا بنفسه مع احتمال ان الشارع جعل للمكلف طرقا عرضية وأوكل تعيين تلك الطرق الى عقل المكلف فيكون تعيين الطريق بالظن بالواقع أو بالظن بالطريق المحتمل جعله من غير ناحية مقدمات الانسداد لان ماهو مجعول من ناحيتها داخل في الطريق المجعول ولو بطريقه والمفروض كون الطريق مجعولا وواصلا بنفسه واخرى يكون الطريق المجعول واصلا ولو بطريقه اذا كان في البين جعل طرق طولية ولو من جهة ايكال تعيينه الى العقل بالمعنى الذي مرّ انفا فيكون تعيين الطريق الواصل الى العقل اعم مما اذا قام ذلك الطريق على طريق مجعول آخر وهذا من جعل الطريق الواصل ولو بطريقه وثالثة يكون المجعول هو الطريق ولو لم يصل أصلا بان لم يوكل تعيين الطريق الى العقل فتصل النوبة حينئذ الى العلم الاجمالي في دائرة الطريق فلابد من الاخذ بالمتيقن ولو بالاضافة ، ومع العدم تصل النوبة الى التبعيض في الاحتياط في دائرة الطرق هذا مع قطع النظر عن الاجماع على عدم وجوب الاحتياط واما مع ملاحظته فلا تصل النوبة الى الاحتياط أصلا فيتعين

أن يكون المجعول هو الطريق الواصل بنفسه أو الواصل ولو بطريقه فتسقط مقدمية الاحتياط رأساً من مقدمات الانسداد كما عرفت ثم ان من لوازم كون المنجز منحصراً في العلم الاعم من الوجداني والتنزيلي كون حجية الظن على هذا المبنى ممحضاً في الكشف فقط ولا مجال لتوهم الحكومة اصلا إذ ليس للعقل نصيب في اثبات المنجز بل هو شان الشارع فقط هذا كله ان قلنا بان طريق تنجز الواقع منحصر بالعلم الاعم من الواقعي والتنزيلي واما لو قلنا بامكان منجز آخر غير العلم التنزيلي ولو مثل الأمر الطريقي الكاشف عن اهتمام الشارع بحفظ مرامه حتى في مرتبة الجهل به فلا شبهة في ان التنجز يدور مدار هذا الاهتمام وحيث ان بطلان الخروج من الدين الذي هو ضروري الفساد يكفي في اثبات هذا المعنى فيكون احتماله منجزا عقليا في التعرض لما يحتمل كونه مراد المولى ولا وجه حينئذ لجعل الشارع أصلا بل لو جعل حجة يكون تقريراً لما حكم به العقل ولا نعني من الحكومة إلا هذا وحينئذ فمجرد احتمال ايكال الشرع أصل الطريق لا تعيينه كما في المبني السابق الى العقل يكفي في منع كشف المقدمات المزبورة عن جعل شرعي فلا تصل النوبة الى القول بالكشف كما لا يخفى .

ثم انه لا اشكال في اختلاف مراتب الاهتمام في حفظ مرام الشارع فتارة يكون الاهتمام بمثابة في مقام حفظ مراده ومرامه حتى في ابعد المحتملات واخرى لا يكون الاهتمام بهذه المثابة بل يكون في مقام حفظ مرامه في اقرب المحتملات اما الأول فلا طريق لنا الى اثباته كيف وهو مستلزم للحرج فيستكشف من لزومه عدم اهتمام الشارع بهذه المثابة في حفظ مراده ومرامه فتعين الاخير فلا محيص حينئذ من مرجعية الظن دون غيره لعدم احراز الاهتمام في غيره فيحكم العقل حينئذ بمرجعية الظن بلا احتياج الى مقدمية الاحتياط تلخيص الكلام في المقام هو ان الدليل المعروف بدليل الانسداد يمكن ان يقرر بطرق مختلفة لكل واحد من تلك الطرق مقدمات خاصة .

الأول طريق التبعيض في الاحتياط وعمدة مقدمات هذا الطريق العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في الواقع ولزوم الحرج في الجمع بين المحتملات فيحكم العقل حينئذ

عند الدوران بين الاخذ بالاقرب الى الواقع وبين الاخذ بالابعد بالاخذ بالاقرب وهذا الطريق كما ترى لا يحتاج الى مقدمة بيان الخروج من الدين إذ يكفي فى بطلانه نفس العلم الاجمالي من دون احتياج الى جعل مقدمة اخرى لابطاله والاستنتاج من هذا الطريق منوط ببقاء العلم الاجمالي على صفة المنجزية وكونه هو المدرك لبطلان الخروج من الدين اما اذا ورد الترخيص في بعض الاطراف على نحو اليقين فلا محالة لا تبقى المنجزية للعلم وكذا لو كان مدرك بطلان الخروج من الدين هو الاجماع ولو لم يكن علم في البين فلا محالة يستكشف حجة اخرى فلا تبقى للعلم منجزية حينئذ أيضا فنتيجة هذا الطريق بضم قاعدة نفي الحرج هو التبعيض فى الاحتياط في الاقرب وملاحظة ما ورد من الترخيص من قبل الشرع في الابعد .

الثاني طريق مرجعية الظن فى مرحلة اثبات التكاليف مع كشف المقدمات عن جعل الحجية للظن شرعا وهذا الطريق أيضا منوط بمقدمات ، منها قيام الاجماع على بطلان الخروج من الدين ، ومنها انحصار المنجز فى العلم أو جعل حكم طريقي من قبل الشارع ، ومنها قيام الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط ولو تبعيضاً وان لم يكن في البين حرج ، ومنها جواز ايكال تعيين الطريق الى العقل ومقتضى هذه المقدمات مرجعية الظن بنفسه في تشخيص الحكم أو فى تعيين الطريق اليه وعلى هذا المسلك يخرج العلم الاجمالي ونفي الحرج عن المقدمية رأساً .

الثالث طريق مرجعية الظن فى مقام اثبات التكاليف بحكومة العقل من دون جعل شرعي في البين وهو أيضا منوط بمقدمات منها كون الخروج من الدين محذوراً مستقلا ولو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ومنها انه يكفي في المنجز القطع باهتمام الشارع فى حفظ مرامه حتى في ظرف الجهل بالخطاب ومنها كون المتيقن من الاهتمام هو حفظ المرام فى اقرب الطرق الى الواقع فحينئذ يحكم العقل بمرجعية الظن في الاحكام بلا احتياج الى قاعدة نفي الحرج ولا بطلان الاحتياط ثم ان النتيجة على الطريق الأول تابعة لمقدار دائرة العلم الاجمالي بتبعيضة مرحلة الفراغ لمرحلة الاشتغال وحينئذ فان كانت دائرة العلم الاجمالي خصوص الاحكام الواقعية

فحجية الظن تكون فيها أيضا فقط وان كانت اعم من الحكم الواقعي والظاهري فتكون الحجية أيضا كذلك كما ان نتيجة الطريق الثاني هي تعين جعل الطريق من الشارع على حكمه مطلقا اعم من الواقعي والظاهري ونتيجة الطريق الثالث هي تبعية حجية الظن مقدار الاهتمام وقد عرفت ان المتيقن هو الاهتمام فى حفظ المرام في دائرة الاقرب .

وينبغي التنبيه على أمور الأول لا يخفى انه على الطريق الأول وهو التبعيض في الاحتياط يكون حكم العقل بالاخذ بالاقرب تنجيزياً وحينئذ فالظنون القياسية الواقعة في اطراف العلم الاجمالي لايكاد يشملها ادلة منعها ان قيل يستكشف من ادلة المنع بالقياس ان الحكم المعلوم بالاجمال شأني قابل للنهي فى مورده لمصلحة فيقال لا دليل على ذلك بل مقتضى كون النهي القياسي في طول الواقعيات عدمه ان قيل حكم العقل بالاخذ بالاقرب يمكن أن يكون معلقاً على عدم ورود المنع عنه فيقال لا يمكن ذلك لان حكمه بذلك من لوازم العلم الوجداني الحاصل وكيف يمكن التعليق فى العلم واما على الطريق الثاني أو الثالث فلا اشكال في خروج الظنون القياسية اما على الطريق الثاني فلان الكشف عن الحجية شرعاً يستلزم عدم كون الكشف مما نهى عنه الشارع واما على الطريق الثالث فلان المنجزية عقلا للظن تابعة لاحراز اهتمام الشارع بمرامه ومع النهي الصريح كيف يحرز الاهتمام الثاني بناء على المسلك الأول وحكم العقل بالاخذ باقرب الطرق الى المعلوم لابد من اخذ الممنوع فى مورد الظن المانع والممنوع وطرح المانع لما مر من ان حكم العقل حينئذ يكون منجزاً لا يقبل ورود الترخيص على الخلاف والاخذ بالمانع وطرح الممنوع ينافي المنجزية واما على الطريق الثاني فلا وجه للاخذ بالمنع لان بالاخذ به يستكشف خروج الممنوع عن الجعل بخلاف جعل الاخذ بالممنوع فان لازمه طرح المانع بلا وجه فيكون المقام من الدوران بين التخصيص والتخصص فتدبر وكذا على الطريق الثالث لابد من الاخذ بالمانع لعدم احراز الاهتمام في غيره الثالث مما احرز العقل كثرة الاهتمام به ولو فى ظرف الجهل به لزوم شكر المنعم ووسائط النعم المتوقف على المعرفة بالمنعم وبوسائط نعمه عقلا ومع عدم التمكن فان امكنه عقد

القلب بالمنعم وبوسائطه رجاءً فهو وإلا ففي وجوب تحصيل الظن مقدمة لعقد القلب وجه قوى هذا خلاصة الكلام فيما للظن من الاحكام والاقسام ومن الله الاعانة وبه الاعتصام .

المقصد الثالث

في مباحث الأصول العملية

إعلم ان الشك وعدم العلم بالواقع تارة يكون مورداً لجعل حجة واخرى يكون موضوعا لاثبات حكم ولازم الأول هو انقلاب الشك وعدم العلم بالواقع بواسطة الحجة المجعولة في المورد بخلاف الثاني لان الشك بالواقع اذا كان موضوعا لشيء فهو لا ينقلب ولو بعد تحقق ذلك الشيء وهذا هو الفرق بين الامارة والأصل من حيث اخذ الشك مورداً لحجية الامارة وموضوعا للاصول العملية وبعبارة اخرى ان الامارة رافعة لستار الواقع تعبداً والأصول العملية وظيفة فى ظرف الاستتار وعدم انكشاف الواقع فكم فرق بين ان يقول المولى ايها المكلف عند الجهل بالواقع وعدم العلم به جعلت خبر الثقة طريقاً لك الى الواقع ، وبين ان يقول عند عدم العلم بالواقع وظيفتك العمل بالحالة السابقة ، إذ لا حكم لك ظاهراً فعلى هذا لا تعارض بين الأصل والامارة بل تقدم الامارة عليه بلا كلام لانه بعد ما كان مورد الامارة هو انعدام الشك في الواقع تعبداً بواسطة الحجة فلا محالة لا يبقى موضوع للاصل بل لو قلنا بان الامارة لا تعدم موضوع الأصل لتقدمت الامارة عليه أيضا لان مفاد دليل الامارة حينئذ ان الحكم الواقعي بيدك ايها المكلف فالحكم الثابت للشك في الواقع لامورد له حينئذ وعلى أي حال يكون مفاد دليل الامارة اما ان لا جهل لك ايها المكلف أو ان الحكم الواقعي بيدك وعلى اي منهما لامورد لحكم الاصل ولا معنى لحكومة الامارة على الأصل إلا هذا فعلى هذا لامجال لتوهم التداخل في موضوع الامارة والأصول لان موضوعها طولي لاعرضي حتى يتوهم التداخل بداهة ان الامارات مجعولة لرفع الستر عن الواقع والأصول مجعولة في ظرف ستر

الواقع وبعبارة اخرى ان موضوع الامارات هو نفي احتمال الخلاف ببركة التتميم وموضوع الأصول ما لم يتمم كشفه فالقيد العدمي دائماً مأخوذ في موضوعها وهذا هو السر في تقديم الامارات على الأصول كما لا يخفى .

وبعبارة اخرى ان الأصول وظيفة وحكم تعبدي في ظرف لم تثبت طريقية الظن وموصليته الى الواقع ببركة تتميمه وبعد الثبوت لا يبقى مجال لجريان الاصل وعليه اذا قامت امارة على نجاسة شيء مثلا بعد كونه مسبوقا بالطهارة فحينئذ مقتضى الامارة نجاسة هذا الشيء ومقتضى الاستصحاب طهارته ففي المقام قد يتوهم التعارض بينهما ولكنه مدفوع لان التعارض في مورد لم يكن الظن كاشفا عن الواقع فاذا بنى على كشفه ببركة التتميم ولو تنزيلا لا يبقى مجال حينئذ لجريان الأصل حتى يقع التعارض بينهما لذهاب موضوع الأصل وهو الشك بعد مكشوفية الواقع غاية الأمر فرق بين المكشوفية الحقيقية وبين المكشوفية التنزيلية ففي الصورة الاولى يرتفع موضوع الأصل حقيقة ويعبر عن الرافع بالوارد وفي الثانية يرتفع تنزيلا ويعبر عنه في لسان الشرع بالحاكم فلسان التنزيل والحكومة له جهة توسعة وتضييق فمن حيث انه ناظر الى رفع ما يصلح ان يقع موضوعا للاصول وهو الشك يكون مضيقا لدائرتها ومن حيث توسعته للعلم الى الوجداني والتنزيلي يكون موسعا ومن هذا البيان ظهر ان تقديم الامارة على الأصول ليس إلا من جهة الحكومة لا الورود كما توهم ولا من جهة التخصيص لان النسبة بينهما عموم من وجه على ما قرر في الرسائل والتمسك بالاجماع المركب بعد التفكيك بين تقديم الامارة على الأصل في مورد الاجتماع والافتراق غير سديد إذ الظاهر ان هذا الاجماع غير مستند الى تعبد شرعي .

(ويذبغي التذبيه على أمور)

الأول كما تقدم الامارات على الاصول تقدم الاصول التنزيلية أيضا على غير التنزيلية لان جعل شيء في مورد الشك فقط من دون نظر الى جعل المشكوك منزلة الواقع كما هو مفاد الأصول الغير التنزيلية يكون هذا متأخرا طبعاً عما اذا جعل فيه المشكوك منزلة الواقع

كما هو مفاد الاصول التنزيلية . ثم انه لااشكال في كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية واما قاعدتي الحلية والطهارة ففي كونهما من الأصول التنزيلية كلام مر اجماله في ذيل مبحث الاجزاء فراجع ثم انه لا اشكال في تقديم الاستصحاب على الأصول الغير التنزيلية لما مر آنفاً واما تقديمه على قاعدتي الحلية والطهارة فان كان النظر في مورد الاستصحاب الى ابقاء اليقين عند الشك فالظاهر تقدمه عليهما إذ يثبت بذلك غايتها وحينئذ يكون في الاستصحاب جهتان من جهة الابقاء لليقين تقدم على القاعدتين ومن جهة اخذ الشك في موضوعه تقدم الامارات عليه

الثاني الظاهر انه ليس الأصل والامارة من مخترعات الشارع بل هما من المرتكزات العرفية العقلائية فتريهم يعتمدون على العلم ثم على مطلق ما يوجب الاطمينان والوثوق ثم يبنون على احد طرفي الشك تنزيلا أو بلا تنزيل في البين وما ورد من الشرع في حجية الامارة أو الأصل انما هو امضاء لما عليه الارتكاز العقلائي وليس بينهما اختلاف في أصل الجعل وان كان اختلاف بين الشارع والعقلاء فانما هو في المصاديق وصغريات الجعل كمنع الشارع عن بعض الظنون كالظن الحاصل عن القياس والاستحسانات العقلية مع ان العقلاء يرتبون على تلك الظنون الاثار في مقام العمل لعدم احاطتهم بالمصالح والمفاسد الواقعية ان قيل هل للعرف بناء على العمل بالاصل مع الامارة ام لا فعلى الأول يلزم خلف الفرض لما ذكر من ان بنائهم بالترتيب وعلى الثاني يلزم ورود الامارة على الأصل لعدم بنائهم عليه معها وحينئذ على القول بحكومة الامارات على الأصل يتحقق الاختلاف بين الامارات والأصول الشرعية وبينها ان كانا عقلائية يقال بنائهم على العمل بالامارة ينحل الى بنائين الاول أصل بنائهم الحقيقي على العمل بها والثاني بنائهم على تنزيل مؤديها منزلة الواقع ويتحقق الحكومة من حيث البناء الثاني دون الاول .

الثالث مقتضى تقدم القطع على الظن المعتبر وهو على الأصول التنزيلية وهي على الأصول الغير التنزيلية هو تقديم بحث الاصول التنزيلية على غيرها فاللازم هو تقديم بحث الاستصحاب على البرائة والاشتغال ولكن اوقعنا في خلاف الترتيب الاقتداء باسلافنا الصالحين وحفظ طريقتهم رضوان الله عليهم اجمعين مع ان اكثرية

الجهات فى بحثي البرائة والاشتغال توجب مزيد الاهتمام به فيقدمان من هذه الجهة أيضا ثم ان الاولى في بيان مجرى الاصول أن يقال انه ان لم تلاحظ الحالة السابقة اما ان لا يكون بيان في البين مطلقا ولو بمثل الاصول الموضوعية فهو مجرى البرائة سواء امكن الاحتياط التام أو لم يمكن كدوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة وان تحقق البيان فمع التمكن من الاحتياط تماماً أو بعضاً فهو مجرى قاعدة الاشتغال وإلا فهو مجرى التخيير وان لوحظت الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب فيقع البحث في كل واحد من الأصول .

(القول في أصل البرائة)

ومحط البحث فيها هو الشبهات الحكمية التي كان امر وضعها ورفعها بيد الشارع بلا فرق بين كون الشك في نفس الحكم مع العلم بموضوعه أو من جهة الشك فى مفهوم الموضوع أو من جهة الشك في مقدار الموضوع قلة وكثرة مع عدم كون المورد ارتباطيا واما ان كان ارتباطيا ففيه كلام يأتي فى محله ولا فرق أيضا بين كون الشبهة تحريمية أو وجوبية والمجتهدون على البرائة فى جميع ما مر والاخباريون على الاحتياط في الجميع إلا فى الشبهة الوجوبية ولا يخفى ان النزاع بين الطائفتين صغروي لا كبروي لان من المسلمات بين العقلاء قبح العقاب بلا بيان كما انه من المسلمات بينهم وجوب دفع الضرر الاخروي كما لاشبهة ظاهراً بينهم في تقدم قاعدة قبح العقاب على قاعدة الضرر لعدم احتمال الضرر فى مورد جريانها وحينئذ فالمجتهد يدعي بان الشبهات البدوية صغرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان والاخباري يدعي انها صغرى لقاعدة دفع الضرر للعلم الاجمالي بالتكليف أو من جهة دلالة الاخبار والايات على ذلك فعلى المجتهد نفي العلم الاجمالي ونفي دلالة الاخبار والايات على ذلك فعلى هذا لا وجه لتمسك المجتهد بقاعدة قبح العقاب ولا وجه أيضا لتمسك الاخباري بقاعدة دفع الضرر لانها من الكبريات المسلمة فيما بين الطرفين وانما المهم هو اثبات ان الصغرى من الكبريين فاذا انتفى العلم الاجمالي وثبت عدم دلالة الاخبار والايات على تحقق الضرر الاخروي فلا محالة يكون الصغرى صغرى لقاعدة قبح

العقاب كما لا وجه لتمسك الطرفين بالاجماع أيضا لان اجماع الاخباريين من جهة ما ارتكز في اذهانهم من العلم الاجمالي واجماع المجتهدين من جهة اتكالهم على قاعدة قبح العقاب فيلغو مثل هذا الاجماع عن صحة الاستدلال به فعمدة ادلة البرائة هي الايات والاخبار التي يستند بها على انه لا ضرر في مورد الشبهة .

(القول في الآيات التي استدل بها على البرائة)

منها قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا ما آيتها الظاهرة في ان المراد بالاتيان هو الاعلام والابلاغ وحينئذ ففي ظرف الجهل لو كان تكليف طريقي لابد من وصوله ومع عدمه فلا تكليف ظاهرا في البين ويرد عليه ان الاخباري يدعي وصول التكليف الطريقي بواسطة اوامر الاحتياط .

ومنها قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الظاهرة في انه ما كان عذاب قبل البعث كلية بلا اختصاص له بامة دون امة فالمنساق من الآية هو نفي الاستحقاق لا الفعلية والمنساق من الآية انما هو نفي الاستحقاق قبل بعث الرسول واتمام الحجة الظاهرية واناطة الاستحقاق بالبيان ولو ظاهرياً هذا ولكن يرد عليه ان هذا هو عين كبرى قبح العقاب بلا بيان مع تخصص البيان بالرسول الظاهري أو مطلق البيان مع كون التخصص بالرسول الظاهري وارداً مورد الغالب وقد عرفت ان الاخباري لا ينكر ذلك كما مر نعم لو كان المراد من بعث الرسول خصوص الاعلام بالواقع ومن نفي التعذيب نفي الاستحقاق من قبله ولو بعدم ايجاب الاحتياط يصح الاستدلال بها في مقابل الاخباريين واما مع احتمال كون المراد من بعث الرسول مطلق اقامة الحجة ومن نفي التعذيب عدم جريان عادته تعالى على ذلك ولو لكونه قبحاً وظلما عقلا فالاخباري لا ينكر ذلك أيضا ثم انه قد تجعل الآية الشريفة رداً على القائلين بالملازمة بين حكم العقل والشرع ببيان ان الملازمة تقتضي تحقق العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسول والآية تنفي العذاب مع عدم البعث فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع أيضا ويرد عليه ان المنساق من الآية انما

هو نفي الاستحقاق كما ان الظاهر من الرسول هو الحجة فيعم الرسول الباطني والظاهري مع انه لو كان المراد منه خصوص الرسول الظاهري لا دلالة له على نفي الملازمة أيضا لوروده مورد الغالب .

ومن الآيات آية الوجدان وهي قوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة الخ) فان من المسلمات بين أهل الاستنباط ان اخذ عنوان في حيز الخطاب يدل على دخله في الحكم مالم تقم قرينة قطعية على الخلاف وحينئذ فاخذ عنوان عدم الوجدان في الآية دليلا لعدم الحرمة ظاهر في ان نفس عدم الوجدان مناط الترخيص وجواز الارتكاب وعدم وجدان النبي (ص) وان كان ملازماً لعدم الوجود لكن الاستظهار بمناط نفس العنوان لابخصوصية المورد وفيه ان التمسك بالعنوان المأخوذ مسلم اذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة دخل العنوان وإلا فلا وجه للتمسك بالعنوان المأخوذ كما هو واضح وليست الآية فى مقام البيان من هذه الجهة .

ومن الآيات قوله تعالى (ومالكم ان لا تأكلوا ما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم) إذ يستفاد منها ان عدم دخول شيء فيما فصل منشاء لجواز الارتكاب ولو كان فى الواقع حراما وفيه ان ظهور التفصيل ان كان فى مقام البيان فيصح التمسك حينئذ بالظهور المستفاد من الحصر ولا ربط له بالأصل وان لم يكن فى مقام البيان فلا وجه للتمسك به أصلا ومنها غير ذلك من الآيات التي لاظهور لها يعتد به للاستدلال على البرائة .

(القول فيما استدل على البرائة من السنة)

منها قوله « ص » في المستفيض رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق الحديث وحيث ان المنساق من مثل هذا الحديث كونه وارداً مورد الامتنان والرأفة على الأمة فمقتضاه رفع انشاء الحكم الظاهري ولو لحفظ الواقع في ظرف الجهل به مع كمال تمكنه من انشائه فيعارض الحديث الشريف

الاخبار الدالة على ايجاب الاحتياط فتحمل على الاستحباب أو الارشاد جمعا فهذا الحديث اتم دليل للقائلين بالبرائة فى مقابل ما استدل به الاخباريين وتتميم القول في الحديث الشريف يقتضى الكلام فى جهات .

الاولى كثر النزاع فى ان المرفوع هل هو خصوص المؤاخذة أو جميع الآثار أو الاثر المختص بكل واحد مما ذكر في الحديث ولكن الظاهر ان النزاع مما لا جدوى تحته بعد المحافظة على أمرين هما من المتفق عليه بينهم الأول لزوم كون المرفوع مما يناسب الامتنان الثاني كونه مما تناله يد الوضع والرفع الشرعي ولو بالواسطة وحينئذ فلك ان تقول ان المرفوع في الجميع هو المؤاخذة ولو بمنشائها أو تقول ان المرفوع هو الآثار الشرعية القابلة للرفع اذا كانت فيه المنة أو تقول ان المرفوع ما هو المناسب لكل واحد مما ذكر في الحديث ففي الخطاء والنسيان ايجاب التحفظ المستتبع لرفع وجوب الاتيان بالمنسى وما اخطأ وفى ما لا يعلمون ايجاب الاحتياط وفيما لا يطاق وفي الاضطرار رفع الاحكام التكليفية نفسية أو غيرية مع ملاحظة كون الرفع موافقا للامتنان وكذا بالنسبة الى الاكراه وباقى الفقرات المذكورة فى الحديث .

الثانية اطلاق الحديث كما يشمل الحكم التكليفي يشمل الوضعي أيضا مع كونه تحت يد الشارع وضعاً ورفعاً ان قيل فعلى هذا لا وجه للاعادة فى الحكم المنسي أو الجزئية المنسية إذ برفع الحكم الوضعي يستكشف إناً رفع الأمر المتعلق بالاعادة مع كونه موافقاً للمنة أيضا فيقال نعم هو كذلك لو كان رفع المنسي مطلقاً ولو بلحاظ حال انقلابه الى الالتفات واما لو كان الرفع ما دام النسيان فلا وجه لاستكشاف عدم الاعادة إذ المقتضى للتكليف وهو المصلحة موجب لاحداث التكليف بالاعادة بعد الانقلاب الى الالتفاب ان قيل ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي رفع الأمر بالاعادة بعد الالتفات أيضا لانه مادام النسيان متحققاً مرفوع بحكم العقل من دون احتياج الى الحديث يقال لو كان النسيان بغير اختياره فالعقل يحكم برفع الحكم حينئذ واما لو كان باختياره ولو لتمكنه من حفظه فالعقل لا يحكم برفعه وحينئذ ففي رفعه من الشارع كمال المنة نعم لابد وان لا يكون الحفظ حرجيا

ان قيل ظاهر الحديث رفع الحكم فى حال النسيان ومن المعلوم ان في ظرف النسيان لا يعقل جعل مولوي فاي شيء يكون مرفوعا في هذا الحال اذا لم يكن قابلا للوضع فيه يقال المرفوع انما هو وجوب حفظ الالتفات بمقدماته الاختيارية حيث ان للشارع ايجاب حفظ الالتفات حتى لا يقع المكلف في النسيان فرفع الوجوب رأفة للامة

الثالثة لا ريب في ان الامتنان قد يقتضي صحة المعاملة مثلا العاملة التي اقدم عليها المكلف لاضطراره اليها لاوجه لبطلانها والحكم بفسادها لحديث الرفع لان بطلانها يوجب الضيق عليه حتى فيما اذا كان اضطراره بسوء اختياره وقد يقتضي الامتنان عدم صحة المعاملة كما في مورد الاكراه فان مقتضى الامتنان عدم صحة المعاملة المكره عليها .

الرابعة من التسعة المرفوعة الطيرة والحسد والوسوسة ومعنى رفع الأول ردعهم عما التزموا على انفسهم بتطيراتهم المعروفة فى عصر الجاهلية ومعنى رفع الثاني عدم لزوم رفعه بالرياضات والمجاهدات وان كان ممدوحا في علم الاخلاق لكنه ليس بواجب فى علم الفقه ومعنى رفع الوسوسة رفع مرتبتها ففي هذه الثلاثة مقتضى التكليف كان ثابتاً ولكن رفعه الشارع تسهيلا ورأفة هذا بعض ما يتعلق بالحديث الشريف وسنشير الى بعض ما يتعلق به في المقام المناسب ان شاء الله .

ومنها حديث الحجب وهو قوله « ع » ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الحديث ومعناه ان فى كل مورد حجب الله علمه التشريعي عن العباد ولم يبلغ مرامه اليهم فهو موضوع عنهم ولو بايجاب الاحتياط فمعنى قوله موضوع عنهم عدم انشاء الحكم في ظرف الجهل ولو بايجاب الاحتياط رأفة للعباد ورحمة عليهم مع تحقق الاقتضاء لجعل الاحتياط فالمستفاد من قوله فهو موضوع عنهم غير ما هو المستفاد من قوله ما حجب الله علمه عن العباد لان الثاني ناظر الى عدم ابلاغ الواقع والأول ناظر الى عدم جعل الاحتياط حفظاً للواقع فهو مثل حديث الرفع دال على نفي ايجاب الاحتياط لكنه اخص مورداً من حديث الرفع لعدم شموله للشبهات الموضوعية لعدم صدق حجب العلم عنه فى مقام التشريع فيحتاج فى التعميم الى عدم القول بالفصل نعم لو اريد من حجب العلم حجبه في مقام التكوين أي لم

يوجد اسباب علم المكلف بالتكليف فيشمل الجميع فيساوق مفاده مفاد حديث الرفع لكنه بعيد .

ومنها قوله « ع » كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه الحديث وهو ظاهر فى حلية الشبهات الحكمية خلافا للاخباريين ان قيل مقتضى قوله بعينه هو اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية فلا يشمل الشبهات الحكمية فيكون مساقه مساق قوله « ع » كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه الظاهر في كون القسمة الى الحلال والحرام فعليا لا فرضيا قلنا يمكن تحقق فعلية القسمة فى الكليات أيضا ولا تختص بالشبهات الموضوعية كاللحم بالاضافة الى لحم الغنم والارنب فيشمله الحديث ويثبت به حلية الفرد الثالث المشتبهة مثل لحم الحمير مثلا فان وجود الفردين المشتبهين فى اللحم منشأ الاشتباه الفرد الثالث من اللحم كما هو الشأن في الشبهات المصداقية فالمراد من الغاية معرفة الحرام فى دائرة الشبهات كلية كانت أو جزئية ثم ان موارد تحقق الامارة على الحرمة خارجة عن مورد الحديث لانها مما عرف انها حرام بعينه لان المراد بالمعرف اعم من المعرفة الوجدانية أو ما كانت بحجة معتبرة .

ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وتقريبه بعين التقريب السابق من غير فرق وقد يستدل بجملة اخرى من الاخبار هي وان امكن الخدشة في كل واحد منها إلا ان مجموعها بضميمة ما ذكرنا يصح ان يحتج بها على المطلب .

قد استدل على البرائة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا اشكال فيه لكن قد توهم معارضته بقاعدة دفع الضرر المحتمل ويرد عليه ان مورد قاعدة دفع الضرر فيما احتمل الضرر من الخارج لا من اجراء نفس القاعدة إذ يستحيل مجيء الموضوع من قبل حكمه والمفروض عدم احتمال الضرر من غير ناحية نفس قاعدة الضرر هذا وقد مرّ ان التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضا لا وجه له لعدم النزاع فيها بين الطائفتين وانما النزاع في الصغرى كما لا يخفى كما انه لا وجه للتمسك بالاجماع لتحقق الخلاف العظيم وقد يستدل باستصحاب البرائة فان كان المراد منها استصحاب برائة ذمة المكلف من غير ما تعلقت به من الاحكام ففيه ان حكم العقل

بتحصيل البرائة اليقينية حينئذ حكم تنجيزي لا يمكن الترخيص على خلافه وان كان المراد به استصحاب عدم اللزوم في ظرف الجهل أو عدم اللزوم واقعاً فالظاهر عدم محذور فيه .

« القول فيما استدل به للاحتياط »

في الشبهات الحكمية وقد استدلوا على ذلك بالادلة الثلاثة فمن الكتاب بآيات منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده واتقوا الله ما استطعتم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ومنها الآيات الناهية عن القول بغير علم والجواب أما عما دل على النهي عن القول بغير علم فهو ان المراد من العلم هي الحجة المعتبرة وبعد اثبات البرائة في الشبهات التكليفية بالحجة المعتبرة لاتكون تلك الآيات شاملة للمقام بل تكون ادلة البرائة واردة عليها كما لايخفى واما ايتي التقوى والمجاهدة فمحمولة على الارشاد وإلا فظاهرها لزوم المرتبة الاخيرة من التقوى والمجاهدة مع انها غير لازمة قطعاً واما آية التهلكة فهي مثل قاعدة دفع الضرر المحتمل في ورود قبح العقاب بلابيان عليها واما آية الرد الى الرسول فموردها عدم التمكن من ازالة الشبهة والاستناد فيها الى حجة ظاهرية مع امكان حملها على صورة تعارض النصين والترجيح بالكتاب والسنة هذا ما استدلوا به من الكتاب واما السنة فاستدلوا أيضا بطوائف منها منها الآمرة بالوقوف عند الشبهة معللة بالاقتحام في التهلكة أو الامر بالوقوف مطلقا من دون تعليل بذلك ومنها الآمرة برد حكم الشبهة الى الله والرسول ومنها الآمرة بالاحتياط ومنها الناهية من القضاء بغير علم والجواب اما عن الطائفة الاولى المعللة بالتهلكة فهو انها مختصة بما اذا تم البيان حين يحتمل فيه التهلكة واما مع عدم تمامية البيان فلا تهلكة بحكم العقل واما عن الآمرة بالتوقف مطلقا فهي محمولة على الندب بقرينة مادل من ادلة البرائة واما عما يدل على رد حكم الشبهة الى الله والرسول فقد مر مايرد عليه في آية الرد واما عما يدل على لزوم الاحتياط فبان الأمر فيها محمول على مطلق الرجحان لقرائن داخلية فيها مع ادلة خارجية تدل

على عدم لزومه واما النهي عن القضاء بغير علم فهو لاينافى معذورية المكلف عند عدم العلم لما مر من ادلة البرائة واما العقل فالعلم الاجمالي بوجود احكام منجزة فى الشريعة لاتحصل فراغ الذمة عنها إلا بالاحتياط في جميع الشبهات والجواب منع تنجز مثل هذا العلم الاجمالي لانحلاله بالظنون الخاصة بمقدار المعلوم بالاجمال كما عليه الاخباريون أو لأن الاحتياط التام فى اطرافه حيث انه يوجب الحرج فيستكشف بضميمة قاعدة الحرج وجود طريق معتبر بمقدار ما ينحل به المعلوم بالاجمال فلا تصل النوبة الى وجوب الاحتياط فى الشبهات البدوية بواسطة العلم الاجمالي كما لايخفى

(ويذبغي التذبيه على أمور)

الأول قد ذهب بعض الى ان حصول العلم التفصيلي أو قيام الطرق الغير العلمية بالنسبة الى بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة فيحقق الشك البدوي بالنسبة الى الطرف الآخر ويرد عليه انه مسلم فيما اذا كان متعلق العلم الاجمالي والعلم التفصيلي أو الطريق المعتبر متحداً حقيقتاً واقعاً وخارجاً واما اذا كان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر فلايكون من الانحلال الحقيقي في شيء لاختلاف المتعلقين وكل منهما متقدم بمتعلقه ولا موجب لانقلاب أحدهما الى الآخر فالتحقيق ان قيام المنجز أو المعذر بالنسبة الى احد الطرفين أو الاطراف يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية فلا استقلال له في التأثير فى الجامع لامحالة ، لان معنى الاستقلال في الجامع صحة سريان الاستقلال الى كل واحد من الاطراف والمفروض عدمها فيخرج العلم بالجامع عن المؤثرية الفعلية مطلقا فالانحلال فى جميع موارد الطرق والامارات والأصول حكمي لاحقيقي مع اختلاف متعلقهامع متعلق العلم الاجمالي بان يحتمل كونه غير المعلوم بالاجمال ثم ان من شرط الانحلال فعلية تنجيز ما قام على احد الاطراف حين تحقق العلم الاجمالي سواء كان قيامه على احد الاطراف قبل حصول العلم الاجمالي أو بعده أو مقارناً له واما عدم التنجيز حال حصول العلم الاجمالي فلا وجه للانحلال حينئذ سواء كان حدوثه سابقاً أولاحقاً أو مقارناً ثم لايخفى الفرق بين الانحلال وبين جعل البدل فان الأول انما هو مانع

عن تأثير العلم في مرحلة الاشتغال والثاني تصرف في مرحلة الفراغ بعد تحقق الاشتغال

الأمر الثاني انحلال العلم الاجمالي تارة بالطريق العلمي واخرى بالطريق التعبدي وثالثة بالأصل التنزيلي أو غير التنزيلي ولو بقاعدة الاشتغال من غير ناحية العلم الاجمالي كالاشتغال بالصلاة المشكوك اتيانها في وقتها مع العلم الاجمالي بوجوبها أو وجوب صلاة اخرى خارج الوقت فان الاشتغال بالصلاة في مثل الفرض يوجب انحلال العلم الاجمالي كما لايخفى ومن موارد الانحلال أيضا ما اذا كان هناك علمان اجماليان أحدهما اوسع دائرة من الآخر وكان الاخر بمقدار المعلوم فيما هو اوسع دائرة ومن موارد الانحلال أيضا ما نحن فيه وهو ما اذا قامت طرق منجزة على بعض اطراف العلم الاجمالي مقارناً له وان كان الظفر باشخاصها متأخراً عنه بالزمان فان بالظفر بها يستكشف انحلال العلم الاجمالي من حين حدوثه حيث انه كان مقارناً مع حدوثه امارات قائمة على بعض اطرافه موجبة لانحلاله فمثل هذا القسم من العلم الاجمالي لايؤثر شيئاً .

الأمر الثالث لاريب في ان مفاد اصالة البرائة هو نفي التكليف في مرحلة الشك بلا ملاحظة الحالة السابقة فيها ولا النظر الى نفي الواقع فلا ربط لها بقاعدة الاستصحاب ولاقاعدة عدم الدليل دليل على العدم فجعل أصل البرائة من مصاديق الاستصحاب والتعبير عنه باستصحاب حال العقل مخدوش وكذا التفصيل فيها بين ما يعم به البلوى وعدمه بالقول بها في الثاني دون الأول لعدم جريان عدم الدليل دليل على العدم فيه دون الثاني مما لاوجه له أيضا .

الأمر الرابع لاوجه لجريان الأصول الحكمية مطلقا براءة كانت أو غيرها مع تحقق امارة أو أصل موضوعي في البين فلا تجري اصالة الحلية والبراءة في اللحم المشكوك تذكيته مع وجود سوق المسلم أو يده مع معاملته له معاملة المذكى من دون فرق في ذلك بين كون الشك من جهة الشك في القابلية ام لا كما لاتجريان مع جريان اصالة عدم التذكية بان كانت التذكية امراً معنويا مسببا عن قابلية المحل وفري الاوداج والتسمية وغير ذلك مما يعتبر فيها فتجري اصالة عدم التذكية وتثبت الحرمة مطلقا وان كانت التذكية نفس فرى الاوداج بشرائطها الاخر

وكانت قابلية المحل شرطا لتأثيرها فمع كون القابلية مسبوقة بالوجود فلا اشكال في استصحابها وحينئذ فمع تحقق سائر الأمور يحكم بالحلية ومع عدمها يحكم بالحرمة ومع عدم سبقها بالوجود فلا وجه لاصالة عدم التذكية إذ لا أثر لها مع عدم احراز القابلية والمفروض عدم طريق لاحرازها نعم ان كانت القابلية من الجهات العارضة على الذات غير مأخوذة فيها وقلنا بجريان الأصل في الاعدام الازلية فبأصالة عدم القابلية تتحقق الحرمة أيضا وان قلنا بعدم جريان الأصل في الاعدام الازلية فلا مجرى لهذا الأصل أيضا فتصل النوبة الى اصالة الحلية لعدم أصل موضوعي في البين كما انه لو احرزت القابلية وشك في تأثير التذكية في الحلية مع القطع بتأثيرها في الطهارة فلا اشكال في جريان اصالة الحلية لعدم أصل حاكم في البين نعم لو شك في تحقق فرى الاوداج بشرائطه فيكفي هذا في الحكم بالحرمة لاصالة عدمه .

الأمر الخامس من القضايا التي قياساتها معها رجحان الاحتياط عقلا وانما الكلام في انه هل يصح أن يكون هذا الرجحان منشأ لحمل الأوامر الاحتياطية الواردة شرعا على الاستحباب المولوي أو عدم صحة ذلك فتحمل الأوامر المزبورة على الارشاد الى حكم العقل والحق أن يقال انه ان كان عنوان الاحتياط عبارة عن نفس اتيان ما هو محتمل الوجوب مثلا فلا بأس بحمل الاوامر المزبورة على الاستحباب المولوي طريقيا أو نفسيا فتكون بمنزلة سائر الاوامر الطريقية في انها مع المصادفة للواقع يتنجز الواقع بها ومع المخالفة يكون ترخيصاً للمخالفة في مرتبة الجهل بالواقع وحينئذ فمنع استقلال العقل برجحان الاحتياط بهذا المعنى ممكن واما ان كان عنوان الاحتياط عبارة عن اتيان الفعل بداعي احتمال وجوبه مثلا فحيث ان منشائية الداعي لاتيان الفعل ماخوذ فيه فينطبق عليه عنوان الانقياد وهو مما يستقل العقل بحسنه فلا مجال حينئذ للامر المولوي من الشارع مثل الأمر الوارد من الشارع بالنسبة الى الاطاعة فكما ان أمر الاطاعة لا بد وان يحمل على الارشاد فكذا أوامر الاحتياط في المقام وحيث ان الظاهر من عنوان الاحتياط هو الثاني فأوامر الاحتياط كلها ارشاد الى حكم العقل نعم ظاهر بعض الاخبار اثبات الحكم لعنوان مشتبه الحكم مثل قوله من ترك الشبهات فهو لما

استبان له اترك. وفى مثله يتجه الاستحباب المولوي بخلاف ماورد الحكم فيه بعنوان الاحتياط أو غيره من العناوين المنطبقة على اتيان العمل بداعي دعوة الأمر فانه حينئذ مما يستقل العقل بحسنه والاوامر الشرعية الواردة منه ارشادى كاوامر الاطاعة و بمثل هذا الاختلاف وقع الخلاف فى اخبار من بلغه ثواب عن النبي (ص) مع تعدد مضامينها ففي بعضها من بلغه ثواب على عمل فعمل رجاء ذلك الثواب وفي بعضها الآخر فعمل التماس ذلك الثواب وفى ثالث فعمل طلب قول النبي (ص) وخلاصة وجه الخلاف في اخبار من بلغ هو ان الأمر المستفاد من نحو قوله (ع) له مثل ذلك الثواب هل هو متعلق بعنوان العمل البالغ فيه الثواب حتى يكون مستحباً مولوياً ولو طريقيا أوانه متعلق بالعمل المأتى بداعى البلوغ ورجاء وجود الثواب واقعاً حتى لا يبقى مجال لاعمال جهة المولوية و يحمل الأمر على الارشاد الى حكم العقل والظاهر من اخبار الباب هو الثاني حيث ان ظاهر قوله « ع » من بلغه ثواب على عمل فعمل ان العمل المصدر بفاء الترتيب متأخر عن العمل البالغ فيه الثواب فهو معلول بلوغ الثواب فالمقام من قبيل ان يقال لو اردت الضرب فضربت كان كذا حيث ان الضرب الأول موضوع الارادة والضرب الثاني معلول الارادة فيكون العمل حينئذ مسوقا لعنوان الاطاعة والانقياد الذي يستقل العقل بحسنه فالأمر المتعلق به على هذا ليس إلا للارشاد بداهة طولية العملين وان العمل الثاني مترتب على الأول وفى طوله فلا بأس بأن يكون العمل الثاني مورداً لحكم العقل حسناً أو قبيحا مع بقاء العمل الأول المعروض على ما هو عليه .

(تنبيه)

ان ما ذكرناه من طولية العملين كما يستفاد منه ظهور الأمر في المقام وفى باب الاحتياط في الارشاد بلا شائبة المولوية ابداً كذلك ينفع في باب التجرى والانقياد أيضا بداهة ان العمل المتجري به من حيث هو كذلك مترتب على ذات العمل وفى طوله ولا بأس حينئذ باختلاف حكمها في نظر العقل من دون سراية حكم الأول الى الثاني وتوضيح ذلك اجمالا ان الصفات الوجدانية من العلم والارادة والكراهة

والتمني والترجي ونحوها لا تعلق لها بالوجود الخارجي كيف وفي القطع المخالف الواقع أو الظن كذلك لاخارج حتى يتعلق به وكذا التمني والترجي لا خارج لها في البين بل ربما يكون المتمنى محالا كما في قول الشاعر فيا ليت الشباب يعود يوما الخ وكذا في الارادة والكراهة يكون الخارج ملازما لسقوطها فكيف تتعلقان بالخارج وعلى هذا فتعلق هذه الصفات هي العناوين المتصورة من حيث المرآتية الى الخارج التي اصطلحنا عليها بالوجود الزعمي لا الحقيقي وتمام هذه الصفات من الصفات التي ظرف عروضها الذهن وظرف اتصافها الخارج وصاحب هذه الصفات لا يرى إلا الوجود خارجا زعما مع انه لا وجود في البين في الخارج وليس ذلك إلا لمرآتية هذه الصفات للخارج واعتبار الوحدة بينها ولأجل اعتبار هذه الوحدة ربما يسري ما لاحدهما من الخصوصية الى الآخر وكل واحد يكتسب من الاخر لونه المختص به فالخارج يصير مرادا ومعلوما ومكروها بالوجود اللحاظي، واللحاظي يصير ذا مصلحة بواسطة الخارجي ففي تمام الخطابات يكون معروضها نفس العنوان والمعنون خارج عن مصب الخطاب فلا بأس حينئذ في لحاظهما طوليين وكون كل واحد من الاخر بلا سراية في البين أصلا ان قيل فهل يصح ابتناء جواز اجتماع الأمر والنهي على هذا المبنى قلنا لا يصح لان الجهتين في باب الاجتماع عرضيتين متحدتين موجودتين في الجامع فعلا وتفصيل هذا الاجمال له مقام اخر .

(اشكال ودفع)

قد استشكل في جريان الاحتياط في العبادات بناء على احتياجها الى أمر جزمي بانه لا أمر كذلك في البين فكيف يتحقق الاحتياط وعمدة الدفع عدم احتياج عبادية العبادة الى الأمر الجزمي بل يكفي في حصول التقرب والمثوبة اتيان العمل بداعي المحبوبية والمطلوبية وصريح الوجدان في هذا يغني عن اقامة البرهان فلا محذور في الاحتياط في العبادات

((تتميم يذكر فيه أمران))

الأول ان قلنا ان مفاد اخبار من بلغ ليس إلا الارشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط فلا مجال حينئذ للفقيه ان يفتي بالاستحباب شرعا بل ليس له إلا الارشاد الى

الرجحان لمن وصل اليه الخبر واما بالنسبة الى من لم يصل اليه أومن كان غافلا عنه فلهابداء الاحتمال بالنسبة اليها وان قلنا باستفادة الاستحباب النفسي .ومنها انه يفتي الفقيه بالاستحباب النفسي لمن تحقق الموضوع بالنسبة اليه وهو من وصل الثواب بالنسبة اليه واما بالنسبة الى من لم يصل اليه الثواب ابداً أوغفل عنه فلا وجه للفتوى بالاستحباب النفسي بالنسبة اليه وكذا لو قلنا باستفادة الاستحباب الطريقي فان ذلك ثابت لعنوان من بلغه الثواب نعم ان كان مفادها راجعا الى تتميم الكشف للخبر الضعيف واثبات حجيته فللفقيه حينئذ ان يفتي بالاستحباب ولو بالنسبة الى من لم يصل اليه الثواب لان دليل تتميم الكشف متحقق بالنسبة الى الفقيه كسائر الادلة والحجج ثم انه من ثمرات الاختلاف في الارشادية والمولوية بالنسبة الى اخبار من بلغ انه بناء على الارشادية لابأس في شمول الاخبار لفتوى الفقيه أوغيره مما يوجب احتمال تكليف في البين واما بناء على الاستحباب ففي الشمول اشكال إذ القدر المتيقن منها هو الروايات وكذا بناء على الارشاد لا يجري حكم الجزئية شرعا على مادلت الرواية على جزئيته بخلافه على الاستحباب فليس لمسترسل اللحية اخذ البلة منها للمسح بناء على الارشادية بخلافه على الاستحباب .

الثاني لاريب في اختلاف كيفية تعلق الاوامر بالافراد فتارة يكون بنحو الاستغراق واخرى بنحو الطبيعة السارية وثالثة بنحو الطبيعة الصرفة وهذه تارة بنحو يجب تحصيل الموضوع كما في قوله اشرب الدواء واخرى بنحو لا يجب ذلك كما في قوله له اكرم العالم والضابط الكلي في جميع هذه الاقسام انه كلما كان الخطاب انحلاليا يكون مورد الشك فى الموضوع من مجاري البراءة سواء كان الموضوع مما انيط به الخطاب أو لابداهة ان عهدة تطبيق التكليف على الافراد على المولى بناء على الانحلال فمع الشك في التطبيق يكون من موارد الشك فى التكليف فيتحقق مجرى البراءة وكل مورد لم يكن التكليف انحلالياً فان لم يكن الموضوع في حيز الخطاب كما في مثل اكرم العالم كان مجرى البراءة للشك فيما انيط به التكليف وان كان موضوع الخطاب أيضا في حيز التكليف فلا بد فيه من الاحتياط الى ان يعلم الخلاف لان تطبيق التكليف على الفرد حينئذ يكون على عهدة المكلف ولذا

نقول بانه في موارد الشك في القدرة يجب على المكلف احراز الفراغ والخروج عن العهدة هذا كله حال الاوامر واما النواهي فهي أيضا يكون متعلقها تارة الطبيعة السارية واخرى صرف الوجود وعلى كل منها تارة يكون الخطاب متعلقا بموضوع خارجي كلا تشرب الخمر مثلا واخرى بخلافه وفيما كان للموضوع تحقق خارجي تارة يكون الخطاب منوطا به واخرى لا يكون كذلك والضابط الكلي ان في جميع موارد الشك في تحقق النهي بجميع اقسامه يرجع الى البراءة بلا فرق بين جميع ما مرّ من الاقسام لدخول المصداق المشكوك كونه مورد النهي وعدمه في باب الاقل والاكثر والحق فيه هو البراءة أيضا نعم تفترق النواهي عن الاوامر بان الاوامر عند عدم تعلقها بموضوع خارجي أو تعلقها به بنحو يكون في حيز التكليف يستقل العقل حينئذ بعدم الاكتفاء بمشكوك المصداقية بل يحكم بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني ولو كان الأمر منوطا بوجود المتعلق فمع الشك في تحقق ما انيط به يشك في توجه الخطاب فيرجع الى البراءة ومع العلم به وعدم الشك في المصداق فمع القدرة على الامتثال يتنجز التكليف أمراً كان أو نهياً ومع عدم القدرة على الامتثال فان قدر على تفويت ما انيط به التكليف فلا يبعد القول بلزوم اعدامه نظراً الى حفظ مقام المولى عن الوقوع في تفويت غرضه فيلزم تفويت الشرط حتى لا يكون له غرض فيفوت غرضه بعدم قدرة العبد على امتثاله. مثلا اذا علم الشخص بانه اذا دخل دار الخمار يجبر على شرب الخمر ولا يقدر على تركه فيحكم العقل حينئذ بعدم جواز الدخول نعم لو فرض كون المتعلق في حيز التكليف يمكن الفرق بين الأمر والنهي بانه مع عدم المتعلق يجب ايجاده في الأول واما لو كان موجوداً ففي النواهي لا يجب اعدامه ما دام اعدام نفس المنهي عنه مقدوراً له وانما يجب اعدام المتعلق في ظرف عدم القدرة على اعدام المنهي عنه كما مر ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخنا الاجل الانصاري قدس سره حيث جعل الاوامر والنواهي على نسق واحد من لزوم تحصيل الطبيعة في الأول وتركها في الثاني غاية الامر انه يكفي في تحصيل الترك استصحاب الترك مع تحقق اركانه .

(نقل كلام ونقض وابرام) ان في تقريرات بعض اعاظم العصر كلاماً لبابه ان

معروض التكليف لو لم يكن له تعلق بموضوع كالصلاة مثلا كان المرجع فيه بعد احراز شرائط التكليف وجوب الاتيان ولا يتصور فيه الشبهة الموضوعية وان كان له تعلق به ففصل بين ما اذا كان المتعلق مما انيط به التكليف وبين ما اذا كان في حيز التكليف ولم يبين حكم التفصيل وساق الكلام فى التكاليف التحريمية المتعلقة بامر خارجي والتزم فيها بكون التكليف دائما مشروطاً بوجود المتعلق وكونه انحلالياً من هذه الجهة بمقتضى القضايا الحقيقية ثم بين الفرق بين السالبة المحصلة والمعدولة بان السلب المحصل يكون التكليف فيه انحلالياً والمرجع فيه البراءة بخلاف المعدولة فان النظر فيه الى تحصيل العنوان فانه على هذا يكون معنى لا تشرب الخمر كن لا شارب الخمر فيكون ترك الافراد من محققات حصول هذا العنوان والمرجع عند الشك في المحقق هو الاحتياط، ويرد عليه اولا ان التكاليف التحريمية ليس لها تعلق بامر خارجى كالغنا ليست فى سياق التكاليف الوجوبية كالصلاة حتى يكون المرجع فيهما قاعدة الاشتغال مع انه جعلهما في سياق واحد بل المرجع فى النواهي سواء كانت متعلقة بصرف الوجود أو بالطبيعة السارية عند الشك في مصداقية شيء للمنهي عنه هو البراءة نعم بناء على تعلقها بصرف الوجود يكون مرجع الشك الى الاقل والاكثر الارتباطي وبناء على تعلقها بالطبيعة السارية يرجع الشك الى الاقل والاكثر الاستقلالي ولا فرق بينهما في جريان البرائة كما لا يخفى وثانيا قد افاد ان التكاليف التحريمية المتعلقة بامر خارجي تكون دائما انحلالية لانها من سنخ القضايا الحقيقية مع ان النواهي بملاحظة ان المقصود فيها ترك الطبيعي المردد بين شموله للمصداق المشكوك وعدمه دائما تكون انحلالية تعلقت بامر خارجي ام لا انيط به ام لا وهذا النحو من الانحلال في ترك الطبيعي المردد بين الاقل والاكثر لا ربط له بالقضايا الحقيقية على فرض كون باب التكاليف منها مع انه غير مسلم كما مر مفصلا في بحث المقدمة وثالثا ما افاد فى الفرق بين السالبة المعدولة والمحصلة من جعل الاولى مجرى البراءة والثاني مجرى الاحتياط لانه يكون الشك حينئذ من قبيل الشك فى المحصل والمحقق فمردود بان العنوان اذا كان عين الافراد خارجا كما هو قضية الطبيعي وافراده فيكون ترك العنوان حينئذ عين ترك الافراد

ومع كون الافراد مرددة بين الاقل والاكثر يكون نفس العنوان أيضا كذلك نعم في المحصلة يكون نفس المكلف به مردداً بين الاقل والاكثر وفي المعدولة قيده وهو العدم المضاف المردد بين الاقل والاكثر بمقتضى ترديد افراده نعم لو كان الفرد سبباً لتحقق الطبيعة لكان الشك فيه من قبيل الشك في المحصل والمحقق ولكنه باطل كما هو واضح ولقد بسط الكلام باكثر من ذلك فيما الف في اللباس المشكوك تعرضناه فيما الفناه فيه مع ما يرد عليه شكر الله مسعيه وسعي كل مؤلف في الفقه واصوله .

(القول في دوران الامر بين المحذورين)

لو دار امر التكليف بين المحذورين فلا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما عند تساويهما ملاكا وإلا فلا بد من تقديم احتمال اهمهما مناطاً ومع حكم العقل لا مجال لجريان ادلة البراءة كما لا يخفى وهل التخيير بدوي أو استمراري قد يقال بالأول لان الثاني يستلزم المخالفة القطعية وفيه ان علية العلم للموافقة القطعية أو عدم المخالفة كذلك انما هو فيما إذا امكن للمكلف ذلك وفي المقام ليس كذلك بداهة ان تحصيل الموافقة القطعية يستلزم المخالفة القطعية كما ان الأمر كذلك في طرف العكس وحيث لا ترجيح في البين فلا بأس باستمرار التخيير هذا كله في التوصليات الغير القابلة للمخالفة القطعية الدفعية واما في التعبديات القابلة لها ولو باتيانها بلاقربة فلا شبهة في منع العقل عن المخالفة القطعية ولازمه الاضطرار الى احد المحتملين فيدخل المقام في الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي بلا تعيين وسيجيء حكمه ان شاء الله تعالى .

« القول في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي »

لاريب في ثبوت التكليف بدليله في مورد العلم الاجمالي فالبحث عن ثبوته وعدمه في المقام لامجال له والذي ينبغي ان يجعل مورداً للبحث في المقام هو ان العلم الاجمالي هل هو قاصر عن تنجيز ما علم ثبوته أو لا قصور فيه واستيفاء البحث في طي مقامات .

الأول ان من المعلوم ان في العلم الاجمالي جهة انكشاف متعلقه بصورة اجمالية حاكية عن الواقع وجهة سترة متعلقة بالاطراف الخارجية من حيث طرفيتها للمعلوم الواقعي وكل واحدة من تلك الجهتين متباينة عن الاخرى وان كانتا متحدتين خارجاً ولاسراية منها الى الاخرى ابدا وظرف عروضهما الذهن واتحادهما الخارجي لا يوجب السراية بحيث يكون مورد الانكشاف هو مورد الستار بعينه وحينئذ فيقع الكلام فى ان تعلق العلم بالصورة الاجمالية كتعلقه بالتفصيلية الحاكية عن جميع خصوصيات مورده في تنجيز المتعلق أو ليس كذلك بل جهة الاجمال مانعة عن التنجيز وعلى الأول هل هو مقتضي وقابل لمنع المانع أو علة تامة ليست قابلة له وعلى فرض العلية هل هى بالنسبة الى المخالفة القطعية والموافقة كذلك أوبالنسبة الى خصوص المخالفة فقط .

الثاني لا ريب في اطلاق حكم العقل واستقلاله بوجوب الامتثال حتى فى مورد العلم الاجمالي وصريح الوجدان يكفي في كونه منجزاً كالتفصيلي وان ما هو المناط في تنجيز التفصيلي موجود في مورد العلم الاجمالي من غير فرق نعم لو كان لخصوصية الاوامر دخل في الامتثال لكان بينهما فرق ولكن دون اثبات ذلك خرط القتاد وبالجملة بعد احراز طبيعة مراد المولى يحكم العقل بلزوم الامتثال إلا اذا ثبت من الخارج دخل فى خصوصية الاطراف في تحقق الامتثال .

الثالث بعد ماعرفت ان مناط حكم العقل بلزوم الامتثال في مورد العلم الاجمالي هو احراز طبيعة امر المولى بلا دخل لخصوصية فيه فلا ريب ان هذا الحكم تنجيزي من العقل غير قابل للترخيص على الخلاف كما هو الحال فى المعلومات التفصيلية فيكون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية إذ لا معنى للعلية التامة إلا منجزية حكم العقل وعدم صحة ورود الترخيص على الخلاف ان قيل تنجز حكم العقل انما هو بالنسبة الى ماتعلق به العلم الاجمالي وهو نفس طبيعة مراد المولى فكما انه لا يسري نفس العلم الى خصوصيات الاطراف فكذا لا يسري منجزية حكم العقل بالنسبة اليها أيضا فالعلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط دون الموافقة القطعية قلنا لا ريب ان تنجز الاحكام انما هو باعتبار وجودها الواقعي لا باعتبار صورها

الذهنية ففي كل واحد من الاطراف كما يحتمل وجود المعلوم فيه يحتمل وجود الحكم المنجز فيه أيضا ولازمه احتمال العقوبة بمخالفته فيحكم العقل بوجوب الموافقة بمقتضى حكمه بوجوب دفع الضرر ولا يقبح مجيء الترخيص فى محتمل المعصية وهو فى نظر العقل مثل الترخيص فى المعصية القطعية فلا مقتضى لجريان الترخيص لا انه يجري ويسقط بالمعارضة كما لا يخفى نعم لو قامت حجة معتبرة على تطبيق المعلوم على المورد كان لترخيص العقل في الاكتفاء به مجال من غير فرق فى ذلك بين المعلوم التفصيلي والاجمالي وذلك هو المراد من جعل البدل الجاري فى المقامين لا ان المراد الاكتفاء بترك احد الطرفين ولو مع عدم قيام طريق وحجة على التطبيق والحاصل ان العلم الاجمالي كالتفصيلي في عدم جواز الاقتحام فى المشكوك مع عدم قيام حجة وطريق على تطبيق المعلوم على المورد وجواز الاقتحام مع قيام الطريق على ذلك ولباب القول فى ذلك ان العلم الاجمالي بمنزلة العلم التفصيلي في عدم جواز الاقتحام فيما احتمل تطبيقه عليه وهذا معنى علية العلم للتنجز لا بمعنى عدم القابلية لتعيين المعلوم فى طرف خاص كيف وهذا المعنى من العلية ليس ثابتاً فى العلم التفصيلي كما لا يخفى فالعلم مطلقا تفصيليا كان اواجماليا يؤثر في الاشتغال عقلا ويحكم العقل بوجوب الخروج عن العهدة وتحصيل اليقين بالفراغ الاعم من الحقيقي أو الجعلي ففي صورة الشك فى الفراغ يحكم العقل بوجوب تحصيل اليقين به كما ان في صورة تعيين المصداق شرعا يحكم بصحة الاكتفاء فجعل البدل في اطراف العلم الاجمالي تصرف من الشارع في ناحية المفرغ لا فى تأثير العلم ومنجزيته فالاكتفاء بالفرد المجعول لا يكون مستنداً الى قصور فى العلم بل الى التوسعة فى الموضوع المفرغ فلا يصح استكشاف كون العلم مقتضيا للموافقة القطعية من ناحية جعل البدل وبعد ما اتضح لك ذلك فراجع الى تقريرات بعض اعاظم العصر تجد فيها الاعاجيب

« وينبغي التنبيه على أمور »

الأول في الشبهة الغير المحصورة والظاهر ان الضابط فيها أن يكون احتمال وجود التكليف فى كل واحد من الاطراف الكثيرة في غاية الضعف بحيث يكون

خارجا عن مورد بناء العقلاء على الاعتناء بمثله في مقاصدهم العقلائية فيقع الكلام في ان وجود العلم الاجمالي مع هذا النحو من الضعف كالعدم فيجوز المخالفة القطعية أو هو باق على تأثيره ولو في الجملة المستتبع لحرمة المخالفة القطعية ولا بد من فرض البحث في خصوص ان كثرة الاطراف هل هو مانع عن تأثير العلم ام لا مع قطع النظر عن تحقق الموانع الاخر كالاضطرار الى بعض الاطراف أو الخروج عن مورد الابتلاء ونحو ذلك مما هو مانع مستقل عن تنجز العلم ولو في غير مورد كثرة الاطراف وتوهم ان كثرة الاطراف ملازم غالبا للخروج عن مورد الابتلاء مدفوع بانه لو سلم انما يكون في العلم الاجمالي المتعلق بالفعل لا الترك والاقوى في مفروض البحث عدم وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية لان ضعف احتمال وجود التكليف في كل طرف ملازم نوعا للاطمينان بكونه في الاطراف الاخر وهو بمنزلة جعل البدل ان قيل اذا كان ضعف احتمال وجود التكليف ملازما بعدمه فيه فهو مستلزم للاطمينان بعدم التكليف في جميع الموارد وهو مناف للعلم الاجمالي بوجوده في الاطراف قلنا المراد هو الاطمينان بعدمه في كل طرف بنحو التبادل وهو يجتمع مع العلم الاجمالي به كما لا يخفى وحينئذ مرجع ضعف الاحتمال وحصول الاطمينان الى جعل بدل في بقية الاطراف ويمكن أن يكون هذا المعنى الارتكازي مدرك بنائهم على عدم وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك لا ان في البين اجماعا تعبديا فلا بد وأن يكون المعيار في غير المحصور هو ذلك أو ايكاله الى نظر العرف وبيان اوضح اذا كانت الاطراف كثيرة غير محصورة فاما أن يكون المعلوم بالاجمال أيضا كثيراً فتكون الشبهة من الكثير في الكثير كالمأة في اربعمأة مثلا أو لا يكون كذلك كالواحد في الالاف مثلا فان كان من الأول فهو من قبيل المحصورة حقيقة لان نسبة المعلوم الى الاطراف نسبة الواحد الى الاربع ولا ريب في أنه اذا دار الأمر بين وجوب واحد من الاربعة فهو من المحصورة ففي المثال لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من بين اطرافه ينحل هذا العلم على ما بيناه في جواب من اراد اثبات حجية الظن بدعوى العلم الاجمالي بوجوب واجبات ومحرمات وهي مشتبهة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات ونبهنا هناك أيضا

على انه لو لم يكن مقدار مؤدى الامارات المعتبرة بالخصوص بضميمة المقطوعات مقدار المتيقن من المعلوم بالاجمال لا تتم دعوى الانحلال واذا لم ينحل فيلزم الاحتياط بالاخذ بكافة المحتملات لولم يلزم عسر أو معذر اخر وإلا فيترك بمقدار يندفع به العسر وان كان من الثاني بان يكون المعلوم من الواحد فى الكثير فيظهر حاله بعد التكلم في مقامات ثلاث الأول في تشخيص مورد النزاع الثاني في تمييز غير المحصور من المحصور والثالث في اثر هذا العلم المتكثر الاطراف من كونه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط أو بوجوب الموافقة أيضا كذلك اولا علية له بالنسبة الى شيء منها .

اما الأول فالظاهر ان مورد النزاع هو ان نفس عدم محصورية الاطراف من دون نظر الى الموانع الاخر المشتركة بينه وبين المحصور هل هو مانع عن تأثير العلم فى التنجيز كما هو واضح لمن راجع الكلمات في الفقه فانهم اذا ارادوا بيان وجه لعدم المنجز في اطراف الشبهة الغير المحصورة كثيراً مايقولون بعد ذكر وجه أو ازيد هذا مضافا الى ان الشبهة غير محصورة فلو لم يكن غير المحصورة بنفسه مؤثراً في منع التنجيز لم يكن لذكره وجه فى هذه المقامات وبالجملة ظاهر الاصحاب من ذكرهم هذا العنوان فى مورد النزاع وفى موارد دعوى نفي التكليف عن الاطراف الكثيرة فى الغاية ان غير محصورية اطراف الشبهة دخيل في نفي المنجزية ومنعها لا لانه ملازم لا اقل مع احد الموانع الاخر كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو كون بعضها المعين أو المردد مضطراً اليه أو لزوم الحرج من اتيان الجميع أو تركه فان هذه الامور مانعة عن التنجيز فى المحصورة بل عن تنجيز العلم التفصيلي أيضا فلا اختصاص لها بمورد كون الاطراف غير محصورة وبالجملة ان نفس غير محصورية الاطراف مانع مستقل في قبال هذه الأمور .

واما المقام الثاني اى تمييز غير المحصور من المحصور فقد قيل في ضابطه وجوه لا يخلو اكثرها عن المناقشة منها انه لو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء دائما فهي غير محصورة وإلا فلا ولا يخفى مافيه لان ضابط غير المحصور على ماذكر منطبق على مورد تردد المعلوم بالاجمال بين ثلاثة أو اربع مثلا وكان بعضها خارجا

عن مورد الابتلاء دائما وكذا المحصور على هذا ينطبق على مورد اشتباه المعلوم الواحد في عشرة آلاف مثلا عند كون جميعها مورداً للابتلاء ومنها ان كثرة الاطراف لو بلغت حداً معه يضعف احتمال كون المعلوم بالاجمال هو هذا الطرف المخصوص فالشبهة غير محصورة وإلا فلا ثم قيس احتمال العقوبة في كل من الاحتمالات باحتمال الضرر الدنيوي وقيل كما انه في صورة ضعفه لا يحكم بلزوم التحرز منه فكذلك الأمر في صورة ضعف احتمال العقوبة فلا تنجيز للعلم الاجمالي في الاطراف الخارجة عن الحصر ولا يخفى انه لا يكون الأمر كذلك في المقيس عليه كلياً إذ ربما يكون الضرر المحتمل مهماً كالمال الكثير الخارج عن حيز التحمل عادة وكالعرض للغيور أو النفسي فانه يعتني في هذه الموارد بمطلق احتماله ولو كان في غاية الضعف ولو سلم ان المراد غير هذه الموارد فيورد عليه ان القياس مع الفارق وذلك لان الاضرار الدنيوية لما كانت مما لا بقاء لها ومتوجهة الى الأمور الفانية فلا يهتم العقل بلزوم دفعها حتى في صورة كانت موهومة وناشئة من الاحتمال الضعيف واما العقوبة من المولى فهي اخروية ومسببة عن البعد من المولى مع ان المطلوب ان يتقرب اليه باي نحو كان فيهتم العقل بالتحرز عنها ويعتني باضعف احتمال لها ويلزم المرتكب المحتمل منها ولو ضعيفا كما يلزمه عند قوة الاحتمال لها ومع الغض عن هذا أيضا نقول ان احتمال العقوبة من لوازم تنجز التكليف لانك قد عرفت ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى مجالا لهذا الاحتمال فلو كان في البين بيان ولو ضعيفا فهو يكشف عن تنجيز هذا العلم وعليه فكيف يحكم العقل بجواز ارتكاب ما يحتمل فيه العقوبة وكيف يمكن أن يكون هذا الحكم رافعا لموضوع نفسه المقتضي للعدم نعم لو كان المحتمل هو الالزام لا العقوبة فلا يرد من الاشكالات عليه إلا الأول ومنها انه لو بلغت كثرة الاطراف حداً لا قدرة معه على الجمع بينها في مقام المخالفة القطعية فالشبهة غير محصورة وإلا فلا كحبة في لقمة أو لقمات فان نسبة الحبة الى اللقمة أو اللقمات ولو كانت كنسبة الواحد الى الالاف ومع ذا يمكن المخالفة بجمعها في لقمة أو لقمات ففي هذه الصورة لا تكون الكثرة مانعة عن التمكن من الجمع ولا يخفى ان لازم هذا الضابط خروج كثير مما عد من الشبهة

الغير المحصورة ودخول ما يكون من المحصورة فى غيرها مثل ما اذا علم بنجاسة ما في كاس مشتبهة بين الف كاس المطلوب ترك صرف شربه ولو بقطرة منه فلا ريب في ان هذه الشبهة من غير المحصورة مع انه لو تم الضابط المذكور لزم ان تكون من المحصورة بداهة ثبوت التمكن من الجمع بين الكاوس العديدة باخذ قطرة بكل واحد منها وشرب القطرات المأخوذة المجموعة دفعة فالمخالفة القطعية مقدورة بهذا النحو من الجمع ولو لم تكن مقدورة بشرب تمام مافي كل الكاؤس وكذا الأمر في اشتباه كيس لبن متنجس بين الالاف من سنخه اذا كان من مورد الابتلاء فانه يمكن مخالفة العلم بالاخذ من كل كيس شيئا ولو بمقدار خردل ثم جمعها وأكلها وكذا الثوب المشتبهة بين الثياب الكثيرة غاية الكثرة فانه يمكن اخذ قطعة صغيرة من كل ثوب وخيطها ولبسها فلا بد حينئذ من القول بان تمام هذه الصور من قبيل الشبهة المحصورة لا الغير المحصورة لامكان المخالفة القطعية في جميع هذه الصور ولو اغمضنا وقلنا ان المراد من القدرة على الجمع هو القدرة على تمام الوجود لا صرفه فلازم ذلك ان الانسان اذا علم بغصبية ذرع من الثوب من عشرة اذرع ولا يقدر على اشغال جميعها بالتمام ان نقول بكونها من الشبهة الغير المحصورة لعدم القدرة على الجمع مع بداهة انها من المحصورة هذا اذا اعتبرت المخالفة دفعة واما اذا لم يقيد بذلك واعتبر عدم القدرة ولو تدريجاً وبالدفعات فالشبهات الخارجة اكثر لان الانسان يكون في جميع صور الشبهات أو جلها قادراً على الجمع ولو لم يكن قادراً دفعة على المخالفة القطعية نعم الاشياء التي يفسدها البقاء مثل الالبان والفواكه والخضروات اذا كان شيء منها مغصوبا أو نجسا لا يمكن الانسان من جمعها بخلاف ما اذا كان من قبيل الالبسة والفراء فيمكن لبسها وجمعها ولو تدريجا فبناء على هذا الضابط يدخل غالب الشبهات الغير المحصورة في المحصورة وبعض المحصورة في غيرها فليس الميزان هو الكثرة والقلة بل كل مورد لا يتمكن على العصيان فهو داخل في الشبهات الغير المحصورة وكل مورد يتمكن من العصيان فهو داخل فى الشبهات المحصورة وإلا فليس ذاك الميزان تحت الضابط ويمكن ان يقال ان الضابط للشبهة الغير المحصورة هو ضعف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل من الاطراف بدلا لكثرتها وبلوغها

الى حد يظن بعدم كون كل منها منفرداً عن البقية ذاك المعلوم بالاجمال فانا نرى بالوجدان فرقا بين كثرة المحتملات وقلتها فى القوة والضعف احتمالا يختلف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال بين الاثنين والثلاث وبين واحد فى الالف كاحتمال رضيعة له فى تمام العراق التي كانت محتملة الانطباق على كل من نسوان العراق قوة وضعفا بداهة ان احتمال انطباق الواحد على الواحد من الاثنين والثلاث بمرتبة من القوة لا يكون بهذه المرتبة فى صورة اشتباه الواحد فى الالف وجدانا فكلما كانت المحتملات كثيرة يصير احتمال الانطباق ضعيفا وبالعكس ولا اظن احدا يقول بعدم الفرق بينهما من جهة قوة الانطباق وضعفه في الصورتين فاذا علمنا اجمالا بان أمرأة واحدة كانت رضيعة له وهي مرددة بين تمام نسوان العراق أوعلمنا بانها مرددة بين المرأتين فضعف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال في الصورة الاولى وقوته فى الثانية مما لا يكاد يخفى على ذو مسكة بل احتمال الانطباق يكون فى الصورة الاولى مرجوحا فيحصل الظن بعدم الانطباق على كل بالانفراد بخلاف الصورة الثانية فتحصل ان الضرورة والوجدان حاكمان على انه اذا كثرت المحتملات يحصل ضعف فى عالم احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل من المحتملات الكثيرة كما ان في الظهورات الحاصلة للعمومات أيضا يكون الأمر كذلك فانه كلما كثرت افراد العام يضعف ظهور العام بالنسبة اليها بخلاف ما اذا كان للعام افراد قليلة كعشرة افراد مثلا فتكون حينئذ دلالة العام على الافراد قوية فقلة افراد العام توجب قوة للانتقال من العام الى الافراد كما ان كثرتها توجب ضعف الانتقال اليها ففيما نحن فيه انطباق المعلوم بالاجمال على كل من المحتملات فى صورة كثرتها يصير ضعيف الاحتمال بخلاف صورت قلتها وبالجملة ان الميزان الاخر للحصر وعدمه انه اذا بلغت كثرة الاطراف الى حد يرى بالوجدان ضعف الاحتمال فى كل واحد من الاطراف فتكون الشبهة غير محصورة وإلا فلا ، بداهة الفرق بين احتمال الانطباق عند قلة الاطراف وكثرتها فتارة يكون احتمال انطباق المعلوم بالاجمال وعدمه على كل من الاطراف متساويا ويعبر عنه بالشك وتارة تبلغ الكثرة الى حد لا يكون احتمال الانطباق مع عدمه مساويا بل يصير احتمال الانطباق راجحا على عدمه فاذا علم

اجمالا بوجود رضيعة له في تمام العراق كانت جميع نسوانه بكثرتها في مورد الابتلاء أو خارجا عن محل الابتلاء فلا ريب في ضعف احتمال كون كل من النسوان تلك المعلومة بالاجمال ولا ربط بقياسه على احتمال انطباقها على المرأة المرددة بين المرأتين والحاصل انه نجد ان الوجدان لا يساعد لتساوي الاحتمال الذي يكون منشائه العلم الاجمالي بوجود شيء من الاطراف الكثيرة جداً والاحتمال الناشي من العلم بوجوده في الاطراف القليلة فليس في البين برهان سوى الوجدان ولازم ضعف الاحتمال صيرورة احتمال العدم اقوى واشد فحال المعلوم بالاجمال المشتبه بين الالاف نظير العام الذي كان له افراد كثيرة في ضعف الاحتمال فانه كلما كانت دائرة العام اوسع تكون دلالة الظهور على الافراد اضعف والسر في ذلك انتقال الانسان من العام أي من الجامع الى الفرد يكون حينئذ ضعيفا فاذا كان العام كثيرة الافراد تضعف دلالته على مرادية كل منها بالخصوص في عالم الظهور مثل انطباق المعلوم بالاجمال على كل من الاطراف في كثرة المحتملات ومن المعلوم انه كلما ضعف الاحتمال يقوى احتمال العدم فعنوان كاس زيد في صورة كونه مرددا بين الكاؤس الكثيرة يكون احتمال الوجوب فيه اضعف فيظن بعدم كونه ذاك المعلوم بالاجمال فضعف احتمال وجود التكليف بين كل من المحتملات يلازم مع قوة احتمال العدم وقد يتوهم عدم امكان اجتماع الظن بعدم كون كل من الاطراف ذاك المعلوم بالاجمال مع العلم الاجمالي بثبوته فيها بداهة ان مقتضى العلم كذلك احتمال كل منها ذاك المعلوم بالاجمال والظن بعدم كون الاطراف غير ذلك المعلوم مناف لاحتمال ان كل منها هو المتعلق للعلم لانه يلزم أن يكون المعلوم في ضمن الاطراف موجوداً وان لا يكون فيها وهذا من الجمع بين النقيضين كما لا يخفى وببيان آخر كما لا يمكن اجتماع العلم بالثبوت مع العلم بالعدم وان اختلف متعلقها ذهناً لا خارجاً فكذا لا يجتمع الظن بالعدم مع العلم بالثبوت فلا وجه لهذا التقريب وجعله ضابطا لتمييز المحصورية من غيرها ولكنه مدفوع بان كل واحد منفرداً عن الغير يكون متعلقا بالظن بعدم كونه ذاك المعلوم بالاجمال ولازمه الظن بوجود التكليف في البقية فما كان مضاداً مع العلم الاجمالي هو الظن بالعدم في المجموع لا الظن بعدم كل واحد

منفرداً عن الآخر فلا منافاة بين العلم الاجمالي وهذا الظن والذى كان سبباً للاشتباه هو اشتباه هذا الظن بالظن بمجموع الاعدام وقد ظهر ان الظن بكل واحد لا ينافى العلم بثبوت التكليف فى البقية مما عداه واما الكلام في المقام الثالث وهو حكم الشبهة الغير المحصورة فلايخفى انه ربما يقال بعدم حرمة المخالفة القطعية الملازم لعدم لزوم الموافقة كذلك في الشبهة التحريمية ويجوز اجراء قاعدة الحلية بل الاستصحاب في مقدار المقدور ، بناء على ان المدار في غير المحصورة لما كان عدم القدرة على الجمع من جهة كثرة الاطراف فلا حرمة للمخالفة القطعية وذلك لان ارتكاب بعض الاطراف حينئذ يصير موجباً للاضطرار الى ترك البقية وعليه لو كان الالزام المعلوم بالاجمال فى هذه البقية لا يتنجز بالعلم ومع اخراجها عن طرف العلم لا يبقى علم بالحرمة بل ثبوتها يصير محتملا كما فى الشبهة البدوية فلامانع من التمسك بقاعدة الحلية أو أصل اخر يرخص في ارتكاب البعض المقدور لكنك خبير بان هذا التقريب انما يتم لوقيل بان العلم الاجمالي مقتضى للموافقة القطعية وقابل للمنع منه بان يرخص في تركها كما هو أيضا مختار لمن ذكر هذا ضابطاً لتشخيص غير المحصورة عن المحصورة واما لو قيل بعليته فلا لان المكلف قبل الارتكاب عالم بحرمة احد الاطراف وقادر على ترك جميعها فبه يتنجز التكليف ومعه لا يبقى مجال للترخيص على الخلاف ولو فى طرف واحد لانه من الترخيص فى المعصية احتمالا وهو مقطوع العدم من الشارع هذا بالنسبة الى التحريمية واما فى الشبهة الوجوبية فيقول السالك لهذا المسلك لما كانت المخالفة القطعية محرمة والموافقة كذلك خارجة عن القدرة فلذا نحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية فراراً عن المخالفة المحرمة فتحصل انه لا بأس باجراء اصالة الاباحة وكذا الاستصحاب فى بعض اطراف العلم بالحرمة فى الشبهة الغير المحصورة على مذاق من يقول بكون العلم مقتضيا لا علةً وبان المميز لغير المحصورة هو عدم القدرة على الجمع من جهة الكثرة لانه وان قال بكون العلم الاجمالي مانعاً من جريان الأصل التنزيلي فى اطرافه لكنه لا يعمم هذا الوجه حتى فى صورة لا يلزم منه المخالفة العلمية كما فى المقام لانه لو اجري الأصل فى مقدار من الاطراف يتمكن من الجمع بينها فى مقام العمل

والارتكاب فاذا ارتكب يصير مضطراً الى ترك البقيـة ويزول احتمال التكليف الفعلي فيها فلا يحتاج الى الأصل فى اثبات الرخصة حتى يقال بان العلم السابق بعدم حرمة شيء من الاطراف قد انتقض بهذا العلم الاجمالي بالحرمة والملخص ان فى هذه الصورة يجري الأصل في بعض الاطراف الذي اختار المكلف لا فى الجميع وهكذا الامر فى القضية الثانية فلو اختار فيها غير المختار في الاولى فقـد ارتكب بالجميع واجرى الاباحة كل مرة فى بعضها لا فى الجميع كي يضاده العلم فعلى هذا تجوز المخالفة القطعية التدريجية فى الشبهة التحريمية لكنا قد اشرنا الى عدم تمامية التقريب على المختار من علية العلم واما فى الشبهة الوجوبية فنحن نشاركه في لزوم الموافقة الاحتمالية وعدم حجية الاصل فيها لانه مستلزم للمخالفة العملية إذ لو ترك الجميع اتكالا على الاصل المرخص لزم الوقوع فى ترك الواجب المعلوم فى البين فيضاد هذا العلم لدليل الترخيص ونحن نقول لما كان العلم علة تامة لحرمة المخالفـة القطعية ولو لم يمكن الموافقة كذلك فلا مورد للترخيص الشرعي لانه من الترخيص فى محتمل المعصية وهو قبيح أيضا وبالجملة لو بنينا على ان الضابط لغير المحصورة هو ما قلنا من انه اذا بلغت الاطراف فى الكثرة الى حد كان احتمال وجود التكليف فيها عند لحاظها منفردة موهوماً وعدم التكليف فيها مظنونا يمكن حمل كلام الشيخ رضى الله عنه وارجاعه الى هذه الجهة أيضا حتى فى الصورة التي كان مضطراً كما انه اذا نذر أكل مقدار من اللبن أو الجبن وكان له علماً اجماليا بان مقداراً من الالبان الموجودة فى السوق كان موردا للنذر فيمكن ان يأخذ مقداراً قليلا من كل واحد منها ويأكله ويمكن ان لا يأكل شيئاً منها فكان قادراً على العصيان بعدم أكل شيء منها وقادراً على الموافقة القطعية بجمع شيء من جميعها وأكله دفعة أو دفعات فالقدرة حاصلة على الموافقة القطعية مع ان المفروض ان الشبهة كانت غير محصورة مثلا اذا كانت الكاؤس ثلاثة الاف أو اربعة الاف والمنذور كان واحداً منها فنسبة الواحد الى الالوف باتفاق من الكل داخلة فى الشبهة الغير المحصورة ولا يجعلها التمكن من الاتيان شبهة محصورة أي لا يتغير ولا يتبدل الغير المحصور بواسطة الامكان بالمحصور فتحصل ان الضابط والميزان فى غير المحصور بلوغ الكثرة

الى حد يكون ظن بعدم وجود التكليف وكان احتمال التكليف في كل واحد موهوما ولازمه الظن بالعدم في كل واحد من الاطراف كما ان قلة الاطراف توجب كون وجود التكليف قويا أي ليس المائز بين المحصورة وغيرها إلا قلة الاطراف وكثرتها أي لا يكون حرجياً ولا خارجاً عن الابتلاء فاذا كان كل الاطراف محلا للابتلاء مثل النقطة في البيت اذا كانت نجسة فبالتكرار تكون محلا للابتلاء أي بالصلاة في كل طرف منه حتى يستوعب تمام الامكنة من البيت فيكون قادرا على العصيان ويكون أيضا قادراً للامتثال بترك كلها مع ان المناط في الشبهة الغير المحصورة موجود هنا فان نسبة النقطة الى تمام البيت ليست إلا كنسبة الواحد الى الالوف فكثرة الاطراف لا توجب كونها حرجيا كالمثال المذكور ، ثم انه لو شك في المحصور وغيره فيلحق بالمحصور لعدم احراز جعل بدل في البين فيؤثر العلم اثره لامحالة .

الثاني لو اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف فتارة يكون الى طرف معين بالخصوص واخرى الى غير معين وعلى كلا التقديرين فتارة يكون الاضطرار قبل العلم واخرى يكون بعده فان كان الاضطرار حين حدوث العلم وكان بطرف معين بخصوصه فهو مانع عن تنجز العلم لاحتمال كون المضطر اليه هو مورد التكليف فتقصر العلم الاجمالي بالخطاب الواقعي عن بلوغه مرتبة الفعلية نعم لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا يبعد القول بعدم مانعيته عن بلوغ العلم مرتبة الفعلية وان كان الاضطرار الى المعين بعد حدوث العلم فلا يسقط العلم عن التنجز بمثل هذا الاضطرار واما الاضطرار الى غير المعين سواء كان قبل حدوث العلم أو بعده فلا اشكال في منعه عن الموافقة القطعية واما منعه عن المخالفة كذلك ففيه اشكال بل منع وقد مر في دليل الانسداد ما ينفع المقام فتذكر .

الثالث من شرائط منجزية العلم الاجمالي بقاء الخطاب على فعليته في كل واحد من الاطراف مستجمعاً للشرائط العقلية فلو حصل مانع عن الفعلية قبل حصول العلم فلا يصلح مثل هذا العلم للتنجز نعم لو كان المانع بعد حصول العلم فلا يمنع عن فعليته على التفصيل الذي مر آنفا والمانع تارة تلف احد الاطراف قبل العلم

فلا يبقى له التنجز وبعده يبقى على تنجزه واما لو تلف احد الطرفين من دون تعيين حتى يفصل فيه بين الموافقة القطعية والمخالفة كذلك فالظاهر انه مجرد فرض واخرى العجز العقلي عن الموافقة لعدم القدرة العقلية الوجدانية وهذه الصورة كصورة الاضطرار عرفا بحرف وثالثة خروج المورد عن الابتلاء لعدم القدرة العرفية العقلائية على جميع الاطراف بحيث يكون الخطاب بالجميع تركا أو ايجاداً قبيحاً عرفا وهذه الصورة كصورة تلف احد الاطراف من حيث الاشكال في تحقق عدم الابتلاء بواحد غير معين ويشترط في جميع هذه الصور ما مر في الاضطرار من عدم حصول المانع بسوء اختيار المكلف .

الرابع لو لاقى احد المشتبهين المعلوم نجاسة احدهما اجمالا شيء طاهر فهل يحكم بنجاسة الملاقى بالكسر مطلقا أو لا يحكم أو فيه تفصيل وتحقيق القول يقتضي رسم أمور .

الأول وجه نجاسة الملاقي بالكسر هل هو تعبد محض أو من باب سراية النجاسة من الملاقي اليه وهل معنى السراية مجرد السببية أو الانبساط منه الى الملاقي بالكسر وهذه الوجوه تتصور أيضا في ملكية المنافع والنماآت من انها محض تعبد عقلائي أو السراية الملكية من العين اليها سببية أو انبساطاً .

الثاني كلما كان للمعلوم اجمالا أثر ان أحدهما ثابت لنفسه والاخر لملاقيه كما فيما نحن فيه فلا شبهة في ان العلم الاجمالي كما هو حاصل بين الطرفين اولا كذلك هو حاصل بينهما وبين ما هو من توابعها كالملاقي بالكسر فيما نحن فيه انما الكلام في انها طوليين أو عرضيين فعلى الأول يكون أحدهما مسبباً عن الاخر بخلاف الثاني كما لا يخفى .

الثالث العلم بالمعلول تارة سبب للعلم بعلته كالعلم بالدخان الموجب للعلم بوجود النار واخرى يكون مسبباً عن العلم بوجود العلة وثالثة يكون كلا العلمين مسبباً عن ثالث كاخبار من يفيد قوله القطع بنجاسة شيئين تكون نجاسة أحدهما مستنداً الى الاخر وحينئذ فيقع الكلام في ان مجرد ترتب افراد العلم المتعلق بالموضوعات يكفي في سبق التنجز وترتبه مطلقا سواء كان افراد العلم المتعلق بالحكم مترتبين أو عرضيين

أو لا يكفي هذا فى سبق التنجز بل هو تابع لسبق العلم بالحكم لانه المنجز حقيقة دون العلم بالموضوع وسبق زمان المعلوم على زمان العلم انما يقتضي سبق أثر المعلوم لا سبق أثر العلم فان أثر العلم مقارن له زمانا كما هو الشان بين كل معلول وعلته الحق هو الثاني وحينئذ فيتعين الفرق بين صورة حدوث العلم الذي احد طرفيه الملاقي بعد العلم الذي احد طرفيه الملاقى وبين ما اذا تقدم عليه أو اقترن ففي الاولى لا يجب الاجتناب عن الملاقي لان التنجز مستند الى العلم السابق عرفا فيكون الملاقي بلا منجز وفى الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقى لان طرفه قد تنجز بالعلم السابق فالعلم القائم به لا ينجز وفي الثالث يجب الاجتناب عنهما لعلية العلم الاجمالي بوجوب الموافقة من دون ترتب وسبق ولحوق فى البين فظهر ان الرجوع الى الأصل المسببي فى المقام فيما اذا تعارض الأصل السببي مسلم لكن لا بقول مطلق بل فى الصورة الاولى فقط وإلا فمقتضى علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة هو التفصيل كما مر نعم لو قلنا بان العلم الاجمالي مقتضى للتنجز لا علة تامة كان لاطلاق القول بالرجوع الى الأصل المسببي وجه كما لا يخفى .

(فرع) اذا تلف احد طرفى العلم الاجمالي يقوم الملاقي مقامه فى وجوب الاجتناب اذا كان العلم الاجمالي حاصلا بعد تلف الملاقى بناء على علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة لحصول العلم الاجمالي بالفرض وعدم علم سابق مانع عن تنجزه واما بناء على كونه مقتضيا لا علة تامة فهو أيضا كذلك فيما اذا كانت الأصول الجارية في الاطراف أصولا غير تنزيلية كقاعدة الحلية بناء على انها من الأصول الغير التنزيلية وبناء على كون حلية اللازم من اثار حلية الملزوم فنقول حينئذ ان فى صورة عدم التلف تجري القاعدة في الطرفين وتسقط بالمعارضة من البين فتصل النوبة الى الأصل في اللازم فتجري بلا معارض واما فى صورة التلف فلا وجه لجريان القاعدة فى التالف لعدم صلاحية التالف لجعل الحلية الظاهرية فيه فتنتهي النوبة قهراً الى اصالة الحلية فى الملاقي فتقع المعارضة فتتساقطان فيؤثر العلم أثره واما في الأصول التنزيلية كالاستصحاب مثلا فلا شبهة فى جريانه حتى فى التالف والخارج عن محل الابتلاء بلحاظ ماله من الاثار التي كانت مورد الابتلاء فتقع المعارضة لا محالة فيسقط الاصلان ويرجع الى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض

فظهر ان اطلاق القول بقيام الملاقي مقام الملاقى ليس كما ينبغي وبعبارة ابسط ليس تنجز التكليف بالاجتناب عن الملاقي عين تنجز الاجتناب عن الملاقى ولا تبعاً له ضرورة ان النجاسة السارية اليه حتى على السراية الحقيقية لها حكم أو مرتبة من الحكم لا يكون تابعا أو ملازماً مع الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى ومرتبته نعم غاية ما يتصور وجهاً لايجاب الاجتناب عن الملاقيين والطرف الاخر أن يقال بعد العلم بنجاسة احد الأمرين وملاقات ثالث لأحدهما يحصل علم اخر بنجاسة واحد من الملاقي والطرف الاخر للملاقى في العلم الأول فبه يتنجز التكليف ويجب الاجتناب عن جميع الثلاثة لكن غير خفى انه لو التزم بالعلم الاخر في عرض العلم بنجاسة الملاقى أو طرفه واريد اثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي بهذا العلم يلزم ان يراعى وجود ما يعتبر فى تنجيز العلم من عدم كون الطرف خارجا عن محل الابتلاء وعدم انتفائه من البين من حين العلم وغيرهما وبالجملة لا يكون وجوب الاجتناب على هذا دائراً مدار وجوب الاجتناب عن الملاقى إذ ربما يجب الاجتناب عنه لوجود شرائط التنجيز للعلم به ولكن لا يجب عن ملاقيه لارتفاع طرفه من حين حصول العلم الثاني ، ثم لا يخفى انه لو كان العلم الثاني في عرض العلم الاول وكان شرط تنجيزه متحققا أيضا ينجز تكليف الملاقي مطلقاً كانت نجاسته عين نجاسة الملاقى أو مسببا عنها وفى طولها باحد الوجهين المتقدمين ولا يصح ان يتمسك بالاصل في شيء من طرفي العلمين فى الصورتين اما في صورة كون الاثر للملاقي في عرض ما للملاقى كما على السراية الحقيقية فلان العلم بنفسه مناف للاصل ومضاد له على ماسر من تقرير بعض ولانه تقع المعارضة بين الاصل الجاري فى الطرفين ويسقطان عن الحجية فلا بد من الاخذ بالعلم ومقتضاه وجوب الاجتناب عن الثلاثة جميعاً واما فى صورة كون أثر الملاقي أو موضوعيته له مترتباً على أثر الملاقى وفى طوله فللمضادة المدعاة اولا وللزوم المعارضة بين الأصول في الاطراف في صورة كونها جميعاً بشرائط التنجيز نعم لو قيل بان العلم الاجمالي مقتض له لاعلة امكن ان يتمسك بالاصل فى بعضها اذا لم يعارض بالمثل كالاصل الجاري فى المسبب بعد سقوط الاصل في السبب بالمعارضة واما على العلية فلا يبقى مجال لجريانه ولو

لم يكن معارضا بالمثل هذا كله على تقدير كون العلم الثاني في عرض الاول واما اذا كان في طوله وفي الرتبة المتأخرة عنه كنفس المعلوم على التصويرين الاخرين في التنجس فلا ينبغي ان يرتاب في عدم تأثير ما في الرتبة المتأخرة من العلم سواء كان متعلقه أيضا مثله في هذه الجهة أو متاخراً عن متعلق الاخر كما في العلم بنجاسة الملاقي من العلم بنجاسة الملاقى أو لم يكن بل كان الامر باعتبار المتعلق بالعكس والمثال له عكس المثال السابق وذلك لانه يتنجز التكليف المتعلق للعلم المتقدم رتبة في اطرافه فلا يبقى مورد لتأثير العلم المتأخر في تنجيز متعلقه إذ الطرف لمتعلق العلم الاولى قد تنجز حكمه قبل هذا العلم فهو لازم الاجتناب على تقديري لزوم الاجتناب عن طرف اخر للعلم المتأخر وعدمه وقد تحقق في غير مقام انه لاتأثير لمثل هذا العلم الاجمالي ولو قيل كيف يتصور كون العلم بالمعلول علة للعلم بعلته فانه يقال لاعجب فيه ولذا قيل البرهان اما لمي أو انى فكون شيء متقدما على غيره رتبة وفي مرحلة الثبوت لا يقتضي أن يكون كذلك في مقام الاثبات فتارة يحصل من العلم بالعلة العلم بمعلولها كما في برهان اللم وتارة ينعكس الامر كما عند التمسك ببرهان الان وثالثة يحصلان في عرض واحد من دون تقدم وتأخر بين العلمين وهذا مثل ما اخبر من يفيد قوله القطع بنجاسة امرين ثم علم بكون نجاسة أحدهما أثراً للاخر ولما كان العلم بالشيء كسائر الامور باقيا على وحدته ما لم يتخلل العدم بين حدوثه وبقائه وكان التأثير في الرتبة المتقدمة للعلم فيها فلا تصل النوبة الى العلم المتأخر كان متعلقه متقدماً على متعلق الاول ثبوتاً أو متأخراً عنه وحينئذ لو قيل بالمنافات بين الاصل وذات العلم فلا بد من الالتزام بعدم صحة اجرائه في الطرف المختص بالعلم المتأخر مع عدم تنجزه واما على مختارنا من انه لا بأس به ويرجع اليه في صورة عدم المعارض له فيؤخذ به فيه فظهر من جميع ما مر انه لا يتنجز التكليف في الملاقي عند كونه متعلقا بعلم في عرض العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقى وطرف له دائما على الاطلاق وأن لازم القول بمنافاة العلم للأصل ان يرجع اليه حتى في المسبب في صورة لا معارض له وأنه لا يدور تنجز التكليف للمسبب مدار تنجز التكليف في السبب في صورة كان احد العلمين مسبباً عن الاخر إذ ربما

يعلم بحكم المسبب اولا ثم يحصل العلم بحكم السبب منه فحينئذ يتنجز المعلوم الاولى دون الثانوي وربما يعلم بهما في رتبة واحدة فحينئذ يتنجز التكليفان ولا يصح ان يسند الى واحد من العلمين لبطلان الترجيح بلا مرجح ، ففي الصورة أيضا لا استناد لتنجز حكم المسبب الى تنجز ما للسبب كما لا يخفى هذا تحرير ما افيد ثم لا ريب في أنه اذا علم بنجاسة احد الامرين ثم لاقى أحدهما ثالثاً فحينئذ يتحقق علم اجمالي آخر بنجاسة الثالث أو الطرف للملاقي وهذا امر وجداني يصدقه كل من راجع وجدانه ولا يخفى ان نجاسته اما في عرض ما يكون في الملاقى أو في طوله بان يكون الثالث بعد كونه ملاقيا للنجس محكوما وموضوعا لها أو يكون متأثراً عن الملاقى على ما مر في وجه التنجس وعلى أي تقدير لما كان في المقام علمان اجماليان وكان المبنى في تنجيزه مختلفا إذ بعض يقول بانه مؤثر بنحو الاقتضاء وبعض اخر يقول بعليته فلا يخفى أنه لا احتياج لمن يقول بتعليقية حكم العقل على وجوب الموافقة القطعية في اجراء الاصل في بعض الاطراف اذا لم يعارض بمثله كالاصل في المسبب الى دعوى الانحلال في المقام إذ يجوز له القول بصحة اجراء الاصل السالم عن المعارض لانه ترخيص شرعي لا مانع منه عقلا مع وجود العلم بالالزام اجمالا فعلى هذا تحرم المخالفة القطعية له دون الموافقة كذلك فعلى من يقول بالاقتضاء ان يثبت السببية والمسببية لو اراد ان يتمسك باستصحاب الطهارة للملاقي مثلا مع كونه طرفاً للعلم الاجمالي ولا احتياج له يدعوه الى دعوى الانحلال واما من يقول بعلية العلم فلا تفيده طولية الاثر وعدم كون الأصل في المسبب معارضاً بمثله لانه انما تصل النوبة اليه اذا لم يجر أصل يتبع في السبب كما في صورة تساقط الاصل فيه مع الاصل في عدله بالتعارض واذا تساقطا فلا يبقى في عدل الملاقي أصل يعارض الاصل في السبب فهو من هذه الجهة لا باس به إلا انه لا مجال له على علية العلم الاجمالي فالقائل بالعلية لو اراد ان يتمسك باصل في بعض الاطراف أو يصححه لا بد له من دعوى الانحلال وبه لا يبقى للعلم تأثير في التنجيز والاشتغال ثم لا يخفى أنه قد قيل بانحلال العلم الاجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق بالتكليف السابق على العلمين وبالامارة أو الاصل المفيدين لثبوته لاحدهما المعين قبل العلم الاجمالي

لوجهين أحدهما مختص بالعلم التفصيلي وهو انه لما حصل هذا العلم ينقلب الاجمالي السابق اليه والى شك بدوي ولا يبقى معه أصلا ، ثانيهما ما هو مشترك بين العلم والامارة والأصل المثبت من الاشتغال أو استصحاب التكليف وهو دعوى انها ولو كانت متأخرة عن العلم الاجمالي حدوثاً لكنها تؤثر في تنجيز متعلقها من حين ثبوت السابق على الاجمالي فهو من حين حدوثه لا يتعلق بمورد قابل لان يتنجز به على أي تقدير فينحل ولا يؤثر في التنجيز أصلا وبتقرير اخر اوضح من الاول قرره الشيخ الاستاذ اطال الله بقاه ثانيا هو انه يفرض كان في البين كاسان ابيضان طرفا للعلم الاجمالي ولاقى أحدهما كاس اسود فبعد الملاقات يحدث علم اخر بنجاسة احد الكاسين وهو الطرف للملاقي في العلم الاول والكاس الاسود الملاقي لاحدهما فيحصل وجدانا علمان اجماليان أحدهما متعلق بالكاسين الابيضين والاخر متعلق باحد طرفي المعلوم بالاجمال اولا وبالكاس الاسود الملاقي لعدل ذاك ولا اشكال في حصول هذين العلمين الاجماليين بالوجدان كما انه لاريب في ان بعض اطراف العلم الثاني يكون في طول اطراف العلم الاول بناء على كون التنجس بالسراية الحكمية أو التعبد بنجاسة الملاقي للنجس واما على السراية الحقيقية فاطراف العلمين في عرض واحدا فحينئذ ان بنينا بكون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى الموافقة القطعية وقابلا لجريان الاصل الغير المعارض في بعض اطرافه فلا نحتاج ان ندور مدار الانحلال لان المفروض تعليقية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية فلا يمنع عن جريان الاصل في بعض الاطراف فاذا اجرى الاصل في طرف واحد فيحكم بحرمة المخالفة القطعية فقط دون الموافقة كذلك ففيما نحن فيه اذا اجرى الاصل في طرف العلم الاول وسقطا بالتعارض تنتهي النوبة الى الاصل المسببي الجاري في الكاس الاسود بلا معارض وحينئذ فلا احتياج لصاحب هذا المسلك الى دعوى الانحلال واثباته تصحيحاً لاجراء الاصل المسببي بعد تساقط الأصلين السببين لان العلمين ولو كانا عرضيين لكن لم يكن أحدهما منحلا بالاخر ومع ذلك يجري الأصل في الكاس الابيض بلا معارض فان الاصل في طرفه قد صار معارضا بالاصل في الملاقي فلا تنتهي النوبة الى التعارض ولكن مسئلة السببية والمسببية تقتضي انتهاء النوبة

الى الكاس الاسود بعد ذهاب الأصلين في الكاس الابيض نعم اذا بنينا على العلية فما دام العلم على منجزيته باق يستحيل جريان الاصل فى اطرافه كلاً أو بعضا فلا بد من العلاج بالانحلال فعلى هـذا المسلك لا يصح القول بجريان الاصل في المسبب بلا معارض إلا بعد اثبات الانحلال ففي المسلك الأول لابد من دعوى السببية والمسببية ولا يهمه اثبات الانحلال بخلاف المسلك الثاني فانه لابد فيه من الانحلال لان العلم لو كان باقيا على صلاحيته للتنجز يمنع جريان الأصل ولا يكون زوال الصلاحية عنه إلا بالانحلال فهذان المسلكان في غاية الاختلاف فصاحب المسلك الأول لا يحتاج الى انحلال بل يحتاج الى اعمال السببية والمسببية وصاحب المسلك الثاني يحتاج الى الانحلال لان العلم ما دام منجزاً لا يعقل جريان الأصل من دون تعارض وقد يتوهم الانحلال باحد امرين من العلم التفصيلي بالتكليف المماثل لمتعلق الاجمالي والمتحد معه زماناً ومن الامارة التفصيلية أو الأصل المثبت للحكم من استصحاب أو اشتغال القائمة على ثبوت الحكم من حين حصول العلم الاجمالي فاذا حصل لنا علم اجمالي على تكليف ثم حصل بعد ذلك علم تفصيلي بتكليف سابق على الاجمالي أو يقارنه فيدعى ان هذا العلم اللاحق المتعلق بتكليف سابق على العلم الاجمالي يوجب انحلال العلم الاجمالي فيكون العلم التفصيلي موجباً للانحلال ولو كان لاحقاً ويستدل على ذلك بامرين أحدهما ان العلم التفصيلي اذا تعلق باحد طرفي العلم الاجمالي فينحل العلم الاجمالي حقيقة ويرتفع وجداناً فلا يبقى أثره وهو تنجز الطرفين فان كل علم يكون منجزاً ما لم ينقلب وبعد انقلابه لا يكون كذلك فالعلم الجديد التفصيلي المتأخر منشأ لانقلاب العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وذلك بدوى وثانيهما ان الامارة اللاحقة أو الاستصحاب قام على التكليف السابق في احد طرفي العلم معيناً وذلك يوجب تنجز ذلك التكليف من حين ثبوته المحرز بالامارة فتحصل حينئذ قاعدة اشتغال مقارنة للعلم الاجمالي فلا يكون متعلقه قابلا للتنجز به على الاطلاق فالوجه الأول مبني على دعوى انقلاب العلم وانحلاله حقيقة وثانيهما ان العلم اللاحق أو الامارة التفصيلية اذا تعلق بالتكليف السابق احدث قاعدة الاشتغال المقارن للعلم الاجمالي فالعلم المتأخر أو الامارة يوجب الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي السابق وبالجملة بناء على علية العلم الاجمالي للتنجيز متعلقه فلا بد من دعوى انحلال أحد

العلمين المترتبين حتى يصح التمسك بالأصل في بعض اطرافه كالأصل المسببي بعد تساقط السببيين وإلا فجريان الأصل بلامعارض لا يكون مثمراً فلابد من دعوى انحلال العلم وسقوطه عن درجة الاعتبار حتى يجوز جريان الأصل بلا معارض في طرف الملاقي وتقدم ان في الانحلال مسلكين أحدهما مبني على أن العلم التفصيلي اللاحق الذي متعلقه سابق زماناً على العلم الاجمالي المتقدم يوجب انحلال العلم وانقلابه من حين حصول العلم اللاحق فلا يكون منجزاً لغيره فيكون ما عدا متعلقه من الاطراف مشكوكا بدوياً وذلك لان العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً اذا كان باقيا ولا يكون بحدوثه مؤثراً في التنجيز الى الابد فاذا زال العلم الاجمالي وحصل علم تفصيلي جديد فتنحصر المنجزية في الاخير فتجري البراءة بالنسبة الى ذلك الطرف بلا معارض وصاحب هذا المسلك لا يحتاج الى ان يقول ان العلم اللاحق منجز للتكليف السابق فيما قبل تعلقه به بل يكفيه البرهان السابق في دعواه الانحلال وهو ان العلم منجز مادام وجوده واذا انقلب فلا ينجز متعلقه فاذا حدث التفصيلي بعده فلا يكون في البين منجز إلا العلم الثاني فينحصر تشبثه بان العلم ما دام كونه باقياً منجز واذا انقلب لا يكون منجزاً كما ان على المسلك الثاني في دعوى الانحلال وهو ان العلم الثاني أو العلمي أو الأصل الحاكم بثبوت الحكم في طرف معين من الاطراف يوجب تنجز التكليف السابق في طرف ثبوته لا يحتاج الى المبنى السابق أي انحلال العلم بل لا يصح منه هذا الدعوى فيما اذا قامت امارة او اصل على الحكم في الطرف المعين بداهة انه بقيامها لا ينحل العلم الأول حقيقة بخلاف الصورة الاولى فانه يمكن ان يدعى الانحلال فيها بان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً اذا لم يحدث العلم اللاحق الاشتغال في الرتبة السابقة يعني من حين حدوث العلم اللاحق يسقط العلم الأول وينحل ، فعلى المسلك الأول يلتزم بان العلم الأول ما دام كونه باقيا منجز لاطرافه واذا انقلب فلا تأثير له واما على المسلك الثاني فيلزم القول بعدم منجزية العلم الاجمالي السابق في شيء من الازمنة اذ المفروض تعلقه بامر يحتمل انطباقه على اطراف قد تنجز الحكم في بعضها بواسطة الامارة اللاحقة فلا تأثير له في تنجيز متعلقه من أول ثبوته هذا غاية تقريب دعوى الانحلال ، والجواب

عن الأول منع انقلاب العلم الاجمالي المتقدم بواسطة العلم التفصيلي المتأخر بحكم احد الطرفين على ما بين فيما سبق ولو سلم فلا ربط له بالمقام اذ المفروض ان العلم الثانوي اجمالي كالاولى فلا يحصل علم تفصيلي بحكم شيء من طرف العلم الأول فكيف يحصل الانقلاب ويتوهم الانحلال حتى لا يتنجز بعد إلا متعلق الثاني وعن الثاني فمع انه واضح الفساد لا يخفى على احد منع تأثير الطريق المتأخر في تنجيز الحكم المتقدم إلا من حين وصوله وقيامه الى ما بعده وذلك لأن ذي الطريق وان كان ثابتاً في طرف العلم الأول وقابلا للتنجز لو قام عليه طريق في ذلك الزمان لكن العلم المتأخر لما كان دخيلا في التنجيز وعلة له فلا يعقل ان يؤثر إلا من حين ثبوت نفسه والالزم تأثير المعدوم في الموجود وتقدم المعلول على علته فالعلم الثاني لا ينجز شيئاً يكون متقدماً عليه إلا من حين ثبوته باعتبار الاثار التي بحسب ترتيبها عليه من هذا الآن فلا تأثير له في التنجيز باعتبار ما مضى ولا في المرتبة المتقدمة على نفسه فلو تولد الثاني من العلم السابق ونشأ منه مثل ما اذا حصل العلم بنجاسة الملاقي وأمر آخر من العلم بنجاسة الملاقي وذلك اجمالا لا يكون للعلم المتأخر تأثير في التنجيز أصلا أما فيما قبل حصوله فللزوم تقدم المعلول على علته واما فيما بعد فلانه وان كان متعلقاً بالمسبب وما في رتبة سابقة على متعلق الأول بناء على كون تنجس الملاقي باحد الوجهين الاخيرين من السراية لكنه ما دام البقاء متأخر رتبة عن العلم الأول ضرورة ان الباقي عين الحادث وهو متأخر عن الأول حسب المفروض فما لم يتخلل العدم لا تتفاوت الرتبة فيكون الاول مؤثراً في تنجيز حكم احد الطرفين للثاني في رتبة متقدمة عليه فلا يرد إلا على طرفين أحدهما مثبت الاشتغال به فلا يتنجز بالمتأخر شيء فلهذا نقول لا يحصل الانحلال بالمتأخر بشيء من الوجهين بل الأمر بالعكس وإنما التأثير للعلم المتقدم رتبة لو كان بينهما تقدم وتأخر وإلا فالتأثير لكليهما في المتلاقيين وطرفهما وبالجملة إن كل طريق قطعياً كان أو ظنيا أو أصلا من الأصول اذا تعلق على حكم فلا اشكال ولا ريب ان ذلك الحكم المتعلق للطريق كان في رتبة سابقة على الطريق لان الطريق في رتبة متأخرة عن الواقع ولذا يقال تعلق الشك بالواقع وتعلق القطع والظن به فتمام الطرق في طول

الواقع فاذا كان الطريق علة للتنجز فالتنجز الحاصل من قبل قيام الطريق الذي هو عين حكم العقل بوجوب الطاعة للامر المعلوم سابقاً واستحقاق العقوبة على ترك الامتثال يقع في الرتبة المتأخرة عن العلم المتأخر عن الحكم الواقعي فحكم العقل بوجوب الاطاعة متأخر عن الحكم وكذا عن الطريق اليه لانه قبل قيام الطريق الى الحكم لامجال لحكم العقل بوجوب الاطاعة فانه حكم بقبح العقاب بلا بيان فلو حدث علم اجمالي آخر بنجاسة ثالث أو طرف الملاقي المتعلق بها العلم الاول فلا يعقل ان يوجب العلم المتأخر تنجز متعلقه في الطرفين حتى بالنسبة الى ما قبل حصوله كي يوجب انحلال الاول وذلك لما عرفت من ان التنجز متأخر عن العلم فيستحيل ان يتقدم عليه آناً ما اورتبة واذا كان الثاني متولداً عن الاول كما في المقام فلا يعقل تأثيره في التنجيز عند حصوله أيضا لانه مسبوق بالمنجز في بعض اطرافه ومتأخر عنه بحسب الرتبة فليس متعلقه قابلا للتنجز به على أي تقدير فان العلم الواقع في طول الاخر متأخر عنه رتبة في عالم الحدوث وان كان متعلقاً بالعلة لمتعلق الاول وكذلك في عالم البقاء لان الباقي عين الحادث ولا تتعدد رتبتهما ويستحيل ان تختلف رتبة الحادث مع رتبة الباقي من دون تخلل العدم فما لم يتخلل العدم يستحيل أن يكون اختلاف بينهما حدوثا وبقاءً ، وتوهم ان الحدوث يكون مقدما على البقاء لان البقاء فرع الحدوث فهما مختلفان رتبة ، فمدفوع بان للحدوث تقدم ذاتي على البقاء لكن الحادث والباقي يكونان في رتبة واحدة فان الحدوث والبقاء من احوال الموجود الواحد وليس للحدوث تقدماً رتبياً على البقاء ما لم ينته الى تخلل العدم ففي الخارج ليس إلا وجود واحد وحدّ واحد فبقاء الشيء في الرتبة التي كان فيها الحدوث يعني ان الوجود في أي رتبة كان فالعدم أيضا في تلك الرتبة فيستحيل انقلاب احد العلمين فاذا لم ينقلب العلمان فحينئذ اذا تعلق العلم المتأخر على التكليف السابق فلا يوجب التنجز إلا في الرتبة اللاحقة لا السابقة فاذا كان العلم متعلقا بالتكليف بان كان ظرف التكليف سابقا على العلم فلا يؤثر في عالم التنجز إلا من حينه ، فتحصل ان العلم بالعلة وان كان في رتبة متأخرة عن المعلول لكنه لا يعقل أن يكون تنجيزه لها في رتبة سابقة على هذا العلم فالعلم

الأول في رتبة لا وجود للعلم بالعلة المتحقق في الرتبة المتأخرة فيؤثر في تنجيز متعلقه على الاطلاق فيصير بعض اطراف العلم الثاني منجزاً بقاعدة الاشتغال بالعلم المتقدم فاذا تحقق الاشتغال فلا يعقل أن يكون العلم الثاني مؤثراً فالعلم الأول اذا احدث قاعدة الاشتغال فحينئذ لا نتيجة لتعلق العلم على تكليف في الرتبة السابقة لان التكليف السابق بوجوده الواقعي لا تنجز له في الرتبة السابقة بل تنجزه في الرتبة المتأخرة .

ومن هنا انقدح انه لامجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي السابق بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى بالعلم الاجمالي اللاحق بنجاسة الملاقى أو طرفه بتقريب كون الثاني مؤثراً له في تنجيز الطرف فيما قبل حصول العلم الأول وفي رتبة متقدمة على تنجس الملاقي فلا يتعلق العلم الأول بما لم يثبت الاشتغال في شيء من طرفيه فلذا يجوز التمسك بالأصل في الملاقي بعد سقوطه بالتعارض في الملاقى والطرف الآخر فهذا الوجه فاسد وغير مفيد لصحة الرجوع الى الأصل في طرف من الاطراف فلا بد من التمسك بمعنى تعليقية حكم العقل أو الالتزام بعد مؤثرية العلم المتأخر لو لم يحصل العلمان دفعة واحدة فيحكم بجواز التمسك بالأصل في السبب عند مسبوقية العلم به بالعلم بالمسبب والثالث وفي المسبب في صورة انعكاس الأمر وبعدم الجواز في شيء منهما لو حصل العلمان الاجماليان من سبب واحد ثم علم بطولية متعلق واحد منهما لمتعلق الآخر ، ومن ذلك كله ظهر ان اظهار العجب من صاحب الكفاية في تجويز الرجوع الى الأصل في طرف عند فقدان المعارض مع قوله بان تنجس الملاقي بالسراية وفي تصويره جواز الرجوع الى الأصل في السبب تارة وفي المسبب اخرى ولا في شيء منهما ثالثة عجيب غريب لا منشاء له إلا حمل السراية على المعنى الأول والغفلة عن الثاني المتقدم انه الظاهر من كلمات الاصحاب وتعبيراتهم فانه يستفاد من تعبير الانفعال والتنجس وتفريع نجاسة الملاقي على ملاقاة النجس ان النجاسة تحدث في الملاقي من قبل الملاقى فالطولية بينهما ثابتة ومرتكزة فلا بأس بالرجوع الى الأصل في المسبب بعد تساقط الأصلين في السبب ولا عجب في تجويزه كما لا يخفى . ومنشاء العجب في تخيل انحلال العلم

بالمسبب بواسطة العلم بالسبب دائما وتصوراته لو كان الثاني حاصلا من الاول يرفع الاثر عنه في ظرفه وموطنه وتمسكا بالتقريب المتقدم وقد عرفت انه لامحيص عما التزم به صاحب الكفاية ولا معقولية لما تمسك به المقرر المتعجب هذا فتحصل انه اذا كان احد العلمين متأخرا عن الآخر بحسب الحدوث فيكون كذلك بقاء فان الحادث والباقي شيء واحد ينطبق عليه العنوانان باعتبارين فيستحيل أن تكون مرتبة بقائه مقدما على الحدوث أي لا يعقل أن يكون الباقي مقدما على الحادث المتحد معه وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه فالعلم المتأخر متأخر حدوثا وبقاء سواء تعلق بالعلة لتعلق الاول أو معلوله مثلا اذا علمنا بالنار للعلم بالدخان فيكون العلم بالدخان علة للعلم بالنار فان كان الامر بالعكس في المتعلقين فالعلم بالدخان معلول للعلم بالنار فان العقل يحكم بانه وجد العلم بالدخان فوجد العلم بالنار ومتأخر عنه رتبة حدوثا وبقاء فما لم يتخلل العدم بين العلمين ولم يتبدل العلم بالجهل فلاتنقلب مرتبة العلم الثاني في عالم البقاء ولا يلزم عدم كون بقائه في رتبة حدوثه فحفظاً لوحدة الرتبة بين الباقي والحادث لابد من الالتزام بعدم مشاركة العلم الطولي في بقائه مع العلم المتولد منه أولا في الرتبة وعلى هذا فلا يتعلق المتأخر باطراف لم يثبت الاشتغال بها قبله فلا يؤثر في التنجيز ولا يوجب انقلاب المتقدم عليه وانحلاله ولهذا قلنا بعدم تأثير العلم التفصيلي بوجوب الاقل الناشي من العلم الاجمالي بوجوبه فقط أوفي ضمن الاكثر فانه بناء على كون وجوب الاجزاء غيريا يحصل علم تفصيلي بوجوب الاقل عند الدوران غاية الامر يتردد وجوبه بين أن يكون غيريا أو نفسيا وقد نبهنا هناك على ان هذا العلم لما كان متأخراً في الرتبة عن الاولى ومتولداً منه كان متعلقاً بما اشتغلت الذمة به في الرتبة المتقدمة بالعلم في تلك المرتبة بوجوب الاقل أو الاكثر ويقتضي اتيان الاكثر احتياطاً فلا أثر له في المفروض أصلا ، ثم ان ههنا اشكال عويص من بعض الفضلاء لا ينحل على مسلك القائل بالاقتضاء على تقدير كون المرجع في طرفي العلم ما يفيد طهارتهما من الاستصحاب فيهما أو قاعدة الطهارة كذلك أو استصحابها في البعض والطهارة في الآخر وتقريب الاشكال انه لو فرض الملاقي كاس اسود والملاقي بالفتح احد

الكاسين الابيضين فحينئذ تجري قاعدة الطهارة في الطرفين للعلم الأول فيسقطان بالتعارض فتنتهي النوبة الى الاصلين المسببين أحدهما قاعدة الطهارة فى الكاس الاسود الملاقي والآخر قاعدة الحلية في الملاقى مع طرفه فانهما أصلان عرضيان يعلم بمخالفة أحدهما للواقع أيضا فيتعارضان وبعد تساقطهما تبقى قاعدة الحلية للملاقي قابلة للجريان بلا معارض فان الشك فى حليته مسبب عن الشك فى طهارته واذا سقط ما يقتضي طهارته بالمعارضة مع ما يقتضي حلية طرفي العلم الأول فتصل النوبة الى الأصل المسببي ونتيجة قاعدة الحلية فى الملاقي هي انه يجوز شربه فيلزم أن يكون الماء الواحد الشخصي جائز الشرب مع انه لا يجوز التوضي به فيكف يعقل التكليف لان كل من قال بالحلية وجواز الشرب قال بجواز التوضي به فتلخص ان فى البين أصول طولية وعرضية ، اما الاولى فهي قاعدة الطهارة فى طرف العلم المقدم واما الثانية فهي قاعدة الطهارة فى طرف الملاقي بالكسر وقاعدتا الحلية في طرفى العلم الأول فانها أصول ثلاثة عرضية في طول قاعدة الطهارة فالأصول الثلاثة أحدها حلية ذاك الطرف والآخرين حلية هذا الطرف وقاعدة الطهارة فى الملاقي فتسقط اصالة الطاهرة في الملاقي بالمعارضة مع أصل الحلية في الطرفين فلا يبقى إلا اصالة الحلية في الملاقي ومقتضى جريانها التفكيك بين جواز الشرب وعدم التوضي به ولم يلتزم به أحد فبناء على مذاق من لا يرجع الى الأصل في طرفى العلم لامحيص عن هذا الاشكال واما على المسلك المختار وهو كون العلم الاجمالي بذاته مانعاً عن جريان الاصلين ولو كان بلا معارض لكونه علة لتنجز متعلقه فلا مجال لوروده لوجود مانع آخر عن اجراء الأصل فهذه النتيجة من النتائج العظيمة بين المسلكين ، فان قلنا بعلية العلم الاجمالي فينحل الاشكال لانه لاتجري قاعدة الطهارة ولا اصالة الحلية فى اطراف العلم حتى يعارض بعضها قاعدة الطهارة فى الملاقي فتبقى قاعدة الطهارة فيه بلا معارض ومانع اخر فتجري فيه ويحكم بطهارته وحلية شربه فلا يلزم التفكيك بين الحكمين ، ثم ان ههنا فرعان لا بأس بذكرهما تتميما للفائدة .

أحدهما لو تلف الملاقي بالفتح بعد العلم بنجاسته أو نجاسة أمر آخر حينئذ يجوز الرجوع الى الأصل فى الملاقي وان كان طرفا للعلم الآخر بنجاسته أو

نجاسة صاحب الملاقى كما في صورة بقاء طرفى العلم الاول ، اما لما تقدم من ان الاصل اذا لم يعارض لا مانع من جريانه في طرف العلم ولو كان منجزاً بنحو الاقتضاء ، واما لان العلم الثاني لم يتعلق بطرفين لم يكن شيء منهما مورداً للاشتغال فلذا لا يؤثر في التنجيز ولا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقي فهو يجري فيه بلا مانع ومزاحم ومسببيته أيضا لا تقتضي عدم الجريان إلا بعد سقوط الأصل في السبب عن الحجية بالمعارض بداهة ان المسبي محكوم بالسببي لو كان قابلا للجريان واما لو لم يكن كما في المقام لعلية العلم الأول للتنجيز فهو كالساقط بالمعارضة فتصل النوبة الى المسببي بلا كلام فمقتضى القاعدة فى الفرض المذكور لزوم الاجتناب عن طرفى العلم الأول والحكم بطهارة الملاقي وجواز شربه أو أكله والتوضي به على كل حال من المبنيين في منجزية العلم والفرق هنا في ان القائل بتعليقية حكم العقل بلزوم الاحتياط يرجع الى الأصل المسببي بعد اسقاط الأصل السببي بالتعارض ونحن نقول لما لم يكن مع العلم المنجز مجرى له أصلا فلا نحتاج الى دعوى التساقط بل نتمسك في الملاقي بالأصل لانه مشكوك ولا محكومة لأصل على اصله فحال تلف الملاقي بعد العلم بحكمه نظير حاله عند عدم التلف وما اظن أن يكون نظر من فرق بين التلف والبقاء الى هذا الفرض .

وثانيهما أن يكون العلم بحكم الملاقى وصاحبه اجمالا حاصلا أيضا بعد تلف الملاقى وقد قيل في غير واحد من الكتب تبعا للرسائل ان الملاقي حينئذ يقوم مقام التالف ويجب الاجتناب عنه وعن الطرف المشترك ففي الصورة لم يفرقوا بين كون التالف مورداً للاستصحاب فى حال وجوده وعدم كونه كذلك ولعلهم تخيلوا انه لا معنى لاستصحاب حكم التالف بعد تلفه وأنت خبير بانه لو كان شيء تلف في الامس أو قبله ولو بسنة أو اكثر وكان مجرى للاستصحاب فى موطنه ومنشأ للشك فى حكم في الآن الحاضر يجري الاستصحاب فى التالف وبه يترتب أثره المشكوك في الحال ولذا لو شك في طهارة ماء غسل به ثوب أو توضى به في حال تلفه يتمسكون باستصحاب طهارته باعتبار الأثر الفعلي لها من طهارة المغسول واعضاء الوضوء وحصول الطهارة الحدثية وكذا يتمسك باستصحاب الطهارة

دفعاً لوجوب الكفارة فى مورد شك بعد سنة في طهارة ما اغتسل به عن الجنابة فى ليلة من الرمضان فان الشك فيه يوجب الشك فى صحة الصوم وهذا موجب للشك فى وجوب القضاء وهو موجب للشك في وجوب الكفارة حين دخول رمضان المقبل ففي الفرض أيضا يتمسك باستصحاب طهارة ذاك الماء ولو لم يكن باقياً بنفسه لعدم كونه بلا أثر في الوقت وليس هذا إلا لان الطهارة المستصحبة لها أثران أحدهما طهارة الملاقي لموضوعها والآخر جواز شربه أو أكله مثلا فلو كان موضوعها باقياً حين الاستصحاب يترتب عليه الأثران معاً ويفيد الأصل بثوب كليهما تنزيلا واما لو انتفى وتلف فالأصل انما يفيد ثبوت الاثر الاخر تنزيلا ولا ريب في انه لو لم يكن للمستصحب إلا أثر واحد بالوسائط المتعددة الشرعية حين اجرائه لكفى في صحته فاطلاق كلام الشيخ « ره » ومن تبعه وقولهم بان الملاقي في الفرض واجب الاجتناب وليس مورد للاصل المسببي محل نظر ومورد منع لانه ربما يكون التالف معلوم الطهارة قبل العلم بنجاسته أو نجاسة صاحبه فحينئذ يستصحب طهارته بعد تلفه باعتبار أثر شرعي لها وهو طهارة ملاقيه فتعارض بالطهارة الجارية في عدله وتنتهي النوبة الى الأصل فى المسبب كما فى الصورة السابقة وكذا الأمر فيما اذا كان الطرفان معلومي النجاسة ثم تلف الملاقى منهما ثم علم بطهارة أحدهما اجمالا فانه تستصحب نجاسته باعتبار أثرها حينئذ وهو نجاسة الملاقي وكذا نجاسة العدل لها وبعد التعارض والتساقط يرجع الى الأصل المسببي بل يمكن أن يقال الأمر كذلك حتى في مجهولية الحالة السابقة فيهما أو في أحدهما لان قاعدة الطهارة أيضا تجري فى التالف باعتبار أثره وهو طهارة الملاقي فتعارض بالاستصحاب أو بمثلها الجاري فى العدل الآخر فيتسع المجال للأصل المسببي فالتفرقة بين هذه الصورة وما تقدمتها لا وجه لها ظاهرا نعم قصارى ما يتخيل في المقام أن يقال لما كانت طهارة الملاقي تبعا لطهارة التالف ومجهولة بجعلها فلا تكون له طهارة اخرى وإلا لزم أن تكون الطهارة مجهولة مرتين ولا يعقل ذلك مع وحدة الموضوع فاذا سقط الأصل المفيد لطهارة السبب لا يكون بعده ما يجعل الطهارة للمسبب فلا أصل له حتى يرجع اليه فيؤثر العلم فى التنجيز ويحكم العقل بوجوب

الاجتناب عنه وهذا كما ترى لاسداد له أصلا وإلا لزم عدم الرجوع الى اصالة الطهارة في المسبب عند بقاء الملاقي لجريان الدليل فيه بعينه مع انك قد عرفت انه مما لا نزاع فيه على المسلكين في التنجيز ولما عرفت سابقا ان جعل الطهارتين في موضوع واحد انما لا يصح ويكون من اللغو والعبث اذا كان المجعول بهما عرضيا وفي ظرف مجعولية الاخر للموضوع ، واما اذا كان لكل موطن غير موطن الاخر كما في المقام فان الطهارة التي هي أثر الطهارة الملاقى ثابتة للملاقي في موقع لا مجرى لاصالة الطهارة فيه بنفسه لانها محكومة بالأصل السببي فلا محذور فيه بل هو معقول قد دلت عليه الأدلة الشرعية ولذا يؤخذ بالمحكوم بعد سقوط الحاكم عن الحجية فما افيد في الرسائل والكتب المطبوعة بعدها لا يوجد له وجه ولا يناسب القول بعلية العلم ولا بتعليقيته كما لا يخفى ، ثم انه لا وجه لذكر ان العلم علة أو مقتضى للتنجيز في الفرض الاخير لانه انما تعلق بالتالف الخارج عن الابتلاء فلا تأثير له بشيء من النحوين .

((تذنيب))

لو علم اجمالا بثبوت الأثر اما في امرين أو أمر ثالث فحينئذ اما ان يقال بوجوب ترتيب الأثر على الجميع واما على الاكثر والمثال لذلك هو ما اذا كان العلم متعلقاً بمغصوبية هذه الشجرة المثمرة أو الشيء الآخر بناء على قول في الغصب من ان اليد على الشيء يد عليه وعلى منافعه فان مقتضاه الحكم بحرمة التصرف في الشجرة ومنافعها حرمة تنحل الى حكمين عرضيين كل منهما ليس دائراً مدار الاخر ثبوتاً وسقوطاً ولذا ربما يجوز التصرف في أحديهما دون الاخرى للاضطرار أو الاجبار وغيرهما ففي الحقيقة والمآل يعلم بالحرمتين في موضوعين وبحرمة لموضوع ثالث بنحو الاجمال ولا يخفى ان الصور المحتملة ثلاثة منها ان لا يعلم بنحو الاجمال بعدم طولية أحد الأثرين في طرف للآخر بل يحتمل كونهما عرضيين أيضا ومنها ان يعلم بان أحدهما المعين ليس في طول الآخر ومسبباً عنه فلا يحتمل الطولية إلا في الآخر والصورة الثالثة ما اذا علم بالتقدم والتأخر لكن لا يكون شيء

منهما متميزاً ومتعيناً فلهذا يكون احتمال تسبب كل منهما عن الآخر كاحتمال عكسه وحيث ان الاوسط منهما مما يحتمل قوياً ان لا يجب ترك ماشك في مسببيته نظراً الى ان العلم المتعلق بالمسبب والطرف كما لا ينجز شيئاً فكذلك المتعلق بما احتمل تسببه وتأخره فلا بأس بالتعرض لحكمها على مبنى من يجوز جريان الأصل في اطراف العلم المنجز عند فقدان المعارض وعلى المختار من مانعيته لجريانه ولا يخفى مقدمة ان وجه تقدم الأصل السببي على المسببي انما هو للحكومة التي له عليه إذ لو اخذ بالثاني للزم تخصيص دليل الأصل بالنسبة الى السببي بلا مخصص أو بوجه دائر بخلاف العكس فانه لا يلزم منه إلا التخصيص الجعلي والتنزيلي فهذا التقديم من باب حفظ الظهور واصالة العموم فى دليل الأصل القابل للجريان في السبب والمسبب ففي كل مورد احرزت السببية لا يرجع الى الأصل في المسبب حتى على مذاق من لا يجوز جريان الأصل في اطراف العلم واما لو لم يحرز في هذه الصورة وغيرها من السابقة واللاحقة فاصالة العموم لا تنخرم بالاخذ بها في الاطراف للعلم فيؤخذ بالأصل فى الجميع ويسقط بالتعارض فيبقى العلم بالحرمة المرددة بين امرين لا مع ثالث وتنقطع اليد عن الأصل المرخص فيؤثر العلم مع كونه مقتضيا للتنجيز اثره وبوجب العقل ترك الجميع واما على المختار فالامر واضح وذلك لان العلم يمنع عن جريان الأصل في اطرافه وينجز متعلقه فيها ابتداء ، اما فيما لا يحتمل مسببيته فواضح ، واما فيه فلان العقل لاحتماله كونه في عرض الآخرين يجوز تنجزه ويصحح العقاب عليه وقد تقدم ان احتمال التنجز أيضا لا ينفك عن التنجيز فعلى أي تقدير يجب الاجتناب عن الجميع ، والوجه ماقلناه لاما اطيل الكلام في تقريره في بعض المطبوعات الجديدة

ثم ان الكلام في الشبهة الوجوبية هو الكلام في الشبهة التحريمية من غير فرق بين جميع اقسامها من فقدان النص أو تعارض النصين أو اجمال النص ومن غير فرق أيضا بين الانحصار وعدمه والابتلاء وعدمه فيجرى فيها جميع ماسر في المتبائنين من الشبهة التحريمية نعم هنا فروع متعلقة بالعلم الاجمالي لا يخلو ذكرها عن مناسبة للمقام فنقول .

الأول أنه اذا صلى ظهراً ثم علم اجمالا بوجوبه أو وجوب الجمعة في هذا

اليوم هل ينجز علمه هذا ما تعلق به مع انه كالعلم المتعلق بعنوان قد تلف بعض ما ينطبق عليه احتمالا أم لا وعلى تقدير عدم تنجيزه لعدم القطع بالاشتغال فعلا اذ لو كان الظهر واجبا فقد اتى به فلم يبق وجوبه فهل يصح اجراء الاستصحاب في المقام كي يفيد فائدة العلم الاجمالي قبل تلف الطرف له من وجوب مراعاة الاحتياط في الطرف الباقي أم لا . اما في المقام الأول فلا ينبغي النزاع في عدمه لما مر من ان العلم الاجمالي لا تنجيز له إلا اذا تعلق بالحكم العقلي على أي تقدير وفي الفرض ليس كذلك كما لا يخفى ، واما في الثاني فربما يتصور جريان الأصل المثبت اما في الموضوع أو في الحكم اما في الموضوع فتقريبه ان الصلاة الشخصية المرددة بين الظهر والجمعة صارت معلومة الوجوب من اول الوقت وقبل الاتيان بالظهر وبعده يشك في بقائها تحت الارادة والوجوب فتستصحب لان اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق في الموضوع الواحد ذي الأثر متحققة في المقام وتشهد بها وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فلا بأس باستصحاب ذلك الموضوع والحكم بوجوب الاتيان بالجمعة أيضا وربما يرد بان مقتضاه التعبد بوجوب الاتيان بالظهر والجمعة جميعا مع ان وجوب الظهر مقطوع العدم فعلا إذ لو كان لسقط بالاتيان به قبلا فلا حجية لهذا الأصل في المقام لانه يلزم التعبد به في صورة القطع بالخلاف والحال أنه يتعبد بشيء من الأصول والامارات في مورد عدم العلم بالوفاق أو الخلاف ، وأنت خبير بان هذا الجواب لو تم للزم أن يقال بعدم حجية الاستصحاب الكلي أيضا لانه على تقدير تحققه في ضمن السبق قطعي الانتفاء وعلى تقدير الآخر قطعي البقاء فلا وجه للتعبد ببقاء الكلي المنطبق على المحتملين لأنه مستلزم للتعبد ببقاء الشيء المعلوم انتفائه على تقدير وبقائه على التقدير الآخر ولا وجه مع العلم ، وهذا الجواب انما نشأ من الغفلة عن ان متعلق العلم والشك امران متغايران ذهنا متحدان خارجا ولا يسري شيء من الحالين الى شيء من متعلق الاخر وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد معلوما ومجهولا أو مشكوكا بعنوان واحد مع ان التضاد بين العلم والشك مما لا يخفى على أحد فيما تعلق العلم بعدم بقائه تحت الوجوب هي الظهر بعنوانها الخاص وماشك في خروجه عن تحته هذه الصلاة المرددة

بينها وبين الجمعة ولا يلزم من التعبد بها التعبد ببقاء خصوص الظهر وانما تنحصر فائدة التعبد بها في الفرض في وجوب اتيان ما لم يؤت بها كالجمعة فلا يلزم من الاستصحاب هذا المحذور المذكور ولكنه ممنوع بوجه آخر لا يتاتى فى استصحاب الكلي وهو أن المستصحب لابد أن يكون ، اما بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعا للاثر في الدليل وفي المقام لا يكون الاثر وهو الوجوب لهذا العنوان الجامع العرضي وهو احدى الصلاتين من الظهر والجمعة أو الصلاة الشخصية المرددة بينهما وامثالها وانما هو لخصوص الظهر والجمعة فلذا لا يصح استصحاب بقاء الجامع العرضي تحت الوجوب المعلوم لانه ماجعل للاثر إلا لما ينطبق عليه هذا الجامع لا لنفسه وهذا بخلاف مورد استصحاب الكلي كالحدث فانه بعنوانه جعل مانعاً من الصلاة فلو صار متعلقاً للعلم بعد الوضوء ودار الامر بين الاصغر والاكبر يصح استصحابه والحكم بعد ارتفاعه إلا بعد الغسل فكم فرق بين استصحاب الكلي والفرد المردّد ولذا ترى الاصحاب يجرونه في الاول دون الثاني ومن هنا ظهر جواب ما ربما يتوهم من ان الجامع المحرز بالاستصحاب يكون كالمحرز بالعلم الاجمالي وكما ان الثاني ينجز الحكم فى طرفيه فكذلك الأصل وعليه فيلزم ان يتعبدنا الشارع ببقاء الظهر تحت الوجوب مع القطع بارتفاعه لو كان فانه مبني على جريان الاستصحاب فيه وهو ممنوع لما عرفت من عدم كون الأثر لهذا الجامع الانتزاعي العرضي ؛ واما العلم الاجمالي فمع انه مسلم بهذا الجامع العرضي انما ينجز التكليف في الطرفين لكونه موجباً لاحتمال التنجز وقد تقدم حكم العقل بوجوب الامتثال عنده فالصلاة الاجمالية وان كانت بنفسها متعلقة للعلم إلا انها ليست ملحوظة بما هي كذلك بل بما هي مرآة وفان في الامر الخارجي المتميز فالنظر اليها آلي لا استقلالي ولا يجمع اجمالي مع الشك في الطرفين بخصوصهما مع ظهور المضادة بينهما ، فالحق انه لا وجه للاستصحاب الموضوعي في المقام لما قلناه من فقد ما يعتبر في مثله من كون الموضوع ذا أثر في لسان الشرع لا لما قيل من انه لا شك في المقام وعلى تقدير ثبوته لا وجه لاجراء الاصل لانه مستلزم للتعبد ببقاء ما يعلم بارتفاعه على تقدير وببقائه على آخر فانه منقوض باستصحاب الكلي ومدفوع بان متعلق الشك هو الجامع العرضي المعلوم

اجمالا فيما قبل تلف واحد من الطرفين ومتعلق العلم بالبقاء وكذا الارتفاع صورتان اخريان متباينان لمتعلق الشك ذاتا متحدان معه صدقاً ومورداً فلا يسري الشك الى متعلق العلمين ولا شيء منهما الى متعلقه وإلا لزم اجتماع الشك واليقين في متعلق واحد وعنوان فارد فلا مانع من اجتماع الشك في الصورة الاجمالية مع القطع بالصورتين التفصيليتين كما في العكس ، فظهر ان المانع من استصحاب الفرد المردد في المقام هو انتفاء شرط الاستصحاب الموضوعي فانه يعتبر فيه أن يكون المستصحب بنفسه كلياً ذا أثر في لسان الشارع أو مصداقاً للكلي ، ولذا اشتهر ان الاستصحاب تارة يكون في الموضوعات ونتيجته ليست إلا ترتيب الاثر وتارة يكون في الاحكام ونتيجته ليست إلا جعل المماثل أي نتيجته أثر عقلي اعم من الاثر الظاهري والواقعي وهذه القاعدة من القواعد المسلمة فبالنسبة الى الصورة الاولى نتيجة الاستصحاب هي ترتيب اثره على مورده وبالنسبة الى الصورة الثانية جعل المماثل فحينئذ استصحاب الفرد المردد بين ما يعلم بعدم وجوبه فعلا بواسطة الاتيان وما يشك في وجوبه لا يكون موضوعا للاثر الشرعي وقد تقدم انه لابد من كون موضوع المستصحب من مصاديق الكبرى التي لها أثر في الشرع وحيث قد اشرنا الى انه تحصل في صورة تعلق العلم الاجمالي بشيء مردد بين الامرين عناوين ثلاثة ، أحدها هذا الطرف بخصوصه وبعنوانه المختص به ، وثانيها ذاك الطرف كذلك ، والثالث عنوان عار عن الخصوصيتين قابل للانطباق على الطرفين على البدل والذي يكون معروضا للعلم هو الثالث والمعروض للشك هو المعنون باعتبار كل من الخصوصيتين فالعنوان المتعلق للعلم مباين لما تعلق به الشك فهنا وان كانا متصادقين على الواحد خارجا فبالعلم الاجمالي بالحكم نحتمل تنجيز التكليف في أي من الطرفين فيحكم العقل بالاحتياط مع الشك في خصوصية موضوع الحكم المعلوم اجمالا فعلم انه لا منافاة بين معلومية حكم مع مشكوكيته إذ يمكن أن يكون معلوم الحكم بواسطة عنوان صالح للانطباق عليه وعلى غيره ومشكوكا باعتبار عنوانه المختص به ، وبعبارة اخرى ان الصور الثلاث في عالم العروض كانت متباينة لكن المرئي بهذا الصور الاجمالية محتمل لأن يكون هذا بخصوصه أو ذلك كذلك أي بصورته التفصيلية ففي المقام وان قطع بزوال

أحد الطرفين وارتفاعه كما انه يعلم ببقاء الآخر ولكن يشك في ان الكأس الذي ورد عليه البول مثلا باقٍ أم لا أو الصلاة التي اشتغلت الذمة بها هي المأتي بها على الفرض أو المتروكة بعد فتعلق الشك بعنوان لا يكاد يكون متحداً مع العنوان الذي كان معروضا للعلم فالشك قد تعلق بالعنوان الشخصي التفصيلي وهو عنوان صلاة الجمعة مثلا وهذا باق مع القطع بعدم وجوب صلاة الظهر وهو لا يسرى الى متعلق العلم ويجتمع مع العلمين وهما العلم بالوجوب اجمالا والعلم بعدم وجوب الظهر بعد الاتيان فعلا فاركان الاستصحاب كانت محققة من دون اشكال في انه يعلم بارتفاع الوجوب على تقدير وببقائه على آخر فلا شك في البين فلا وجه للاستصحاب فالمناط الذي قلنا به في صورة ورود البول على احد الكاسين ثم تلف أحدهما ببقاء الشك يجيء ههنا أيضا فمع اتيان الظهر والجمعة وزوالها يشك أيضا في بقاء ما اشتغلت الذمة به ونظير ذلك ما اذا ورد شخص على مجلس المردد بين زيد وعمرو ومات زيد وبقي عمرو فالآن يشك في بقائه أي الشبح الذي مردد بين زيد وعمرو الآن يشك في بقائه مع انه في المقام علمان أي العلم بموت زيد والعلم بحيات عمرو فعلى النحو الذي يجتمع العلم الاجمالي مع الشكين فكذا يجتمع مع العلمين فاذا اجتمع الشك مع العلمين فيجرى الاستصحاب ، واما الحكمي فهو على قسمين فتارة يراد استصحاب شخص الحكم القائم باحد الموضوعين واخرى يستصحب الحكم الكلي الجامع بين القائم على هذا أو ذاك ، ولا يخفى ان حكم قسم الأول بعينه حكم الموضوعي في عدم الجريان إذ الحكم المجعول هو الجامع لا تشخصه وتميزه فشخص الحكم بما انه كذلك ليس مجعولا حتى يجعل الاستصحاب مماثله ولابد من أثر مجعول كما هو المفروض واما القسم الثاني فهو خال عن هذا الاشكال إلا انه ربما يستشكل في استصحابه من جهة ان شأن هذا الأصل اذا جرى في الحكم ان يجعل المماثل لمجراه ومطلق الوجوب المجرد عن الفصل والمقوم لا يمكن ان يتحقق فكيف يجعل بالاستصحاب فبحكم العقل بامتناع وجود الجنس بلا فصل والنوع بلا تشخص خارجي يدور الأمر بين رفع اليد عن استصحاب مطلق الوجوب أو الالتزام بالاصل المثبت بان يقال لازم جعل الوجوب للاعم من التالف والباقي مع

انه لايعاد تكويناً هو جعله متعلقاً بالباقي الذي تحت القدرة وفي مورد الابتلاء فالعقل يحكم بجعله كذلك وهذا التزام بالأصل المثبت ، ولكن يمكن ان يجاب عنه بان جعل الوجوب في مثل المقام مخصصاً بفصل مخصوص ليس من لوازم المجعول الأولي حتى يصير الأصل مثبتاً كما قد يتوهم بل انه من لوازم هذا الجعل ولا ريب في ان لوازم الحكم الظاهري المجعول مرتبة عليه في جميع الموارد ولا يكون القول به من الالتزام بالمثبت فاطلاق لاتنقض الخ . يشمل المقام ولا يلزم منه محذور على ما بين فلا بأس بالتمسك والقول بصحة استصحاب كلي الحكم المعلوم المقتضي لوجوب الاتيان بالجمعة ، فتحصل انه لا بأس باستصحاب الجامع بين الوجوبين بناء على كون مفاده جعل المماثل في الاحكام ، وجعل الاثر المماثل لما كان للموضوع في الموضوعات ان المحذور المتصور فيه انه لا يمكن ان يجعل الجامع ولو في مرتبة الحكم الظاهري بلا فصل وخصوصية بداهة ان الجامع بما هو غير آب عن الاشتراك والتفصل والتشخص ومجرداً عنها ليس قابلا للتحقق والجعل فلو اريد جعله بالاستصحاب كذلك فهو كما ترى ولو اثبت له الفصل الذي كان لاحد الوجوبين بين الشخصين المحتملين صار الأصل مثبتاً خارجا عن تحت دليل حجية الاستصحاب وهذا مندفع بان الفصل ثابت لنفس الحكم الظاهري المجعول بالاستصحاب ومن لوازمه العقلية لا انه لازم للحكم الواقعي المستصحب وذلك لان تحقق الحكم الظاهري مجرداً عن الفصل غير ممكن مثل الواقعي واذا جعل الجامع بالاستصحاب يستكشف عن جعله متفصلا باحد الفصلين وحيث ان المفروض انتفاء احد من المحتملين فبحكم من العقل يتعين كون جعل الجامع متفصلا بفصل الموجود منهما فالاستصحاب على هذا لا يعد من المثبت بشيء لان الفصل الثابت به من لوازم الحكم الظاهري المرتب عليه عند الكل فيجري فيه الأصل ولا يعتنى بقاعدة الاشتغال لانها محكومة به إذ هي محكمة في صورة لايكون دليل على ثبوت المفرغ وعدمه في نظر الشارع . فتفطن واما بناء على غير المشهور في الاستصحاب من انه لا يجعل به الاثر والمماثل بل يكون لا تنقض الخ مفيداً للامر بالبناء على المتيقن السابق وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلا يتصور

فيه هذا الاشكال اذا امتنـاع الانفكاك بين المتلازمين انما يكون بحسب الواقع ونفس الامر لا في صورة التنزيل ولذا يفكك بينهما فينزل الملزوم باعتبار اثر من اثاره الشرعية ولا ينزل لازمه وملازمه ولا يترتبان عليه فلا تلازم بين تنزيلهما كما بين انفسهما فعدم امكان تحقق الجامع واقعاً مجرداً عن الفصل وتلازمه له بحسبه لا يقتضي تلازمهما في مقام التنزيل والبنـاء على ثبوته فلا يحتاج الى فصل حتى يتخيل انه اذا استصحب وحكم بثبوت الفصل له يصير الاصل مثبتا فعلى هذا المبنى وان لم يكن لتوهم المثبتية مجال إلا انه لا يمكن ان يمنع عن جريانه لوجه آخر يختص به وهو ان الامر بالبناء المدعى استفادته من (لا تنقض الخ) بمقتضي ان يكون لما يبني على بقائه اثر يترتب عليه والاثر المترتب على بقاء الوجوب احد الامرين من الاطاعة والعصيان ولا شك في ان الاطاعة عبارة عن الاتيان بمصداق المـأمور به وما يقطع انطباقه عليه بصدق الامتثال كما ان العصيان عبارة عن ترك جميع ما هو كذلك عن مخالفة وهذا الفرد الباقي في مفروض الكلام ليس مما يقطع باتحاده مع ذاك المحكي بالعنوان الجامع الاجمالي اذ من المحتمل اتحاده مع ما تلف فلا يكون الاتيان بالباقي اتياناً بالاثر المقتضى للبناء على بقاء الوجوب فلا يبقى مورد للتنزيل والقول (بانه يعامل معاملة بقاء الوجوب) فعلى هـذا المبنى لا يصح القول بشمول دليل الاستصحاب بمثل ما نحن فيه اذ لا عمل للمكلف لانه لا اثر للمستصحب والمتنزل حتى يعـامل مع المشكوك بقائه معاملة يتيقن البقاء فلذا لا يصح استصحاب الجامع ولو لم يكن لقاعدة الاشتغال مجرى فيه اصلا فليس المحذور على هذا المبنى ما يتخيل من انه لا فائدة فيه اذ الاشتغال كاف في البعث على الاتيان الباقي أو الاجتناب عن التالف لانه مندفع بمحكومية القاعدة على تقدير جريانه فتحصل انه لا مصحح لجريان الاستصحاب في الجامع بناء على عدم جعله للمماثل واما على مذاق المشهور من ان مفاده جعله فلا مانع منه فيجري ويجب الاتيان بالباقي الغير التالف ولا يصغي الى ما يدعي من انه اردء الاصول المثبتة لما ظهر من انه ليس مثبتاً اصطلاحيا .

الثاني اذا انحصر ثوب فيما يعلم اجمالا بنجـاسته في اطراف محصورة فهل تجب الصلاة عاريا لسقوط شرطية الستر في مثله أو يجب تكرارها في اكثر من واحـد

حتى يحصل له القطع بوقوع الصلاة منه في الثوب الطاهر وجهان ويمكن ان يقال تقريبا للأول هو ان الاصحاب قد التزموا بوجوب الصلاة عاريا اذا انحصر الثوب في واحد غير طاهر وليس هذا التقديم دليل مانعية نجاسة الثوب عن الصلاة فعند الانحصار في الواحد النجس لا يتمكن المكلف على الاتيان بالصلاة الواجدة لشرط الستر الحالي ولذا لولا قاعدة الميسور ومثل الصلاة لا تترك بحال لكنا نقول بسقوط الصلاة عنه رأسا لكنها يفيد وجوبها حينئذ مجردة عن هذا الشرط فيسقط الستر عن الشرطية في هذا المقام وهذا الوجه بعينه جار في مفروض العنوان أو مقتضى مانعية نجاسة ثوب من الاثواب هو الاجتناب عن جميعها لمنجزية العلم الاجمالي وجوبه فيكون المكلف مامورا بالاجتناب عن الجميع وغير قادر على لبس شيء منها في الصلاة شرعا وحيث ان غير المقدور الشرعي كالعقلي فلا يبقى له قدرة على الصلاة في الثوب الذي لم ينه عن لبسه فيسقط شرطية الستر ويجب الاتيان بالصلاة عاريا هذا غاية ما ربما يتصور تقريبا لدعوى عدم وجوب التكرار في الثياب بل لا يجب حينئذ الصلاة واحدة عاريا ومجردا ومآل هذا الى دعوى علمين اجماليين في مثل المقام احدهما قد تعلق بشرطية لبس واحد من الاثواب الثلاثة للصلاة والآخر متعلق بمانعية بعضها عنها وان العلم بمانعية بعضها ينجز الاجتناب عن الجميع فترتفع شرطية الستر لواحد منها للصلاة لان تحصيلها مع الستر غير مقدور شرعا فتحصل انه لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين المنحصرين فظاهر اطلاق الاصحاب انه يصلي عاريا واستشكل عليهم بانه لا وجه لذلك على الاطلاق لانه ان كانت شرطية طهارة الساتر مقيدة بكونها معلومة تفصيلا فالادعاء في محله فيسقط الستر حينئذ عن الشرطية فيلزم الصلاة عاريا لعدم التمكن من تحصيل الشرط وان كان الشرط طهارة الستر واقعا ولو لم يعلم بها تفصيلا فلا وجه لتجويز الصلاة عاريا مع التمكن من تكرارها فى الثوبين تحصيلا للعلم بوقوعها فى الطاهر الواقعي واما اذا لم يتمكن من التكرار اما لضيق الوقت كما اذا لم يبق من الوقت إلا مقدار اربع ركعات مثلا فصح الاجتزاء حينئذ بالصلاة الواحدة عاريا فانه سيجيء فى المقام مناط المزاحمة بين شرطية طهارة الساتر وبين مانعية نجاسته فان الصلاة فى جميع الاثواب دفعة مستلزم للمخالفة القطعية فيدور الامر بين الصلاة

فى الساتر النجس الاحتمالي و بين الصلاة عاريا حتى يحصل الاجتناب عن الساتر النجس الواقعي فيقع التزاحم بين شرطية طهارته ومانعية نجاسته كما فى صورة انحصار الثوب فى الواحد النجس ولذا حكموا بالصلاة عاريا تقديما لمانعية النجاسة على شرطية الطهارة فلو كان اطلاقهم فى تجويز الصلاة عند الشبهة فى النجاسة بلحاظ هذه الصورة أي صورة عدم الانحصار مع عدم سعة الوقت لازيد من صلاة واحدة فالأمر كذلك فانه يقع التزاحم بين حفظ جهة مانعية النجاسة و بين حفظ شرطية الستر والعلم الأجمالي يثبت المانعية فاذا كان العلم الأجمالي منجزاً يسقط هذا النحو من الساتر من الشرطية فلا يكون قادراً على ايجاد الصلاة فى الساتر الطاهر فيسقط الساتر عن الشرطية لان عدم القدرة الشرعية كعدم القدرة العقلية فلا فرق فى هذه الجهة بين العلم الاجمالي والتفصيلي فكما انهم حكموا فى ذاك المقام بالصلاة عاريا فلابد من الحكم به فى هذا المقام أيضا وبالجملة اذا ثبت منجزية العلم الأجمالي وحكم العقل بوجوب الاجتناب عن النجس فبمقتضى حكم العقل تكون الصلاة فى الساتر الطاهر غير مقدور فى هذا المقام ولولا قاعدة الميسور وان الصلاة لا تترك بحال لحكمنا بعدم وجوب الصلاة رأسا إلا انها لما دلتا على وجوبها فى جميع الاحوال فنحكم بسقوط شرطية الساتر وبوجوب الصلاة عاريا فراراً عن وقوعها مقرونة بالمانع المعلوم اجمالا وهكذا لو كان عدم التمكن من التكرار مستنداً الى عدم القدرة على ازيد من صلاة واحدة لضيق الوقت بل لامر آخر فان الضابط انحصار المقدور فى الواحد واما اذا لم يكن منحصراً بأن كان الوقت باقيا وكان المكلف قادراً على تكرار الصلاة فى ثوبين أو اكثر فحينئذ لا دوران للامر بين رفع اليد عن شرطية الساتر وحفظ التحرز عن المانع و بين حفظ الشرطية ورفع اليد عن مانعية النجس اذ يمكن الجمع بين شرطية الساتر ومانعية النجس بتكرار الصلاة في الاثواب أو الثوبين فحينئذ يعلم بانه ان كان الساتر شرطاً فقد أتى بالمشروط به وان كان النجس مانعا فقد أتى بالخالي عنه فبتكرار الصلاة يقطع بوقوعها فى الساتر الطاهر واقعا ولا يكون الباب من باب التزاحم حتى يحكم العقل بتقديم الاهم وسقوط الساتر عن الشرطية فيكتفى بالصلاة عاريا لعدم كون الصلاة فى الساتر الطاهر مقدوراً في الفرض فان غير المقدور شرعاً كغير المقدور عقلا فمقتضى العلم الاجمالي

بوجوب الاجتناب عن النجس من الثوبين وعدم استعمال شيء منهما في الصلاة فبذلك يصير المصلي كمن لا ساتر له فالاولى في المسئلة التفصيل اذ لامجال للالتزام بسقوط الساتر عن الشرطية بقول مطلق لفقدان مناط التزاحم في جميع الصور .

الثالث لوعلم اجمالا بوجوب احد الأمرين من العبادات كالظهر والجمعة مثلا فهل يعتبر في مقام النية ان يؤتى بهما بداعي الأمر الأجمالي المجزوم به أم يصح الاكتفاء بالاتيان بكل منهما رجاء وبدعوة الأمر الاحتمالي له كما في مورد الشبهة البدوية ، قد يتوهم انه لا وجه للأول بعد تسليم ان للقرب مصاديق ومراتب بعضها فوق بعض وادناه ان يؤتى بالعمل وجاء لمطلوبيته وبدعوة الأمر الاحتمالي كما ان اظهر مصاديقه ان يؤتى بالعمل بدعوة امره الجزمي مع التميز وقصد وجه الوجه بل يقال انا نجد من انفسنا في مورد الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي انه لاداعي لنا إلا درك الأمر الاحتمالي لا الأمر المعلوم اجمالا لانه لوصار داعياً للزم ان يكون العبد بانيا على اتيان سائر الاطراف عند الاتيان ببعضها اولا وإلا فلو اتى به من دون البناء لزم ان يكون ذاك الأمر الاجمالي داعياً الى اتيان هذا البعض لادعوته الى متعلقه الجزمي وهو العنوان المردد يستحيل ان ينفك عن البناء على اتيان الاطراف والمحتملات جميعا لكن لا يخفى ان لكل مبنى يلائمه فمن قال بان قيد قصد القربة وما يعتبر فيه ليس من القيود التي يمكن تقييد الامر به لفظا حتى يدفع ما احتمل دخله فيه بالاطلاق فلابد له من القول بالاحتياط ولذا لو احتمل دخالة قصد التميز والوجه مع الجزم في النية لابد له من الصلاة المقرونة بالنية كذلك لو امكن حفظ جميعها وإلافبا لمقدار المقدور ففي صورة لم يتمكن إلا من الجزم كما في مورد العلم الاجمالي فانه يمكنه الجزم في النية للاتيان بالمعلوم الاجمالي بان يأتي بالطرف الواحد عازما على اتيان الطرف الاخر يتعين الجزم احتياطاً بخلاف مورد الشبهة البدوية فانه لاجزم عندها بالامر ولواجمالافلذا يصح الاكتفاء بالعمل الرجائي على المبنيين والظاهر ان الشيخ «قده» يختار الاحتياط في مثل قصد القربة وقيوده فما قواه في المقام تمام على مبناه ، واما من قال بالبراءة عما شك في دخله في قصد القربة أيضا كسائر الامور فله القول بالاكتفاء بالعمل المأتي به بداعي الامر الاحتمالي عند وجود العلم الاجمالي أيضا لكن

ليس له اطلاق القول بذلك والرد على القول بعدم جواز الاكتفاء على ماعرفت من دون تعرض لمبناه ففي الحقيقة هذا نزاع في المبنى لا في المدعى كما لا يخفى وهنا فروع كثيرة اخرى تعرضنا لها في رسالتنا في العلم الاجمالي فليراجع اليها .

(القول في الاقل والاكثر)

وهو اما استقلالي بمعنى ان امتثال الاقل على وجوب الاكثر ليس منوطا به واما ارتباطي بمعنى ان امتثال الاقل منوط بامتثال الاكثر على فرض وجوبه ولا اشكال في البراءة عن الاكثر في القسم الأول لانحلال الخطاب في مثله الى خطابات مستقله لكل منها اطاعة وعصيان وحيث ان وجوب الاكثر غير معلوم فيحكم العقل فيه بالبراءة نعم فيما اذا كان المورد يزول الشك بمجرد الفحص فالظاهر عدم صحة الاستناد الى البراءة قبل الفحص اللازم كما عليه طريقة العقلاء فانه لوشك في الدين مثلا بين الاقل والاكثر وكان الشك بحيث يزول بمجرد الرجوع الى الدفتر فيحكمون العقلاء في المقام بصحة الزام الداين رجوع المديون الى الدفتر وهذا مخالف بقاعدة وجوب الفحص في الموضوعات لو قلنا به كلية فنقول به في المقام لبناء العقلاء وأما لو قلنا بوجوب الفحص كلية في كل شبهة هي معرض للزوال فلا مخالفة في البين أيضا فلا اشكال في البراءة عن الاكثر خصوصا بعد الفحص في الموضوعات فضلا عن الاحكام الكلية .

وأما الكلام في القسم الثاني وهو الاقل والاكثر الارتباطي فلا بد اولا من التفرقة بينه وبين مورد التعيين والتخيير لاختلافهما في الحكم ثم بيان ما هو الحق في المقام فنقول ان الاقل ان اخذ من حيث الاقلية مورداً للحكم وكان حد الاقل داخلا في الواجب فيكون حينئذ مع الاكثر من صغريات المتباينين مثل القصر والاتمام لان مورد المتباينين ما اذا كان كل واحد من طرفي العلم الأجمالي ماخوذاً بحده الخاص مورداً للحكم وان كان احد الطرفين ماخوذاً من حيث الطبيعة المتحققة في ضمن الطرفين والطرف الاخر ماخوذاً من حيث الحد الخاص والخصوصية المخصوصة فهو من صغريات التعيين والتخيير كما اذا تردد الأمر بين وجوب اكرام

زيد أو عمرو بالخصوص وان كل واحد من الطرفين مورداً للحكم من حيث الحصة المعينة ولكن كان الاقل بنفس ذاته وحصته المعينة محفوظاً في ضمن الاكثر بحيث كان نسبة اليه نسبة الضعيف الى الشديد والقصير الى الطويل ففي طرف القلة نفس الذات التوأم مع القلة مورد للحكم لا انها مورد للحكم بشرط القلة فالاقل بحده وان كان فرد الجامع كالاكثر إلا انه فرد الجامع الضعيف والاكثر فرد الجامع الشديد من دون جامع اخر يجمعهما حتى يكون المقام من العلم باصل التكليف والشك في المحصل حتى يجب الاحتياط وليس حد القلة ماخوذاً في طرف القلة أيضا حتى يكون من الصغريات المتبائنين فيجب فيه الاحتياط أيضا وبالجملة فلامنشأ للاحتياط في باب الاقل والاكثر إلا في اخذ حد القلة طرفا للعلم الاجمالي بالواجب حتى يكون من المتبائنين وهو في غير محله مضافا الى انه يقتضي تكرار العمل تارة في ضمن الاقل واخرى في ضمن الاكثر لا الاكتفاء باتيان خصوص الاكثر كما هو مراد القائل بالاحتياط في المقام واضعف من ذلك توهم اخر في المقام وهو انا نعلم باصل الوجوب وجداناً ولكنه مردد في الخارج بين الطويل والقصير وفي مثله يجب الاحتياط والجواب انه قد مر انه لاجامع فى البين حتى نعلم به فيجب الاحتياط نعم لاشبهة فى اصل الوجوب الشخصي بمرتبة خاصة وهو مردد بين الطويل والقصير وفى مثله لا يأبى العقل عن اجراء البراءة كما لا يخفى .

ان قلت لاشبهة فى ان وجوب الاقل فى فرض وجوب الاكثر غيري لا نفسي واجراء البراءة عن الاكثر تنفي الوجوب الغيري عن الاقل لاتابع له بتبعية وجوب المقدمة لذيها فلايبقي للاقل حينئذ إلا احتمال وجوبه النفسي وهو أيضا منفي بالاصل فالبراءة عن الاكثر توجب المخالفة القطعية لا يحصل إلا بالاحتياط باتيان الاكثر كما هو واضح فلا علم تفصيلي بوجوب الاقل حتى يكون الاكثر مشكوكا بالشك البدوي لان العلم التفصيلي بوجوبه معلول العلم بالوجوب النفسي واذا انتفى الوجوب النفسي بما ذكرنا فلا علم بوجوب الاقل تفصيلا .

قلت قد مر مفصلا في بحث مقدمة الواجب ان الاجزاء واجبة بعين وجوب المركب فلا مغايرة بين وجوبهما بالنفسية والغيرية فالشك في وجوب كل جزء في

المركب شك في اصل التكليف وما ينفي بالاصل ليس إلا اصل التكليف وما يبقى فهو أيضا اصل التكليف كما هو واضح .

ان قلت من المسلم ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك ومن المسلم ان الاشتغال اليقيني حاصل في المقام فلا بد من تحصيل الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلا باتيان الأكثر .

قلت نعم الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فيما اذا ثبت اصل الاشتغال ولا اشكال في ثبوته بالنسبة الى الاقل واما الاكثر فاصل ثبوت الاشتغال به محل شك فينفي بالاصل

ان قلت اذا كان الاكثر بحيث لو اتى لاحتمال وجوب خلل فى المامور به غير قابل للتدارك مثل ايجاد مشكوك المانعية أو ترك مشكوك الشرطية كالترتيب والموالات ونحوها مثلا فلا شبهة فى رجوع مسئلة الاقل فيها الى وجوب اتمام هذا الفرد الموجود وايجاد فرد اخر مباين له فيكون المقام من المتبائنين الذي مر فيه وجوب الاحتياط بالتكرار .

قلت قبل حدوث هذا الخلل كان اتمام هذا الفرد المتلبس به من جهة البراءة من المشكوك واجبا وبعد طروه لا ينقلب وجوبه الى وجوب اخر فالعلم الحادث تعلق بما تنجز احد طرفيه سابقا ومثله لا يصلح للمنجزية .

ان قلت نعم ولكن بعد الاتيان بالفرد ينقلب العلم الاجمالي السابق بالعلم الاجمالي بين المتبائنين فلا مانع حينئذ من تأثيره الموجب لتكرار العمل .

قلت أي اثر فى الطرفين مع اتيان احدهما فيكون الاخر مشكوكا بدوا فالعلم الاجمالي الحادث وان كان حدث بعد زوال الاول ولكن اثره كان فى ظرف الاول والمناط فى تنجز العلم الاجمالي ان يكون له اثراً غيريا كان للاول فتدبر فلا مجال للاحتياط فى الاكثر بل هو مجرى البراءة عقلا ونقلا ثم انه ذهب بعض الى القول بالاحتياط عقلا والبراءة نقلا لعموم ادلتها ولكنه مبتن على عدم علية العلم الاجمالي للتنجز وإلا فعليه فلا وجه للتفكيك بينهما ولو اسقط العلم الاجمالي عن التأثير فلا مجال للتفكيك بينهما أيضا كما لا يخفى بل تجريان معا من غير محذور اصلا هذا كله فى دوران الامر بين الاقل والاكثر بمعنى محفوظية الاول بحده فى ضمن الاكثر

كالكليات المشككة المحفوظة ضعيفها فى ضمن قويها واما لو كان الواجب دائراً بين الطبيعي على الاطلاق أو فرد منه بالخصوص بحيث لا تكون بينهما جهة قلة وكثرة بان يكون العلم الاجمالي بحرمة ترك هذا الفرد مستقلا أوترك فرد اخر مباين معه فالظاهر كونه من المتباينين كما لايخفى ففي موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير الحكم هو الاحتياط على خلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر ولا فرق في الاقل والاكثر بين الجزء والشرط كما هو واضح ففي القسمين تجري البراءة عن الاكثر والله العالم .

ثم انه لاباس بالاشارة الى نخبة القول عند دوران الشيء بين المانعية والقاطعية فنقول ان الفعل الذي وقع موضوعا للامر قد يقيد بالامر الوجودي ويعبر عنه بالشرط مثل كون الصلاة عن طهاره حدثية وخبثية وستر وغير ذلك فكل امر وجودي قيد المامور به بذاك الامر الوجودي فيعبر عنه بالشرط ولا يكون نفسه داخلا في المامور به بل يكون خارجا عنه لكن التقيد به داخل قبال الجزء الذي يكون بنفسه داخلا في المامور به وقد يقيد المامور به بعدم شيء فتارة بلسان الوضع أو بلسان النهي مثل لا تضحك في الصلاة يعني يقيد بأمر عدمي ويعبر عن وجود ذلك بالمانع لانه اذا اخذ عدمه يكون وجوده مانعا ثم ان ما اخذ قيداً على نحوين فتارة يعتبر عدمه فى تمام الصلاة كما اذا كانت مقيدة بعدم التكلم والاكل والضحك مثلا في تمام الاوقات سواء كان فى خلال الافعال أو حالها فما بين التكبير والتسليم من الصلاة مقيد بعدم ذلك الشيء فيحرمها التكبير ويحللها التسليم ، واخرى يعتبر عدمه مقارناً للافعال لاخلالها ففرق بين القيدين ، ففي الصورة الاولى اذا وجد ذاك الشيء الماخوذ عدمه فى المامور به وجد مانعاً مطلقا وينتفي المامور به عند وجوده لأنه مقيد بعدمه ، بخلاف الصورة الثانية لأن العدم الذي اعتبر التقيد به ، هو العدم المقارن للافعال لاحال السكوت وفي خلالها فلو وجد فى خلالها لم يكن مانعاً وبعبارة اخرى قد يكون نقيض العدم المقارن بالافعال فقط مانعاً عن المشروط وقد يكون مانعاً بقول مطلق سواء كان مقارنا بالافعال أو واقعا فى خلالها وإلا فكلاهما يشتركان في المانعية فظهر من هذا البيان أن ما يقال من أن لازم المانع ان يكون وجوده

مخلاً في حال افعال الصلاة لا خلالها ليس على ما ينبغي ثم لا يخفى انه قد لا تكون الصلاة مقيدة بعدم شيء بل تكون مقيدة بشيء وجودي كالهيئة الاتصالية التي بقائها منوط بعدم شيء اخر لذلك الشيء كالقهقهة والبكاء وغير ذلك في الصلاة وهذا العدم ما يعبر عنه بالقاطع وهو معدم لما هو شرط في الصلاة ، وعدمه لازم من لوازم الهيئة الاتصالية أو مقدمة لها فوجوده كان موجباً للفصل قبال الوصل أي وجوده علة النقيض الوصل فلم يعتبر عدم القاطع في الصلاة ابتداء بل وجوده معدم لما اعتبر في الصلاة وهو الشرط الموجب عدمه بطلان الصلاة فابطاله للصلاة واخلاله بها يكون مع الواسطة وهو اعدام الشرط وإلا فليس مبطلاً للصلاة بلا واسطة مثل نقيض الشرط العدمي فليس القاطع من قيود الصلاة بل معدم لما اعتبر في الصلاة من الهيئة الاتصالية فكم فرق بين المانع والقاطع فان المانع مفن للصلاة بلا واسطة والقاطع مفن لها مع الواسطة ومجمل القول انه يتصور الوجهان في تمام القيود العدمية ولكن تشخيص احدهما عن الاخر نزاع صغروي ومورده الفقه وليس شان الاصولي بيان الفرق بينهما بما هو ملاكه حقيقة ثم ان القاطع للهيئة يختلف حاله بحسب الاعتبار فيمكن أن يكون وجوده قاطعاً لها مطلقا سواء كان بين الافعال والاقوال أومقارنا لها وقد لا يكون كذلك بل يكون القاطع هو خصوص المقارن لا ما وقع في الخلال وقد ينعكس الامر فاعتبار القاطعية ليس ملازما مع الاطلاق اذ يمكن ان لايكون وجوده قاطعا في الخلال أو في حال الافعال فظهر من هذا البيان ان تعريف القاطع بانه عبارة عما كان وجوده مضراً ولو كان واقعا في خلال الافعال والمانع ما كان مخلا لو وقع في خلالها ، لا يخلو عن ماسحة فان جهة القاطعية والمانعية لا تقتضي هذا الاختلاف نعم نحن لا ننكر ان تكون الموانع الشرعية من باب الانفاق مما اعتبر عدمه بنحو واحد من الانحاء الثلاثة والموانع من القسم الاخير منها إلا ان هذا خارج من مهم الاصولي وتعيينه موكول الى الفقه ولا يخفى أيضا ان كلا من الشرطية والمانعية والقاطعية قابل لان يفاد بلسان الوضع أو التكليف كالامر بالطهارة والنهي عن الضحك والتكلم فهذه صور كبريات المطلب واما الصغرى لكل منها فربما يسلم في بعض وينكر في الاخرى من بعض ولا يهمنا تعيينها في

المقام ثم لا يخفى ان ما يدور امره بين المانعية والقاطعية اما ان يعلم بالنهي عنه اولا وعلى كل فاما أن يكون اعتبار الهيئة الانصالية في المكلف به محرزاً بالقطع أو باستكشافه عن ثبوت القاطع القطعي له أم لا فهذه صور اربعة منها أن يكون اعتبار الهيئة معلوما ولو من جهة العلم بقاطعية شيء اخر لهذا العمل كالنهي عن هذا المنافي ولا شك في انه لا يلزم من الترديد في المانعية والقاطعية شك في الاقل والاكثر وذلك لان اعتبار احد الامرين من الهيئة أو عدم مانهى عنه غيريا مولويا أو ارشاديا معلوم اجمالا فلا يتصور اليقين بالاقل والشك في الزايد وحكم هذه الصورة بطلان العمل بايجاد هذا المنافي للعلم بابطاله لانه موجب لفوت الشرط أو تفويته ، ومنها أن يكون النهي معلوما دون اعتبار الهيئة ولا يخفى ان هذه الصورة مشابهة للصورة السابقة من حيث ان الامر فيها لا يدور بين الاقل والاكثر وذلك لاحراز تقيد المامور به باحد الامرين من عدم هذا الشيء فيكون وجوده منهيا عنه لمانعيته والهيئة التي هذا قاطعها وصارت منهية بملاك القاطعية من هذا النهي المعلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب أو البراءة في شيء من المحتملين ومنها ان يشك في النهي عن الشيء في الصلاة ثم يشك في انه على تقدير كونه منهيا عنه يكون مانعا أو قاطعا للهيئة الانصالية المعتبرة المحرزة بالقاطع القطعي ولا باس باجراء البراءة عن الالزام بعدمه لشرطية أو عن نفس شرطية وباستصحاب بقاء الهيئة في ظرف وجوده ومنها ان لا يكون النهي ولا اعتبار الهيئة معلوما ومحرزاً اصلا ويكون الشك في القاطعية على تقدير تعلق النهي به مسببا عن الشك في اعتبار الهيئة الانصالية في العمل المامور به وفي هذه الصورة لما كان كل من قيدية الهيئة وعدم هذا النهي مشكوكا بالشك البدوي ويدور الامر بين وجوب العمل مقيدا باحدهما وبين عدم تقيده بشيء منهما وتقدم ان المختار جواز اجراء البراءة عن الاكثر عند التردد في وجوبه ووجوب الاقل فتجرى في كليهما ويحكم بعدم اخلال المشكوك وبصحة العمل من دون احتياج الى استصحاب الهيئة والصحة حتى يخدش فيه ويمنع عن جريانه لفقد العلم بالحالة السابقة ثم لا يخفى انه قد يقال لادلالة للنهي عن الشيء في اثناء العمل حتى في صورة القطع بعدم نفسية هذا النهي على قاطعية المنهى إذ يمكن أن يكون لمانعيته وعلى تقدير

تسليمها لادلالة للنهي بملاك القاطعية على اعتبار الهيئة الاتصالية شرطا للمامور به وعلى تقدير احراز الشرطية يصح الرجوع الى استصحاب عدم تحقق القاطع عند الشك في وجوده لكن هذا الكلام غير منزه عن القصور والخلط أما عدم دلالة مجرد النهي عن شيء في اثناء العمل على القاطعية فمسلم لكن النهي قد يكون معللا بانه يقطع الصلاة كالنهي عن الضحك فيها فتحرز القاطعية من التعليل وان لم يدل عليها النهي المجرد ، واما ما افيد في التسليم الأول فممنوع لان النهي الغيري عن القاطع يدل على مطلوبية خلاف القطع والفصل من الاتصال والوصل وهذا اما نقيضه أو ضده وعلى كل يعلم ان مبغوضية شيء غيريا لايكون إلا من جهة مطلوبية نقيضه أوضده وما ما قيل في التسليم الثاني من جواز الرجوع الى استصحاب عدم وجود القاطع في بعض الموارد فلا ينبغي صدوره ممن لا يقول بالاصل المثبت فان استصحاب عدم الوجود لا يجدى في بقاء الهيئة الاتصالية وهي الشرط إلا على هذا المبنى الفاسد فالصحيح ان يتمسك باستصحاب الهيئة ومورد الشك المسببي بعد الالتفات الى عدم كون السببي من مجاريه ومحصل ما تقدم من الكلام في الكبريات التي بيانها شان الاصولي أن كل قيد عدمي اخذ في المامور به قابل لان يكون نقيضه قاطعا في حال افعال الصلاة دون خلالها وقابل لان يكون قاطعا بقول مطلق وكذلك في طرف المانع فقابل لان يكون خصوص المقارن بالافعال مانعاً أو بقول مطلق فليست القاطعية ممتازة عن المانعية بالاخلال بالصلاة لو وقع في الخلال دون احولها كما توهم ثم لا يخفى ان النهي عن الشيء الدال على مانعيته أو قاطعيته على نحوين فتارة يكون لسان الدليل بعنوان لاتصل متكتفا أوضاحكا مثلا فيتعلق النهي بنفس الصلاة لا بالضحك فيها ولازم هذا النهي انه لو حدث الضحك في الخلال لايكون مخلاً بها فان حال السكوت ليس من الصلاة كما لا يخفى وكذا اذا قال مثلا لاتصل في الحرير فان الظاهر في هذه الصورة ان الذي انطبق عليه عنوان الصلاتية يعتبر ان لا يكون مقرونا بالحرير فاذا لبس الحرير في حال السكوت ثم نزعه لم يكن مضراً بالصلاة لان الصلاة عبارة عن نفس الافعال والاقول فاذا لبس في خلالها فيصدق انه ما صلى في الحرير وما وقعت الصلاة فيه وكذا اذا قال لاتصل إلا بطهور ثم قال الحدث

مبطل للصلاة فهذه العبارة فى حد نفسها لا تقتضي بطلان الصلاة لو احدث فى خلال الافعال وجدد الطهارة فلو لم تكن هذه العبارة ، ان الحدث يقطع الصلاة ، لم يكن صدور الحدث مبطلا لها وبالجملة فكل ما كان بهذا اللسان لا يكون مضراً إلا ان يكون مقارنا للافعال وتارة لا يكون اللسان كذلك بل تجعل الصلاة ظرفا للمنهيات كما اذا قال لا تلبس الحرير في الصلاة ولا تضحك فيها ولا تكفر ولا يخفى ان اطلاق النهي يقتضي ان لا تكون هذه المنهيات في الصلاة ولو خلال الافعال فإن العرف يحكم بأن ظرف النهي مبدئه من أول الصلاة منتهيا الى التسليم فالتوسعة في الظرفية تقتضي ان المنهيات لو وقعت من أول الصلاة وهي التكبيرة الى اخرها لكانت مضرة بالصلاة مطلقاً سواء وقعت فى خلال الافعال أو مقارناً لها وعلى كل من التقديرين سواء كانت الصلاة ظرفا للمنهيات ام كانت بنفسها متعلقة للنهي حال السكوت ولبس الحرير مثلا في تلك الحالة فربما يكون النهي معللاً بالقاطعية وقد لا يكون كذلك فإن لم يكن معللا بشيء فيمكن ان لا يقتضي القاطعية ولا يقتضي ازيد من المانعية فيرجع هذا النهي الى المانعية وأما اذا كان معللا بان يقول لا تضحك في الصلاة فانه قاطع للصلاة فنكشف من هذا النسخ من التعليلات الارشاد الى أن عدم الضحك ليس بنفسه شرطاً في الصلاة بل من جهة ان وجوده مخل بالا تصال المطلوب وقاطع للهيئة المعتبرة فيها فيكون مبغوضاً من هذه الجهة ولازم هذه المبغوضية أن فعله يضاد مع الوصل المطلوب وجوده فيكون تركه إما لازم للمقدمة أومقدمة للمقدمة ولهذا قلنا أن لسان القاطعية يقتضي أن نفس العدم له دخل في تحقق القيد لا أنه بنفسه قيد للمامور به بلا واسطة فان كان الفصل الحاصل بنفسه اعتبر عدمه كذلك نقيض الوصل فيكون المنهى مقدمة للنقيض وان كان ضداً له لكان ملازماً لعدم القيد والمقدمة فالقاطعية إنما تقتضي ان نفس نقيض الامر العدمي الذى اخذ قيداً فى الصلاة له دخل في اعدام القيد لا أنه بنفسه قيد لها وبالجملة فجهة القاطعية المطلقة أو بوجه موقوفة على لسان الدليل فان كان لسانه النهي عن الشيء بمناط أنه قاطع فتستفاد القاطعية المطلقة وإلا فالقاطعية الناقصة ، ثم لا يخفى انه قد ظهر مما تقدم ان استصحاب عدم القاطع لا ينبغي ان يرجع اليه إلا على القول بالاصل المثبت ضرورة

ان بقاء الهيئة المعتبرة شرطاً في الواجب يكون من اللوازم العقلية لعدم القاطع ولكن يمكن ابقائها باستصحاب نفسها كما لا يخفى هذا كله في صورة دوران امر شيء بين المانعية والقاطعية واما اذا شك في مانعية شيء واقع في الاثناء كالتبسم مثلا أوشك فى حدوث المانع القطعي في البين كالقهقهة بعد الدخول في العمل فربما يتصور ان المرجع هو استصحاب الصحة للاجزاء المقدمة وربما يرد ويمنع عن الاستصحاب بالصحة كما في الرسائل وغيره من كتب من تأخر عن الشيخ « ره » بان الصحة إما عبارة عن الصحة التأهلية التي هي عبارة عن قابلية كل من الاجزاء في المؤثرية لو انضمت اليه سائر الاجزاء وهذه القضية الشرطية صادقة على تقدير ثبوت الملازمة ومعلوم ان القطع يجتمع مع الجزم بانتفاء المتلازمين وعلى هذا فالصحة بهذا المعنى معلومة لا تصير مشكوكة ابداً حتى يجري فيها الاستصحاب وإما عبارة عن التامية والمؤثرية الفعلية كالصحة في المعاملات وهي بهذا المعنى غير معلومة من حين الشروع وقبل الإتمام لعدم القطع بخلوها عن الموانع وواجدة للشرائط مضافا الى انه قد اشرنا سابقا الى ان الشيخ « ره » ومن تبعه من مقرري بحثه وغيرهم منعوا عن هذا الاستصحاب باختلال احد ركنيه وهو العلم بالحالة السابقة كما على تقدير ارادة المؤثرية الفعلية من الصحة وفقد الشك وانتفائه على تقدير ارادة الصحة التأهلية في المقام لكن لا يخفى ان الوجه المصحح للاستصحاب هنا ليس منحصراً في الاحتمالين وعلى تقدير الانحصار يمكن أن يكون له مجرى على بعض التقادير المتصورة وهو ان ما يكون وجوده مانعا من المامور به كالصلاة إما أن يكون عدمه قيداً أو شرطا لتمام الاجزاء أي كل منها مقيداً بعدم هذا الشيء من أول التكبيرة الى اخر التسليمة كان مورداً للطلب والامر ولازمه انه لو وقع المانع عند السلام المخرج عن الصلاة يلزم منه انتفاء الشرط المتاخر للأجزاء السابقة وهو عدم هذا الشيء فيما بعدها فى الاثناء بناء على ان الشرط المتاخر والمتقدم كالمقارن فتصل الصلاة بتمام اجزائها وإما أن يكون عدم هذا الشيء قيداً لجزئية ما وقع بقصدها قبيل هذا المعنى لا لجميع الاجزاء وهذا مثل أن يكون وقوع الركوع الواقع بقصد الجزئية جزء للصلاة مشروطا بعد الركوع الاخر بعده أى اعتبرت جزئية بشرط لا أو بتعقبه لهذا العدم على المسلكين

فى الشرط وعلى هذا فلو وقع المانع بعد هذا الجزء لا يلزم منه انتفاء تقيد غيره من الاجزاء ولا يستكشف منه فاقديتها لشرطها وانما يحكم بالبطلان حينئذ لفقد شرط جزء من الصلاة لا لمفقودية شرطها بالتمام وعلى التقدير الثاني إما أن يكون كل من التكبيرة وما يؤتى به عقيبها مؤثراً في حصول شيء من الغرض الداعي الى الامر بالصلاة متدرجا بتدريج الاجزاء ويستكمل بكمالها وتمامها فتبلغ المرتبة التي صارت داعية الى البعث أولا يكون كذلك وبعبارة اخرى اما أن يكون الغرض تدريجي الحصول وذا مراتب متدرجة وإما أن يكون آنى الحصول بعد تمام العمل فإن كان من الأول فلا ريب في وقوع كل من الاجزاء السابقة على المانع المحتمل صحيحا ومؤثراً فعلياً فى الغرض ببعض مراتبه فتكون الحالة السابقة محرزة والشك اللاحق متحققاً فللاستصحاب حينئذ وجه ومجال واما ان كان من الثاني فليس في البين يقين سابق كما افيد وقرر واما عدم انحصار المصحح للاستصحاب هنا في الامرين فلان الصحة لها معنى اخر وهو موافقة امر المولى وهي معلومة الحصول للاجزاء جميعاً بالشروع فى العمل التدريجي قبل وجود ما يحتمل مانعيته ومشكوكة البقاء لها بعده فتستصحب فالصلاة المركبة من عدة أمور مترتبة تدريجية تكون مثل سائر الامور التدريجية التي لا يتحقق عنوانها إلا بتمامها وكمالها ومع هذا لو وجد اول جزء منها يرونها العرف متحققة وموجودة خارجا كالليل والنهار فانهما يتحقق الجزء الأول منهما يعد الشك فى بلوغها الى النهاية من الشك فيما كان متيقن الثبوت ولولا هذه المسامحة لم يتصور اليقين بعنوان اليوم والشك فيه فيما قبل العلم بدخول الليل وبالجملة الصلاة امر واحد تدريجي الحصول وترى موجودة بالشروع في تكبيرها فاذا صارت مامورا بها فلا يخلو حال الامر بها من احد الشقين من فعلية الامر بجميع اجزائها دفعة واحدة وتركبها من الفعلية والانشائية فتكون فعلية بالنسبة الى الجزء الأول وانشائيا الى ما عداها وبالجملة تصير فعلية بالنسبة الى كل لاحق بعد وجود السابق حقيقة أو حكما ومن المعلوم ان مبنى الوجهين على قبول الواجب التعليقي وانكاره فان قيل به يقال بفعلية امر الجميع دفعة مع ترتب بعضها على بعض ثم يحلل هذا الامر الفعلي الى اوامر مرتبطة بمقدار عدد الاجزاء وعند وجود التكبيرة

بقصد الصلاة يعلم بوجود المقصود ووقوعه موافقا لامر الفعلي ومتصفا بالوجوب فاذا شك في بقائه على الموافقة للامر وعلى اتصافه الخارجي بالوجوب يستصحب المعلوم السابق الى اخر العمل واما اذا منع الواجب التعليقي فلابد من الالتزام بالشق الثاني وعليه وان لم تكن الموافقة للامر الفعلي محرزة بالشروع اذ لا فعلية لامر الاجزاء المرتبة التدريجية إلا ان اتصاف الواقع منه فيما قبل الشك بالوجوب خارجا معلوم فيستصحب وتضم اليه سائر الاجزاء الباقية لا يقال ان شيئا من الموافقة والاتصاف بالوجوب ليس مجعولا أوذا اثر كذلك فكيف يجري فيه الاستصحاب فانه يقال عدم كونها من اثر المجعول بعد تسلم ان ما يكون امره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع المنشأ أو رفعه ممنوع فان الموافقة والاتصاف فرع جعل الحكم وثبوته فيكونان من الاثر المجعول بالواسطة فتحصل ان الصحة بمعنى المؤثرية الفعلية يصح استصحابها على تقدير كون الغرض البسيط مما يحصل بشيء من مراتبه بالشروع ثم يتدرج في المراتب الى الاتمام لتحقق ركنيه من اليقين السابق والشك اللاحق وكذا الصحة بمعنى موافقة الامر الفعلي أوالاتصاف خارجا بالوجوب الفعلي أيضا يصح استصحابها لتمامية الاركان له فلا يصغي الى ما قد يقال ان الصحة بمعنى المؤثرية الفعلية لم يعلم حالتها السابقة وبمعنى قابلية الانضمام المعبر عنها بالصحة التأهلية معلومة لاشك فيها فلا وجه لاستصحاب الصحة والرجوع اليه فما ادري ما اعظم امر هذا.

القول في نسيان الجزء او ترك بعض الاجزاء

القول في نسيان الجزء او ترك بعض اجزاء المركب نسيانا فان كان لدليل الجزء اطلاق حتى في حال النسيان فالظاهر سقوط وجوب البقية حال النسيان ان لم يكن لدليل وجوب البقية اطلاق على وجه يثبت وجوبها حتى في ظرف سقوط بعض الاجزاء بالنسيان ونحوه والمنساق من ادلة نوع المركبات عدم تحقق اطلاق لها من هذه الجهة لأنها في مقام بيان اجزاء ذات المركب من دون نظر الى الحالات نعم بعد ثبوت اطلاق لها من هذه الجهة يمكن اثبات وجوب البقية باطلاقها ان قلت فعلى هذا يلزم تخصيص خطاب اقيموا الصلاة ونحوه بالناسي قلت لا يلزم ذلك

لا إمكان دخل خصوصية الحالات في اختلاف مصاديق الطبيعة لأن المامور بالطبيعة الجامعة هو المكلف بعنوان عام منطبق على الناسي وغيره وبالجملة يمكن تعميم الخطاب للناسي بدون دخل عنوان النسيان فى ذلك فمع اطلاق الامر بالمركب وعدم اطلاق فى دليل جزئية المنسي يمكن اثبات وجوب البقية فى حال النسيان وأما مع اطلاق دليل الجزئية فلا مجال لذلك بمقتضى الادلة الاجتهادية إلا اذا فرض ظهور الامر بالمركب فى تعدد المطلوب وإلا فمع عدمه لا طريق لاثبات وجوب الباقي من الادلة الأولية فتصل النوبة حينئذ الى الاصول العملية كالاستصحاب بعد زول النسيان مع سبق القدرة والالتفات وتقريبه بوجوه .

منها استصحاب الوجوب الجامع بين النفسي والغيري الثابت لنفس الجزء السابق وفيه مضافا الى انه مبتن على القول بالوجوب الغيري للأجزاء وقد مر بطلانه ان ذلك صحيح لو كان كل واحد من نحوي الوجوب ثبوته من الاول مشكوكا ودار امر الثابت بين ما هو مقطوع الزوال وهو الوجوب الغيري وبين ما هو مشكوك الحدوث وهو النفسي فيكون حينئذ من صغريات استصحاب القسم الثاني ولكن المقام ليس كذلك للجزم بالوجوب الغيري للاجزاء سابقا وانما المحتمل حدوث وجوبه مقارنا لزوال الوجوب الغيري فيكون من استصحاب القسم الثالث والحق فيه عدم جريان الاستصحاب كما حقق فى محله .

ومنها استصحاب الوجوب النفسي الثابت للاكثر بناء على مسامحة العرف بجعل موضوعه الاعم من الواجد للمنسي والفاقد له وفيه انه حينئذ يكون مورد اليقين والشك مختلفا حقيقة لأن الوجوب السابق كان متقوما بالمنسي وسائر الاجزاء والفاقد غير الواجد حتى بنظر العرف أيضا .

ومنها استصحاب نفس الوجوب الثابت للجزء سابقا لعدم العلم بزوال مناطه وفيه ان احتمال مغايرة المناط يوجب عرفا اختلاف نفس الوجوب وعدم ما كان متحققا سابقا فلا مجال لاثبات وجوب البقية حال النسيان بالاستصحاب ثم على فرض اثبات الوجوب بمثل هذه الاستصحابات للاقل لا يثبت بها عنوان الصلاتية لانه مثبت فلا تفرغ ذمة المكلف عما اشتغلت به من الصلاة فلا يقتضي مثل هذه

الاستصحابات إجزاء اصلا فيتضح حينئذ وجه آخر لعدم جريان الاستصحاب في المقام وهو عدم ترتب الأثر العملي عليه لان حال النسيان لايتوجه اليه الخطاب الثابت بالاصل وبعده لايتحقق اثر عملي من حيث التوسعة والتضييق على المكلف ولعل هو الفارق بين المقام وما يأتي في مسئلة الاضطرار حيث لم يتعرضوا للاستصحاب في المقام مع تعرضهم له في المسئلة الآتية لترتب الاثر العملي عليه في تلك المسئلة كما يأتي ان شاء الله تعالى ، نعم يمكن تقريب الإجزاء في المقام بان يقال ان استصحاب الوجوب مع الجزم بعدم ثبوت واجبين في حق المكلف لكن يرد عليه ان عدم وجوب شيء آخر ليس حينئذ من آثار نفس المستصحب حتى يترتب عليه الاستصحاب وما لم يترتب الاثر العملي على المستصحب لايجري الاستصحاب ، وأما حديث الرفع فلا يجدي بالنسبة الى ما بعد رفع النسيان إلا بناءً على ما عن العلامة الاستاذ «قده» من كون مساق حديث الرفع تعين الواجب في الاقل فيحرز به مصداق الواجب فلا يبقى وجه حينئذ لجريان الاشتغال هذا ولكن تقدم عدم صلاحية مثل هذا الحديث لاثبات وجوب الاقل وكونه تمام مصداق الواجب نعم يثبت به كونه بعض مراتب الواجب فلا يكون حينئذ حاكما على دليل وجوب المركب الشامل لما بعد رفع النسيان باطلاقه فاطلاقه يقتضي الاعادة أوالقضاء بعد رفع النسيان واما دليل النسيان فهو أيضا لايثبت وجوب الاقل لان ظاهره صورة نسيان اصل الطبيعة في تمام الوقت لابعضه وبالجملة اطلاق دليل وجوب المركب محكم ما لم تقم حجة اخرى على الخلاف ومع عدم اطلاقه فالجزم بوجوب التكليف والشك في المفرغ كاف في حكم العقل لتحصيل الجزم بالفراغ هذا كله مقتضى الاصول والقواعد الأولية وأما مقتضى القواعد الثانوية فهو موكول الى مباحثنا الفقيه ولا باس بالاشارة الاجمالية الى قاعدة لاتعاد الصلاة .

(في قاعدة لاتعاد)

فنقول هي ما يستفاد من قوله عليه السلام لاتعاد الصلاة إلا من خمسة فانه دليل على الصحة في صورة ترك شيء من غير الخمسة أوزيادته سهواً اوعلى البطلان في صورة

ترك واحد منها أو زيادة الركوع أو السجود الذين تتصور الزيادة فيهما أيضا دون الوقت والقبلة والطهور ولكون مادل على الإعادة بالزيادة مطلقا في عرض سائر ادلة الاجزاء والشرائط والموانع والقواطع وشاملا للزيادة السهوية ايضا لكن لتوهم المعارضة بينه وبين لاتعاد بالنسبة الى زيادة الركوع والسجود سهواً مجال لولم يكن حديث نفي الإعادة حاكما عليه وعلى مافي عرضه فهذه الحاكمية بالنسبة الى جميع ادلة الاجزاء والشرائط والموانع والقواطع وحكومته عليها مقدم على الكل من دون رعاية نسبة بينهما فالمستفاد من حديث لاتعاد هو صحة الصلاة المشتملة على الزيادة والنقيصة اذا كانتا بغير الخمسة المستثناة وبطلانها اذا كانتا باحدى الخمسة ولا ينافي مدلوله الاحاديث الاخرى .

منها ما في الحديث (يسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة) فإنه لاشتماله على وجوب السجدتين لكل زيادة كانت من الخمسة أولم تكن وكذا النقيصة ولاختصاص مورده في الصلاة الصحيحة اذ لا تجب سجدة السهو لاصلاح الباطلة منها بالضرورة يكون منافيا لاثبات الإعادة عند زيادة الركوع أو السجود سهواً فإنه مستلزم للحكم بالبطلان ووجوب السجدتين مستلزم للصحة فيتعارضان ولا ريب في انه لاحكومة لحديث لا تعاد على هذا الحديث لإنه أيضا مثله ناظر الى سائر الادلة وقد يقال في وجه تقديم لاتعاد أنه لما كان بظاهره مختصا بصورة الاخلال السهوي بالزيادة أو النقيصة وكان دليل الصحة مطلقا شاملا لهذه الصورة وغيرها من صورة وقوع الزيادة جهلا بالحكم فتكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا فيخصص الثاني بالاخص منه وهو حديث (لا تعاد) للسهو والجهل بالحكم ايضا غاية الامر ثبت انحصار مورده بالقرنية المنفصلة في الاخلال السهوي فعلى هذا يكون كل من الحديثين اعم من الآخر من وجه فان لاتعاد بظاهره يشمل صورة الجهل بالحكم دون ما يحكم بوجوب سجدتي السهو لكل زيادة فانه مختص بالاخلال السهوي كما لايخفى والثاني يشمل الخمسة وغيرها ويفيد صحة الصلاة مطلقا التزاما بخلاف لاتعاد فيلزمنا الالتزام بالمعارضة وعدم تقديم احدهما على الآخر في مادة الاجتماع ولكن مع هذا يتصور التفصي عن هذه المعارضة بوجوه .

الأول ان خبر الصحة مطلقا ليس متكفلا لبيان حكم السهو من حيث صحة العمل وما يترتب على السهو في العمل الصحيح من سجدتي السهو بل هو مسوق لبيان وظيفة الساهي في العمل الصحيح واما ان كلما وقع فيه زيادة أو نقيصة سهوية فهو صحيح فليس ناظر اليه فمفاده ان الزيادة والنقيصة السهويتين موجبتان للسجدتين فيما اذا كان ما وقعتا فيه صحيحا غير مختل الركن لا انهما لا يخلان بالصحة اصلا وببيان اخر يمكن منع اطلاق هذا الخبر بالنسبة الى دلالته على صحة المنسي منه والمزيد فيه وعليه فلا معارضة بين (لا تعاد) وخبر سجدتي السهو فان احدهما متكفل لبيان الصغرى والاخر للكبرى .

الثاني من الوجوه انه لو سلم هذا الاطلاق وقيل بدلالة خبر السجدتين على كلتا الجهتين احديهما صحة العمل مطلقا مع كل زيادة ونقيصة ركنية كانتا او غيرها والاخرى وظيفة الساهي باتيان السجدتين امكن ان يقال بانه لما كان من المقرر في محله انه اذا وقع التعارض فيما بينهما العموم من وجه انما يحكم بالتساقط بالنسبة الى مادة الاجتماع فيما اذا لم يكن مرجح للاخذ باحدهما بالخصوص ورفع اليد عن الاخر واما على تقدير ثبوته فلا يحكم به وفي المقام لو اخذ بخبر الصحة مع اى زيادة ونقيصة يلزم لغوية الاستثناء لان المستثنى في (لا تعاد) زيادة الركوع والسجود ونقصهما سهوا فلو لم تكونا موجبتين للبطلان بمقتضى خبر الصحة لكان استثنائهما عن غير الاركان لغوا فتصير صيانة الاستثناء عن اللغوية مرجحة للاخذ (بلاتعاد) صدراً وذيلا وتخصيص خبر الصحة بغير مورد الاستثناء .

الثالث انه لو اغمض عن هذا ايضا امكن ان يقال انه ولو لم يكن مقتضى قاعدة التعارض رعاية النسبة المنقلبة بين المتعارضين إلا أنه ربما يكون في بعض تعارض العامين من وجه ما يوجب الاخذ باحدهما في مادة الاجتماع لصيرورته كالخاص فعنده يترتب عليه ما كان مترتبا عند رعاية النسبة المنقلبة ويشاركها في الثمرة والنتيجة مثلا اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق ثم ورد اكرم فساق العلماء فحينئذ يخصص النهي بفساق غير العلماء وتكون معارضة النهي عن اكرام الفساق الشامل للعالم وغيره مع الامر باكرام العلماء كانوا عدولا او فاسقا بالنسبة الى الفاسق من

العلماء من قبيل معارضة الحجة مع اللاحجة فيؤخذ بعموم دليل وجوب الاكرام من دون التزام رعاية النسبة المنقلبة فانا نسلم ظهور الفساق في العموم لكن لا ناخذ به في العلماء لعدم حجيته وفيما نحن فيه يكون الامر كذلك فان زيادة الركن سهواً التي هي مادة اجتماع لاتعاد وخبر السجدة قد خرجت من دائرة خبر السجدة والصحة حكما فانه شامل لزيادة الركن وغيره وما يدل على اخلال ترك الفريضة كمفهوم قوله « ع » (من ترك السنة غير متعمد فلا شيء ، أو لا اعادة عليه ، أولاباس به) وكذا الزيادة لعدم القول بالفصل فان كل من ابطل الصلاة بترك الركن ابطلها بزيادته ايضا فهو اخص لانه لا يعم غير الركن فبه يخصص عموم خبر السجدة بالنسبة الى زيادة الركن فيصير ساقطا عن الحجية بالنسبة اليها فلا يقاوم ما يستفاد من الاستثناء من قوله لاتعاد فيؤخذ به ويحكم بان مقتضى القاعدة الشرعية بطلان الصلاة بزيادة الركن والفريضة سهواً لابطلانها بالسنة وغير الركن فإن صدر لاتعاد موافق لخبر السجدة في الدلالة على الصحة ولو اغمض عن هذا البيان والتقريب ولم يرجع الى المرجحات السندية لانه يلزم منه التفكيك في دلالة العام على مصاديقه وهذا بعيد لا يساعده الذهن ولهذا لم يرجع اليها الاصحاب في العامين من وجه فغاية ما يلزم من تعارض لا تعاد مع خبر السجدة تساقط كليهما بالنسبة الى زيادة الركن فتصل النوبة الى الرجوع الى عموم من زاد في صلاته فعليه الاعادة ويؤخذ به في الاركان دون غيرها فانه بالنسبة الى غيرها معارض بصدر لاتعاد وخبر السجدة مطلقا وامثالها ثم ان قوله (ع) (من استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة) وان كان مورده الزيادة السهوية فقط مثل مورد لا تعاد إلا أنه يحكم بالاعادة مطلقا كانت الزيادة من الركن أو غيره فهذا يكون اعم من (لاتعاد) من هذه الجهة كما انه يكون اعم من جهة عمومه للزيادة والنقيصة فتكون النسبة بينهما العموم من وجه ، ومورد اتفاقهما زيادة الركن فانهما متفقان على لزوم الاعادة بها وأما في صورة زيادة غير الركن فمتنافيان فان لا تعاد يقتضي عدم الاعادة خلاف ما اقتضاه خبر الاستيقان ونبهان الى ان النسبة بين هذا وخبر السجدة تباين محض فان احدهما يدل على الاعادة بمطلق الزيادة السهوية والاخر على لزومها بها مطلقا وقلنا ايضا بأن النسبة المنقلبة

ولو لم تكن ملحوظة عندنا وبان المتكافئين يسقطان عن الحجية بالتعارض إلا انه لا يخفى ان مآل المتبائنين الى التساقط في مثل اكرم زيدا ولا تكرم زيدا فانه لايحتمل التخصيص فى شيء منهما واما اذا كانا عامين فيلزم ان لايكون الموضوع للامر والنهي صريحاً ونصاً في ارادة جميع الافراد بل غاية دلالتهما عليها هو ظهورهما في ارادة الجميع ويمكن ان يكون كل من موضوعي الامر والنهي لمناسبة بين الحكم والموضوع ظاهراً في بعض ما يندرج فيه ونصاً في البعض الآخر مثلا اذا قيل اكرم العلماء يعلم عادة بانه لو اريد تخصيص هذا الحكم والعموم فانما يخرج عنه العالم الذي لايستجمع الهاشمية والاعلمية والاروعية وسائر الكمالات الزائدة واما إخراج المستجمع وابقاء غيره ففي غاية البعد وكذا اذا قيل لا تكرم العلماء يكون احتمال اخراج غير المستجمع اقوى دون العكس فدليل النهي انما يدل بفحوى الخطاب على ان العالم الغير المستجمع مراد في موضوع النهي قطعا واما غيره فالظهور مقتضى لمراديته فيكون نصا بالنسبة الى غير الكامل وظاهراً بالنسبة الكامل بعكس دليل وجوب الاكرام ففي الصورة يطرح بنص كل . ظاهر الآخر ويجمع بينهما من دون انتهاء الى التساقط وهذا مقرر في باب التعارض والظاهر انه لامنكر له واذا كان الامر كذلك فلا يخفى ان خبري الاستيقان والسجدة من هذا القبيل فانه لو لم يخل زيادة الركن فغيره لا يخل بطريق اولى ولو اخل زيادة غير الركن فزيادة الركن مخل بالطريق الاولى فالخبر الاول نص وصريح في اخلال زيادة الركن وظاهر في اخلال زيادة ما عداه والثاني صريح في صحة العمل عند زيادة غير الركن وظاهر فيها مع زيادته فبنص كل يطرح ظاهر الاخر ويصير مقتضى الجمع بطلان الصلاة بزيادة ركن دون غيره واما ما احتملناه سابقا من انه لوسقطا بالتعارض لكان المرجع قوله (ع) (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فهو فى غير محله لأنه في عرض ادلة الاجزاء والشرائط ولا يشمل مرتبة العلم أو السهو أو الشك في الموضوع أو الحكم وإلا لزم أن يكون العلم الطريقي موضوعياً هذا تمام الكلام بما يناسب المقام .

« القول في الاضطرار الى ترك بعض الاجزاء »

لو اضطر الى ترك بعض الاجزاء فمع اطلاق دليل المركب وعدم اطلاق دليل الجزء لحال الاضطرار فلا اشكال فى وجوب البقية وفي غير هذه الصورة مقتضى القاعدة الاولية سقوط الوجوب إلا مع حجة اخرى على الخلاف وهي اما الاستصحابات بالتقريبات المتقدمة وقد تقدم جوابها أيضا واما حديث الرفع فايجاب الباقي به خلاف المنة وفع المضطر اليه لا يثبت ايجاب غيره نعم لاباس بالتمسك بما ورد من الاخبار في باب الاضطرار لاثبات كون الباقي مصداق الواجب فترفع اليد بها عن قاعدة الاشتغال الجارية فى مثل المقام نظير قولهم عليهم السلام ليس شيء مما حرم الله إلا وقد احله لمن اضطر اليه الخبر حيث استشهد به الامام ـ ع ـ لرفع شرطية القيام وجزئية الركوع لمن لم يتمكن منهما ومثل قوله ـ ع ـ ما غلب الله على العباد فالله اولى بالعذر الخبر حيث استشهد الامام ـ ع ـ بمثل هذا العموم في المسلوس على نفي قاطعية القطرات في وضوئه أو صلاته ثم الظاهر أن المنساق من هذه الاخبار ما هو مأخوذ جزءاً أو شرطاً وأما المقدمات العقلية أو العادية فمع تحقق الاضطرار عن بعضها يشكل شمول مثل هذه الاخبار لها فيشكل التمسك لوجوب الهوى للسجود بمقدار الامكان عند عدم مثل اصل السجود نعم يصح ذلك في الركوع مع عدم التمكن من البلوغ الى المقدار الواجب منه اذ الانحناء داخل فى حقيقة الركوع غاية الامر له مراتب فمع عدم التمكن من مرتبة خاصة يسقط دخل تلك الخصوصية فقط ويجب الباقي من مراتب الانحناء الركوعي وهذا بخلاف الانحناء السجودي فان الانحناء خارج عن حقيقته بالمرة فمع الاضطرار عن السجود لا وجه لوجوب بقية مراتب الانحناء التي هي مقدمة ولا دخل لها في حقيقة السجود اصلا ولو قلنا في الركوع بان ما هو الجزء هو المرتبة الخاصة من الانحناء بنحو وحدة المطلوب لا تعدده كان حال الركوع حينئذ حال السجود أيضا ثم ان مقتضى عموم الاخبار وجوب الباقي الغير المضطر اليه وان لم يصدق عليه انه ميسور الكل الذي كان واجبا إلا ان يقال ان الاخبار المذكورة ليست في مقام البيان من كل

جهة وانما هي في مقام بيان نفس الوجوب عن المضطر اليه فقط واما اثبات وجوب الباقي فلا بد فيه من المراجعة الى العرف والظاهر اختصاص حكم العرف بالوجوب بخصوص صورة يصدق عليه انه ميسور الواجب ومن مراتب وجوده عرفا لا مبانيا محضا مع الكل بالانظار العرفية وحينئذ يمكن اثبات وجوب الباقي بالقاعدة المعروفة بقاعدة الميسور المستفادة من قوله ـ ع ـ الميسور لا يسقط بالمعسور أي بسقوط المعسور ومقتضى عدم سقوطه بقائه في عهدة المكلف بالنحو الذي كان سابقا في العهدة وجوبا أو استحبابا ، ان قيل النهي عن السقوط ان كان مولويا وجوبيا فلا يشمل المندوبات وإلا فلا تقتضي الوجوب في الواجبات أيضا يقال أن جملة (لا يسقط) في مقام الاخبار عن عدم سقوط العهدة بما اشتغلت به واجبا كان أو مندوبا ولا ريب في ان عدم السقوط عبارة اخرى عن الثبوت واشتغال الذمة به فيستفاد طلب تفريغ الذمة بنحو اشتغلت به واجبا كان أو مندوبا ثم ان المنصرف من قوله ـ ع ـ الميسور الخ هو ما يصدق عليه أنه ميسور للكل عرفا وقد ظهر من جميع ما مر في القاعدة صحة التمسك بقوله ـ ع ـ (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فان الجملة الانشائية فيه أيضا اخبار عن عدم فراغ الذمة عما اشتغلت به وبقاء طلب تفريغه بنحو اشتغلت به ولا ريب أن المستفاد منه عرفا هو سلب العموم لا عموم السلب كما لا يخفى وقد يستدل أيضا بقوله (ص) (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) ولكنه مخدوش بظهورها في افراد الطبيعة لا اجزائها كما لا يخفى وان كان ارادة الجامع من الشيء ممكنا والموصول على وجه يشمل الافراد والاجزاء وكيف كان ففيما سواه كفاية فيستفاد منها تعين ما هو مصداق الواجب في حال الاضطرار فتكون حاكمة على دليل المركب بشرح مصداقه بحسب حال الاضطرار ولازمه الاجزاء أيضا اذا لم يدل دليل خارجي على حرمة تفويت الاختيار وإلا فلا مجال لاستكشاف تمام المصداق للواجب مما مر من الادلة وحينئذ اطلاق دليل المركب يقتضي اتيانه ثانيا .

« ولا باس بالاشارة الى امور الاول »

يعتبر فى جريان الأصل النافي للتكليف فى الشبهات الحكمية الفحص بالمقدار المتعارف المخرج للمورد عن معرضية تحقق الدليل على الحكم وذلك للعلم الاجمالي بوجود احكام في المسائل المشتبهة بحيث لو تفحص منها لظفر بها فلا يصح اجراء البراءة قبل الفحص وبعده مع عدم الظفر بالدليل يصح بلا اشكال ويستكشف خروج المورد عن دائرة المعلوم بالاجمال من أول الامر فالمانع انما هو العلم الاجمالي ويزول بعدم الظفر بالدليل ولو ظفرنا بالفحص على المقدار المعلوم بالاجمال فان كان ذلك المقدار المعلوم بالاجمال عين ما علم اولا بالاجمال فيصح اجراء البراءة بعده واما ان كان ذلك المقدار متاخراً عما علم اولا فلا مجال لاجراء البراءة حينئذ لبقاء العلم الاجمالي الاولى المانع عن الجريان على حاله هذا ويصح الاعتماد في لزوم الفحص الى حكم العقلي أيضا لأن الظاهر أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو فيما اذا لم يتمكن المكلف من ازالة جهله بالفحص والبحث وإلا فيكون المورد داخلاً فى حكمه بدفع الضرر المحتمل فقبل الفحص لاموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ولا يخفى أن حكم العقل لمحض الارشاد الى احراز عدم الضرر ولا يبقى له مجال لو فرض الجزم بعدم الضرر من قبل ترخيص الشارع فلا يصلح هذا الحكم العقلي للمعارضة مع الترخيصات الشرعية وحينئذ فلولا العلم الاجمالي السابق فالجزم بعد جريان ادلة البراءة مشكل كما لا يخفى ويمكن ان يكون مثل قوله ـ ع ـ هلا تعلمت ، ارشاداً الى حكم العقل وحينئذ فلا وجه لكونه مخصصا لعمومات البراءة نعم لو قلنا بان مثل هذه الاخبار سيقت للتعبد بوجوب الفحص بقرينة تطبيق الامام ـ ع ـ هذه الاخبار على الشبهات البدوية فيكون تطبيقه كاشفا إنياً عن عدم جريان عمومات البراءة فيها وحينئذ فتكون تلك الاخبار كافية فى وجوب الفحص لولا العلم الاجمالي السابق كما لايخفى ، ثم ان الظاهر ان مثل هذه الاخبار ليس فيها اعمال جهة تعبدية بل هو ارشاد الى ما هو المغروس في الاذهان من لزوم الفحص لتحصيل استقرار الجهل وعدم البيان الذي هو موضوع العذر العقلي وهذا لايختص

بالواجبات المنجزة بل يشمل غيرها من الموقتات والواجبات المشروطة قبل حصول شرطها لان العقل فى حكمه بعدم المعذورية مع التقصير في تحصيل الواقع لا يفرق بين الموارد فلا مجال حينئذ للاشكال في المشروطات والموقتات اصلا نعم بناءً على كون التعلم واجبا غيريا يصح الاشكال بانه مع تبعيـة الوجوب الغيرى والنفسي فى الاطلاق والاشتراط كيف يصح القول بوجوب التعلم والفحص فعلا غيريا مع كون ذى المقدمة موقتا يجب بعد حضور الوقت أو مشروطا بشرط لم يحصل بعد فيصح التفصي حينئذ بناء على مذهب من ارجع الواجبات المشروطة الى وجوب فعلى منوط بوجود الشيء في لحاظ الآمر بأن من قبل الطلب الفعلي المنوط بالشرط الفلاني يترشح طلب غيرى منوط بهذا الشيء في لحاظ الآمر فيكون من الشرط المقارن نعم فى المقدمات المفوته التي يتوقف تحصيل غرض الآمر عليها يكون وجوبها بنحو الشرط المتاخر كما لا يخفى فلا نحتاج الى التصرف في ظاهر القضايا الشرطية بارجاعها الى المعلقـة .

ثم انه لو كان منشاء الاشكال في وجوب المقدمات المفوته في الموقتات بتبعية وجوبها لوجوب ذيها فى حاق الارادة وان واقع الارادة غير حاصل قبل الوقت كيف يمكن الالتزام بوجوبها نفسياً تهيئيا لان مرجع الوجوب التهيىء الى مطلوبية الشيء لاجل المقدمية فيسئل حينئذ أن ايجاب هذا الشيء تهيئا لابد وان يكون لفعلية الارادة اليه فهل يمكن كون التهيأ مطلوبا نفسيا مع كونه باطلا وان كان لاجل الوجوب المستقبل ولاجل التوصل به الى وجوده فهو ليس إلا الوجوب الغيرى وليس في البين إلا تغيير الاسلوب نعم لو اريد منـه مرتبة التحصيل على المكلف كان لتصور الوجوب التهيائي مجال ولكنه حينئذ خارج عن بحث وجوب مقدمة الواجب كما هو واضح ،ثم ان المدار فى صحة العمل وفساده مطابقته للواقع وعدمه فما طابقه صحيح ومجز. وما خالفه فاسد وباطل فما اشتهر من بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد لاوجه له وما يذكر له من الوجه من جهة اعتبار قصد التميز والوجه فقد مر مفصلا في المباحث السابقة عدم مساعدة دليل عليه بل مقتضى الاطلاقات والعمومات عدم اعتبارها فراجع فمقتضى القاعدة صحة العمل المطابق للواقع واجزائه وعدم صحة المخالف له وعدم اجزائه إلا اذا دل دليل على الخلاف كما قام الدليل على الاجزاء

على الاتمام فى موضع القصر والجهر اوالاخفات في موضع الآخر .

ان قلت ظاهر الادلة صحة العمل وتقرير العامل في عمله المتعارف كونه عن داعي الامر الفعلي مع ان مقتضى مضادته مع المامور به واقعا عدم الامر به .

قلنا يمكن الجواب بعدم كون المأتى به مضاداً للمامور به في اصل المصلحة بل التضاد إنما هو في الخصوصية الحدية التي تكون بينها على وجه لايبقى لتحصيل احدهما مع تحصيل الآخر مجال وحينئذ فلا باس باتيان المأتى به بداعي الامر بالجامع بينها والتعبد به فى صورة التقصير انما هي لتفويت المقدار الزايد بالاختيار فلا نحتاج حينئذ في تصحيح الامر الى قاعدة الترتب كما لا يخفى ثم ان تفصيل القول انه قد يذكر من شروط البراءة عدم استلزامها ايجاب شيء آخر أواضراراً على الغير، واورد على الاول انه اذا كانت البراءة موضوعا لايجاب شيء كالبراءة عن الدين الموضوع لوجوب الحج مثلا فكيف يعقل تحقق الموضوع وعدم تحقق الحكم ،وقد استشكل عليه بان جميع الموارد التي يستلزم البراءة من التكليف تكليفا اخر كان من صغريات العلم الاجمالي باحد التكليفين وفى مثله لاوجه لجريان البراءة في رتبة سابقة عن انحلال العلم بامارة أو اصل مثبت أو جعل يدل ،والحق أن يقال ان ثبوت التكليف تارة من تبعات نفس البراءة عن التكليف واخرى من تبعات عدمه واقعا والأول مثل ما مر من البراءة عن الدين بالنسبة الى وجوب الحج والثاني مثل ما اذا نذر تصدق درهم في ظرف عدم تكليفه في يوم كذامثلا، اما الأول فلاوجه لتنجز العلم الاجمالي لما مر في مبحث العلم الاجمالي من ان منجزيته انما هو فيما اذا احدث العلم لايجاب الحركة عقلا على وفق المحتملين وهذا المعنى يستحيل تحققه في المقام لان منجزية العلم للدين يستلزم القطع بعدم الحج وكذا العكس فمنجزية العلم لكل واحد من الطرفين مستلزم لعدمها فلا مفر حينئذ إلا الى البراءة، واما في المثال الثاني فهو وان لم يكن من قبيل الأول لان منجزية العلم في احد الطرفين غير مناف لبقاء العلم الاجمالي وتاثيره إلا أنه لاينافي اجراء الاصل لنفي التكليف بلحاظ خصوص الامر الوجودى من اثبات وجوب الطرف الآخر فهو تبعيض فى مجرى الاصل بلحاظ اثر دون اثر نظير الاستصحاب الجارى في الخارج عن مورد الابتلاء بلحاظ اثره

الذى هو محل ابتلاء المكلف ، واما الشرط الثاني فمرجعه الى اشتراط عدم دليل حاكم على البراءة وهو ليس شرطا خارجا عن حقيقة البراءة بل هو بيان تحقق موضوعها كما لا يخفى وحيث انجر الكلام الى قاعدة الضرر فالمناسب بيان بعض ما اودعناه في الرسالة المستقلة فى هذه القاعدة بنحو الايجاز والاختصار .

(الكلام في قاعدة لاضرر)

وتوضيح الحال فى طي مقامات،المقام الأول في معنى لا ضرر ولا ضرار وبيان الفرق بينهما ،والمقام الثاني في مدركها ،والمقام الثالث في مقدار دلالتها، والمقام الرابع في نسبتها الى ادلة الاحكام والتكاليف من الحكومة وعدمها،والمقام الخامس في انه هل ورد عليها التخصيص كثيراً بحيث صارت موهونة لا يؤخذ بها إلا في مورد اخذ الاصحاب ام لا ،والمقام السادس في ان تطبيقاتها على الموارد صحيحة ام لا فهنا نتكلم في مقامات .

اما المقام الأول فنقول ان معنى الضرر كان معروفا وهو عبارة عن النقص الوارد فى المال أو العرض أوالنفس فيقال فلان ورد عليه ضرر مالي أوضرر نفسي أو عرضي فى قبال النفع فاذا كان الانسان واجداً لمرتبة خاصة من المراتب وحصل نقص منها فيصدق انه ورد عليه ضرر ويقابله النفع والضرر اعم من ان يحصل من قبل الغير أو باختياره أو من قبل الله تعالى ،واما الفرق بين الضرر والضرار هو ان الضرر ما يرد على الانسان نفسه والضرار هو اضراره بالغير جزاء .أو اصراره على ضرر الغير ولذا ورد في قوله (ص) لسمرة بن جندب انت رجل مضار حين ماامر على ابقاء النخلة والدخول عليها متى اراد.وتوهم ان الضرار مصدر باب المفاعلة ويعتبر فيه تكرر المبدء من الطرفين فينحصر مدلوله فى الضرار الواقع جزاء لاضرار الغير مدفوع بعدم لزوم كون المبدء من باب المفاعلة بين الاثنين دائما بل المعتبر فيه تكرر المبدء سواء كان من شخصين أو من واحد ولذا يقال المطالع والمعالج والمسافر وغيرها لمن لا يكافي بالمثل من طرفه وفيما نحن فيه يكون المراد أنك رجل مضار اي مصر على الاضرار وحاصل الفرق ان لا ضرر ناظر الى نفس المضارة القهرية

ولاضرار ناظر الى الاصرار على اضرار الغير هذا بالنسبة الى معنى اللفظين وبيان الفرق بينهما وظهر من ذلك ان الضرار ليس توكيداً للضرر المذكور اولا كما قيل والمقام الثاني فى مدرك القاعدة وهو اخبار كثيرة وردت في موارد مختلفة وحيث انها مستفيضة وقد عمل الاصحاب بها فيوثق بصدورها في الجملة فلا داعي الى لحاظ سند كل منها بالخصوص والالتجاء الى التصحيحات السندية والعمدة منها في المقام هو خبر سمرة لانه اصح سنداً ودلالة والاشكال الوارد عليه هو ان الانسان اذا كان له نخل فى دار رجل فله السلطنة على الدخول عليها واصلاحها والتردد اليها والمفروض ان قاعدة لاضرر بملاحظة سوقها فى مقام الامتنان لا تنفي سلطنة المالك على ماله لانه خلاف الامتنان فمقتضى هذه القاعدة ان تكون حاكما على جميع ادلة الاحكام والتكاليف إلامثل السلطنة من الاحكام الارفاقية فانها أيضا امتنانية لامنة فى نفيها لانه خلاف الامتنان ولكن الشيخ الاجل الانصاري «قده» قال بحكومتها على تمام ادلة الاحكام حتى السلطنة وبالجملة ان لا ضرر لا ينفي الحكم الارفاقي والمفروض ان السلطنة حكم ارفاقي فلا يكون رافعاً لها ولذا قالوا بالخيار في المعاملة الغبنية ومنع الخيار ينافي الارفاق والقاعدة لو سلم تقدمها على تمام الخطابات بملاك الحكومة لكن موردها منحصر فى الخطاب الذي لا ينافي رفعه الارفاق فلا يمكن تطبيق لاضرر على هذا المورد ولذا استشكلوا على تطبيقه في قضية سمرة فلا بد من حل هذا الاشكال ويمكن حله بان تطبيقه (ص) على المورد من جهة اضرار سمرة حيث قال له النبي (ص) اعطيك فى الجنة مثلها الخ فلم يقبل فقال (ص) حينئذ انت رجل مضار فلو كان تطبيقه على المورد صحيحا لما احتاج الى ذلك الا لتماس بل كان يقول (ص) من اول الامر لاحق لك بمقتضى لا ضرر ويقدم القاعدة على السلطنة فنكشف من ذلك ان تحكيمه (ص) كان بنحو الولاية لا بملاك تقديم القاعدة على السلطنة ولذا قال (ص) انت رجل مضار اي كنت مصراً على الاضرار بالغير وكيف كان فمدرك القاعدة معتبر لاخدشة فيه غاية الامر انه يكون التطبيق في هذه الموارد مجملاً وهذا الاجمال لا يكون مضراً بالتمسك بالقاعدة ولو كنا عاجزين عن وجه التطبيق فلعله كانت خصوصية في تطبيقه على هذا المورد

لا تتعدى الى غيره، والمقام الثالث في بيان دلالتها، فنقول انها تحتمل وجوهاً، منها ان يكون المراد لا حكم في الشرع ينشأ منه الضرر فيكون المنفي هو الحكم الضرري ومنها ان يكون المنفي هو نفس الضرر بحقيقته لكن لا كل ضرر سواء استند الى تشريع الحكم او عدم تشريعه أو الى غيرهما من الاسباب التكوينية وثالثها ان يكون الضرر المنفي كناية عن الموضوعات الضرريـة كالوضوء الضرري والغسل الضرري والمعاملة الغبنية وغيرها وعلى هذا يكون نفي الموضوع باعتبار نفي اثره المجعول ورابعها ان يكون النفي وارداً في مقام النهي كما في قوله تعالى (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) فالمقام من قبيل نفي المقتضى بالفتح بنفي مقتضيه فاما كان الإضرار منهيا عنه ونهيه مقتضى لعدمه فنفي بهذا الاعتبار فهذه وجوه اربعة اولها ظاهر من الرسائل والثاني مختاراً والثالث مختار الكفاية والرابع مختار الشيخ الشريعة « قده » اما اول الوجوه وهو كون النفي متوجها الى الحكم الضرري فظاهره الالتزام بالمجاز في الحذف كما ان لازمه عدم شمول القاعدة لمورد يلزم من عدم جعل الضرر كما في مورد خيار الغبن مثلا حيث لا حكم ضرري من الشارع حتى يرتفع بالقاعدة ولزوم العقـد وهو عبارة عن وجوب الوفاء ليس إلا حكم تكليفي يدور مدار بقاء العقد وعدمه فلا يمكن اثبات موضوعه به فما لم ينحل يجب الوفاء به ، واما ثاني الوجوه وهو احتمال أن يكون المنفي حقيقة الضرر لكن لا مطلقه بل الضرر الذي بيد الشارع اثباته ونفيه باثبات منشائه ونفيه تشريعاً نظير النسيان وما لا يطاق وما اضطر اليه وغيرها مما في فقرات حديث الرفع فلا يلزمه الالتزام بالمجاز في الحذف ولا عدم اندراج صورة استلزام عدم الجعل للضرر على احد كالمغبون لو لم يجعل له الخيار فهذا اعم من الاول بهذا الاعتبار ولذا لو اردنا ارجاع كلام الشيخ (ره) الى الوجة المختار فلا بد من توجيه كلامه بان الضرر في الغالب لما كان مسببا عن المجعول لا عن غيره فلذا خص الحكم بالذكر في مقام بيان المنشاء وإلا فمراده اعم واما الثالث فهو مثل ظاهر الاول من هذه الجهة فان نفي الموضوع تشريعا انما يكون بلحاظ نفي اثره الشرعي وهو ما كان مجعولا له وجودياً كان ام عدمياً واما غير المجعول القابل للجعل فلا يعد من الاثار الشرعية لذاك الموضوع نعم لهذا الوجـه

عموم من جهة اخرى وهي شموله لجميع الاثار المجعولة للموضوع المنفي كالمعاملة والغسل الضرريين من الصحة واللزوم أو الوجوب أو الندب وغيرها والظاهر انهم لا يلتزمون بافادة القاعدة لنفي الصحة لكن هذا لتسالمهم على ورودها فى مقام الارفاق والامتنان فان ما كان كذلك كحديث الرفع لاينفي ولا يرفع مالا يكون فى ثبوته خلاف منة كصحة المعاملة من المضطر أو المغبون والوضوء أو الغسل الضرريين فلا ينبغي عد عدم الالتزام بنفي الصحة مع انها من آثار الموضوع الضرري موهنا للوجه الثالث، ثم لا يخفى ان جميع الوجوه الثلاثة غير منافية لحمل القاعدة على ماارتكز فى الاذهان من كونها امتنانية بل كل منها يلائم الامتنان واما الوجه الرابع وهو كون النفي بمعنى النهي فلا ملائمة بينه وبين ورودها فى مقام الامتنان فان تحريم الاضرار كتحريم الخمر والكذب وغيرها من المحرمات حكم تكليفي مولوي يلزم إتباعه كان منة على احد املا، هذا كله فى مقام التصور وخلاصة الكلام فيه انه يحتمل فى لاضرر احتمالات اربعة، منها ان يكون نفيه كناية عن نفي منشائه بان يراد منه ان الحكم الضرري تكليفياً كان أو وضعياً منفي فى الاسلام فنفي الضرر على هذا انما يكون بنفي الحكم الضرري فقط ثانيها أن يكون الضرر بحقيقته منفياً ولكن لا مطلقا بل الضرر الذي منشائه بيد الشارع وضعا ورفعا سواء كان مجعولا حتى ينفي باستلزامه للضرر أو لم يكن مجعولا وكان الضرر مرتبا على عدم جعله فينفيه باثبات ذلك الحكم وجعله كما فى حق الخيار للمغبون وعلى هذا فنفي الضرر تارة يكون بنفي الحكم المجعول وتارة باثباته وجعله وكلا القسمين مندرجان فى قوله (ع) لاضرر الخ ثالثها ان يكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ومعلوم ان القائل بهذا لا يريد من الموضوع نفس الضرر حتى يرد عليه ان لازمه ان نفي الحكم به احكام الضرر من الحرمة والضمان وغيرها بل مراده ان الضرر عنوان للموضوع الضرري كالصوم والغسل والوضوء والحج وغيرها فمعنى لاضرر انه لا وضوء ضرري وهكذا سائر الموضوعات المستلزمة له ولازم هذا المعنى أيضا أن يكون لاضرر متعرضا لافادة نفيه بنفي الحكم والاثر الشرعي للموضوع واما نفيه باثبات الحكم وجعل ما لولاه للزم الضرر فلا فان عدم الجعل وغير المجعول لايكون من الاثار الشرعية لشيء حتى

يشمله النفي ،ورابعها ان تكون الاخبار عن النفي وراداً في مقام الانشاء والنهي نظير لا رفث ولا فسوق الخ لكن لا باستعمال لفظة .لا. فى النهي ولا باستعمال الخبر فى الانشاء مجازاً بل يكون الاخبار بالنفي ناشئا من جهة ثبوت المقتضى لانتفائه بالتشريع وهو تحريم الضرر فاخبار الشارع عن العدم كاشف عن ثبوت مايقتضيه بجعله فالحرمة والنهي مستكشف إناً عن نفي الضرر في الشرع فالاخبار في المقام نظير الإخبار بالعدم في لاتعاد ولا يقال وبالثبوت فى مثل تعيد وتاتي بالاحتياط وتسجد سجدتي السهو فان شيئا منها مع انها مفيدة للامر والنهي ما استعملت في شيء منها مجازا و على هذا فمفاد نفي الضرر مستلزم لثبوت المقتضى لهذا النفي فلا يكون ضرر لوجود ما يقتضي عدمه ثم لا يخفى ان النفي على الاحتمالات الثلاثة المتقدمة قابل لان يكون للامتنان حتى على تقدير عدم كون لفظة في الاسلام من تتمة بعض احاديث الباب كما انه يمكن ان لايكون كذلك فيتوجه النفي الى كل حكم ضرري سواء كان في نفيه خلاف امتنان على الغير أو لم يكن ووجه امكان امتنانيته انه متوجه الى حكم يكون المقتضى لثبوته وبقائه متحققا ومع هذا قد رفع ونفي ارفاقا ورعاية لجانب العبيد واما على الوجه الاخير فلا وجه لدعوى وروده مورد الامتنان اذ بتحريم الاضرار لا ينفي ولا يرفع حكم أو الزام للارفاق بل نفس التحريم لكونها تكليفا أو موقعا في المشقة والكلفة مما هو على خلاف الامتنان وحيث ان المرتكز في الاذهان ان نفي الضرر امتناني فلا يتمسك به بالنسبة الى المقدم على الضرر، واما الكلام فى مقام التصديق فليعلم ان القول بان الحكم منفي بلسان نفي موضوعه بعد ما وجه بان المقصود منه ان الضرر عنوان مشير الى الموضوعات الضررية وهي منفية حقيقة فلا يخلو عن شيء فان المصدر لايكون عنواناً للذات الملبس به ولايحمل عليه فكيف يكون حاكياً عنه ومشيراً اليه نعم ان المضر والقاطع والمحرق عناوين ثانوية للدواء والسكين والنار مثلا ومنطبقة عليها وصح جعلها حاكية عنها واما الضرر فلا انطباق له إلا على مصاديقه لا على الموضوعات والذوات فلا ينبغي عده عنوانا ثانويا لشيء من الامور حكما كان أو غيره وكان منشاءً له وعلته التامة أولم يكن فما عن بعض من انه عنوان ثانوي للحكم الذي سبب للضرر قياسا بالالقاء فى النار والاحراق. كلام

لاظاهر له فضلا عن المحصل وبالجملة فلما لم يكن الضرر عنواناً للموضوعات وقابلا للحمل عليها فلا يمكن ان يشار اليها بجعله مرآتا لها وآلة للحاظها فلا وجه لهذا الوجه اصلاوعلى تقدير تسليم قابليته للحمل فالاصل في العناوين الماخوذة في الخطابات عدم كونها مرآة وآلة للاشارة الى المصاديق وليس في المقام ما يخرج عنه فهذا الوجه لايخلو عن اشكال ومحذور على اي تقدير وما عن بعض اعاظم المعاصرين من انه عنوان ثانوي لعلة حصوله ومنشائه لاوجه له ظاهرا هذا مضافا الى ان الضرر على تقدير كونه مما فيكون يكون قابلا لان يشار به الى الحكم أو الفعل الضرري ويحكي به عنهما لاتحاده معهما في الجملة نظير عنوان العالم بالنسبة الى زيد وغيره فانهما عنوانان لشيء واحد احدهما اولى والاخر ثانوي فلا وجه لحمل هذا العنوان الثانوي للحكم أو العمل على المرآتية وجعله مشيراً به الى شيء قابل لانطباقة عليه مع ان الاصل في العناوين الواقعة في الخطاب هو العنوانية لا المشيرية والمرآتية ولايعدل عنه إلا بقرينة متعبرة فالحق ان هذا الوجة بعيد في الغاية ، واما ماذكره الشيخ الاجل الانصاري (قده) فهو مستلزم للمجاز في الحذف نظير قوله تعالى واسئل القرية ولاداعي الى الالتزام به مع ثبوت وجه لا يلزم منه ذلك فبقي الوجهان الآخران وهما مشتركان في السلامة عما يرد على الاولين من منع عنوانية الضرر لاسبابه ومنع مرآتيته لها على تقدير التسليم ومن لزوم الالتزام بالمجاز في الحذاف من دون قرينة والجاء الى ذلك اما سلامتهما عما ذكر فلان الضرر بحقيقته منفي على كليهما غاية الامر نفيه على المختار باثبات الحكم الدافع أو نفيه اذا كان ضرراً وعلى الاخير باثبات المقتضى للعدم وهو تحريمه ولا يخفى ان الضرر المنفي ليس على اطلاقه سواء كان من قبل الشارع بتشريعه له ام لا وسواء كان باختيار العبد ام لا بل المنفي على المختار هو الضرر الذي بيد الشارع رفعه ونفيه برفع منشائه المجعول أو اثبات ما ينفيه ووضعه وعلى الوجة الاخير يكون المنفي منحصراً فيما ينتفي بالنهي وبعبارة اخرى ما يكون اختياريا وقابلا للتحريم وهذا المقدار من التقييد مما لا بد منه على أي تقدير وانما الفارق بينهما ان الاخبار بالنفي غيرمبتنٍ على الادعاء والعناية على المختار فانه لما رفع الشارع ما يوجب الضرر من احكامه وغيره مما امره بيده

في مقام التشريع فقد انتفى الضرر من قبله حقيقة وبلا عناية واما اذا جعل المقتضى لعدمه مع انه ربما يوجد ما يمنع تأثيره كالطغيان وغلبة الدواعي الشهوية فلا يصح ان يخبر بداعي الجد عن انتفائه إلا بتنزيل المانع القابل للتحقق منزلة العدم فالاخبار عن الانتفاء على هذا مبني على الادعاء والعناية بخلاف ما على المختار والفرق الاخر بان المختار يلائم ورود هذا النفي في مقام الامتنان كما هو المرتكز في الاذهان واما كون النفي بلحاظ ثبوت مقتضيه من النهي عن الضرر ومفيداً لكونه الغرض من هذا النفي لباً وواقعاً فلا يلائم الامتنانية لأن حرمة الاضرار حكم تكليفي في عرض سائر التكاليف نظير حرمة الشرب والكذب والسرقة والغصب وليست ناظرة الى الاحكام الثابتة للموضوعات الضررية بان ينفيها امتنانا مع ثبوت مقتضياتها فلا يصح حمل لاضرر على الحكومة اصلا اذ لا نظر الى تلك الاحكام ولا قابلية له لذلك على هذا الوجه فلا ينبغي ان يتمسك به في اكثر موارد ما يتمسك به فيمكن ان يجعل فهم الاصحاب منه الحكومة واعترافهم بانه وارد في مقام المنة دليلا على عدم وجه لهذا الوجه فبقي المختار في معنى لاضرر سالماً عن جميع ما يرد على غيره من الوجوه حتى على الاخير فان نفي الضرر من قبل الشارع بما انه شارع وان امكن ان يكون باعتبار عدم جعل حكم ضرري غير منفك عنه ابدا كوجوب الوضوء الضرري والغسل والصوم كذلك وغيرها حتى لا يكون ناظراً الى الاحكام المجعولة التي قد يترتب على اتباعها الضرر ولا حاكما على ادلتها بل يكون لا ضرر مفيداً للمخصص لتلك العمومات إلا انه يمكن ان يكون سوقه لبيان حال الاحكام المجعولة وانها لاثبوت لها عند ايجابها للضرر فيكون حاكما عليها نظير ما يفيد عدم جعل الحرج في الدين ثم لا يخفى ان الحكومه قد تكون بنفي الموضوع كما اذا قيل هذا ليس بعالم بعد قوله اكرم كل عالم وتارة يكون بنفي الحكم كما في المقام ونظائره والفرق بين القسمين ان نفي الموضوع لا يحتمل غير الشارحية والحاكمية لانه غير منفك عن النظر الى الحكم الاخر بخلاف ما ينفي الحكم فانه يمكن ان لا يكون ناظراً الى العام فيكون من مخصصاته وأن يكون ناظراً اليه فيقدم عليه بالحكومة ومن فهم القوم والتزامهم بحكومة القاعدة يستكشف عن أن النفي في المقام غير مسوق لافادة نفي حكم مستقل

غير ما جعل للموضوعات عموماً أو اطلاقا فلو قيل بما قلناه لا يلزم محذور وارتكاب خلاف الظاهر أوخلاف ما عليه التسالم واما لو قيل بان النفي لا فادة النهي كما اصر عليه الشيخ الشريعة (قده) فامر الحكومة يبقى بلا اساس ثم لا يخفى ان الوجوه المحتملة فى معنى الحديث اقربها الى ظاهر لفظه وسياقه ما اخترناه فانه لا يستلزم المجاز في الحذف ولا خلاف الامتنان ولا جعل الضرر عنوانا للفعل المنشاء له ويقرب منه الوجه الاخير فانه خال عن المحذور الاول والثالث ثم احتمال المجاز في الحذف مما اختاره صاحب الكفاية فى غاية البعد عن الظهور ولا تصل النوبة اليه إلا بعد القرينة على عدم سوق الخبر إلا لهذا الوجه وبعد ما ظهر ان محتملات الحديث اربعة وان سياقه يقتضي وروده في مقام الامتنان ونفي ما كان اثباته خلاف الامتنان بخلاف نفيه وان مقتضى الظاهر عدم كون الضرر عنوانا لمنشائه من الافعال ومقتضى الاصل والقاعدة عدم الحذف تبين ان مفاد الحديث هو نفي الضرر من قبل الشارع امتنانا وهو انما يكون بنفي منشائه مما بيد الشارع اثباته ونفيه فهذا نظير نفي العقاب عما لا يعلم الدال على نفي منشائه من وجوب الاحتياط فان هذا المعنى غير مستلزم للالتزام بالحذف وخلاف مقتضى سياقه مما فهمه الاصحاب أيضا من وروده مورد الامتنان فلذا لا يتمسكون به فى صورة استلزامه خلاف المنة على الغير وفي مورد لا يكون مستحقا لها كالمقدم على الضرر ولحمل الضرر على المرآتية والمشيرية بادعاء انه عنوان للوضوء وغيره من الافعال الضررية فليعلم ان هذا النفي المستلزم لنفي الحكم الضرري يمكن أن يكون من قبيل المخصص لادلة الاحكام التي قد يترتب عليها الضرر ويمكن أن يكون حاكما عليها وناظرا اليها فتكون الحكومة هنا بنفي الحكم الضرري لا بنفي موضوعه لكن سياقه سيما على تقدير وقوع لفظة فى الاسلام في ذيله على ما نقل عن ابن الاثير وعن التذكرة يعين الاحتمال الثاني وبعد تسليم حكومة لاضرر وروده فى مقام الامتنان يقع الكلام في تطبيقه الصادر عن المعصوم (ع) وفى تطبيقات الفقهاء فسيأتي التعرض لها فى ضمن المباحث الآتية واما التطبيقات الصادرة عن المعصوم (ع) فما وجدناه منها منحصر في قضية سمرة وخبر الشفعة وخبر النهي عن فضل الماء عن الكلاء ورواية حفر القناة في قرب الاخرى فان لاضرر منطبق في هذه الاخبار

الاربعة وقيل في خبرين اخرين ايضا وهما منقولان من دعائم الاسلام وكيف كان فربما يتوهم انلاضرر لكونه امتنانيا لا يشمل صورة كان الحكم ارفاقيا مثل السلطنة المجعولة للمالك على ماله وحفظه وبقائه على حاله وفى محله الذي يجوز ابقائه فيه ولذا يقال ان تطبيق النبي (ص) اياه في قضية سمرة لايكون على طبق القاعدة وربما يسلم ذلك فيقال ان لا ضرر قدم على حق هذا اللجوج تعبداً أو يقال ان تقديمه فى المقام على مقتضى السياسة ومن شئون الرياسة العامة ولا يخفى ما في الوجه الثاني فانه جواب العاجز عن تصور محمل صحيح كما ان الاول ايضا كذلك ويمكن ان يقال ان ذكر لاضرر في هذه القضية بيان للازم سلطنة الانصاري على حفظ عرضه وسقوط سلطنة سمرة على ابقاء نخلته في حائط الانصاري فان ظاهر ما تحكي القضية على اختلاف طرقها ان الحائط لم يكن لسمرة وانه لم يكن مستحقا إلا للدخول والاستطراق الى عذقه فكان له حق العبور فقط ولذا امره النبي (ص) بغرسه بعد القلع اينما شاء فهذا اللعين لم يكن مالكا للارض ولا مسلطا على التصرف فيها إلا للاستطراق الى عذقه ما دام فيها وحيث كان قلعها لا يوجب تفويت ماله من حيث الشجرية لامكان غرسها في ارض اخرى فلم يكن له غير سلطنة على ابقاء نخلته في مكانها وهذه السلطنة مما تزول بمزاحمتها لسلطنة المسلم على حفظ عرضه نظير سلطنة الغير على اصل ماله وما لبتة فانها اذا زاحمت العرض كان العرض مقدما عليها فكان اللعين غير مسلط على الدخول بلا اذن الانصارى ولازم عدم مشروعية دخوله كذلك ان لايكون له الاضرار فالضرر في قضيته من جهة تسلط سمرة على كينونية عذقه فى حائط الغير وإنما جوز القطع لانه فى المقام مما به ينتفي الضرر لاعدم تسلط اللعين على الدخول فتخلص مما ذكرناه ان في قضية سمرة ليس لاضرر علة لرفع سلطنته عن الشجرة حتى يكون ممنوعا عن الدخول على النخلة كي يرد ان لاضرر مسوق لبيان الامتنان وورد في مقام الارفاق فلا يرفع الاحكام الارفاقية ومنها سلطنة المالك على ماله بل لو لم تكن هذه القاعدة ولم تجعل في المقام قط لكنا نقول بذلك في مثل المقام فانه اذا دار الامر بين ان يكون عرض الرجل الانصارى مستوراً دائما لاحتمال دخول سمرة علي نخلته متي اراد وبين أن يكون ذو النخلة ممنوعا عن

ابقائها فى مغرسها لتضاد السلطنتين فلا بد من رفع اليد عن سلطنة سمرة لاعن اصل المال راسا ولا عن ماليته بل رفع اليد عن سلطنته بالنسبة الى كون النخلة في هذه الارض أى لابد اما من رفع اليد عن الخصوصية للعال لا من اصله ولا من المالية أو من قصر سلطنة الشخص على حفظ عرضه فاذا دار الامر بين السلطنتين والمفروض انه لا يعقل حفظهما فيدور الامر قهراً بين رفع اليد عن احدهما اما من سلطنة سمرة على هذا النحو من الخصوصية أو من رفع اليد عن سلطنة الانصارى على حفظ عرضه واذ لا اشكال في ان حفظ العرض اهم من حفظ سلطنة سمرة على ماله بتلك الخصوصية بل من اصل المال والمالية ولذا يقال بتقدمه على المال فيما اذا دار الامر بين السلطنتين العرض والمال فى صورة دوران الامر بين تفويت عرضه وماله بالنسبة الى مكلف واحد شخصي معللابان خير المال مايحفظ به العرض والعيال فيقدم حينئذ اقوى المتزاحمين وهو حق الانصارى على حفظ عرضه المنوط بقلع الشجرة على الاضعف وهو حق ذلك اللعين من سلطنته على ابقاء نخلته في محلها ولذا يجب بذل الزاد على واجده عند المخمصة ولو امتنع بيع عليه قهرا فمع هذا التزاحم واقوائية سلطنة الانصارى على حفظ عرضه تزول سلطنة صاحب العذق على ابقائه فى محله فلا مشروعية للابقاء بعد التزاحم ولازم عدم مشروعية سلطنة اللعين على الابقاء والدخول من غير استيذان لايكون له اضرار الانصارى واضراره بالابقاء والدخول كذلك بل يحرم ذلك عليه فذكر لا ضرر في خصوص المورد انما يكون من ذكر لازم عدم السلطنة للطرف عند بقاء سلطنة الاخر على عرضه ومما يلزمه النفي عن الاضرار لكن بتقريب عدم ثبوت المقتضى والمجوز له لا بتقريب ان نفيه من باب اثبات المقتضى للعدم كما ذهب اليه بعض الافاضل (ره) فنحن نسلم دلالة لاضرر المذكور في خصوص قضية سمرة على النهي لكن بالتقريب المتقدم وكيف كان لايكون نفي الضرر علة لتقديم حق الانصارى بل هو معلول ولازم لتقدمه على حق اللعين بالاهمية فلا يكون لاضرر المذكور ناظراً الى ادلة الاحكام ولا مذكورا للامتنان وعليه فلا يلزم محذور حتى نضطر ونلجأ في رفعه الى دعوى انه سياسي أو تعبدى هذا في شان الروايات الناقلة لقضية سمرة مع الرجل الانصارى

واما في رواية قضاء النبي (ص) بالشفعة فبعد الغض عما قواه بعض المحققين وهو شيخ الشريعة (ره) من ان لاضرر ولاضرار لم يكن موقع الصدور عنه (ص) متصلا بالقضاء بالشفعة فانما صار كذلك بجمع عقبة بن خالد الاقضية العديدة ونقلها جميعا برواية واحدة اشتبه الامر من تقطيعها فظن ان هذا من تتمة القضا بالشفعة وقربناه أيضا فلنا ان نقول ان ذكر لاضرر في قبال سلطنة المشتري على ما انتقل اليه ليس من قبيل العلة لحق الشفعة كي يقال بان الضرر الشخصي منتف في كثير من الموارد اذ ربما يكون المشترى من الشريك خير شريك وممن به يحفظ شان شريكه وماله وعرضه وربما يكون مماثلا للاول فكيف يحكم بالشفعة مطلقا لعلة غير مطردة ولو قيل ان الضرر الموجب هو النوعي لا الشخصي وهو منفي ومصحح لجعل الشفعة فجوابه يظهر من ظاهر الخبر، وربما يتفصى عن الاشكال بان الضرر حكمة لجعل حق الشفعة لاعلة فلا يضر تخلفة في الجهة بعموم الحكم واطراده بل إنما يكون ذكره في المقام نظير ذكره في قضية ابن جندب فان لازم ثبوت الحق للشفيع ان لايلزم البيع ولا يجوز للشريك والمشتري منه ان يضره بابقاء اليد على خصوص ما انتقل اليه وعلى هذا أيضا لا يكون لاضرر ناظراً الى الاحكام ولا يكون تطبيقه في المقام مستلزما لخلاف الامتنان. ثم لايخفى أن وقوع قاعدة لاضرر فيما بين احكام الشفعة وتقدم القضاء بها عليه ووقوع ما يرجع اليها بعده مما يؤيد كون تطبيقه على المورد من الرسول (ص) اذ يبعد غاية البعد ان يذكر القضاء بلا ضرر في اثناء حكم الشفعة مع أنه لم يكن صادراً كذلك فيكون مثل عقبة بن خالد قد غفل وادرج ما قضى به في مقام. ضمن ما قضى به في موقع آخر ومن الغريب غفلة المصر على ان لاضرر لم يكن متصلا بالشفعة عند الصدور ان هذه قرينة على الاتصال في هذه القضية فنحن وان ايدناه فيما ذهب اليه في ان قضية النبي (ص) باسرها كانت مروية برواية واحدة بطريق عقبة إلا انا لانساعده في عدم اتصال لاضرر حين صدوره بالقضاء بالشفعة فالظاهر أنه طبق على المورد لكن التطبيق لا يدل على علية نفي الضرر لجعل الشفعة حتى يقال كيف ذلك مع ان نفيه لجعل الحق خلاف المنة على المشتري فظهر مما مر ان ذكر لاضرر الواقع في ذيل الشفعة ظاهر في تطبيقه على المورد ويؤيد ذلك

ما في خبر عقبة حيث قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشريكين وقال لاضرر ولا ضرار الى ان قال وقضى (ص) بالمنع عن فضل الماء ثم قال لا ضرر ولا ضرار فلو سلم ان رواية الشفعة قطعة من رواية عقبة لأقضية النبي (ص) التي كانت في بيان احكام متعددة ومن جملتها لاضرر ولا ضرار وانه (ص) لم يطبقه على مورد الشفعة وفضل الماء امكن ان يقال فى رد منع التطبيق بانه يكفي حينئذ ذكر لاضرر مرة واحدة ولا يحتاج الى تكراره وذكره فى موضوعين مرة في ذيل منع فضل الماء واخرى فى طي الشفعة فنكشف من التكرار عن انه (ص) طبقه على كل واحد من الموردين فظهور الرواية في التطبيق مما لاينبغي ان ينكر ولكن الكلام في ان لاضرر ظاهر في العلية لثبوت الشفعة فيكون لسانه لسان التعليل وان كان خاليا عما يفيد العلية من اللام وغيره حتى يرد الاشكال السابق وهو انه مسوق في مقام الامتنان والارفاق فكيف ينفي السلطنة عن الغير وهو خلاف الامتنان والارفاق وبالجملة ان ذكره في المقام من باب بيان لازم حق الشفيع وان ضرره بتفويت حقه غير مشروع رأساً وعليه فلا نظر له الى ان الاحكام الضررية منفية أو عدم الجعل الموجب للضرر منفي بجعل مابه ينتفي ذلك حتى يرد الاشكال المتقدم من عدم شمول الحكم الامتناني مورداً حتى يلزم منه خلاف الامتنان فكيف طبق اللاضرار على مورد سلطنة المشتري ولا يخفى انه على تقدير عليته فى المقام يكون الامر فيه اوهن من تطبيقه في قضية سمرة فان فيها كان اللاضرر منافيا لاصل سلطنته على ماله وابقائه على حاله بخلاف ما فى المقام فان النفي بجعل الحق مناف لحصول الملك المطلق للمشتري من حين البيع لا انه يرفع اليد عنه بعد ما كان كذلك كما في تلك القضية فهذا الخبر كانه لا اشكال فيه من هذه الجهة حتى على تقدير علية الضرر لجعل الحق ونفيه بنفي منشائه من عدم الجعل في المقام إلا انه لا مدفع عما يرد عليه من بداهة عدم لزوم الضرر في كثير من موارد تبدل الشريك اختياراً أو قهراً واذ لاظهور لنفي الضرر في المقام في ان الحكم بالشفعة معلول له ومجعول لكونه من لوازم نفي الضرر بل كما يحتمل فيه هذا يحتمل عكسه أيضا فلا ورود لشيء من الاشكالين ويمكن أن يكون مساقه مساق لاضرر المذكور في قضية سمرة في انه من لوازم عدم تشريع

السلطنة وعدم المزاحمة للبايع أو المشتري منه ولا حكومة له أيضا هذا حال مافي رواية الشفعة واما في رواية النهي عن فضل الماء وفضل الكلاء من قوله (ص) لاضرر الى اخره فيظهر امره بعد التنبيه على ان حفر الآبار على اقسام فتارة يحفر لحيازة تمام مائه وتارة يحفر لا بقصد حيازة تمام مائه بل بمقدار حاجته منه وتارة لا يكون كذلك ويكون خارجا عن كلا القسمين معاً بل يحفر البئر شخص آخر ويسبله للناس أوالمسلمين ولكن سبق اليه شخص فلايكون له حينئذ إلا الاستحقاق المحض ففي الآبار التي حفرت للاحسان ولانتفاع عامة الناس وكذا ما حفر لرفع الحاجة لا لحيازة الجميع واخذ الحافر مقدار حاجته لو سبق اليها احد يصير اولى من غيره في رفع حاجته لانه يصدق من سبق الى مالم يسبق اليه احد فهو احق به ولكن حقه بمقدار الاستقاء الرافع لحاجته ولا يستحق تمام الماء فاذا كان الماء زائداً عن الحاجة في الصورتين الاخيرتين فليس للسابق ان يمنع الاخر ويصدق لاضرر ولا ضرار ويحرم عليه تفويت حقه نعم لو كان حفر البئر لحيازة تمام مائه لكان حينئذ مالكا لفضله أيضا لكن فيه حق لنوع الناس فيجوز لهم ان يشربوا من هذا الماء ويستعملون منه ويملئون ظروفهم المحتاج اليه ومع ذلك للمالك حق المنع غاية الامر انه لايحتاج الناس في مقام الشرب والاستعمالات اللازمة الى تحصيل الاذن من صاحبه بل يجزيهم عدم احراز منع المالك ولا يلزمهم احراز الاذن إلا ان يفهموا من القرائن الخارجية وشاهد الحال عدم اذن المالك فى التصرف فيه فحينئذ ليس لهم التصرف فيه وبالجملة فللغير سلطنة ضعيفة فى هذا الفضل وحق له عليه نظير حق الهرة على السفرة والفقراء على مال التجارة واموال الصغار البالغة حد النصاب ولذا يكره للمالك ان يمنعهم وان كان جائزاً على وجه الكراهة لا التحريم ونتيجة هذا عدم الحق له على اضرار الطرف بلا حزازة وكراهة ويكون ذكر لاضرر ارشاداً الى انه ليس لمالك الماء اضرار غيره خالياً عن الكراهة والحزازة وعلى اي تقدير فلا ظهور له فى المقام في العلية بل حاله كحال ما ذكر فى الاوليين وبالجملة ان رواية منع فضل الماء ليست كرواية الشفعة على تقدير ظهورها فى علية لاضرر للحكمين فيهما فان الضرر غير لازم في كثير من موارد تبدل الشريك فكيف ينفي باثبات حق الشفعة

مطلقا سواء تضرر الشريك بتبدل شريكه ام لا فمن هنا لوسلم الظهور في العلية يلزم منه الوقوع في حيص وبيص من هذه الجهة وربما يلتزم بان النفي حكمة لجعل الشفعة لاعلة واما لزومه على الدوام وفي جميع اقسام الآبار على ما بين انفاً في مورد رواية المنع فواضح فان المنع عن الاستقاء والانتفاع بالآبار المسبل مائها وكذا البئر المحفورة لحيازة مقدار من مائها يفي برفع حاجة الحافر تفويت لحق الغير ورفع لسلطنته على الاستقاء لشرب نفسه أو دوابه وهذا ضرر عليه فنفي الضرر ونهى عن المنع فالنهي في القسمين تحريمي كما هو واضح واما المنع عن الشرب واستعمال ماء القنوات التي اجريت لحيازة مائها بالتمام فهو أيضا مفوت للحق المجعول لجميع النـــاس في المياه والاراضي المتسعة فان الناس فيهما شرع سواء بمقدار الشرب والانتفاعات الضرورية عادة ولهذا جرت السيرة على التصرف فيهما حتى في صورة احراز كونه للصغير ولو كان جوازه من باب اذن الفحوى لامن جهة حق اللهى لما استعملوا شيئا منها في هذه الصورة إلا في صورة عدم احراز اذن الفحوى غاية الامر ليس هذا الحق بمرتبـة من القوة بحيث يعارض حق المالك ويزاحمه ويسقطه فهو نظير حق الفقراء بمـال التجارة وبالاموال الزكوية للصغار وحق الهرة للسفرة فمن جهة ثبوته وضعفه صار تفويته بالمنع مكروها لانه اضرار للغير بتضييع حقه الضعيف فنفي الضرر اقتضى النهي عن المنع لكنه تنزيهي لاتحريمي وبالجملة لو كان النفي في هذه الرواية علة للنهي عن المنع لما لزم ما يلزم في رواية الشفعة على العلية إلا ان الكلام في ظهورها فيهـا وقد تقدم منعه بل هذه الرواية أيضا مماثلة للروايتين المتقدمتين في عدم الظهور في علية لاضرر فبقي في المقام رواية اخرى مضمون ذيلها ان الجدار الحائل بين الجدارين اذا سقط بهدم الجار اضراراً بحق الجار يجب عليه بنائه ويلزم على ذلك وإلا فلا ولا باس في المقام ببيان امور.

منها حفظ مال الغير وعرضه لايجب على الغير واما حفظ نفسه فهو واجب لما دل على وجوب حفظ النفس المحترمة ولهذا ربما يجب بذل الطعام أو الماء وغير ذلك من مقدمات الحفظ.

ومنها ان تفويت حق الغير واتلاف ماله وعرضه محرم كحرمة دمه وهذان مسلمان في الفقه

ومنها ان مقتضى قوله (ص) الناس مسلطون على اموالهم ان يجوز لكل مالك ان يتصرف في ماله كيف ما شاء وعلى اي نحو اراد إلا أن تكون افعاله التوليدية مما ينطبق عليه الاتلاف لمال الغير أو عرضه والاضرار به فانه لا يفيد ثبوت السلطنة حتى في هذه الصورة فلو اراد شخص تحريك معوله أوعصاه في الفضاء المباح أوفي قرب جداره المملوك بحيث يتولد منه انهدامه لكن لا يلزم منه تفويت حق احد أو اضراره فله ذلك وليس لاحد ان يمنعه ، واما لوتولد من هذا التحريك والتصرف فى ملك نفسه اضراراً للغير واتلاف عرضه أو ماله فليس له ذلك وللآخر منعه فلو فعل . فعل حراما وفوت على الغير حقه وعرضه وسلطنة ذي الحق على حفظه مقتضية لجواز الزام الهادم على اعادة المهدوم والبناء، هذا في صورة تفويت الجار حق جاره واما في صورة انهدام الجدار بزلزلة أو غيرها مما تعد بلية سماوية فحقه في معرض الفوت ومفوت قهراً فلا يجب على الجار حفظه باعادة الجدار وبالجملة يجب عليه ذلك فى صورة التفويت لانه ليس له ذلك وسلطنة الجار على حفظ العرض مقتضية لجواز الالزام بالاعادة في هذه الصورة فوجه نفي الضرر في المقام بالالزام بالاعادة نظير لنفيه فى قضية سمرة فان تصرف اللعين في الحائط وتحريكه لاقدامه فيه الى نخلته ذهابا وايابا كان مما يتولد منه اضرار عرض الانصاري وتفويت حفظ عرضه مع انه لم يكن له ذلك بخلاف الانصاري فانه كان له حفظ عرضه وهو لا يتحقق إلا بمنع سمرة عن الدخول الى عذقه رأسا أو بقطعه وقطع يده عن ماليته وشجرته أو بقلعها وقلع سلطنة اللعين على ابقاء نخلته في محلها مع امكان ابقاء شجرتها بالغرس في مكان آخر ولما كان الاخير اهون فأمر الانصاري به اعمالا لسلطنته على حفظ عرضه وردعا لذلك اللعين من ارتكاب ما لايجوز له فتحصل مما مر ان مورد ذكر لاضرر وتطبيقه فى الروايات التي وصلت الينا منحصرة في صورة استلزام تصرف شخص في ماله لتفويت عرض الغير أو ماله أو حقه الذي ليس لاحد مزاحمته أو حقه الذي يجوز ذلك فيه على كراهية، وان شأن لا ضرر في هذه الموارد من بيان لوازم عدم تسلط التصرف على ماله بنحو يتضرر به الغير ولا يلائم سلطنته التامة على ماله وعرضه فعدم مشروعية التصرف الكذائي لقصور فى قاعدة السلطنة صار

سببا لنفي الضرر في الموارد ولولا النفي لقلنا بعدم جواز تفويت مال الغير او حقه وبحرمتها أيضا بالتصرف المفوت في مال نفسه فإنه لاسلطنة له عند كون اعمالها عين المفوت والمتلف أو مستلزما لها وأما سلطنة ذي الحق وصاحبه فتامة مقتضية لمنع ما ينافيها فلا يكون نفي الضرر علة لنفي سلطنة المضر حتى يتوهم أنه لا ينتفي الحكم إلا رفاقي بالحكم الامتناني وتحصل أيضا ان لاضرر في جميع هذه الموارد مما يلازمه النهي عن الاضرار ولذا نشارك القول بان لاضرر لافادة النهي ناظر الى الاحكام ولاحكومة له عليها إلا ان الفارق بيننا ان القائل بهذا انما يقول به بدعوى ان نفي الضرر فى مقام بيان الحكم قد جعل طريقا لاستكشاف النهي عنه ونحن نقول ان نفيه من لوازم انتفاء السلطنة على الاضرار وعدم مشروعيتها والنهي عن الضرر انما هو من لوازم سلطنة الاخر على ماله من المال والحق والعرض وعلى كل فلو كان مدلول لاضرر قاصر الشمول لغير امثال موارده فى الروايات المتقدمة بان كان منحصراً فى نفيه عند انتفاء السلطنة وعدم مشروعيتها فى مورد يلزم من اعمالها اتلاف أو تفويت لمال الغير فعليه لايبقى لدعوى الحكومة اساس ، واما لو كان مدلوله اعم من ذلك بان يشمل الحكم الضرري ايضا فيكون نفي الضرر عاما لما ينشأ من قبل الشرع واحكامه ولما يورد على الغير بالتصرف فى المال فعليه يتصور حكومته الدائرة على الالسنة وبالجملة فهنا تصوران الاول ان لايكون للاضرر عموم به ينفي منشائه من الاحكام الضررية واضرار البعض ببعض مع عدم السلطنة عليه ولازم هذا . الاقتصار على موارده المذكورة في الاخبار وعدم حكومته على شيء من الاحكام ، الثاني ان يعم غيرها بان يكون النفي لا بلحاظ عدم المقتضى للاضرار وعدم مشروعية سلطنة يلزم من اعمالها تفويت مال الغير او عرضه فقط بل مع لحاظ ابداع المانع ايضا فى مورد لولا ابداعه لوجد الضرر كموارد لزومه من ثبوت الاحكام المجعولة فى الشرع كالوضوء الضرري وغيره فالضرر المنفي عبارة عن الاعم من اضرار مخلوق بمخلوق من دون حق ومن اضرار الخالق باثبات المنشأ له من الحكم الضرري وعلى هذا فيكون تطبيق لاضرر على موارد انتفاء السلطنة في تطبيق العام على بعض افراده ويكون له حكومة على الاحكام باعتبار فرده الآخر

ويتم ما ذهب اليه جمع كثير فحكومته عليها دائرة مدار عدم قصور في دلالته على نفي الضرر الاعم مما ينتفي بانتفاء المقتضى أولوجود المانع وبعد ثبوت العموم وجواز التعدي عن موارد تطبيقه في الاخبار يقع الكلام في انه ناظر الى الاحكام التكليفية فقط او يعمها مع الوضعية الغير الارفاقية أو معها مطلقا وإلا فلا مجال لشيء من المذكورات ، هذا كله في مقام التصور وبيان لازم كل من التصورين ، واما في مقام التصديق فنقول على نحو الاجمال انه لا عموم للاضرر فلا حكومة له ، واما تفصيلاً فسيظهر بعد التكلم في موارد تطبيقات الاصحاب فمن جملة موارد التي طبقوه عليها هي العبادات الضررية كالصوم والوضوء الضرريين وغير ذلك من العبادات حيث قالوا ان ما كان علة للضرر منها يرفع وجوبه بلا ضرر فيما اذا لم يكن في رفعه خلاف الامتنان على هذا المكلف ولا على غيره اي يرفعه مشروطا بعدم استلزام الرفع خلاف الامتنان على احد فان القاعدة في مقام الامتنان فلا يشمل مورد خلاف الارفاق والامتنان ، ولا يخفى انها لو كانت حاكمة على ادلة الاحكام وواردة في مقام الامتنان كما هو المتسالم عند كثير من الاصحاب لكانت رافعة للالزام عن العبادات الضررية لان ما كان علة تامة للضرر هو الالزام واما اثبات التحريم فهو خلاف الامتنان فما كان جامعا بين كونها رافعة لعلة الضرر وواردة في مقام الامتنان هو رفع الالزام فقط لا نفي الرجحان واثبات المرجوحية نظير حديث الرفع فانه وارد في مقام المنة لا يرفع ما كان في رفعه خلاف الامتنان كرفع الشرطية مثلا عن المعاملات لانه يستلزم الصحة ووجوب الوفاء بها وهو خلاف الامتنان ، وبالجملة فينحصر مورد النفي حينئذ في نفي الالزام فانه على طبق الامتنان يعني ان الصوم الضرري مثلا الذي كان واجبا يرتفع وجوبه بلا ضرر لا ان بلا ضرر يثبت الزام آخر ومن المعلوم ان رفع الالزام لا ينافي بقاء الرجحان فلا يستلزم رفع الالزام رفع الرجحان والمطلوبية أيضا حتى يصير مرجوحا أوحراما وهذا نظير ابتلاء الضد بالاهم حيث ان المهم باق على رجحانه في ظرف المزاحمة وتقديم الاهم ، وبعبارة اخرى لاضرر يرفع مقدار أو مرتبة من المطلوبية وهي المرتبة الاكيدة والشديدة التي يعبر عنها بالارادة الفعلية المستلزمة للالزام الفعلي واما سائر مراتبها فيبقى على حالها ، وبالجملة

حال القاعدة على تقدير حكومتها وامتنانيتها كحديث الرفع فانه يرفع الوجوب لا الصحة لان ما كان على طبق الامتنان هو رفع الوجوب لاالصحة وإلا فيلزم عدم صحة المعاملات الواقعة ممن كان مضطراً الى بيع داره مثلا للانفاق على اهله وعياله واداء ديونه فلا ترفع القاعدة حينئذ الالزام في العبادات الضررية فما كان علة تامة للضرر هو الالزام لا الرجحان ولازمه انه اذا اقدم المكلف على العمل الضرري فيقع في الضرر عن اختياره ولا يكون رجحانه علة لوقوعه في الضرر وتظهر الثمرة في مقام قصد القربة فان قلنا بعدم اعتبار القصد للامر الفعلي وكفاية قصد الرجحان كما هو المختار عندنا فيمكن ان ياتي بهذا العمل بداعي رجحانه ولا يحتاج الى القول بامكان الترتب وعليه فلا يقتضي لاضرر فساد العبادات الضررية وحرمتها لو اتى بها بقصد الرجحان ونظير ذلك عبادات الصبي فانه لو اتى بقصد الرجحان صحت عباداته ولا يقتضي رفع القلم عنه نفي الرجحان أيضا بل المراد من رفع القلم هو رفع الالزام لا الرجحان ولذا لو صلى الصبي بعد دخول الوقت ثم بلغ قبل انقضائه لم يحتج الى الاعادة والاتيان ثانيا بداعي الامر الفعلي لكفاية قصد الرجحان في شرعية عباداته المأتى بها فبناء على ذلك لو كنا نحن ولا ضرر مع قطع النظر عن الادلة الاخر لم يكن وجه للحكم بفساد العبادات الضررية المأتى بها في حال الضرر وحيث ان بناء الاصحاب على حرمة العبادات الضررية وفسادها كالصوم والوضوء الضرريين مثلا يمكن ان نستكشف عن ان اطباقهم على الفساد ليس إلا لدليل آخر غير لاضرر وهو ادلة تحريم اضرار الانسان على نفسه كما هو غيره ويظهر من ذلك ان تطبيق الاصحاب هذه القاعدة على العبادات الضررية واقع في غير محله وانه من قبيل تكثير السواد لا من باب اثبات المطلوب بالدليل نعم لو اعتبرنا في العبادات قصد الامر الفعلي فلم يمكن الحكم بصحة العبادات الضررية بناء على حكومة القاعدة على ادلة الاحكام لعدم وجود الامر الفعلي فيها ولكن قد عرفت عدم اعتبار ذلك وكفاية اتيانها بداعي رجحانها الذاتي فصح ان يقال ان تمسكهم بالقاعدة في موارد العبادات الضررية من قبيل ذكر المناسبات بعد الوقوع وتعليل الامر المسلم بما يوجب تقريبه ولو في الجملة والحاصل انه ليس حكمهم بالبطلان إلا من جهة الاخبار الخاصة أو معاقد الاجماعات

نعم لو كان لاضرر منافيا للضرر بقول مطلق ولو كان منافيا للامتنان يكون حينئذ رافعا للرجحان أيضا ولكن قد عرفت بما لامزيد عليه انه ليس كذلك بل لا ينفي ولا يرفع إلا الالزام ويبقى الرجحان على حاله فظهر ان تطبيق لا ضرر على العبادات الضررية فما لاوجه له وأن حكمهم بالبطلان في صورة العلم بالضررية دون الجهل من جهة دليل خاص وليس مربوطاً بلا ضرر وربما يوجه كلامهم بان الوجوب علة تامة للضرر في صورة العلم بترتب الضرر على العمل امتثالا فانه جالب للقدرة وملزم لصرفها فيه فالضرر مستند اليه فينفي بالقاعدة واما اذا لم يعلم بالترتب فلا علية للوجوب بل الجهل علة للوقوع في الضرر فلا استناد له الى الحكم فلا يشمل النفي فلهذا يصح العمل الضرري من الجاهل بترتبه عليه وهذا التوجيه أيضا لا يلائم امتنانية القاعدة فان مقتضاه الالتزام بانتفاء الحكم الضرري حتى بمباديه عند العلم بترتب الضرر على العمل وقد عرفت انه لامنة في نفي مبادي الامارة الفعلية فيصح الوضوء الضرري بقصد رجحانه لا انه فاسد ولا وجه لصحته فتحصل ان ما عليه التسالم من ان اطلاق القول بفساد العبادات الضررية وضوء كانت أو غيره بمقتضى قاعدة لاضرر وتحكيمه على سائر الادلة مما لاوجه له بل الاطلاق مناسب مع الاخذ بادلة تحريم الإضرار بالنفس وتقديم جانب الحرمة على جهة الوجوب للاهمية فان العبادات المحرمة فاسدة سواء اتى بها بدعوة الامر أو الرجحان لعدم الامر بها ولا رجحان لها بعد التزاحم بخلاف ما اذا نفي فعلية امرها امتناناً أو لغيره فان رجحانها المصحح لقصد التقرب بها باق على هذا التقدير ولذا قد يتمسك باطلاق الاوامر في اثبات شرعية عبادة الصبي والجمع بينها وبين حديث رفع القلم بان الالزام مرفوع عنه لكن ظهور الاوامر في راجحية متعلقها باق بلا معارض فيؤخذ به اثباتا للرجحان ويثبت به صحة عبادة الصبي والاجتزاء بها فيما لو اتى بها في وقتها قبل بلوغه بساعة مثلا ونحن قدايدنا هذا الوجه بانه لو قيل بانصراف الاوامر عن الصبي ومن لم يبلغ لقلنا بعدم الشك في عدم انصرافها عمن يصير بالغاً بعد مضي ساعة أو ساعتين لعدم شمولها له قطعا وكذلك الاقل من ساعة مندرج أيضا في الخطابات بعدم القول بالفصل فتحصل ان وجه تفصيل الاصحاب بين العالم بضررية

العمل وبين الجاهل بها والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية هو تقديم ما يدل على حرمة الاضرار المتحد مع العبادة الضررية لاهمية ملاكها فالمقام من قبيل تزاحم ملاكي الوجوب والحرمة في شيء واحد ومن قبيل اجتماع الامر والنهي في العبادة فيقدم الاهم على غيره عند تنجزه كما في صورة العلم بضررية العمل وحرمة الاضرار فلذا يحكم بالبطلان ، واما في صورة عدم تنجز الحرمة اما للجهل بها أو بالضرر فلا مزاحم للوجوب فيبقى على فعليته ويصح اتيان العمل بدعوته أو دعوة رجحانه كالصلاة في الدار المغصوبة فانها صحيحة عند الجهل بالغصب أو حكمه حتى على تقدير منع الترتب وحينئذ لا يبقى مجال لتطبيق قاعدة لاضرر على الموارد إلا من باب المسامحة ، ثم لا يخفى ان الحكم ببطلان العبادة في صورة عدم كون العلم بضررية العمل مطابقاً للواقع مبني على سراية قبح التجري وحرمته الى العمل المتجري به وقد تقرر في محله ان المختار قبحه وحرمته ويمكن ان يقال بالبطلان في هذه الصورة حتى على القول بعدم السراية وبكاشفية التجري عن سوء السريرة فقط وبكونه مشتملا على القبح الفاعلي لا الفعلي بتقريب ان المتجري عند اعمال سوء سريرته واقدامه على ما ليس له عقلا وشرعا يخرج من قابليته للتقرب بالعبادة نظير الكافر بالنسبة الى عباداته فلذا يبطل عمله وان كان تاما بحسب الاجزاء والشرائط المعتبرة فيه فان قابلية العامل للتقرب بالعبادة ليست من شروطها كما لا يخفى ، ومن الموارد التي تمسك بقاعدة لاضرر بعض من السلف وكثير من الخلف نفيا للحكم الوضعي في المعاملات مورد ظهور الغبن أو العيب بعد المعاملة ومورد تخلف الوصف بالرؤية وظهور فساد المبيع وتخلف الشرط وتبعض الصفقة ففي هذه الموارد الستة يثبت الخيار وربما يتمسك في وجه ثبوته فيها بلا ضرر ويعبر عن الخيارات المضافة الى العناوين المذكورات بالخيارات الضررية ولا يخفى ان وجه تطبيق لاضرر على الموارد اما لتوهم كون مساواة الثمن مع الثمن وكذا خلو المبيع عن العيب وكونه على الوصف المرئي وسالما غير فاسد ومجتمعا غير متبعض من قبيل الشرط في ضمن العقد فيكون الموجب للخيار في الجميع هو تخلف الشرط وان الشرط الضمني موجب لثبوت الحق للمشروط له فيكون تفويته بعدم الوفاء به ضرراً عليه لو لم يكن له فسخ

المعاملة التي اوقعته في معرض الضرر فينفي اللزوم بقاعدة لا ضرر لانه منشأ للضرر لا الصحة ويثبت له الخيار فله الاقدام على الضرر بالامضاء وله التفصي عنه بالفسخ فوجه التمسك بالقاعدة على هذا هو كون تفويت الحق الثابت بالاشتراط الصريح أو الضمني في ضمن العقد ضرراً على المشتري مثلا فينفي هذا اللزوم ويحكم بالخيار حتى لا يكون الضرر من قبل حكم الشرع باللزوم في هذه الموارد واما لتوهم انه لو كان العقد عند ثبوت شيء من المذكورات لازما لازم تخلف الغرض الداعي الى الاقدام على المعاملة فان الصحة والسلامة من العيب وكون المبيع على الوصف المشاهد وعدم التبعض ومساواة العوضين قيمة وان لم يكن من الشروط الضمنية ومما وقع العقد مبنياً عليها كما توهم إلا انها دواع الى المعاملة ومن اغراض المقدم عليها كالشرط المذكور صريحا فانه أيضا مشارك معها ملاكا فلو كان العقد لازما لزم تخلف الداعي ونقض غرض المقدم على المعاوضة وهذا ضرر عليه فينفي بقاعدة لا ضرر فله الفسخ والامضاء واما لتخيل ان وقوع ثمن الصحيح في قبال الفاسد أو المعيب أو ذات المشروط المنفك عن شرطه بالتخلف مع ان له دخل في زيادة الثمن كالوصف المشاهد وكذا وقوعه في قبال ما لا يوازيه بحسب السوق كما في مورد الغبن فعدم قدرة صاحبه على الفسخ وحفظ ماله عن الذهاب بلا عوض ضرر عليه فينفي بالقاعدة منشائه وهو اللزوم فيحكم بمقتضاها بثبوت الخيار له فلو امضى المعاملة مع ضرريتها كان باقدامه على الضرر عن عمد واختيار لا بحكم من الشرع فهذه وجوه ثلاثة متصورة لتصحيح تطبيق القاعدة على هذه الموارد بملاك واحد ولا يخفى ان الاخير لا يجري في بعض الموارد المتقدمة مثل تبعض الصفقة وخيار العيب على تقدير عدم كونهما موجباً لنقص القيمة ، ثم لا يخفى ان تخلف الداعي والغرض وان اوجبا اسفاً وندامة في بعض الاشخاص إلا انه لا يكون ضرراً في العرف بداهة انه لو مشى احد الى الصحن الشريف ليزور صديقه أو الى السوق ليقضي حاجته ولم يحصل له ما دعاه الى الحركة لا يعد متضرراً ولا يقال ان تخلف الداعي وعدم تحقق الغرض ضرر عليه سواء كان التخلف بامر تكويني أو تشريعي فهذا الوجه وان كان مما يميل اليه العلامة الخراساني إلا انه لا وجه له ظاهراً واما الوجه الاول فهو

ممنوع من جهتين احديهما ان كون المبيع على الاوصاف المذكورة شرطا ضمنيا أومن قبيله بحيث يكون العقد مبينا عليها وارادة الانشاء منوطة بها نظير الواجبات المشروطة دعوى بلا دليل بل الوجدان حاكم بخلافه فانا نرى بالوجدان من انفسنا ان ارادة الانشاء مطلقة لا اناطة بها بعدم فساد المبيع أو عدم عيبه مثلا ، نعم انما توجد هذه الارادة بعد الوثوق بالسلامة بواسطة اصل أواخبار البائع أو غيره فكونه بهذه الاحوال داع الى اشترائه بالثمن الجعلي لا انه بمنزلة الشرط المبني عليه العقد والاخرى انه لو سلمنا ذلك فنقول لادليل على ان الشرط مثبت للحق القابل للنقل والاسقاط فان قوله عليه السلام (المؤمنون عند شروطهم) وكذا دليل وجوب الوفاء بالعقود كالاية الشريفة لا دلالة لهما على ازيد من وجوب الوفاء وجواز الالزام به على تقدير الامتناع وهذا حكم شرعي لا انه حق من الحقوق فظهر ان هذا الوجه أيضا غير وجيه من وجهين فبقي الوجه الثالث بالنسبة الى بعض الموارد ولا يعم صورة لايتفاوت بالعيب قيمة المعوض ولامورد تخلف الوصف أوالشرط فيما لايوجبانقصاً وتفاوتا في القيمة بل يوجب عدم وصول المشروط له والموصوف له الى غرضه العقلائي وملخص القول في وجه تطبيق الاصحاب هذه القاعدة على موارد الخيارات هو انهم زعموا ان تمام الخيارات مرجعها الى الشرط الضمني وموجب لاثبات حق للمتبايعين وتخلفه يوجب تفويت الحق المزبور بالتقريبات التي ذكرت ومنها حصول تفويت الغرض فان كان الغرض من العقد تعلق بالمقيد لا بنحو وحدة المطلوب حتى يوجب تخلف القيد بطلان العقد راسا بل بنحو تعدد المطلوب ونقض الغرض ضرر وبحيث ان الضرر ينشأ من لزوم العقد لا من صحته فيرتفع بالقاعدة ولكن قد اشرنا الى ان ارجاع موارد الخيارات الى الشرط الضمني خلاف الوجدان إذمن المعلوم ان الارادة ليست منوطة بشيء بل هي مطلقة في ظرف تعلق غرضه بشراء شيء من الاشياء المذكورة غاية الامر يكون من قبيل تخلف الداعي ونقض الغرض ومن المعلوم ان نقض الغرض لا يوجب ثبوت حق حتى يحصل الضرر بتفويته وإلا يلزم ان الانسان اذا كان مقدما على معاملة بغرض الربح ولم يحصل فباعه بالمساوي أو انقص ان يثبت له الخيار على هذا المبنى لتخلف

غرضه عما اراد مع انه لم يلتزم به احد .

ثم لا يخفى ان فسخ العقد بالخيار عبارة عن حل العقد من الحين ورفعه بقاء لا حدوثا فلو كان لاضرر متكفلا لاثبات حق الخيار للمغبون ومن ظهر له عيب في ما انتقل اليه باعتبار ان عدم التسلط على الفسخ وبقاء العقد على حاله بالنسبة اليه ضرر لا ينتفي إلا بجعل الحق وتسليطه على الحل ، ورفع العقد بقاء لكان عاماً لصورة حدوث العيب أو طرو الفساد ونقصان القيمة السوقيه بعد العقد بزمان قليل أو كثير وليعم موارد التضرر بالنكاح والطلاق حدوثا أو بقاء فانه كثيرا ما يلزم منهما الضرر المالي أو العرضي على احد الزوجين أو كليهما اما شموله لما ذكر فلان بقاء العقد وعدم انحلاله بالفسخ عند طرو العيب أو الفساد أو تنزل القيمة مما يلزم منه الضرر على المشتري أو احد المتناكحين نظير صورة ثبوت الغبن أو العيب أو غيرهما من حين العقد ووقوعه فان نفي الضرر لايكون منحصراً في العيب السابق على العقد بل ناظر لبقاء العقد الواقع بطبعه عند عدم تاثير الفسخ فيه من غير ثبوت حق وتسلط على الفسخ شرعا فيكون الصبر على المعيب بالعيب الحادث والسابق حينئذ من واد واحد وتكون القاعدة شاملة لنفي الضرر اللاحق بجعل الخيار بعين ملاك عمومها للسابق واثباتها الخيار عند ظهوره وعلى تقدير كونها عامة للموارد المتقدمة يلزم ان تخصص كثيراً فان من الواضح انه لا يتمسك بها في نفي الضرر الحاصل في المعاملة بالعيب اللاحق والنقصان المتأخر عن العقد كما لا يتمسك بها اثباتا للخيار لواحد من المتناكحين عند تضرره بالنكاح أو الطلاق باقسامه فيدور الامر حينئذ بين حمل لاضرر على معنى يلزم منه التخصيص الاكثر تصحيحا لوجه الخيار في الموارد المزبورة وبين حمله على معنى لا يلزمه ذلك وهو كونه ناظرا الى نفي الحكم المجعول الذي ينشاء منه الضرر فلا يفيد ثبوت الخيار في مورد الغبن مثلا ولا نفي لزوم المعاملة الغبنية فانه امر عادي يقتضيه حدوث العقد لا انه مجعول للشرع حتى تناله يد التشريع نفيا أو اثباتا فالحق ان القاعدة لا انطباق لها على موارد الخيارات الضررية المعروفة وعلى تقدير انطباقها عليها كلا أو بعضا لاتفيد الخيار القابل للاسقاط والانتقال فان نفي اللزوم أو وجوب الوفاء حكم لاحق من الحقوق وعذر

من طبقها عليها ، اما عدم تصوره أن اللزوم من الاحكام الشرعية ولا مساوق الوجوب الوفاء ، أو تخيله انها مدرك الاجماع أو الشهرة على ثبوت الخيار وكيف كان فقد ظهر حال تطبيقهم اياها على موارد التضرر بلزوم المعاملة ، ثم انهم طبقوها على موارد تضرر الزوجة المفقود بعلها بعد الفحص عنه والانتظار في السنين المعدودة اثباتاً لحق تسلطها على الطلاق أو الفسخ بتقريب ان صبرها بلا زوج ونفقة وكسوة من دون اقتدارها على الخروج عن الزوجية للمفقود اثره ضرر عليها ولا ينتفي إلا بتسلطها على الطلاق فيحكم بثبوته بالقاعدة ولا يخفى ان الاشكال المتقدم من ان القاعدة لو عمت للزم الالتزام بالتخصيص الاكثر في المقام أيضا ، ويختص مورد الكلام هنا باشكال آخر وهو ان المقام لايندرج فى موارد القاعدة اصلا حتى تنطبق عليه والوجه فيه ان القاعدة على تقدير الحكومة غير شاملة لنفي الاحكام الارفاقية ومنها ثبوت حق الطلاق للزوج ومن اخذ بالساق فلا وجه لتطبيقها حتى بعد الغض عن لزوم تخصيص الاكثر بل يتعين حملها على نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر بعد دوران الامر بين حملها على المعنى العام المستلزم للاستهجان وبين حملها على هذا المعنى الخاص الخالي عن المحذور المذكور ، ومن الموارد التي تمسك بعض بالقاعدة بتوهم ان المقام من مقام تعارض الضررين موارد تزاحم حق الجارين أو المالكين ومن مثال الاول تأجيج النار أو حفر البئر أو البالوعة في دار يتضرر به جارها ومن الثاني قطع الشجرة المغروسة في ملك الغير باذن صاحبه عند رجوعه عن الاذن والرضا وذبح الحيوان الذي ادخل راسه في اناء لا يمكن اخراجه إلا بالتقطيع أو بكسر الاناء ، وربما توهم ان لاضرر جار بالنسبة الى كل من الجارين أو المالكين فيقع التعارض بين الضررين ويقدم جانب الاهم ، وخلاصة ماتقدم ان كثيراً من الاصحاب يتمسكون بالقاعدة في باب تزاحم الحقوق فى موارد عديدة منها ما في تنبيهات خيار الغبن والغصب وكذا في موارد اخر أيضا تعرضوا بذلك وفرعوا عليه بانه لوحفر المالك بالوعة في داره بحيث كان مضراً بدار جاره أوجداره ففي هذا المقام يتعارض الضرران من الطرفين فان منع المالك عن الحفر قصر لسلطنته وهو ضرر عليه وعدم منع المالك عن الحفر ضرر على الجار وبعد تعارض الضررين

وتساقطهما يرجع الى قاعدة السلطنة لكونها سليمة عن المعارض هذا ما ذهب اليه بعض ، واما الاخرون فذهبوا الى قصر سلطنة المالك بتقريب ان لاضرر حاكم على ادلة الأحكام والتكاليف حتى على قاعدة السلطنة ومثلها مما جعل ارفاقا وكيف كان فهم يسلمون انطباقها على المورد غاية الامر يقدم بعض قاعدة السلطنة عليها بتوهم حكومتها حتى على مثلها أيضا ويعارضها بالمثل بعض آخر ، ولايخفى ان حفر البئر أو البالوعة على انحاء ، فتارة يكون مضراً بالجار بحيث يوجب نقصا فى عين داره او جداره . وتارة لايكون مضراً بنفس الدار ولابجدارها بل يوجب نقصا أورطوبة في جدار الجار ويكون مضراً بعالم المالية بحيث يحصل بسبب ذلك نقص في القيمة وتصير القيمة اقل ويوجب قلة رغبة الناس اليها لان المالية والقيمة يدور مدار رغبة الناس واخرى لا يكون كذلك فلا يكون مضراً باصل الدار ولا بالجدار حتى يصير مشرفا على الانهدام ولا بالمالية أيضا بل يوجب نقصا فى المنفعة وهذا على نحوين فتارة تكون المنفعة الناقصة ملحقة بالعدم واخرى لاتبلغ بهذه المرتبة من النقصان فهذه مقامات ثلاث فتارة يضر بالعين وتارة بالمالية واخرى بالمنفعة والمقامات الثلاث مشتركة في جهة الاضرار ولا فرق فى صدق اصل الضرر في الموارد الثلاث فيلزم حينئذ على مسلك من قال بحكومة لاضرر ان يقول بحكومته وجريان القاعدة فى تمام هذه الموارد الثلاث حتى في صورة نقص المالية أيضا في ملك الغير ولم يقل به احد مضافا الى انه يلزم حينئذ منع الناس عن بيع امتعتهم بانقص من قيمتها السوقية اذا كان سبباً لتنزل سعر متاع الغير كما اذا كان قيمة الحنطة أو السمن أو غير ذلك مناً بدرهمين فباعها المالك باقل من تلك القيمة لمحض اللجاج تنقيصاً لقيمة متاع صاحبه لا لغرض عقلائي أو ترحماً على الفقراء وصار هذا سبباً لتنزل القيمة السوقية وحصل بسبب ذلك نقص فى مالية مال الغير فحينئذ يلزم ان يجوز الفتوى بممنوعية المالك عن بيع ماله باقل من قيمته لكونه مضراً بمالية مال الغير مع انه لم يلتزم به احد فلا مجال فى القسم الاخير لتقديم لاضرر وبالجملة فمناط لاضرر فى كل من المقامات حاصل ومع ذلك يفكك بينها بالمنع في الصورتين الاوليين وعدمه فى الاخيرة والنكتة فيه هي ان قاعدة السلطنة منصرفة عن التصرفات الموجبة لتخريب مال الغير والتصرف

فيه عينا أو منفعة وليس هذا الانصراف إلا لصدق عنوان التصرف في مال الغير واما اتلاف مالية ملك الغير فلا يكون محققاً لصدق التصرف في ملك الغير فسلطنة المالك مقتضية لجواز الحفر وسائر التصرفات في هـذه الصورة واما في الصورتين الاوليين فدليل السلطنة بذاته قاصر عن مثل ذلك الاتلاف ونتيجة عدم السلطنة ممنوعية الانسان عن التصرف في ماله المستلزم للتصرف في مال الغير فان الناس مسلطون على اموالهم لا على اموال غيرهم والنكتة الفارقة بين المقامين في غاية الوضوح ومن العجب ان بعضهم جعل التعارض بين الضررين وحكم بالتساقط والرجوع الى قاعدة السلطنة في صورة التصرف المضر بالغير وقد عرفت انه لا مجال له وفذلكة الكلام ببيان اوضح واوفى بالمقصود هي ان التصرف في المال تارة يكون على نحو يستلزم التصرف في مال الغير ويكون مصداقا له كحركة آلة التخريب بحيث ينصدم جدار الغير ويكون سببا لهدمه فان هذه الحركة ينتزع منها التصرف في مال الغير فيكون حراما وقاعدة السلطنة قاصرة عن شمول هذا التصرف لان نفس التصرف في هـذه الصورة كان حراما وخارجا عن عموم قاعدة الناس مسلطون فالحركة التي ينتزع منها التصرف في ملك الغير وماله ولو لم يصدق عليها عنوان الاتلاف ولا عنوان التنقيص ولكن يصدق عليها التصرف في ملك الغير فتكون محرمة ولا تشمل قاعدة السلطنة مثلها فللغير ان يمنع عن هذا التصرف، وتارة لا يوجب تصرفا في ملك الغير ولا يصدق عليه التصرف في مال الغير بل يوجب نقصا وتلفا في ملك الغير ويكون علة لتلف مال الغير عادة مثل حفر البالوعة في ملكه لغرض من الاغراض الصحيحـة بحيث يوجب تخريب جدار الغير وكونه منشاء لاحداث الرطوبة فيه أو داره فيحرم أيضا هذا التصرف إلا مع الجبران لكن لا لكونه تصرفا في ملك الغير ومصداقا له بل لانطباقها على عنوان الاتلاف فحرمته من جهة الاتلاف لمال الغير ولذلك الغير منع الجار لو لم يجبر وان لم نقل بوجوب حفظ مال الغير فانه لا اشكال في حرمة اتلاف ماله واخرى لا يكون كذلك فلا يصدق على تصرفه في ملك نفسه تصرف في ملك الغير ولا اتلافاً لماله إلا بالمقدمات الغير العادية والظاهر انه جائز لا محذور فيه وبالجملة ان الصورة الثالثة التي كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتلف مال الغير بحيث

يضاف التلف اليه ينقسم على قسمين احدهما ان لا يكون في هذا التصرف غرض سوى الاتلاف والاضرار ولا ريب في انه لا يجوز التصرف حينئذ من اول الامر وثانيهما أن يكون فيه غرض صحيح كما انه لو لم يحفر البالوعة لخربت داره فيحفرها حفظا لماله فهذا التصرف تصرف في ملكه حفظا لداره ولا يصدق عليه التصرف في ملك الغير بل تصرف في ملكه المؤدى الى الضرر وحصول التلف والنقص في مال الغير انما يجبر باداء ارشه فله الحفر وعليه الارش في هذه الصورة جمعا بين الحقين وحفظا للسلطنتين فلمالك سلطنة على التصرف في ملكه وللجار سلطنة على حفظ ماله من التلف فتتعارض السلطنتان ويدور الامر بين رفع اليد عن احديهما فحفظا للسلطنتين يحكم بجواز التصرف مع الجبران فمقتضى قاعدة السلطنة جواز اتلاف مال الغير بالجبران فحينئذ لا يبقى مورد للضرر حتى يكون حاكما على سلطنة المالك هذا مضافا الى ان الاتلاف مع الجبران لا يصدق عليه الاتلاف فكم فرق بين المقامين ولا يختلط احدهما بالاخر هذا في صورة كونه بحيث ينتزع منه التصرف في ملك الغير واما على تقدير عدم صدق هذا العنوان فاما ان يترتب عليه اتلاف مال الغير منفعة أو عينا ويكون هذا التصرف من اسبابه العادية فهل يصح حينئذ اسناد الاتلاف الى المتصرف ام لا، لا ريب في جواز الثاني حتى بناء على تحكيم لاضرر على التصرف الاتلافي فانه لا يعد منه عرفا، واما الأول فمقتضى القاعدة جوازه أيضا سواء كان التصرف لحاجة ام لا وسواء كان مما يترتب على تركه الضرر على مريد التصرف أو عدم النفع ام لا فان المتيقن من الاجماع على حرمة اتلاف مال الغير هو الاتلاف بالتصرف فيه لا بتصرف الشخص في مال نفسه فانه مسلط عليه ولا تزاحم سلطنته لسلط الغير على حفظ ماله فانها لا تقتضي منع الغير عن التصرف في مال نفسه مع كونه ملزما باعطاء بدل ما اتلفه فللغير ان يقدم على التصرف المتلف ويصير ضامنا لما اتلفه بمقتضى قاعدة من اتلف فالحكم بالضمان في المقام ليس من جهة اقتضاء نفي الضرر لذلك بعد جريانه وحكومته على قاعدة السلطنة للمتصرف فان كلا من قاعدتي الضرر والسلطنة معارضة بالمثل في مورد التصرف الاتلافي مما يترتب على تركه الضرر المحتاج اليه فان في فعله ضرر على الجار وفي تركه ضرر على صاحب الدار فيتعارض اللاضرران قبل

ان تحكم قاعدتها على إحدى السلطنتين ثم تصل النوبة الى قاعدتي السلطنة ، ومقتضى سلطنة المتضرر بترك التصرف على حفظ ماله ان يكون مسلطا عليه شرعا ، كما ان مقتضى سلطنة الاخر على الحفظ أن يكون مسلطا على المنع فيلزم ان يصير التصرف المتلف مسلطا عليه وممنوعا عنه ولا يمكن ثبوتهما له في آن واحد فتتعارض السلطنتان أيضا فلا يترتب على تسليم الحاكمية في المقام شيء كما توهم ، ولو اريد ان يفصل في المقام بان لا يقال بجواز هذا القسم من التصرف إلا عند الحاجة اليه دفعا للضرر وجلبا للنفع والكمال فلا بد حينئذ من التمسك بما روى في دعائم الاسلام مما مضمونه ان تخريب الجدار الحاجز بين الجارين ان كان اضراراً على الجار لا لحاجة فلا يجوز ويكلف الهادم ببناء الجدار وإلا فلا ولو تم الخبر سنداً ودلالة يكون دليلا على التفصيل تعبداً وإلا فمقتضى القاعدة الجواز والضمان مطلقا ، ومن موارد تطبيق قاعدة لاضرر كون الغرس لشخص والارض لآخر . ولا يخفى ان الغرس في ارض الغير اما أن يكون بحق أو برضاء المالك واذنه أو لا يكون بشيء منهما فالأول مثل ما يغرس في الارض المشتراة في زمن الخيار أو بعد انقضائه وقبل الاقالة مثلا فانه يجوز للمشتري ان يتصرف فيما صار اليه لانه ملكه والثاني واضح واما الثالث فهو على نحوين أو ثلاثة فانه ربما يكون صاحب الغرس غاصبا في غرس شجرته في ارض الغير من دون حق شرعي واذن من مالك الارض وربما ينعكس الامر فيغصب صاحب الارض شجرة فيغرسها في ارضه وثالثة يصير الثالث غاصبا للارض من واحد وللغرس من الاخر وعلى كل فعند عدم رضاء مالك الارض ببقاء الغرس فيها يصير احد الحقين في معرض التلف ضرورة انه لو كان صاحب الغرس مسلطا على ابقاء المغروس على شجريته المستلزم لابقائه في مغرسه لزم أن لا يكون مالك الارض مسلطا على التصرف في محل الغرس بقلع الشجرة وصيرورتها خشبة لا ينتفع بها على النحو السابق ولو انعكس الامر انعكس التالي وإذ لا يمكن أن يكون الابقاء كالقلع مسلطا عليه من مالكي الغرس والارض فتسقط السلطنة عنهما كما في صورة ما اذا اراد مالك الغرس قلعه ورده مالك الارض ولم يرض بالتصرف فيها فانه لا يمكن أن يكون القطع من المالك مسلطا عليه وممنوعا عنه فتسقط السلطنتان أيضا فلو قلع

الغرس مالك الارض فى الفرض الاول يجب عليه الارش بقاعدة الاتلاف بخلاف قلعه في الفرض الثاني واما لو قطعه مالكه فعليه طم الحفر على التقديرين ، هذا فيما اذا لم يكن احدهما حين الغرس غاصبا وإلا فلا ارش على تقدير غاصبية صاحب الغرس كما انه لايجب الطم على تقدير كون مالك الارض غاصبا فانه ليس لعرق الظالم حرمة ، فتلخص ان مالك الشجرة غير مسلط على ابقائها فى ملك الغير بدون رضاه لكنه مسلط على قلعها وليس صاحب الارض مسلطا على المنع عن القلع كما انه مسلط على تخلية ارضه منها فكل من المالكين اذا اعمل سلطنته يضمن ما اتلفه على الغير فلو قلع الشجرة مالكها فعليه طم الحفر لانه اتلف الهيئة الحاصلة من تساوى السطوح ولو قلعها صاحب الارض فعليه تفاوت ما بين الشجرية والخشبية كل ذلك لقاعدة الاتلاف واحترام مال المؤمن عند عدم غاصبيته واما لو كان مالك الارض غاصبا للغرس ثم قلعه صاحبه أو كان الأمر على العكس فلا ضمان على الحافر في الاول وعلى القاطع في الثاني لكون الغاصب ماخوذاً باشق الاحوال ولانه ليس لعرق الظالم حق فقد تبين ان الحكم بالضمان على مالك الغرس أو الارض وبعدمه في صورة كون المتلف منهما غاصبا موافق للقاعدة ولا احتياج في اثباته الى دعوى حكومة لاضرر وتعارض السلطنتين ، ثم لا يخفى ان الاقوال فى الفرع كثيرة . منها القول بان مالك الشجرة مسلط على الابقاء باجرة ، ومنها الفرق بين الشجرة والزرع فيجوز ابقاء الزرع وماله امد محدود بلا اجرة وضمان نظراً الى ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه ويمنع عن ابقاء مثل الشجر ، والتحقيق ما عرفته من تسلط كل على القلع بمقتضى قاعدة السلطنة ومن ضمان احد المالكين فى بعض الصور ومن موارد التطبيق مسئلة البقرة والخمرة وهذه المسئلة لها صور عديدة فتارة يدخل البقر راسه في خمرة الغير من دون أن يكون لصاحب الخمرة ولا لصاحب البقر تقصير وتعدي على الآخر ، وتارة يكون التقصير منها أو من احدهما فيدخل صاحب البقر راس البقر في خمرة الآخر أو يدخل صاحب الخمرة الخمرة على راس البقر وعلى كل تقدير ، فتارة تكون قيمة كل منهما مساوية مع قيمة الآخر ، واخرى لا تكون كذلك بل تكونان مختلفتين وعلى جميع التقادير فتارة يمكن ذبح البقر

على هذه الحالة أي يمكن فرى الاوداج الاربعة على النحو المقرر شرعا ، وتارة لايمكن ذلك فهذه صور المسئلة في المقام والصورة الواضحة منها هي ان يدخل البقر بنفسه رأسه في خمرة الغير من دون تقصير من المالكين وتكون قيمة كل منهما مساوية مع قيمة الآخر مع امكان الذبح الشرعي فان هـذه الصورة حاوية لجميع القيود . ولا اشكال حينئذ في ان كلا من المالين شاغل لملك الآخر فالخمرة شاغلة لراس البقر كما ان راس البقر شاغل للخمرة ولا اشكال أيضا في عدم سلطنة كل منهما على ابقاء ماله في ملك الآخر وكذا لا سلطنة لكل منهما على ابقـاء مال الغير في ملكه فلا سلطان لاحدهما لا على اشغال ملك الغير ولاعلى ابقاء مال الغير فى ملكه فلا حق لكل منهما لا على الابقاء ولا على الاشغال بل لكل منهما سلطنة على تخلية ماله وتفريغه عن ملك الغير فلهما التصرف فى مالهما بانحاء التصرفات إلا التصرف على هذا النحو من الخصوصية فلصاحب البقر سلطان على التصرف فى ماله على تمام انحائه إلا على ابقاء راس البقرة فى خمرة الغير الذي ينتزع منه التصرف في ملك الغير فابقاء البقر حيا عن ابقاء ماله في ملك الغير الذي ينتزع منه التصرف فى ملك الغير فلا سلطان لصاحب البقر على هذا النحو من الابقاء فلصاحب الخمرة تفريغ ماله ولو كان مؤديا لموت البقر غاية الامر ان عليه اعطاء الارش بين قيمة اللحم وقيمة البقر حيا لو كان التفريغ منوطا باعدام الحيات فله التفريغ وعليه التفاوت ولا سلطنة لذاك الطرف بقول مطلق حتى يكون تصرف هذا الطرف حراما وممنوعا ، فتحصل ان التحقيق ان لكل منهما سلطنة على تفريغ ماله عن ملك الغير سواء كانت القيمتان متساويتين اومختلفتين غاية الامر ان مقتضى حفظ مال كل منهما واحترامه عند عدم التقصير هو اعطاء الارش من احد الطرفين واما لو كان غاصبا فمقتضى عدم حرمـة عرق الظالم وان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال جواز التفريغ لغير الغاصب من دون اداء الارش والجبران ، فتلخص انه لو لم يكن مالك البقرة غاصبا وسببا لادخال راسها في خمرة الغير ولا صاحب الخمرة فهو مسلط على تخليصها بكسر الظرف واعطاء ما بين صحيحه ومكسوره كما ان الآخر مسلط على تفريغ ظرفه بذبح الحيوان واعطاء التفاوت بين اللحم والحيوان ، واما لو ورد التلف على مال الغاصب منهما

على ضمان التفاوت ، هذا اذا امكن الذبح الشرعي ، واما اذا لم يكن ذلك اما لدخول موضع الذبح في الظرف أيضا مع قابلية الحيوان له واما لعدم قابليته لذلك كالعبد فلا يخفى ان مالك الظرف ليس مسلطا على اعدام الحيوان واتلافه ولو كان ظرفه اعلى قيمة منه بمراتب فان حرمة النفس المحترمة تمنعه عن القتل واعدام الحياة وتقصر سلطنته على تفريغ ماله فتبقى له السلطنة على كسر ماله بنفسه وعليه فليس له تضمين الغير ، نعم لو وقع منه الكسر بامر المالك للحيوان فله ذلك ، واما لو وقع منه الكسر بامر مالك الحيوان فله ذلك واما لو وقع منه لا بالامر ولا احسانا عليه بل ترحما على الحيوان أو اطاعة لله تعالى في امره بحفظ النفس المحترمة فليس له تضمين الغير نعم اذا وقع احسانا عليه امكن ان يقال به بدعوى ان معنى نفي السبيل على المحسن انه لا يذهب عمله أو ماله بلا عوض ومجانا والعهدة على مدعيها ، واما مالك الحيوان فهو مسلط على الكسر اخراجا لراس الحيوان وحفظا للنفس المحترمة غاية الامر لو ارتكبه فعليه الضمان واما لو ارتكبه الحيوان والعبد من دون تقصير من المالك فلا يرد عليه وعلى غيره ضمان على تقدير وقوع الكسر من مثل البقرة واما على تقدير وقوعه من العبد نفسه فالضمان على رقبته يتبعه بعد العتق ، هذا كله اذا لم يكن مالك الظرف سببا في وقوع الراس فيه وإلا فليس له شيء بدلا عن ماله التالف بالكسر ومن موارد تطبيق القاعدة الاحكام التكليفية الضررية ولا يخفى انه لو كان لاضرر حاكما عليها كما يقولون لما كان ايجاد مقدمات الواجبات التعبدية كالحج والصلاة أو التوصلية نظير الازالة عن المسجد أو انقاذ الغريق واجبا عند كونه ضرريا بحسب المال كما اذا لا يمكن ايجادها إلا باعطاء مال وافر بازاء ما لا يساوي المحتاج اليه فوجوب اشتراء لوازم السفر في الحج أو ماء الوضوء مثلا باعلى من قيمتها ضرري ينفيه اللاضرر وكذا لم يبق وجوب لعمل يلزمه النقص المالي ولجرت القاعدة في النكاح والطلاق أيضا وفي مورد يلزم من تصرف انسان في ماله ضرر على الغير باعتبار نقص يرد على مالية ماله لاعلى العين والمنفعة مع انك ترى الاصحاب لايحكمون بعدم الوجوب مالم يبلغ الضرر حد الاجحاف ولايجوزون اجرائها في النكاح والطلاق وليس هذا إلا لعدم فهمهم العموم والحكومة من نفي الضرر وإلا لحكموا بالعدم

مطلقا في جميع الموارد وإنما اعتبروا بلوغ الضرر الى حد الاجحاف في نفي الوجوب نظراً الى اعتبار تحقق الحرج المنفي بالاية الشريفة فالتمسك في هذه الموارد انما نكون بقاعدة الحرج لا بنفي الضرر ، ولو قيل بان لا ضرر يعم الجميع ولولا المخصص لقلنا بعدم وجوب العمل الذي يترتب عليه الضرر المالي اليسير أيضا ، فهو كما ترى مستلزم للالتزام بان القاعدة قد صارت لكثرة التخصيص موهونة يحتاج العمل بها الى جبرها بعمل الاصحاب ولست ادرى ما الداعي الى دعوى العموم والحكومة ثم الالتزام بالموهونية لكثرة التخصيص الى ماشاء الله والاعتراف باحتياج الاخذ بها الى جبر عمل الاصحاب مع ان موارد تطبيقها مع ما عرفت ان مدلول لاضرر هو حرمة التصرف في مال الغير من دون سلطنة شرعية عليه ، واما عدم وجوب ما يترتب عليه الضرر البدني فهو لحرمة الاضرار بالنفس ولذا قلنا بان عبادة من يتضرر بها باطلة عند العلم بالحرمة أو الجهل بها تقصيراً واما عند انتفائها وعدم تنجزها فهي صحيحة وليس هذا إلا من جهة ان سقوط الوجوب عن الفعلية دائر مدار تنجز تلك الحرمة فاذا لم تتنجز لكانت العبادة واجبة بالفعل نظير الصلاة في الدار المغصوبة عند الجهل بالغصبية فانتفاء الوجوب عن المضر البدني المسلم عند الاصحاب لا استناد له أيضا الى قاعدة لاضرر كما قيل ، فخلاصة الكلام وفذلكة المرام ان موارد لاضرر في الاخبار منحصرة في صورة تزاحم الحقين على ما عرفت ومفاده بلحاظ ذكره وتطبيقه في تلك الموارد حرمة التصرف الذي هو عين التصرف في مال الغير أو التضييع لحقه نظير مورد الشفعة أو الهتك والاتلاف لعرضه وقد تقدم ان التصرف الكذائي لاسلطنة عليه لعدم مشمولية لقاعدتها فذكر لاضرر في موارده في الاخبار متفرع على فقد السلطنة وانما يكون من قبيل ذكر لوازم انتفائها لا أنه ناظر الى الاحكام وحاكم عليها بالاسر حتى الاحكام الارفاقية الامتنانية فإنه قاصر على اثبات الحرمة وافادتها بل نتيجته تحكيمها على مثل قاعدة السلطنة هي نفيها ورفعها وحيث انه لايستفاد من تطبيقها على مورد التزاحم العموم والحكومة على ما ادعى فلا وجه للتعدي عن نظائر الموارد ، والقول بجريانها في كل مورد يكون الحكم التكليفي أو الوضعي ضرريا ومنشاء للضرر وقد ظهر ان اكثر موارد تطبيقات القوم أيضا مورد

تزاحم الحقوق فحكموا بعدم جواز تصرف الانسان فى ماله بما لا ينفك عن التصرف في مال الغير أو اتلافه عينا أو منفعة فاصابوا في الاقتصار على مورد التزاحم لكن تسامحوا فى التعليل والاستدلال وقالوا بان ذلك مقتضى قاعدة لاضرر وحكومتها على قاعدة السلطنة مع انه قد مر غير مرة ان السلطنة قاصرة بنفسها لا انها محكومة بلا ضرر فلولا قاعدة الضرر لقلنا بعدم السلطنة على التصرف الكذائي أيضا . نعم قد تعدي بعض بتطبيقها على المعاملات الضررية بتخيل ان اللزوم حكم شرعي وان لنفي الضرر عموم يشمل كل حكم شرعي ينشأ منه الضرر وان معنى نفي اللزوم اثبات الخيار القابل للاسقاط ، وقد عرفت سابقا ان اللزوم من الآثار العادية لطبع العقد فان مقتضى ذاته البقاء والاستمرار فارتفاعه وانحلاله محتاج الى مؤنة ودليل ، وانه لاعموم له كذلك وإلا لزم أن يكون كل حكم تكليفي أو وضعي ينشأ منه الضرر ولو كان قليلا منتفيا فلا يجب تهيئة لوازم سفر الحج للمستطيع عند عدم امكان تحصيلها إلا بازيد من قيمتها ولا يكون شرب الخمر أو اكل مال اليتيم عند الايعاد باخذ مال من التارك حراماً ولا يكون النكاح أو الطلاق أو غيرهما من المعاملات المعاوضية وغيرها لازما عند تضرر احد الطرفين باللزوم ولو بالضرر العرضي أو المالي اليسير ولا ريب في ان الالتزام بهذا مشكل كما ان القول بالتخصيص الاكثر اشكل ، لايقال انها قد حكمت في موارد الضرر البدني على الاحكام ، فانه يقال ان ذلك ممنوع أيضا فان عدم وجوب العبادة الضررية مثلا انما هو من جهة تنجز حرمة الاضرار بالنفس ولهذا يحكم بصحتها من الجاهل القاصر دون المقصر أو العالم ، هذا مضافا الى انه لو سلم ان اللزوم من الاحكام الشرعية فنفي لزوم المعاملة أيضا حكم شرعي وليس من سنخ الخيار والحق القابل للنقل والاسقاط . ثم ان الاصحاب فرقوا بين اقدام المكلف على المعاملة الضررية وبين اقدامه على سبب الجنابة الموجب للغسل الضرري فالتزموا بعدم جريان القاعدة في الصورة الاولى وحكموا بجريانها في الصورة الثانية وقالوا بعدم وجوب الغسل الضرري في حقه مع ان الظاهر انها من واد واحد ولذا وقع جمع من المتاخرين في حيص وبيص وصاروا بصدد بيان الفارق بوجوه احسنها ان مبادلة ما يساوي بعشرة بنصفها ضررية كان في البين لزوم

ام لم يكن فالاقدام عليها مع الالتفات والعلم به اقدام على الضرر فهذا العنوان متحقق حتى على تقدير عدم الحكم باللزوم ، واما صدقه في الفرض الآخر فهو متوقف على ثبوت وجوب الغسل الضرري وهذا متوقف على صدق الاقدام على الضرر حتى لا تجري قاعدة النفي فيتوقف تحقق الاقدام على الاقدام وهذا موجب للدور فحيث لا يكون المجنب مقدما فتجري القاعدة في حقه وبالجملة لو سلم عموم القاعدة وحكومتها على جميع الاحكام التكليفية والوضعية الارفاقية وغيرها ، وقيل بنفيها لمنشاء الضرر المالي والبدني وسلم ان اللزوم حكم شرعي نظير سائر الوضعيات على ما هو المشهور وان القاعدة لا تنفي الحكم عن المقدم على الضرر فحينئذ يسئل عن وجه الفرق بين المقدم على المعاملة الضررية وبين المقدم على سبب الغسل الضرري فان من المسلم عدم جريان القاعدة اثباتا للخيار ونفيا للزوم المعاملة في حق المقدم عليها مع العلم بضرريتها وجريانها في حق المقدم الثاني نفيا لوجوب الغسل عليه مع ان الظاهر ان الاقدام حاصل في الفرضين معا ولو كان المقدم للضرر غير مشمول للقاعدة لما جرت في حق المقدم الثاني أيضا ، وقد يجاب عن ذلك على ما ذهب اليه المحقق الخراساني بصدق عنوان الاقدام على الضرر في مورد العلم بضررية المعاملة من دون توقفه على عدم لزومها وبعدم صدقه كذلك على من يختار سبب الجنابة مع علمه بضررية الغسل فان اختياره لموجب الجنابة اقدام على الضرر على تقدير وجوب الغسل عليه وهذا موقوف على كون عمله اقداما على الضرر فيلزم الدور من صدق الاقدام والمستلزم للمحال محال فليس هنا اقدام على الضرر فالقاعدة تنفي وجوب الغسل ، ويظهر ما في الجواب المسلم عند جمع بعد بيان مقدمتين ، احديهما ان القاعدة حيث تجري في نفي اللزوم كما في صورة الجهل بالعيب أو الغبن انما تنفي الضرر بقاء لا حدوثاً فانها على المشهور تثبت الخيار للمغبون مثلا ولا ريب في ان الفسخ بالخيار أو الامضاء حل وامضاء للعقد من حين الفسخ والامضاء لا من حين العقد فالقاعدة تفيد الحق الذي من شأنه السلطنة على الفسخ ونفي الضرر من حينه لا نفي حدوثه الثانية ان القاعدة تنفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر في مورد قابل للامتنان فلا تنفي الصحة على المعاملة على المعيب جهلا كما انها لا تنفي اللزوم أيضا عن تلك المعاملة

بالنسبة الى العالم بالمعيب الممضى لما اوقعه بجهله اذا تمهدتا. فنقول ان من كان عالما بالعيب بدواً فاقدم على المعاملة بانياً على ان يفسخها بالخيار الذي يجعل له بنفي لزومها بالقاعدة فهو نظير المقدم على سبب الجناية حرفا بحرف فان عد عمله من الاقدام على الضرر البقائي القابل للانتفاء بالقاعدة تتوقف على لزوم معاملته ولزومها متوقف على كون المعاملة من الاقدام على الضرر البقائي فان الاقدام على الحدوثي منه الحاصل بالمعاملة الصحيحة لايوجب ثبوت الخيار أو سقوطه بالنسبة الى ماتعلق به النفي في القاعدة فيتوقف الاقدام على الضرر القابل للانتفاء بالنفي وهو البقائي على الاقدام على ذلك فالدور الحاصل في تلك المسئلة حاصل في هذه أيضا ، فتحصل ان هذا الفرق مع الالتزام بمجعولية اللزوم وحكومة لاضرر عليه وعلى الاحكام التكليفية غير فارق، نعم لو قيل بان اللزوم من الآثار العادية للعقد فحينئذ يكون المقدم العالم بالضررية مقدما على الضرر حدوثا وبقاء. وليس له الفسخ لكن لا لانصراف اللاضرر عنه بل لتعمده على اعمال سلطنته في تبديل ماله بما لا يساويه . فالاولى ان يقال انه لا عموم ولاحكومة لنفي الضرر وانما حكم بالخيار في موارد مخصوصة وبعدم التكليف في بعض المواقع أيضا بادلة خاصة من اجماع أوشهرة عظيمة أو آية أو رواية حتى لايلزم المحذور من كل جانب فتحصل ان لاضرر ناظر الى نفي بقائه لاحدوثه فانه حادث بانعقاد المعاملة وصحتها وبالفسخ على تقدير الخيار لا ينحل العقد إلا من حين الفسخ لامن حين الانعقاد وان الاقدام من العالم بالضررية اقدام على الضرر الذى لاينفيه اللاضرر وهو الحدوثي منه لا على البقائي إلا على تقدير الحكم بلزوم المعاملة شرعا هذا حال ما قيل فارقا بين موردي الاقدام على المعاملة الضررية وبين الاقدام على موجب الجناية عند العلم بضررية الغسل في حقه . وقد ظهر ان الفارق الذي ابدوه في ما بين صورتي الاقدام على المعاملة الضررية وبين الاقدام على موجب الجناية اذا كان الغسل ضرريا من صدق الاقدام على الضرر مطلقا في الصورة الاولى وتوقفه على وجوب الغسل في الصورة الثانية ليس على ماينبغي، فان تسليم كون اللزوم حكما شرعياً يقتضي القول بتماثل الفرعين فان صدق الاقدام على الضرر الذي ينتفي باللاضرر وهو البقائي منه موقوف على ثبوت اللزوم وهو موقوف على عدم جريان لاضرر لصدق الاقدام

فيلزم الدور المقرر في الفرض الآخر ، نعم لوقيل بان اللزوم امر عادي للمعاملة ويكون من مقتضيات العقد أو اطلاقه كما هو المختار فعليه لايتوجه المنع عن الفرق إلا انه يمنع أن يكون اللزوم وعدم الخيار مستنداً الى انصراف قاعدة لاضرر عن المقدم عليه ،هذا مضافا الى انه يمكن ان يقال ان عدم الاخذ بوجوب الغسل اذا كان ضرريا على المقدم على الجنابة ليس من باب تحكيم لا ضرر على الوجوب بل من جهة اخرى تظهر بعد تمهيد مقدمتين، احديهما ان المقتضى التعليقي للشيء حكما كان أوغيره لا يزاحم المقتضى التنجيزي .مثلا ما يقتضى وجوب حجة الاسلام لايزاحم المقتضى لوجوب الوفاء بالنذر فان الأول مقتضى له على تقدير الاستطاعة الشرعية والثاني مقتضى له مطلقاً وللفرض امثال ونظائر ذكروها في الفقه فاذا نذر الحضور بمشهد الحسين (ع) فى كل عرفة فلا يؤثر مقتضى وجوب الحج في وجوبه عند حصول الاستطاعة المالية لان تأثيره فى ذلك منوط بفقدان المقتضى التنجيزى لوجوب ضده فلا تصل النوبة اليه فى رتبة ثبوته وان شئت فعبر بانه لوقدم دليل المقتضى التنجيزي فيكون عدم الاخذ بالتعليقي من باب التخصص ولو اخذ بالتعليقي يلزم التخصيص في الأول ولا شك فى انه اذا اراد الامر بين التخصيص والتخصص فالاخير أولى. ثانيتهما ان مقتضى وجوب الغسل على الجنب تنجيزي لا اناطة له بشيء بخلاف المقتضى لنفي الضرر فان اقتضائه لذلك منوط بعدم اقدام المكلف عليه إذ لا يكون المقدم مورداً للامتنان والنفي مسوق في مورده فلا يعم المقدم بل المنة تقتضي النفي اذا لم يقدم على الضرر عمداً وبعد تمهيد المقدمتين اللتين تكفلت الاولى منهما للكبرى والثانية الصغرى تبين انه لا توقف لوجوب الغسل على صدق الاقدام الموجب لعدم جريان لاضرر على ما ذكر في تقريب الدور فان الوجوب معلول وتابع لما يقتضيه وهو ما فى غسل الجنب من الملاك وهذا دائر مدار عنوان الجنب فالاقدام على الجنابة التي هي علة لملاك الوجوب الذي هو علة له وهو علة للغسل الضرري ولو عند فقد المانع اقدام على الضرر بالواسطة ولا يناط صدقا على عدم جريان نفي الضرر الموقوف على صدق الاقدام فلا دور فى المقام على ما توهم فمقتضى تنجيزية الملاك وجوب الغسل وتعليقية المقتضى نفي الضرر عدم جريان الثاني وتأثير الاول في

الوجوب من دون لزوم دور ومحذور آخر ولو كان لاضرر ناظراً الى نفي الاحكام ونافيا لها في غير صورة الاقدام على الضرر كما ذهب اليه جمع ممن تأخر للزم الالتزام بوجوب الغسل الضرري على المقدم على الجنابة عند علمه بضررية الغسل لصدق الاقدام على ما قربناه مع انك لاترى احداً يلتزم به وليس هذا إلا لما ابديناه من ان الاضرار بالنفس محرم بادلة خاصة فاذا كان الغسل مضراً فتجتمع فيه مصلحة التطهير ومفسدة الاضرار فتزاحم الاولى بالثانية فلا يبقى ما يؤثر في الوجوب فعلا فلا يحكم بوجوبه ولا بجواز التقرب به لخلوه عن المصلحة الفعلية أيضا ، فظهر مما تقدم ان ما ذكر فارقا بين صورتي الاقدام على المعاملة والموجب للغسل الضرري بين غير فارق كما ان ما تسالموا عليه من كون الاقدام في الثاني دوريا على ما قرب دعوى بلا شاهد بل الدليل على خلافها على ما مرّ بي في المقام امران ، احدهما في ان مدلول لا ضرر على تقدير حكومته هل هو نفي المنشأ للضرر الشخصي بنحو يكون انتفاء الحكم دائراً مداره في خصوصيات الموارد بالنسبة الى الاشخاص فينتفي المنشأ للضرر بالنسبة الى المتضرر دون غيره أو نفي الضرر اللازم في نوع الموارد ولثبوت الحكم ولو لم يلزم في بعضها بالنسبة الى الاشخاص أو نفي الضرر النوعي الوارد على كثير من الافراد من ثبوت الحكم فينتفي عن العمل الضرري في حق النوع ولو لم يكن كذلك لبعض الاشخاص وعلى اي تقدير فهل يكون الضرر الشخصي في جزئيات الموارد أو في نوعها وكذا الضرر النوعي علة للنفي أو حكمة وجهان ، ولا باس بذكر الفارق بين الحكمة والعلة قبل التعرض لمقام التصديق ، فنقول ان ما يقتضي ثبوت الحكم أو نفيه عن موضوعه بلا واسطة أو مع الواسطة المساوية لذلك الشيء فهي علة للحكم نفيا واثباتا والحكم دائر مداره ثبوتا وسقوطا . واما ما يقتضي ثبوته أو سقوطه بواسطة تأثيره فيما يقتضي ذلك سواء صدق عنوان ذي الواسطة على مورد الثبوت أو السقوط أو لم يصدق وسواء كان ذلك المقتضى للثبوت بالواسطة متحققا في حق شخص واحد أو اكثر الافراد فهو حكمة ، ولهذا قيل بعدم اعتبار الاطراد في الحكمة فاذا صار الضرر الشخصي على الواحد أو اكثر الافراد مؤثراً في مصلحة تقتضي نفي الحكم عن الجميع فهو حكمة واذا صار بنفسه مؤثراً في النفي عن مورده

فهو علة ، ومن هذا ظهر انه لا يعتبر في الحكمة تحققها في اكثر افراد النوع فانه ربما يكون المقتضى للثبوت أو السقوط في حق شخص مؤثراً في مصلحة تقتضي الثبوت في حق جميع الافراد ، نعم اغلب حكم الاحكام معدود من الاول لكن الغلبة لاتوجب الحصر كما لا يخفى فاذا تبين معنى الحكمة والعلة وظهر ان الاطراد غير مفيد في الاولى دون ماينشأ من الثانية فان الحكم بالثبوت أوالانتفاء دائر مدارها فليعلم ان ظاهر التعليل في الخطاب مطلقا هو كون العلة المذكورة فيها صريحا أو اشعاراً علة لذلك الحكم في الخطاب بلاواسطة فظاهر قوله (ص) (انك رجل مضار) في قضية سمرة وكذا ما في ذيل رواية تخريب الجدار وكذا مافي روايتي الشفعة والاشتراك في الابل، ان الضرر علة للنفي بلاواسطة فالانتفاء دائر مداره ، نعم خرجنا عن مقتضى الظاهر في رواية الشفعة لما مرّ واما غيرها فلا مقتضى للعدول عنه . فتحصل ان الظاهر ان الضرر الشخصي علة للنفي لا النوعي منه وان كان صالحاً للعلية أيضا ، واما الضرر في نوع الموارد فلا يصلح للعلية بل لو انتفى به الحكم مطلقاً لكان من الحكمة قطعا . هذا كله بناء على ما ادعى العموم والنظر لنفي الضرر ، واما بناء على ما تقدم منا من انه لا شاهد على ذلك وانه لا يفيد ذكره في الروايات في مورد تزاحم الحقوق ازيد من حرمة الضرر وتفويت مال الغير أو حقه أوعرضه وان في الموارد التي طبقوا الاصحاب عليها واخذوا بها اثباتا للخيار ونفيا للزوم المعاملة ليس الثبوت والانتفاء مستند الى (لاضرر) فلا يكون علة لحكم ولا حكمة كما لا يخفى الثاني ان نفي الضرر سواء كان حاكما أو ان الضرر محرما لا يجوز ان يستند اليه والتمسك به إلا عند قيام القطع أو القطعي من بينة أو غيرها من الامارات في لزوم الضرر من عمله فعند الظن به أو خوفه لا يصار اليه ولا يمكن اثبات الحرمة أو نفي الحكم التكليفي أو الوضعي به فمقتضى حكم العقل اللابدية احراز الموضوع وكذا رواية مسعدة المشتملة على قوله (ع) الاشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة، يحكم بعدم جواز الرجوع اليه إلا عند الاحراز القطعي أوقيام البينة . نعم لو وردت امارة معتبرة تدل على انتفاء الحكم وجوبا كان أو غيره عما يخاف الضرر فيه كانت عامة أو مخصوصة بمورد خاص نأخذ بها وإلافيحكم بالثبوت ووجوب

الامتثال عند خوف الضرر ، هذا ما عندنا في هذه القاعدة الشريفة والحمد لله اولا واخراً وظاهراً وباطناً .

(الكلام في الاستصحاب)

وقد عرف باعتبار معناه الاصطلاحي بتعاريف كثيرة اسدها واخصرها ماعرفها العلامة الانصاري « قده » في الرسائل بانه ابقاء ما كان ، ولما كانت المسالك في حقيقة الاستصحاب مختلفة حيث ذهب بعض الى كونه داخلا في العقليات الغير المستقلة وذهب بعض الى انه حكم تعبدي من قبل الشارع وذهب بعض الى انه فعل وبناء عملي من العقلاء فلذا تعلق هم المحشين بتعقيب ما عرفه « قده » لكونه اسد واخصر ، اما اخصريته فواضح ، واما اسديته فالوجه في ذلك على ما قيل انه ملايم مع جميع المسالك فان هيئة الابقاء دالة على جهة منشأيته للمادة بلا واسطة أو معها فتارة يكون المنشأ هو العقل لحكمه الذى هو عبارة عن التصديق بالبقاء ظنا بواسطة الحكم بالملازمة بين الحدوث والبقاء وبهذه العناية ادخلوه فى الاحكام العقلية الغير المستقلة وهو مختار القدماء وتارة يكون المنشأ هو الشرع بواسطة الحكم التعبدى ببقاء ما كان وحرمة نقضه لا لوجود الدليل ولا لوجود العلة كما زعم بعض من ان الحكم بالبقاء مستند الى الدليل أو احراز العلة لانه لا يبقى حينئذ للاستصحاب المضروب للشاك مجال فان تعليق الحكم بابقاء ما كان مشعر بعلية الكون السابق للحكم بالبقاء تعبداً ويفهم ركنية الشك فى الاستصحاب من هذا الحكم التعبدى لان من المسلم ان الشك ماخوذ في موضوع الاحكام التعبدية وبهذه الجهة ادخلوه في الاحكام التعبدية فمفهوم الابقاء صادق على التعبد بما كان ولا يلزم من تغاير الناشي اختلاف في المعنى حتى يلزم استعمال الابقاء في اكثر من معنى واحد غاية الامر يدل على المختلفين بدالين ، وتارة يكون المنشأ بناء العقلاء وجريهم عملا على البقاء ولا ريب انه أيضا منشاء للبقاء تعبداً عقلائياً ، والحاصل انه لا اختلاف في معنى الابقاء فما استعمل الابقاء إلا في معناه وانما الاختلاف في المنشاء واما اضيف اليه ، وهذه الاضافات الايجادية على اختلاف في مناشئها كلها خارجة عن مدلول الابقاء فليس مدلول الابقاء

إلا جهة اضافة الفعل الى الفاعل بصدوره منه فمادة الابقاء وهيئته لم تستعمل إلا فى معنى واحد هذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال والكلام في انه هل يدل على لزوم اليقين السابق في الاستصحاب ومقوميته له مثل الشك الذى يكون مقوما له قطعا لكونه ماخوذاً في الاصول العملية ام لا .

فنقول ان اليقين السابق غير ماخوذ فى الاستصحاب موضوعا عند القدماء ولا في تعريفهم له ، نعم يكون طريقا الى احراز المتيقن حتى يحكم العقل بالملازمة بين الحدوث والبقاء ، واما في الاستصحاب على مسلك التعبد الشرعي فهو معتبر طريقا أيضا بناء على توجه حرمة النقض الى اليقين بما هو مرآة للمتيقن فلوحظ اليقين باللحاظ المرآتي مثل عنوان من فى الصحن في قوله اكرم من في الصحن المجعول مرآة لزيد وعمرو وبكر وغيرهم فالقطع محرز للصغرى يعني ما تيقنت بحدوثه تعبد ببقائه فيكون اليقين حينئذ طريقا لاموضوعا نعم لو اخذ اليقين موضوعا لحرمة النقض وقيل بتوجه النقض الى نفس اليقين لا المتيقن يكون اليقين السابق معتبراً فى مورده ومقوما له ، ولكن لا يخفى انه على هذا المسلك يكون النزاع فى شمول الاستصحاب لموردى الشك فى المقتضى والرافع لغواً فان اليقين لا مقتضى لبقائه في ظرف الشك فحينئذ لو لم يكن الاستصحاب حجة عند الشك في المقتضى لما كان حجة أصلا لانتفاء الشك في الرافع في جميع الموارد لان الرفع فرع البقاء وإذ لا مقتضى له فلا يشك فى الرفع لان هذا النزاع منوط بتعلق النقض الى المتيقن لانه يكون حينئذ مجال للشك فى انه هل للمتيقن استعداد البقاء ام لا . ولا يصدق النقض إلا أن يكون له استعداد للبقاء يعني ان التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع لا يعقل إلا ان يتعلق حرمة النقض بالمتيقن فعند الشك فى أن المستصحب هل له استعداد البقاء ام لا يحكم بالتعبد ببقائه ولا يخفى انه على تقدير كونه عبارة عن حرمة نقض المتيقن لا مجال حينئذ لكون الاستصحاب حاكما على سائر الاصول فان حرمة نقض الحرمة المتيقنة لشيء يقتضي التعبد بها عند الشك كما في قوله (ع) كل شيء لك حلال الخ فانه يقتضي حلية ظاهرية فى ظرف الشك فى حرمته فلا وجه لتقديم استصحاب الحرمة على قاعدة الحلية إلا بادعاء ان الغاية فيها هي معرفة الحرمة الاعم من الظاهرية والواقعية

وعلى هذا يكون الاستصحاب وارداً على ساير الاصول لا حاكما ومع تسليم عدم الاعمية يلزم الالتزام بالمعارضة بينهما لانتفائه الحكومة والورود ، والعجب ممن قال بحكومته على ساير الاصول مع اختياره مرآيته اليقين المتيقن ، والحاصل انه تبين ان الابقاء عبارة عن معنى اصدارى وهذا يلازم بان الفاعل كان منشاء للايجاد ولو بواسطة حكمه فتارة يكون المنشاء هو العقل فمنشاء ايجاده وابقائه ليس إلا حكمه بالملازمة بين البقاء والحدوث فيصدق الابقاء لكنه مستند الى حكم العقل فتكون حينئذ حقيقة الاستصحاب من الاحكام العقلية الغير المستقلة وتارة يكون المنشاء هو الشرع فيكون الاستصحاب من الاحكام التعبدية بواسطة حكم الشرع وتارة يكون منشاء الابقاء هو بناء العقلاء وجريهم على طبق الحالة السابقة فالابقاء يكون مستنداً الى العقلاء فمفهوم الابقاء منطبق على الاستصحاب على جميع المباني على اختلافها ، فتبين ان الابقاء مستعمل في معنى واحد وانما الاختلاف بحسب الاضافات والاسباب ولا يوجب هذا اختلافا في المفهوم فيصدق حينئذ ان تعريف الشيخ العلامة الانصاري (قده) كان اسد التعاريف واخصرها ولو يرد على تعريفه اشكال من جهة اخرى .

ثم لا يخفى ان الحكم الجزمي بالملازمة بين الشيئين لا يقتضي الجزم بوجود اللازم ووجود الملزوم بخلاف الجزم بوجود اللازم فانه يقتضي الجزم بوجود الملزوم كالقطع بوجود الضوء المقتضى للقطع بوجود الشمس وكذا العكس فلو كان الاستصحاب عبارة عن الظن بالبقاء للملازمة بين الحدوث والبقاء فلا يكاد ينفك عن الظن بالملزوم فيكون التعريف دالا على جميع اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك اللاحق واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ويعبر عنه بوحدة الموضوع ، ثم انه لو قيل بحجية الاستصحاب من باب الظن فالظاهر من الظن هو الظن الشخصي لان الاحكام العقلية التي هي عبارة عن التصديق بالملازمات أو غيرها فعلية فما ينشاء منها فهو فعلي أيضا فاذا كان المراد من الظن هو الظن الشخصي ، فيورد عليه بانه ربما ينتهي الامر حينئذ الى الظن بالنقيضين مثلا اذا كان في الحوض مقدار من الماء ازيد من الكر فأخذ منه مقدار حتى بلغ الى حد مخصوص نصفه أو ثلثه أو ربعه مثلا

فشك بعد في هذا الحد في الكرية فلا اشكال في انه يستصحب الكرية وكذا الامر في عكس ذلك وهو ما اذا كان فيه ماء قليل اقل من الكر فصبت عليه مياه قليله متدرجة حتى بلغ ذلك الحد أيضا ولا اشكال حينئذ أيضا في استصحاب القلة في هذه الصورة عكس الصورة الاولى فينتهي الامر حينئذ في الحد المخصوص الى الظن بالنقيضين وهو امر غير معقول ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في طرف دون اخر فيكون ترجيحا بلا مرجح مع ان القائلين بالاستصحاب لا يفرقون في جريانه بين الصورتين ، وبتعبير اخر لما كان الظن الشخصي بالبقاء مستندا الى حكم العقل بالملازمة بين حدوث الشيء كالكرية والقلة للماء وبقائه فلو فرض الاخذ من ماء يزيد على الكر بمقدار يشك في بقاء كريته بعده واصلا الى خط يفرض في طرفه فيلزم ان يظن بكريته بمقتضى الملازمة ولو فرض قلته ثم صبت عليه مقدار من الماء ولكن معه لم يعلم بزوال قلته مع وصوله الى ذلك الخط المفروض فيلزم ان يظن بالقلة بمقتضى الملازمة أيضا ولازم ذلك هو الاعتقاد بالملازمة بين القلة والكثرة للماء الواصل الى خط مفروض في اواسط الحوض مثلا وهو كما ترى ، فمن قال بكون الاستصحاب هو الظن بالبقاء واراد التفصي عن اشكال الظن بالنقيضين أو الاعتقاد بالملازمة بينهما فلا محيص له إلا ان يدعي الغفلة عن احدهما حين الظن بالاخر أو يدعي اختلاف الزمان للظنين ، واما من زيف هذا المسلك واختار كونه من التعبديات الشرعية وتمسك بالاخبار في الباب فهو غير محتاج الى هذه الدعوى اذ لا محذور في التعبد بالنقيضين والبناء على ثبوتهما في آن واحد وان كان المراد من الظن هو الظن النوعي والشخصي فينتهي امر التعبد به حينئذ الى الحكم الشرعي ولو امضاء فلا يكون من الاحكام العقلية الغير المستقلة وهذا مما يوهن القول بان الاستصحاب حجة من باب الظن وليس مدار الحجية في الاستصحاب بناء العقلاء أيضاً على ما سيأتي وجهه ان شاء الله ، فالتحقيق ان الاستصحاب ليس إلا تعبدا محضا فيصح تعريفه بانه عبارة عن حرمة نقض اليقين بالشك والمراد من الحرمة ليس هي الحرمة التكليفية بل المراد منها عدم الرخصة في النقض حتى يعم المتيقن التكليفي والوضعي ، ثم لا يخفى أيضا ان الاستصحاب الجاري في الموضوعات مما تسالموا على انه من المسائل الفقهية وسيأتي

وجهه ان شاء الله ، واما لاستصحاب في الاحكام الكلية فهل هي من المسائل الاصولية أو الفقهية وجهان مبنيان على اختلاف في الضابط للمسئلة الأصولية فان قيل بان المسئلة الاصولية عبارة عما يقع في طريق الاستنباط الاحكام الفرعية وتصير كبرى لما احرز وجداناً أو تعبداً فالاستصحاب يشارك الاماراة في ذلك فكما يجعل قولك كلما جاء به العادل من الحكم نقلا عن الشارع فهو حكم الله تعالى كبرى لقولك وجوب الصلاة مثلا مما جاء به العادل ويستنتج منهما ان وجوبها حكم الله فكذلك الاستصحاب فيقال ان المعلوم السابق مما تعبدنا الشارع ببقائه في ظرف الشك به وكلما كان كذلك فهو باق وحكم من احكام الله تعالى فينتج ان هذا حكمه ، واما لو قيل بان المسئلة الأصولية ما يكون ذريعة لاحراز الحكم الفرعي الكلي وكشفه بلا سترة وحجاب حقيقة أو تنزيلا فلا يعد الاستصحاب منها بناء على كونه عبارة عن حرمة نقض المتيقن والتعبد ببقائه في ظرف الشك فانه مثبت للحكم تعبداً مع الشك والارتياب نظير الامارة بناء على جعل مؤديها بادلة اعتبارها كما انه من بعض الاقوال في ذاك الباب فعلى هذا لا يكون البحث عن حجية الامارة والاستصحاب من مسائل الأصول فانهما وان اثبتنا الحكم الشرعي إلا انهما لا يرفعان السترة والحجاب واما بناء على تعلق الحرمة بنقض نفس اليقين السابق المستلزم لتنزيل الشك اللاحق منزلة العدم فاندراجه تحت الضابط واضح مثل اندراج البحث عن الامارة بناء على تتميم الكشف وجعل غير العلم منزلة العدم وحيث رأى بعض خروج الاستصحاب عن الضابط الثاني فاضاف الى التعريف أو ما ينتهي اليه المجتهد في مقام العمل ، قد تبين ان البحث عن الاستصحاب من باب الظن بحث عن المبادي الأصولية فان الكلام في انه متحقق ام لا ، واما البحث عن الاستصحاب بمعنى تحريم نقض اليقين بالشك شرعا فقد عد من البحث من المبادي بناء على تعلق الحرمة بنقض المتيقن فانه على هذا عبارة عن قاعدة فقهية كلية منطبقة على كل من الاحكام التي علم ثبوتها ثم شك في ارتفاعها ففي مورد الشك في الوجوب البناء على البقاء عبارة عن ابقائه تعبداً وهكذا وعليه فلا يكون واقعا في طريق الاستنباط والكشف عن الحكم الواقعي ولا يكون البحث عنه بحثاً عن الدليل كما ان الامر كذلك في قاعدة الحلية وسائر الأصول

العملية أيضا فان الكبرى المشمتلة على الصغريات ليس دليلا عليها وكاشفا عنها واما بناء على تعلق حرمة النقض بنفس اليقين فقيل انه من المسائل الأصولية فانها مايبحث فيه عن ذوات الادلة وما يطرء عليها من التعبد بها وغيره لكنك خبير بان مغنى حرمة نقض اليقين هو التعبد باليقين السابق والبناء على ثبوته حين الشك فهي مفيدة بوجود الدليل والكاشف القطعي تعبداً لا انها تدل على التعد بالامر الموجود نظير ما يدل على حجية الخبر الواحد فليس البحث عن التعبد بالوجود بحثا عما يعرض على ذات الدليل بعد الفراغ عن ثبوته بل هو بحث عن وجوده ولا ريب فى كونه من المبادي ، نعم لو كان البحث عن دليلية الموجود وحجيته كما في البحث عن حجية الخبر الواحد لكان داخلا فى المباحث الأصولية ولما تذكر بعض المتأخرين لنقصان التعريف اضاف الى قولهم مايقع في طريق الاستنباط والكشف عن الحكم الواقعي، قوله أوما ينتهى اليه المجتهد فقط في مقام العمل وهو الأصل المرجع عند الشك في الاحكام الكلية فادرج الاستصحاب وساير الأصول الجارية فى الحكم الكلي فى المسائل الأصولية واخرج الاصول الجارية فى الموضوعات وفي الموارد الشخصية عنها فانها راجعة الى الفقهية والمقلد ولكن لما كان هذا القيد عاما لقاعدة الطهارة أيضا مع انها فقهية وليست من المسائل الأصولية فاخرجت بزيادة « ولم يكن مختصاً بباب من ابواب الفقه » على القيد السابق ، ثم انه لا اشكال في انه يعتبر اخذ الشك فى الاستصحاب بناء على التعبد الشرعي واما بناء على كونه من باب الظن فلا مقومية له لان الظن بالبقاء يدور مدار الظن بالملازمة بين الحدوث والبقاء وربما يظن بالبقاء بمجرد الالتفات الى اليقين السابق بالحدوث فيحصل له ظن بالملازمة بين الحدوث والبقاء لا انه يحصل الشك ثم يتبدل بالظن فليس الشك من اركان الاستصحاب على هذا المبنى كما انه ليس اليقين معتبراً فيه ولو طريقا فانه ربما يظن بحدوث شيء ثم يصير مغفولا عنه ويظن ببقائه بمجرد الالتفات وارتفاع الغفلة بواسطة الملازمة الظنية بالبقاء الحاصل في الفرض مع انتفاء اليقين والشك نعم كثيراً ما يكون الظن بالبقاء مسبوقا بالشك البدوي الزائل بالتأمل والالتفات الى الملازمة وحيث ان كون الاستصحاب عبارة عن الظن خلاف المختار فلا يهمنا التعرض لمدركه من انه ينتهي

وجه حجيته الى امضاء الشرع لبناء العقلاء على العمل به أو الى حكم العقل المستقل كما على الانسداد بناء على الحكومة ، واما على القول بحجيته من باب التعبد وكونه ماخوذاً من مضمون الاخبار فلا ريب حينئذ من اعتبار الشك فيه لانه يحتاج في الحكم الظاهري الى الشك الفعلي إذ من المعلوم ان الشك ماخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية التعبدية ثم ان الظاهر من لا تنقض اليقين بالشك هو اليقين والشك الفعلي فلا يشمل الشك التقديري وتوهم بعض بشموله للشك التقديري يعني لو التفت لكان شاكا وفرعوا عليه انه لو كان الانسان محدثا بالحدث اليقيني وغفل عنه وصلى ثم حدث له الشك في انه كان حين الصلاة محدثا حتى تبطل صلاته أو لم يكن حتى تكون صحيحة ففي هذا المقام قالوا ان المقام مورد لاستصحاب الحدث المقتضى لبطلان الصلاة وبوجوب الاعادة أو القضاء فعلا فظرف التعبد بالاستصحاب في الحال وهو بلحاظ الاثر الفعلي للمستصحب الموجود سابقا على زمان التعبد ولكن مفاد قاعدة الفراغ ولازم تقدمها على الاستصحاب اما بعنوان تخصيص الاستصحاب بها أو بعنوان الحكومة صحة الصلاة وعدم وجوب الاعادة أو القضاء فبهذا الملاك يحكمون بصحة الصلاة في هذا الفرع يعني تعبد فعلا بصحة الصلاة السابقة عكس الاستصحاب وبالجملة في هذا الفرع يقولون ان العمل السابق في حال وجوده لم يكن محكوما بالفساد لان ظرف التعبد بالاستصحاب كان بعد العمل فمقتضى الاستصحاب بعد الصلاة بطلان الصلاة ومقتضى قاعدة الفراغ صحتها فتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب اما بملاك التخصيص أو بملاك الحكومة هذا على اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب لا التقديري واما بناء على اعتبار الشك التقديري فتكون الصلاة محكومة بالبطلان في ظرفها ولا يبقى حينئذ مجال لجريان قاعدة الفراغ لان القاعدة تكون حاكمة بالنسبة الى الاستصحاب الذي كان قابلا للجريان في ظرف جريان القاعدة وليست حاكمة بالنسبة الى الاستصحاب الجاري في الزمان السابق على جريانها ولا مخصصة له لان في ذاك الزمان كان شكا تقديريا يعني لو التفت لكان شاكا وكان مجالا لجريان الاستصحاب فيحكم ببطلان الصلاة في ذاك الزمان ولا يبقى مجال حينئذ لجريان قاعدة الفراغ ، فمحصل مدعائهم ان لنا استصحابين استصحاب يجري في مورد اليقين السابق

والشك اللاحق الفعلي وهو الذي في عرض القاعدة واستصحاب مركب من اليقين السابق والشك التقدير وهو الجاري في الاثناء وليست القاعدة مقدمة على الثاني فيبقى هذا الاستصحاب على حجيته فيحكم ببطلان الصلاة بمقتضاه ، ولكنا نقول ان المناط الذي اقتضى تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب الجاري في عرضه وهو انه لو لم يكن مقدمة عليه لكانت بلامورد أومضروبة للموارد النادرة بعينه متحقق في المقام أيضا فان الاستصحاب الجاري في الاثناء قبل انتهاء الامر الى القاعدة لو كان مأخوذاً به دائما فلم يبق مجال لجريان القاعدة بعده اما ابدا أو في اكثر الموارد فان الشك التقديري السابق على الشك الفعلي الموضوع للقاعدة متحقق في الاغلب ، هذا اولا ، واما ثانيا فلو اغمضنا عن هذه الجهة فنقول ان مقتضى التعبد بالاستصحاب في كل زمان مثل الاستصحاب في اول الظهر وكذا التعبد بالبينة في ذاك الآن هو العمل بالاستصحاب والبينة في ذاك الزمان أي يجب الاتباع بمقتضاها في ظرفها وهكذا فتمام الأصول والامارات من هذا القبيل فما كان مقتضاها من التعبد بالصحة أو الفساد يكون لازم الاتباع في زمان ثبوتها وحجيتها لا الى الابد مثلا اذا فرضنا انه قامت بينة على شيء ثم نسخ العمل على طبق البينة من قبل الشرع فمقتضى النسخ هو العمل والجرى على طبق البينة الى حين النسخ ولا تبقى حجية لها بعد النسخ أيضا فلا يجب اتباعها وترتيب الاثر عليها بعد ذلك وكذلك الاستصحاب فلا مجال للاخذ به في كل زمان إلا باعتبار الاثر للمستصحب في ذاك الزمان ، نعم لو كان مقتضى التعبد بالاستصحاب في آن باقيا الى الابد من لزوم ترتيب الاثر دائماً وفي الازمنة المتأخرة لكان معارضا لقاعدة الفراغ وكذا البينة القائمة على الخلاف فشان الاستصحاب وكذا اليقين الذى كان اجلى الطرق وكذا البينة هو وجوب الاتباع لهذه الطرق في ظرف ثبوتها فيدور لزوم ترتيب الاثر للمستصحب على التعبد بالبقاء حدوثا وبقاء فالاستصحاب الجارى في اول الظهر ناظر الى وجوب معاملة البقاء في ذاك الزمان فقط وكذا في الآن الثاني ناظر الى وجوب الاتباع والمعاملة في ظرفه وكذا في الآنات المتأخرة ففي كل آن ناظر الى آنه فلا تنقضي اليقين آه من الاحكام التي توجب حدوثه حدوث الحكم وبقائه بقائه فموضوع

وجوب الاتباع حدوثه يوجب الحدوث وبقائه يوجب البقاء ولا يوجب ترتيب آثار ذاك الوجوب الى الابد حتى عند حصول اليقيني بالخلاف أو قيام الامارة عليه فهو نظير اليقين فانه مالم يكن زائلا يجب ترتيب الاثر عليه واتباعه عقلا واما اذا زال فلا يبقى حينئذ مجال لترتيب الاثر عليه بل يحتاج الى يقين اخر فلا يترتب على كل يقين إلا اثر ذاك اليقين فى آنه فحينئذ اذا شمل دليل الاستصحاب للشك التقديري فيلزم ان يتعبد بعد الالتفات في الآن الثاني بما تعبد به في الآن الأول فمعاملة اليقين في الآن الأول هو ترتيب اثر ذاك اليقين في آنه ولا يوجب اليقين الأول ترتيب الاثر فى الان الثاني ، ولنوضح المقام باكثر من ذلك فنقول اذا حصل في اول الصبح يقين بالحدث فشك في بقائه فنفاد لا تنقض انه عامل معه معاملة اليقين ورتب عليه آثاره فاذا فرضنا ان للمستصحب اثار متعددة طولية منها حرمة الدخول في الصلاة وهذا الاثر يترتب عليه قبل الدخول في الصلاة، ومنها جواز قطع الصلاة وهذا يترتب عليه في اثناء العمل، ومنها وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه وهذا يترتب عليه بعد الصلاة وكل من هذه الاثار تترتب في آنه فاثر الآن الاول يزول في الآن الثاني وكذا الاثر الآن الثاني يزول في الآن الثالث فهل يكون التعبد باليقين بمجرد حدوثه موجوبا للحكم بوجوب ترتيب الاثار الثلاثة الطولية عليه ولو لم يبق مورد للتعبد ام لا وقد تقدم ما يدل على ان وجوب اتباع اليقين الوجداني دائر مداره حدوثاً وبقاءً وإذ ليس التعبدي اقوى من الوجداني فلا يكون التعبد به فى الآن الأول مقتضيا لوجوب ترتيب الاثار البعدية عليه حتى يصير معارضا للامارة الدالة على الخلاف اذا عرفت ذلك ، فنقول انه اذا كان للمتيقن بالحدث شك تقديري وشرع في الصلاة ثم بعد اتمام الصلاة تيقن بالطهارة أوقامت امارة عليها فحينئذ لا يكون الاستصحاب الأول الذي موضوعه الشك التقديري مفيدا لوجوب الاعادة أو القضاء حتى يقع التعارض بينه وبين العلم أو العلمي اللاحق أو يعارض قاعدة الصحة والفراغ عند انتفاء العلم والعلمي فلا بد لوجوب الاعادة من استصحاب ثان وشك فعلي ولا ينفع الشك التقديري في المقام فان الاستصحابين الأولين خرجا عن محل الابتلاء فلا بد في كل تعبد من ملاحظة ظرف ذاك التعبد فلا يكون الأمر بالتعبد بالامس

ناظر الى التعبد في اليوم ، فتحصل ان الاخذ بقاعدة الفراغ في المثال المتقدم ليس من لوازم جريان الاستصحاب عند الشك التقديري فانها مأخوذ بها على كلا التقديرين فلا ينبغي جعل جريانها ثمرة للخلاف كما وقع من بعض وتسلمه الشيخ العلامة الانصاري (قده) في الرسائل ولولا ان الشيخ (قده) لم يصر مائلا اليه ولم يتبعه المتأخرون لما اطلنا الكلام في المقام لوضوح الامر ، ويمكن تصوير الثمرة في صورة جعل المشكوك في هذا المقام هو الطهارة كما اذا كان متيقنا بالطهارة فشك فيها ثم غفل عن ذلك ودخل في الصلاة واتمها ثم شك في كونه متطهراً أو محدثا حين العمل شكا مقروناً بالعلم الاجمالي بتوارد الحالتين فيما قبل العمل وذلك بان يعلم بحدوث حدث وطهارة ويشك فى تقدم احدهما على الاخر ويعلم أيضا بعد الفراغ بانه لو صار متيقنا عند العمل لحصل منه الشك في الطهارة مجرداً عن العلم بتوارد الحالتين ففي هذا الفرض لا مجال للاستصحاب مع الشك الفعلي بعد العمل فانه مقترن بالعلم الاجمالي وقد تقدم انه لا يجري في اطرافيه على المختار ويسقط بالمعارضة بمثله على خلاف المختار ولا مورد لقاعدة الفراغ في المقام أيضا لان مجريها هو الشك الفعلي الذي ليس مسبوقا والمفروض انه حدث الشك في الطهارة قبل العمل وفى جريان القاعدة يشترط ان يكون الشك بعد العمل لا قبله فلا يبقى فى البين إلا الشك التقديري بحيث يقطع لو التفت حين الصلاة يكون شاكا بقاء الطهارة فحينئذ تظهر ثمرة النزاع في المفروض وهي اذا بنينا على جريان الاستصحاب في صورة الشك التقديري يكون الآن عالما بانه عمل على طبق مقتضى الحكم الظاهري فيدخل تحت المسئلة المعروفة وهي انه هل العمل الواقع على طبق الحكم الظاهري بعد انكشاف خلافه مجز ام لا ومدرك تلك المسئلة في الاجزاء وعدم الاجزاء هو انه اذا كانت مصلحة الحكم الظاهري جابرة للمصلحة الواقعية وصدق انه استوفى المصلحة الواقعية وما فاتت منها شيء ولو ببدلها فلا مجال حينئذ لا للاعادة ولا للقضاء فيكون الحكم الظاهري في هذه الصورة مجزيا عن الحكم الواقعي وجابراً للمصلحة الواقعية وكل من قال بعدم اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعي بل الحكم الظاهرى ترخيص محض في جواز الاكتفاء بالمأتى به من الصلاة في صورة ستر الواقع فاذا انكشف خلافه تؤثر المصلحة الواقعية اثرها ومقتضاه

اتيان الصلاة بالاعادة أو القضاء فلا يمكن له اجراء استصحاب في صورة الشك التقديري فهذه الثمرة بالنسبة الى استصحاب الطهارة في الشك التقديرى لا استصحاب الحدث والثمرة الاخرى هي انه لو اقتدى شخص بهذا المصلي الذي احرز صحة صلاته بالطهارة المستصحبة على الشك التقديرى فان قلنا بان الطهارة الظاهرية للامام موضوع الحكم بالصحة الواقعية للمأموم ففي هذا المقام ان قلنا بجريان الاستصحاب التقديرى فيكون الامام على الطهارة الظاهرية فلو انكشف بعد انه لم يكن متطهراً ولكن حين الصلاة كان متطهراً ظاهراً فتكون صلاة المأموم صحيحة ، واما لو قلنا بعدم جريانه فلا وجه لجواز الاقتداء به والاكتفاء بالصلاة به جماعة فان المأموم لم يحرز الطهارة الظاهرية ولا الواقعية فلا يكون حينئذ لصحة صلاة المأموم وجه ، فقاعدة الاشتغال تقتضي اعادة الصلاة بالنسبة الى الامام والمأموم معاً ، ثم انه وقعت في الاستصحاب تقسيمات ، احدها بلحاظ الدليل الدال على ثبوت المستصحب قد يكون عقليا محضا لحكم العقل بوجوب ما ادرك حسنه بناء على ثبوت الملازمة وقد يكون شرعيا تعبديا نظير الخبر الواحد وقد يكون شرعيا قطعيا كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية وقد يكون لبيا كالاجماع ، وثانيها بلحاظ المستصحب فانه اما حكم تكليفي أو وضعي أو موضوع لاحدهما وكل منهما اما كلي أوجزئي وعلى التقادير فهو اما وجودى أو عدمي ، وثالثها بلحاظ الشك فان الشك تارة يكون في الرافع واخرى في المقتضى وعلى الاول فاما ان يشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود والظاهر ان لا ننقض يشمل جميع الصور ولكن الشيخ العلامة الانصاري (قده) يقول لا مجال للاستصحاب في الدليل العقلي والتقريب الذي يقول في المقام ملخصه ان العقل لا يحكم بشيء إلا بعد ادراك تمام المناط لحكمه الذى هو عبارة عن الدرك الفعلي والتصديق بحسن شيء أو قبحه وهذا مقدمة لكشف حكم الشرع للملازمة بين حكم العقل والشرع فحكم العقل الفعلي متوقف على احرازه لجميع ما كان دخيلا في مناطه من الحسن والقبح ولا نعني من الحسن إلا كون الشيء ملائماً عند العقل ومن القبيح عدم الملائمة عنده فعلى ذلك كل ما كان له دخل في المناط لابد اخذه في ملاك حكم العقل ويكون بتبعيته داخلا في حكم الشرع فلا يكاد ينتهي الى الشك إلا بفقدان

احد هذه القيود فالشك في بقاء الحكم مستلزم للشك في بقاء الموضوع ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب إلا على بعض الوجوه الاتية ، والحاصل ان تقسيم الاستصحاب قد يكون باعتبار الدليل على المستصحب فانه تارة يكون عقليا واخرى نقليا لفظيا. وثالثه لبيا كالاجماع فدليل تعبد باليقين السابق يقتضي التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل العقلي والنقلي فحينئذ اذا دل الدليل اللفظي على ان الكذب حرام ونحتمل ان تكون علة حرمة الكذب هي الضرر في الآن الاول لو كان اليقين بمضرية الكذب موجوداً ثم شك فيه فحينئذ للاستصحاب مجال لان الموضوع في لسان الدليل هو الكذب وهو باق واما اذا كان الموضوع في لسان الدليل هو الكذب الضار فلا مجال للاستصحاب مع الشك في المضرية ان قلنا بان المدار في بقاء الموضوع هو ملاحظة لسان الدليل وما اخذ في لسانه هو عنوان الضرر كما اذا اخذ في لسان الدليل عنوان الكذب أو عنوان المسافر أو عنوان الحاضر فللاستصحاب مجال ولو مع الشك في الضرر وسنشير الى ان المدار في بقاء الموضوع هل هو العقلي الدقي أو العرفي المسامحي أو ما اخذ في لسان الدليل ، ولا يخفى انه يعتبر القطع ببقاء الموضوع عند استصحاب الحكم جزئياً كان أو كليا وقد وقع النزاع بين القوم في انه هل يعتبر في اتحاد موضوع القضيتين عقلا ودقة أو بحسب لسان الدليل أو الانظار العرفية المسامحية ونتعرض لبيان المدرك لهذه الوجوه مفصلا ونشير اليه هنا على وجه الاجمال ، فنقول ان منشأ النزاع في ذلك هو ان لا تنقض اليقين بالشك مسوق لبيان حرمة النقض عند بقاء ما هو موضوع الحكم في لسان الدليل حتى لا يفرق بين كون الحكم محرزاً بالدليل النقلي أو العقلي فان اخذ في لسان الدليل بكلا قسميه عنوان الضار اعم من الكذب الضار أو الصدق كذلك موضوعا للحرمة فعند الشك في بقاء الضرر لا وجه للاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع وان لم يؤخذ عنوان الضار في لسان الدليل بل كان المأخوذ فيه هو ذات الكذب من دون مدخلية للضرر فيه فعند الشك في الضرر لا باس باستصحاب تلك الحرمة المعلومة لانه يكون الموضوع باقيا لعدم احراز مدخلية هذا العنوان في موضوع الحرمة في الدليل أو مسوق لبيان حرمة نقض اليقين بالشك عند بقاء الموضوع عقلا ودقة فحينئذ احتمال دخل الضرر في

الموضوع كافٍ في الشك في بقائه ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب ، أوان لا تنقض مسوق لبيان حرمة النقض بحسب الانظار العرفية سواء وافقت مع لسان الدليل ام لا ، فربما يرى العرف الضرر فى عادياتهم من الحالات فحينئذ ربما يفصل في المقام بين استصحاب الحكم الثابت بالدليل و بين الحكم المستكشف بالعقل فجوزه في الاول دون الثاني نظراً الى ان المأخوذ في لسان الدليل هو الكذب الضار ومع الشك في ضرريته لا يمكن احراز ما هو الموضوع في لسان الدليل ، واما اذا كان الدليل لفظياً قد اخذ ذات الكذب موضوعا للحرمة فحينئذ يجرى الاستصحاب عند الشك في الضرر لبقاء الموضوع وهو الكذب ، والحاصل انه اذا سيق لا تنقض بلسان الدليل فيمكن ان يفرق بين الدليل النقلي والعقلي ففي العقلي يرجع الشك في الحكم الى الشك في بقاء الموضوع دائما وفي النقلي كان المدار على ما جعل موضوعا في لسانه من الصدق أو الكذب فقط ، فمتى صدق العنوان وشك في ضرريته يكون الموضوع باقيا وللاستصحاب مجال كما انه اذا سيق بلحاظ نظر العرف في عادياتهم واحكامهم العرفية فانهم يرون الضرر من الحالات ولو كان مذكوراً بنحو القيدية في لسان الدليل فيحكمون ببقاء الموضوع عند الشك في الضرر فيصح معه اجراء الاستصحاب فعلى المسلك الأول اى سوق لا تنقض بلسان الدليل لكلام الشيخ من التفصيل وجه وإلا فعلى المسلك الدقي العقلي أو حكم العرف لاشك فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى الثاني وعدم جريانه بالنسبة الى الاول فلاوجه حينئذ للتفصيل وبالجملة ان كان نظره في التفصيل كون المدار في بقاء الموضوع بلحاظ الدليل ويفرق بين الدليل النقلي والعقلي والحكم بجريان الاستصحاب فى الاول وعدمه في الثاني فلا وجه للاشكال عليه وكلامه في غاية المتانة وان كان نظره الى غير هذه الجهة من درك العقل المناط لحكمه بنحو التفصيل أو بنحو الاجمال فللاشكال مجال ولعل نظره (قده) الى الجهة الاولى فلا وجه حينئذ لما استشكل عليه والجواب عنه على على ما في الحواشي على الرسائل بعدم اعتبار الازيد من احراز المناط للحكم في شيء ولو اجمالا ، ومن هنا ظهر ان هذه الدعوى غير رافعة للاشكال في الاستصحاب عند الشبهة الموضوعية فان دعوى احراز كفاية المناط اجمالا من دون اعتبار تميز ماله

دخل عن غيره انما تصحح تصور الشك في الحكم مجرداً عن الشك فى بقاء الموضوع لا انها موجبة لارتفاع الشك في بقاء الموضوع فى الشبهة الموضوعية أيضا فالميحرز بقاء الموضوع لامجال لاستصحاب الحكم سواء قيل باعتبار تميز ما قام به المناط أو باعتبار احرازه الاجمالي فالاستصحاب لامجرى له لعدم احراز الموضوع عند الشبهة الموضوعية ولعدم الشك اللاحق بناء على اعتبار التميز فان العقل قاطع بحكمه المظهر للحكم الشرعي على تقدير تمامية قيود ما فيه المناط ووجودها وبالعدم على تقدير العدم ولا انتفاء اليقين السابق بناء على عدم اعتبار التميز عند القطع بانتفائه وصف من اوصاف ماكان مشتملا على المناط كل ذلك بناء على اعتبار الموضوع بلسان العقل ونظره أو بلسان الدليل فلا بد لمن يريد استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم من العقل ان يدعي ان لا تنقض مسوق لبيان حرمة نقض اليقين بحكم يكون امر تشخيص موضوعه وتعيينه موكولا الى نظر العرف وارتكازاتهم المغروسة في اذهانهم ومسامحاتهم في موضوعات احكامهم العرفية فان الشك في الحكم المستلزم للشك فى انتفاء بعض قيود الموضوع لا يكون سببا للشك في بقائه فانه بهذا النظر لاتقوم له بكثير من القيود بل الاجزاء أيضا فلو علم بحرمة هذا الكذب الضار ثم شك في بقاء اتصافه فيستصحب حكمه على المسامحة العرفية وكذا لوعلم بحرمة صدق الضار وقبحه لاحرازه فيه اجمالا فشك في ان للضرر دخل في الحرمة الشرعية له لصح استصحاب حرمته بناء على مسوقية (لا تنقض) بنظر العرف لا بحسب الدليل أو العقل .

ويمكن تصوير وجه اخر لاجرائه حتى بناء على الدقة العقلية ويظهر ذلك بعد التعرض لما يتصور من شقوق احراز المناط على الاجمال ، فنقول ان المتصور في المقام علمان اجماليان احدهما متعلق بالمتباينات والاخر بالاقل والاكثر فلو فرض أن يكون كل من الكذب أو الضرر أو مجموعهما واجداً لمناط القبح فالعلم الاجمالي بان الكذب الضار قبيح ومحرم دائر بين المتباينين فانه ليس الكذب منفرداً ولا الاضرار كذلك مقطوع الحرمة والقبح فيكون الحكم المعلوم قائماً بالفرد المردد فلا يصح استصحابه عند الشك إلا على تقدير تحكيم نظر العرف ببركة (لا تنقض) واما لو فرض دوران الامر بين أن يكون الكذب بنفسه قبيحاً أو عند تقييده بالضررية فالامر دائر بين الاقل

والاكثر ويقطع بوقوع ذات الكذب تحت تحريم على اى تقدير وانما الشك فى انه قبيح ومحرم حتى عند عدم ضرريته فيكون تمام الموضوع لهما أوان لاتصافه بالضارية دخل في ثبوتهما وعلى كل فحرمة الكذب بذاته محرزة سابقا ودقة وهو قابل للتحقق مع الشك في الضرر فتستصحب الحرمة المعلومة من دون حاجة الى التمسك بنظر العرف وتسامحاتهم ، وبالجملة يقرر أصل الشبهة فى استصحاب الاحكام العقلية بتقريبين . أحدهما عدم بقاء الموضوع ولو كان سايراركان الاستصحاب موجودة ولذا يقولون ان مناط حكم العقل اذا كان الكذب الضار فمجرد الشك في الضرر يشك في بقاء المناط وهو عين الشك فى بقاء الموضوع وقد بنينا على انه على هذا التقرير لا فرق بين كون مناط الاحكام العقلية بينا بنحو التفصيل أو بنحو الاجمال بحيث لا يعلم ان الموضوع والمناط قائم بذات الكذب أو الكذب الضار أو بكليهما فالاشكال في الاستصحاب في الشبهة الموضوعية وارد من جهة الشك فى الموضوع سواء كان الموضوع والمناط محرزاً بنحو الاجمال أو بنحو التفصيل فما افاده الشيخ « قده » في وجه الاشكال من انه يعتبر احراز المناط تفصيلا والعقل لايشك في حكمه اجنبي عن المقام كما لايخفى ، وما قيل فى رده من جواز الاكتفاء باحراز المناط اجمالافهو أيضا ليس رافعا للشبهة والاشكال على التقريب المزبور فانه اذا احتمل أن يكون المناط قائما بالضرر أيضا فاذا شك فيه فيلزمه الشك في بقاء الموضوع فلا مورد للاستصحاب فنظر الشيخ « ره » فى الاشكال الى هذه الجهة اي من جهة الشك في بقاء الموضوع واختلال ركن من اركان الاستصحاب، واشكال المحشين لايكون مربوطا بالمقام لان الشبهة شبهة مصداقية مستلزمة للشك في بقاء الموضوع سواء كان المناط محرزاً بنحو التفصيل أو بنحو الاجمال فانه اذا احرز المناط اجمالا في الكذب الضار فلا يعلم انه قائم بالكذب فقط أو قائم بالضرر كذلك أو بكليهما فعند الشك في بقاء الضرر يشك في بقاء الموضوع فيختل بعض اركان الاستصحاب حينئذ ففي هذه الشبهة التكلم في ان مناط الحكم معلوم تفصيلا أو اجمالا ليس بنافع ولا يكون مرتبطا بالمقام ، نعم في المقام شبهة اخرى وهي انه اذا بنينا على انه يعتبر احرازماقام به المناط وعلم انه الكذب الضار فمع القطع بانتفاء القيد يقطع بانتفاء الحكم فالامر

يدور بين القطع بالبقاء والقطع بالعدم واما لو كان حكم العقل مستنداً الى المناط المحرز بنحو الاجمال فحينئذ يشك في بقاء الحكم وفى هذه الشبهة امكان تصوير انه هل كان مناط الحكام بنحو التفصيل أو بنحو الاجمال يكون نافعا لانه ربما يكون حكم العقل بالمناط الاجمالي بان يعلم بانه اما قائم بالكذب أو بالضرر أو بكليهما فيشك حينئذ فى انتفائه فلا يكون اركان الاستصحاب مختلا عنده إلا اذا سيق لا تنقض بلحاظ العقل ونظره ، واما لو سيق بحسب لسان الدليل فانه لا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ للشك في بقاء الموضوع ، واما اذا سيق بلحاظ العرف فلا مانع حينئذ من جريان الاستصحاب ولو كان بحسب لسان الدليل مقيداً بالضرر فان العرف لايرى الذات منتفيا بانتفاء قيده فيرون ذات الكذب موضوعا للحكم ولو كان مقيداً بالضرر فى الدليل فعند انتفاء الضرر أيضا يحكمون ببقاء الموضوع فالعرف يوسعون دائرة الذات وبانتفاء بعض الخصوصيات الغير الركنية يحكمون ببقائها أيضا ولو لم تكن الذات بالدقة العقلية بعد انتفاء القيد تلك الذات ولكن فى نظر العرف كانت الذات باقية فلا مانع من جريان الاستصحاب حينئذ .فعلى البناء بان لا تنقض سيق باللحاظ العرفي لا منع من جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع عند العرف ولو كانت فاقدة لبعض القيود والخصوصيات ومع ذلك يرى العرف الموضوع باقيا فتبين ان المناط فى جريان الاستصحاب وعدمه هو ملاحظة لسان الدليل فان سيق لا تنقض بلحاظ الدقة العقلية فلا مجال لجريان الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع وان سيق بحسب لسان الدليل فيفرق بين الشرعي والعقلي فيجري فى الاول دون الثاني وان سيق بلسان العرف فيجري أيضا لبقاء الموضوع وبعبارة اخرى لو بنى على اعتبار تبين الموضوع تفصيلا وتميز قيوده المؤثرة فى القبح عن غيرها فلا يشك فى الحكم الكلي وبقائه فان الموضوع مع تمام القيود قطعي الحكم والقبح وعند انتفاء بعضها قطعي العدم حكما ، واما لو بنى على كفاية الاحراز الاجمالي فاما أن يكون الامر دائراً بين المتباينين أو الاقل والاكثر فان كان من الاول كما اذا تردد امر الكذب الضرري الذي حكم العقل بقبحه بين أن يكون ذات الكذب بنفسه واجداً لتمام الملاك أويكون الاضرار كذلك أو يكون المجموع المركب منهما فلا توجد اركان

الاستصحاب بتمامها عند الشك في البقاء عند زوال الوصف فانه لو كانت الحرمة اثراً لذات الكذب من دون انضمام المضرية اليه فهو باق قطعاً فلا شك فيه إلا انه لا يقين بثبوت الحرمة له بعنوانه، وان كان اثراً للضرر والاضرار فهو وان كان مشكوك البقاء إلا انه لا علم بثبوته له بالخصوص وبعنوانه فهذا فاقد لليقين السابق بخلاف الأول فانه فاقد لليقين والشك معا ، نعم عنوان احد الامرين منهما جامع لكلا الركنين إلا انه ليس موضوعا للاثر شرعا فانه لما لا ينطبق عليه هذا العنوان من الكذب والضرر لا له بنفسه فعلى هذا يشكل اجراء الاستصحاب إلا ان يدعى تحكيم نظر العرف في تشخيص موضوع المستصحب وانه يحكم بانه الكذب والاضرار من حالاته وطواريه ، وان كان الامر دائراً بين الاقل والاكثر فلا باس بالاستصحاب حتى بناء على الدقة فان ثبوت الحرمة للكذب مقطوع به على تقديري كونه تمام الموضوع أوجزئه فعند الشك تستصحب تلك الحرمة الشخصية المتعلقة فيكون الموضوع محرزاً على الدقة العقلية فهذا بخلاف الفرض الاول فانه لولا دعوى جواز الرجوع الى نظر العرف المسامحي لكان الحكم المحرز في المقام نظير الحكم المعلوم الثبوت للفرد المردد فكما لا يجوز استصحابه على ما سيأتي في وجه الفرق بين استصحاب الكلي والفرد المردد فكذا في المقام، وبالجملة لو قطع النظر عن حكم العرف وفرضنا ان العقل حكم أيضا اذا علم بان المناط اما في الكذب أو في الضرر او في كليهما فليس حينئذ في البين قدر متيقن لان المناط في هذه الصورة يكون مرددا بين العناوين الثلاثة المتباينة وعليه فلا مجال لجريان الاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع ، ولكن نقول يمكن جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضا حتى بناء على احراز الموضوع بنحو الدقة بتقريب انه اذا كان المدار في الحرمة هو الاضرار بان كان الاضرار علة ومنشأ للحرمة فيترشح حينئذ قبح الى ذات الكذب من باب المقدمة فان الكذب علة للضرر وعلة الحرام حرام مقدمي واما اذا كان مدار الحرمة نفس الكذب فقط أو هو بضميمة الضرر فهو محرم نفسي استقلالي أوضمني فحينئذ نعلم ان ذات الكذب كانت تحت الحرمة اما بملاك الحرمة النفسية أوالغيرية فتكون ذات الكذب قبيحا وحراما فتجيء حينئذ حرمة شرعية الى الذات اما بالحرمة النفسية أوبالحرمة الغيرية فعلى اي

حال يعلم تفصيلا بان في نفس الكذب جهة حرمة فحينئذ مع القطع بانتفاء الضرر أو الشك فيه يشك في ان الحرمة التي كانت لنفس الكذب هل زالت ام لا ، فيشك فى بقائه عند انتفاء الضرر قطعاً أو احتمالا فتستصحب الحرمة والمبغوضية الشرعية للذات بالدقة العقلية بلا احتياج الى نظر العرف وكذا الامر فيما اذا كان الشك فى الضرر بناء على اعتبار احراز المناط تفصيلا واما مع القطع بانتفاء الضرر فلا يبقى مجال للاستصحاب لعدم بقاء الموضوع واما مع الشك في انتفاء الموضوع فحينئذ ان كان الاستصحاب ناظر الى الحرمة المستقلة فلا يجوز الاستصحاب أيضا واما ان كان ناظراً الى الحرمة الاعم من الضمنية التي ترشحت الى الذات أو الاستقلالية فيجوز الاستصحاب بالدقة العقلية لعدم الشك في انتفاء الموضوع ، والمحصل انه يعلم بحرمة الكذب في جميع الصور سواء احرز دخله في المناط تفصيلا أو اجمالا فاذا شك في بقائها كما في غير صورة القطع بانتفاء الضرر في جميع الصور المتقدمة جاز استصحابها التمامية اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق واتحاد القضيتين بحسب الموضوع دقة فلااحتياج في تجويزه الى تحكيم نظر العرف ، هذا هو الجواب الأول من اشكال الشيخ بانه لا يتصور الشك فى الحكم بدون الشك في بقاء الموضوع فلا مجال عنده للاستصحاب وقد تحصل انه لا باس به حتى بناءً على اعتبار اتحاد الموضوع دقة بلا احتياج الى العرف ، وقيل في الجواب ثانيا انه لو سلمنا اعتبار أن يكون مناط العقل مبنيا ومفصلا ولكن من الممكن أن يكون مناط حكم الشرع اوسع من الضرر وغيره من مناط حكم العقل فيتصور حينئذ الشك فى الحكم مجرداً عن الشك في الموضوع فيجوز استصحابه ، ولكن نقول فى رده بانه اذا فرضنا ان العقل لا يحكم إلا عند احراز مناطه مفصلا وان المناط هو نفس الضرر سواء كان تمام الموضوع أو جزئه فاذا قطعنا بذلك فنكشف بقاعدة الملازمة بان ما ورد عليه حكم العقل من حيث المناط ورد عليه حكم الشرع أيضا ، وببيان اخر انه قيل لو سلمنا ان مناط حكم العقل لابد أن يكون مبينا بالتفصيل وان العقل ادرك المناط فى خصوص الضار ولكن يمكن ان يشك في بقاء الحكم عند الشك في بقاء ماله الدخل في مناط حكم العقل وذلك لا مكان ان يكون مناط حكم الشرع

أوسع من مناط حكم العقل ، ولا يخفى انه يتصور في المقام احتمالات ثلاث الأول أن يكون مناط حكم العقل مغايراً لما هو المناط عند الشرع ولا يكون التحريم الشرعي من آثار ما هو المناط عند العقل بل يدور مدار المناط الاخر القائم بالاعم من مورد الضرر وغيره ، والثاني أن يكون المناط لحكم العقل وهو الضرر مناط لحكم الشرع أيضا ومع ذلك كان في البين مناط اخر للحكم الشرعي قائم بالجامع بين موضوع حكم العقل وغيره فربما يجتمع المناطان فيتأكد الحكم وربما يفترقان ، والثالث أن يكون ما هو تمام المناط لحكم العقل مصداقا لمناط الحكم الشرعي وذلك مثل أن يكون مطلق الاضرار مناطاً للحرمة عند الشرع فيصير الاضرار الحاصل من الكذب من مصاديقه ، اما الصورة الاولى وهي ما كان مورد مناط حكم الشرعي أوسع من مورد مناط حكم العقل وكان المناطان متغايرين بحيث لاحكم للشرع بما هو المناط عند العقل فهي ملازمة للقول بان العقل لا يدرك حكم الشرع وان الذي قطع العقل بكونه مناطا للحكم في الشرع ليس مناطا له فنتيجة هذا الكلام نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وانكارها وما اظن ارادتها من الكلام المتقدم في الاشكال على الشيخ « ره » ، واما الصورة الثانية وهي ان الذي كان مناطا لحكم العقل مناط لحكم الشرع ولكن للشرع مناط اخر قائم بمطلق الكذب اعم من الضار وغيره وهذا لايكون نافيا للملازمة ولكن اذا اجتمع المناطان يتأكد الحكم واذا انتفى احد المناطين يقوم الاخر مقامه ويؤثر اثره ولازم هذا الكلام ان الحكم الجزمي قائم بالضرر والحكم الاخر قائم بمطلق الضرر فيتصور الشك في متعلق الحكم عند القطع بارتفاع الضررية إلا انه يمكن ان يقال ان الحكم المعلوم المسبب عن مناط حكم العقل قد ارتفع قطعا وبثبوت الحكم المسبب عن غيره مشكوك بدوي فيختل اليقين السابق فلا يبقى حينئذ للاستصحاب مجال بناء على التدقيق العقلي ، واما بناء على تحكيم نظر العرف في تشخيص الموضوع والمحمول فلا باس به ، واما الصورة الثالثة وهي ان هذا المناط الذي كان قائماً بالضرر مناط لحكم العقل وهذا المناط احد فردي مناط حكم الشرع ولازم هذا الكلام ان الذي كان مناطاً لحكم العقل قائم بالضرر وهذا بعينه كان مناطاً لحكم الشرع ولكن لا تمام المناط بل هو مصداق من مصاديقه

وعليه فيتصور الشك في الحكم ولا يختل فيه شيء من اركان الاستصحاب إلا انه يصح فيها ابقاء الحكم الشخصي المعلوم الثبوت في ظرف احتمال انتفاء الضرر حتى بناء على تحكيم نظر العقل في تعيين الموضوع بالتقريب المتقدم من انه اذا علم بحرمة هذا الكذب الضار ثم شك في ضرريته جاز استصحاب الحرمة المتعلقة بالكذب ضمناً فانها اثر شرعي قد علم ثبوته له فيشك في بقائه لاحتمال بقاء الضرر فجاز التعبد ببقائها ويعمها ادلة الاستصحاب فعلى هذا لا احتياج الى دعوى اتباع نظر العرف في تشخيص الموضوع تفصيا عن لزوم الشك في بقائه بالشك في انتفاء ماله الدخل في المناط ، نعم اذا قطع بالانتفاء أو اريد استصحاب الحرمة الشخصية بتمامها وعلى استقلالها فلا بد من هذه الدعوى فانه لا وجه للرجوع الى العرف باعتبار لسان الدليل فانه ليس من اللفظيات الموكولة اليهم استفادة واستظهاراً أو لايكون بقاء الموضوع محرزاً بالدقة العقلية كما لا يخفى ، فانقدح ان الصورة الاولى توجب نفي الملازمة وفي التصوير الثاني يتصور مناط اخر يعني هذا المناط الشخصي الذي كان بخصوصه مناطاً لحكم العقل كان مناطاً لحكم الشرع ويحتمل أن يكون للشرع مناط اخر قائم بمطلق الكذب ولازم هذا المسلك تأكد الحكم عند اجتماع المناطين وبقائه عند بقاء شيء منهما فمع الشك في انتفاء الضرر يشك في بقاء الحكم لاحتمال انه قائم بمناط اخر لكن المشكوك وهو الحكم المستند الى مناط اخر كان مشكوكا بدويا فحينئذ لا مجال لاستصحابه لان الذي كان من الاول متيقنا يقطع بارتفاعه والذى كان مشكوكا لم يكن متيقنا ، واما الصورة الثالثة ففي هذه الصورة كانت الملازمة محفوظة ولا يحتاج في الاستصحاب الى العرف لانه كان يقين لشخص حكم قائم بهذا المناط وبذهابه يشك فى ان الحكم قائم بمناط اخر ام لا ، فتحصل مما تقدم انه يجوز استصحاب الحكم الجزئي الشرعي المستكشف بالدليل العقلي عند الشك فى زوال ما كان دخيلا في مناط حكم العقل قطعا أو احتمالا حتى بناء على اعتبار العلم بالمناط تفصيلا وعلى عدم احتمال اوسعية دائرة مناط الحكم في الشرع على الوجه الثالث المتقدم وانه لا احتياج الى الرجوع الى العرف عند الاكتفاء باستصحاب الحرمة الضمنية المتعلقة بالجزء الباقي قطعا مما كان يقوم به المناط ، واما مع القطع بانتفاء

الجزء الدخيل في المناط فلا يتم اركان الاستصحاب لعدم تحقق الشك لاحقا إلا مع احتمال اوسعية مناط حكم الشرع على ما مر في الاحتمال الثالث وقد تقدم انه يصح الرجوع الى الاستصحاب أيضا حتى بناء على التدقيق في الموضوع ، نعم لو اريد استصحاب الحرمة الاستقلالية لا الضمنية التي هي من الاثار الشرعية المصححة للتعبد ببقاء الموضوع باعتباره فلا وجه للرجوع اليه إلا بعد دعوى ان نظر العرف متبع في الموضوع لا لسان الدليل ولا نظر العقل واما لو قطع بانتفاء ما يحتمل دخله في المناط عند العقل أو عند الشرع فقط فالامر كذلك من جواز استصحاب الحرمة الضمنية بناء على كون لا تنقض ناظراً الى العقل وجواز استصحاب الحرمة الاستقلالية بناء على نظره الى العرف المسامحي ، هذا خلاصة ما تصورنا من امكان الرجوع الى استصحاب الحكم الشرعي المستكشف عن حكم العقل، فظهر انه لا وجه للاستشكال فيه ، ثم ان حال الحكم الثابت بالاجماع مشابه لحال الحكم المستكشف بالعقل والشك في بقائه مستلزم للشك في بقاء موضوعه المقيد لاحتمال انتفاء قيده الدخيل في المناط قطعا لا احتمالا فما كان وجها للاستشكال في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي فهو بعينه متصور في المقام فما ادرى ما وجه تخصيصه به وما قلناه في الجواب هناك فهو الجاري ههنا أيضا فاذا علم بالاجماع بوجوب هذا المقيد بوصف ثم شك في زوال الوصف مع العلم بدخله في ملاك الحكم أو احتماله فشك في بقاء ذاك الوجوب وكذا لو علم بانتفاء الوصف المحتمل الدخل فشك به في الحكم يجز استصحاب تمام الوجوب النفسي بناء على اعتبار وحدة الموضوع دقة أو بلسان الدليل إذ لا لسان له في المقام فلا بد من دعوى اعتبار الوحدة عند العرف المسامح القاضي بمرتكزاته بموضوعية الاعم من الواجد والفاقد للقيود والاجزاء أو من الاكتفاء باستصحاب الاعم من الضمني والنفسي المعلوم الثبوت الذات التي احتمل خلوها عن القيد والوصف المقطوع الدخالة أو محتملها فانها باقية مع الاحتمال دقة وفي نظر العقل، فظهر ان الاشكال سيال كالجواب عنه ولا اختصاص لهما بالحكم المشكوك الذي كان دليله العقل بل الحكم المعلوم بالسيرة القطعية المعبر عنها بالاجماع العملي أيضا حاله كذلك وكذا ما يستفاد من المتواتر المعنوي فانها لا لسان

لهما أيضا ويتصور التقييد فى موضوع الحكم المعلوم بهما ويتعقل دخل القيد فى الحكم قطعاً أو احتمالا ويمكن ان يشك في انتفاء القيد وبقاء الحكم فالاشكال المذكور هناك وارد هيهنا والجواب الجواب ، فتحصل انه لا وجه لتخيصص الاشكال فى الحكم المعلوم بالدليل العقلي كما هو ظاهر الرسائل ومن تأخر عنه فانه بعينه متصور في استصحاب مطلق الحكم المعلوم بالدليل اللبي عقليا كان أو اجماعا قوليا أو عمليا أو لفظيا يكون من المتواتر المعنوي فالاولى ان يقال في صدر التنبيه (ربما يستشكل فى استصحاب الحكم اذا كان معلوما بالدليل اللبي فصار مشكوكا) فيجاب عنه بعدم جواز استصحاب الحكم الاعم من الضمني والنفسي الاستقلالي مع اعتبار وحدة الموضوع دقة وبجواز استصحاب الحكم النفسي المستقل بناء على تحكيم نظر العرف الآخذ بارتكازه بالمناسبات المسامحية فلو منع كون « لا تنقض » ناظراً الى الانظار العرفية كما سيأتي فينحصر الجواب فيما ابديناه ، ثم لا يخفى ان الظاهر من فحاوى كلمات الشيخ ومن بعده انه لا يفرق بين صورتي كون القيد في ظاهر الكلام راجعا الى الحكم أو الى الموضوع وذلك لارجاعه قيد الحكم أيضا الى الموضوع وادخاله في قيوده ومنشاء هذا وارجاع الواجبات المشروطة الى المعلقة المقيدة موضوعا امر واحد وهو تصور أن ما يكون دخيلا في الحكم فلا بد من أن يكون من قيود موضوعه ومضيقات دائرته وإلا فيلزم أن تكون دائرة الموضوع اوسع من الحكم ولذا قيل بان قيود الهيئة راجعة الى المادة فلا اناطة للارادة بشيء غير موضوعها فمن هنا ينكر الوجوب المشروط ويرجع الى الوجوب التعليقي على مافصلنا المقال في المقام في مبحث المقدمة ، ولكن نقول انه لا وجه لهذه الدعوى للفرق بين القيدين فاذا قيل الماء اذا تغير كان كذا فالموضوع هو الماء لامطلقاً ولا مقيداً بكونه متغيراً بل هو الماء المجرد عن الاطلاق والتقييد التوأم مع التغير مجرداً عن تقييده بالتوأمية أيضا فاذا علم بتغير ماء ثم شك في بقائه عليه صح الاستصحاب على الدقة أيضا ولا احتياج الى الرجوع الى لسان الدليل ، واما اذا قيل الماء المتغير فالمتبع لسان الدليل إذ لا بقاء للموضوع دقة هذا ، ثم لا يخفى انه لافرق ظاهراً فى جريان الخلاف في حجية الاستصحاب وعدمها بين أن يكون المستصحب أمراً وجوديا أو عدميا

فكل منهما محل للنزاع فالقائل بحجيته لا يفرق بينهما وكذا القائل بعدم حجيته ولا منشاء لتوهم اختصاص الخلاف باستصحاب الامور الوجودية إلا تسالم القوم على الاخذ باصول عدمية في موارد مخصوصة .

منها اصالة عدم القرينة على المجاز كما اذا كان للفظ معنى حقيقي كلفظ الاسد مثلا الموضوع للحيوان المفترس فشك في وجود القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي حيث اثبتوا المعنى الحقيقي باصالة عدم القرينة .

ومنها اصالة عدم التخصيص بالنسبة الى العام . ومنها اصالة عدم التقييد بالنسبة الى المطلق . ومنها اصالة عدم النقل اذا شك في نقل لفظ عن معناه الى معنى اخر .

ومنها اصالة عدم المزاحم كما اذا كان الانسان مكلفاً بشيء وشك في وجود المزاحم أوشك في وجود المعارض . ومنها اصالة عدم وجود الحائل كما اذا شك في وجود الحائل في اعضاء الوضوء أو الغسل المانع عن وصول الماء ففي هذه الصور قامت السيرة على جريان هذه الاصول وقيام السيرة صار منشاء لتوهم ان محل النزاع في جريان الاستصحاب وعدمه مختص بالامر الوجودي لا العدمي بل الامر العدمي كان خارجا عن محل النزاع ومفروغ الجواز فلا بد من التعرض لهذه الاصول وبيان مدارکها حتى يعلم انه يصح تطبيق الاستصحاب على هذه الموارد ام لا .

فنقول اما اصالة عدم القرينة فهي على نحوين . احدهما في مورد القرينة المتصلة كما اذا شك في انه هل اتصل بالكلام ما يصلح للقرينية وكان مانعا عن انعقاد الظهور ام لا، فيكون عدم القرينة منشاء لانعقاد الظهور . وثانيهما في مورد القرينة المنفصلة فبعد انعقاد الظهور يشك في قيام القرينة المنفصلة على الخلاف حتى يمنع عن حجية ذاك الظهور ففي الصورة الاولى تكون القرينة مانعة عن انعقاد الظهور وفي الثانية تكون مانعة عن حجية الظهور اما القرينة المتصلة التي كانت مانعة عن اصل الظهور فنقول ان الظهور الحاصل من اللفظ على قسمين .

احدهما انه ينسبق الى الذهن معنى ولو مع الجزم بان المتكلم ما اراد هذا المعنى فلا تصديق له بالارادة ومع ذلك يحصل له دلالة تصورية .

وثانيهما ان لا يكون الظهور من باب الدلالة التصورية بل يكون من باب دلالة

التصديقية فمن انسباق الظهور يصدق بان المتكلم اراد المعنى ولذا قالوا في الدلالة التصديقية لابد ان يكون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة وفرعوا عليه ان خطاب غير من قصد افهامه ليس بحجة وإلا فلو كان الظهور حجة من باب الدلالة التصورية لامجال لهذا الكلام ، وبالجملة فتارة تكون القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور التصوري واخرى عن انعقاد التصديقي بخلاف القرينة المنفصلة فانها مانعة عن الحجية فقط مثلا اذا قال اكرم العلماء ثم قال في كلام مستقل اخر لا تكرم زيدا العالم يكون هذا مانعا عن الحجية لا الظهور . فنقول ان تطبيق الاستصحاب لا يمكن على هذه الموارد لان انعقاد الظهور بالنسبة الى الدلالة التصورية من اللوازم العادية لعدم القرينة ولو كان ينتهي بالاخرة الى الآثار الشرعية فلا يترتب على المستصحب اثر شرعي ابتداءً بل الاثر هو الحجية للظهور وهذا من اللوازم العادية لانتفاء القرينة نعم اذا قلنا بحجية الأصول المثبتة يكون الاستصحاب حجة في المقام والمفروض عدم حجيته فلا مجال لتطبيق الاستصحاب على هذا المورد ، هذا بالنسبة الى الدلالة التصورية وكذا الحال بالنسبة الى الدلالة التصديقية مثلا اذا صدر من المتكلم كلام وكان غالبا على خلاف الافادة والاستفادة وشك في المقام في انه هل كانت قرينة على الغلبة على الخلاف ام لا ، فتكون الغلبة على الخلاف مشكوكة فباصالة عدم القرينة يحرز عدم كون المتكلم في غير مقام البيان وبه يحرز كونه في مقام البيان وبه يحرز الظهور في الدلالة التصديقية ، وبعبارة اخرى في اثبات الدلالة التصديقية يحتاج الى طي ملازمتين لان من لوازم اصالة عدم القرينة عدم كون المتكلم على خلاف الافادة والاستفادة ومن لوازم ذلك كونه على طبق الافادة والاستفادة ومن لوازم ذلك اثبات الظهور بالدلالة التصديقية فلا يترتب الاثر الشرعي وهو حجية الظهور على نفس مورد الاستصحاب وهو ما بين في الملازمة الاولى إلا بواسطتين وهذا مما لا يقول به احد حتى القائل بحجية الأصول المثبتة هذا بالنسبة الى القرينة المتصلة واما القرائن المنفصلة فنقول بعد استقرار الظهور للكلام والقرينة كانت مانعة عن الحجية فيكون الموضوع حينئذ مقيداً يعني عدم وجود القرينة أخذ في موضوع مقيد بالظهور أي تعبد بظهور لا حجة على خلافه فيكون عدم القرينة من قيود الموضوع فاذا تحقق جزء

الموضوع وهو الظهور وشك في الجزء الاخر فيمكن احراز الجزء الاخر بالاصل أي باصالة عدم الحجة على الخلاف يعني يحرز جزء من الموضوع بالوجدان وجزء منه بالاصل فلا قصور فى تطبيق الاستصحاب على هذه الصورة ولكن يمكن دعوى انه لا تنتهي النوبة الى الاستصحاب إلا على تقدير كون حجية الظهور مستندة الى عدم القرينة الواقعية يعني ان كانت حجة الظهور من لوازم عدم القرينة الواقعية فللاستصحاب مجال واما اذا لم يكن كذلك وقيل بان الظاهر حجة ما لم يعلم أو لم تقم حجة على الخلاف فليس الاثر وهي الحجية من اثار عدم القرينة واقعاً بل من اثار عدم وصولها ولا ريب فى ان الشاك فى القرينة لا يكون عالما بالخلاف ولا ممن وصل اليه الحجة على الخلاف فالظاهر حجة فى حقه من باب عدم الظفر بما يزاحمه لا من باب استصحاب عدم القرينة وكذلك الشك فى وجود المعارض فبمجرد انه لم يرد على خلافه دليل ولم يعلم به يثبت التعبد بالظهور بلا معارض ولا نحتاج في هذا المورد أيضا الى الاستصحاب فلا يمكن الالتزام بقول مطلق بان اصالة عدم القرينة كانت تحت الاستصحاب أو خارجة عن تحته بل لا بد من التفصيل فيقال فى القرائن المنفصلة يمكن ادخالها تحت الاستصحاب على تقدير وفى قرائن المتصلة لا يمكن بناء على عدم حجية الأصول المثبتة ولكن التحقيق ان كلا منهما خارجان عن تحت الاستصحاب فتمام الاصول العدمية اللفظية خارجة عن تحت الاستصحاب ولا ينطبق عليها بل ملاك الحجية في الكل هو السيرة المستقرة وهي اصل مستقل برأسه فى قبال الاستصحاب واما اصالة عدم النقل فهي أيضا لا يصلح عدها من الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت ، نعم لو اريد منها من باب المسامحة في التعبير استصحاب الظهور الاولى المستند الى اللغة أو العرف المتقدمين على الشرع كي يترتب عليه التعبد به بالنسبة الى الاستعمالات الواردة من الشارع قبل العلم بالنقل فله وجه فلا ينحصر وجه الاخذ بهذا الاصل في غير الاستصحاب كما في اصالة عدم القرينه على ما تقدم ، واما اصالة عدم الحائل فهي مجراة عند الاصحاب فى مورد الشك فى وجود الحائل في اعضاء الوضوء والغسل ، وفي مورد الشك في وجود الطبقة المانعة عن ارث الطبقة الفعلية اللاحقة ، وعند الشك في تحقق الرد ممن بيع ماله فضولياً فان

الحق ان رده من قبيل المانع عن اضافة العقد اليه لا انه فسخ له على ما يتوهم ، وربما يتخيل انها من الاستصحاب مع انك ترى ان وجوب غسل اليد مثلا اثر للغسل الذي هو منتزع عن وصول الماء الى البشرة وليس الوصول بالنسبة الى عدم الحائل إلا لازما عاديا لحجيته فاستصحاب عدم الحائل نفياً لوجوب الاعادة أصل مثبت لا يتكفله نحو (لا تنقض) وكذا الامر في اصالة عدم الطبقة الاولى أو عدم الشريك الوارث الواحد فان ارث الطبقة اللاحقة وارث الواحد لتمام المال لم يترتب شرعا على عنوان مقيد بعدم السابقة أو بنفس عدمها حتى يحرز بالاستصحاب جزء الموضوع أو تمامه فان مقتضى قوله ع. « ما تركه الميت فهو لوارثه » وقوله تعالى (والوا لارحام بعضهم اولى ببعض) ان لا يرث البعض الاخر عند وجود الأولى منه فعنوان الموضوع ملزوم للعدم وقابل للتحليل عقلا الى جهة وجودية مقيدة بالعدمي لا انه كذلك في الدليل وحيث لا اعتبار بهذا التحليل في الاستصحاب وسائر الاحكام فاذا جعل الانسان بماله من المفهوم موضوعا للحكم فلا يصح الرجوع الى اصالة عدم الحيوانية أو الناطقية فان شيئاً منهما لم يقع موضوعا للاثر في لسان الدليل لتغاير مدلول الحيوان الناطق ومفهومه مع مفهوم الانسان بحيث يصح سلب احدهما عن الاخر فلا مجال للتمسك بالاستصحاب فيما اذا لم يكن العدم قيداً في الكلام كما في اية ارث الام والزوجين فان عدم الولد قد جعل معلقاً عليه على ما في الآية المباركة فلا باس باستصحاب عدمه في امثال المقام لا مطلقا ولعل وجه استقرار السيرة على الرجوع الى اصالة العدم عند الشك في المانع عن وصول الماء أو عن ارث الطبقة المتأخرة مطلقا أو عن اضافة العقد الى المالك الذي وقع العقد على ماله من دون اذنه هو الظن الحاصل من الغلبة فان اغلب الاشخاص في اكثر الازمان يفتشون عن الدنس والحواجب الحائلة من وصول الماء الى ابدانهم فاذا شك في وجود الحائل في وقت فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب ظناً ، ومن هذا فرق بين صورتي الشك في وجوده وحائلية الموجود فلا يحكم بالعدم في الثاني لانتفاء الغلبة وربما يفرق بين الاشخاص والاصناف. فيسلم أصل العدم بالنسبة الى من ليس من شانه الابتلاء بالحائل كثيراً وفي الاغلب دون من هو كذلك وكذا لمن كان اغلب المجيزين للفضولي لا يردون العقد قبل

الاجازة وعند الاطلاع فيظن بعدم رد المشكوك رداً بحسب بادي النظر، وكذا يظن بعدم الطبقة المانعة والشريك للموجود بعد الفحص وشيوع موت المورث فانه لو كان في البين وارث لبان فيمكن أن تكون السيرة مستندة الى هذا الظن الضعيف الحاصل من الغلبة في هذه الابواب والدليل الاجتهادي الذي امضاه الشارع تسهيلا للامر لا الى الاستصحاب فانه مثبت في الموارد اللهم إلا ان يدعى خفاء الواسطه عند العرف وهو كما ترى افتراء عليهم ، ويمكن ارجاع اصالة عدم الحائل في الوضوء الى استصحاب تحرك القطرة التي صبت على اعضاء الوضوء والغسل وجريانها فيستصحب بقاء الجريان على البشرة الى ان يقطع بانتفائه فان جريان الماء الذي يصب من الاناء على العضو امر تدريجي وفي الامور التدريجية اول وجوده بمنزلة الحدوث واخره بمنزلة البقاء فيستصحب البقاء ، وبعبارة اخرى اول قطرة من الماء اذا جرت تنتقل من محل الى محل فاذا شك انها انتقلت من المحل الاول ووصلت الى المحل المشكوك أو وقفت في المحل الاول لوجود الحائل فيستصحب الانتقال ووصول سطح الماء الى نفس البشرة نظير السهم اذا تحرك وخرق الهواء وكان المقصد من رميه اصابته الى المحل المعين في الجدار فاذا شك في انه وقف في الوسط لمانع أم لا ، فتستصحب الحركة وينتزع منها الوصول الى الجدار وكذا الماء فاول سطح من الماء اذا انتقل في محل الى محل اخر فنقطة الماء التي كانت سطح الماء جرت حتى انتهت الى محل الحائل المشكوك الوجود فلو كان الحائل موجوداً لا تجري وتكون واقفة وإلا فتجري وتصل الى البشرة فاذا شك في ذلك فيستصحب الجريان للاول وينتزع من هذا الجريان الغسل، وكذا دم الحيض اذا تحرك من الباطن حتى انتهى الى الفرج فاذا شك انه وقف في باطن الفرج أو خرج الى خارجه فيستصحب سيلانه ويحكم بمقتضاه بتحيض المرأة ، وبعبارة اوضح وبيان اخر اذا كان حد وصول الماء هو البشرة فاذا تحرك الماء وانتقل من محل الى محل اخر وشك بعده في انه هل الماء الجاري والمتحرك انقطع بواسطة الحائل المشكوك الوجود ووصل الى البشرة فتستصحب الحركة والجريان الى المحل المشكوك وينتزع منه الغسل إذ لا نعني من الغسل إلا وصول الماء الى البشرة هذا عند الشك في وجود الحائل واما مع الشك في

حائلية الموجود فلا مجال للاستصحاب بهذا التقريب ولذا يفرقون الاصحاب بين الشك في الحائل وبين الشك في حائلية الموجود ، فظهر ان هذه الأصول العدمية المسلمة في الموارد المذكورة ليست من الاستصحاب بشيء بل يمكن ان يدعي ان جميعها عبارة عن الدليل الاجتهادي والظن الحاصل من الغلبة لا انها امور ياخذون بها العقلاء تعبداً فالاتفاق على الرجوع اليها لا يدل على حجية الاستصحاب في العدميات مطلقا وعند الجميع فالنافي لحجية الاستصحاب نافٍ لها على الاطلاق كما هو مقتضى النفي المطلق والمدعي لحجيته مدع لها أيضا على الاطلاق فكلا قسمي الاستصحاب مورد للنزاع ثم انه ربما يتوهم أيضا عدم حجية الاستصحاب في العدميات نظراً الى ان التنزيل لابد أن يكون بلحاظ الاثر الفعلي وأن يكون المنزل اثراً أو ذا اثر شرعي وليس عدم الموضوع موضوعا للاثر في الاغلب لاتماما ولا جزءاً كما انه ليس عدم الحكم وعدم جعله أيضا اثراً شرعياً فلا وجه لاستصحابها فهذا التوهم يقابل توهم الاتفاق على حجية الاستصحاب في العدميات ويندفع بان لا تنقض متكفل لتنزيل ما يكون امر وضعه ورفعه بيد الشارع في مقام تشريعه والاثر الفعلي اعم من الحركة أو السكون فعدم الحكم وعدم جعله مما بيد الشارع بابقائه ورفعه بجعله والاثر الفعلي هو جواز السكون وعدم الجري على طبق الحكم المحتمل فهذا التوهم أوهن واضعف مدركا من التوهم المتقدم ، وبعبارة اخرى يتوهم ان عدم الحكم نقيض الاثر الشرعي وهو الحكم وان (لا تنقض) ناظر الى تنزيل الآثار الشرعية المشكوكة منزلة الباقي ومقتضى لترتيب اثر المعلوم على المشكوك فلا شمول له لعدم الحكم لانه لا يكون اثراً ولا موضوعا لاثر في الشرع فلا وجه لاجراء الاستصحاب فيه ، نعم لو كان حجة من باب الظن لكان الرجوع الى مثبتة وجه كما هو واضح ، واما عدم الموضوع للحكم فهو أيضا نقيض لذى الاثر فلو لم يجعل بنفسه تمام الموضوع أو جزئه لاثر اخر فلا يشمله دليل الاستصحاب لما تقدم ، والحاصل انه لا مجال لاستصحاب عدم الاحكام مطلقا ولعدم موضوعاتها أيضا فيما اذا لم يترتب على العدم المضاف اثر اخر وإلا فلا باس به هذا غاية تقريبه وقد تقدم ما يدفعه وهو ان الامر بالعمل مع المشكوك معاملة المعلوم وتنزيله منزلته انما يقتضي كون المشكوك صالحا للتنزيل وأن

يكون مما امر وضعه ورفعه بيد الشارع ولا ريب في ان عدم الحكم مما تناله يد الابقاء والرفع فللمولى ان لا يجعل حكما الى الابد فيستمر عدمه وله جعله فينقطع استمرار عدمه وفي ان الاثر والعمل المترتب على ما ينزل منزلة المعلوم المتحقق لا اختصاص له بالتحريك والانبعاث بل قد يكون ذلك وقد لا يكون كما في النواهي المقتضية لترك المنهى عنه وعدم التحرك اليه فالعمل المترتب على المنزل اما وجودي أو عدمي وهو بكلا قسميه اثر لما تناله يد الوضع والرفع فان ابقى عدم الحكم على حاله فالعمل على طبقه هو السكون وترك العمل وإلا فالعمل المترتب على الحكم هو التحرك لو كان من الاوامر فهذه الشبهة لا تجدي في استصحاب عدم الاحكام وعدم موضوعاتها اذا لم يترتب عليه بنفسه الاثر ، وهناك توهم آخر في التفصيل بين استصحاب العدميات ومحصله ان العدم الذي يراد استصحابه فهو اما عدم المجعول الذي قد علم بجعله مشروطا بشرط لم يكن متحققا ثم شك فيه كوجوب الحج والصلاة المشروط بالاستطاعة والوقت الغير الحاصلين عند الايجاب واما عدم الجعل للحكم فان كان من الأول فلا باس به لانه امر صالح للوضع والرفع ويترتب على التعبد على بقائه اثر عملي ، واما الثاني فهو بنفسه لا يكون اثرا وقابلا للرفع والوضع تشريعا ولا موضوعا للاثر ، نعم لما كان الجعل سببا للاثر وهو الحكم المجعول فيكون عدمه ملزوما لعدمه فلو اريد اثبات عدم الحكم باستصحاب عدم الجعل فيلزم القول بالاصل المثبت وحيث لادلالة في لاتنقض على تنزيل الاثر بالواسطة للمعلوم فلا وجه لاستصحاب هذا العدم المستلزم لعدم الحكم ، ولا يخفى ان نسبة الجعل الى الانشاء نسبة المنتزع الى منشاء انتزاعه لا نسبة المعلول الى علته فانه لاعلية للانشاء للمنشاء به سواء كان انشاء الحكم أو الملك وإلا فيلزم ان لا يمكن انفكاكها عنه مع انه ربما ينشاء فعلا وجوب الشيء عند حصول شرائطه وملكية المنفعة النسبة القابلة بل لا يتحقق المنشاء بالامور التدريجية كالعقود والايقاعات فان حروف العقد لا تجتمع في الوجود فلا توجد القلة بتمامها في آن حتى يوجد المعلول بها إلا ان يدعي ان الجزء الاخير هو العلة وهذا كما ترى فالانشاء ليس علة للجعل والمجعول المتحدين ذاتا المتغائرين اعتبارا كالايجاد والوجود بل هو امر يعتبره العقلاء حصول الحكم

والملكية عند حصوله ، فظهر انه منشاء للاعتبار وانتزاع الجعل لا انه عينه كما قد يتسامح في التعبير أو علته حتى يكون ترتب عدم الحكم على عدمه من ترتب اللازم العقلي على ملزومه ويكون استصحابه بلحاظه مثبتا فالانشاء الواقعي منشاء للجعل التحقيقي والظاهري التنزيلي منه منشاء للجعل الظاهري فعدمه التنزيلي منشاء لعدم الحكم تعبداً فهو اثره الشرعي المصحح لتطبيق لاتنقض على عدم الانشاء ، وبتقريب اخر لو كان الانشاء علة للجعل والمجعول لكان استصحاب عدمه اثباتا لعدم الحكم مثبتا كما قيل فان الاثر وهو عدم الحكم مرتب على عدم الانشاء حقيقة لا تعبداً وتنزيلا فلا وجه لترتيبه على عدمه الظاهري ، واما على تقدير كون الانشاء منشاء للاعتبار فثبوته الواقعي يصحح اعتبار تحقق المنشاء واقعا وبالتنزيل اعتبار تحققه ظاهراً فلا مانع من استصحاب عدمه والتعبد به باعتبار اثره وهو عدم المنشاء تعبداً فان الاثر في المقام ثابت للاعم من الواقعي والظاهري هذا مضافا الى انه لو سلم عدم وجه لتطبيق الاستصحاب على عدم الجعل فلنا ان نستصحب عدم المجعول في المقام أيضا فلا فائدة في هذا التشقيق هذا حال التفصيل فيه مع قطع النظر عن كون الشك في المقتضى أو في الرافع ، واما بهذا الاعتبار فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله في اثناء التعرض للاخبار .

ثم انه قد يستدل على حجية الاستصحاب مطلقاً بارتكاز ذوي الشعور بل مطلق الحيوان فقيل إن الجري على طبقه ليس من خصائص الانسان ذي النفس الناطقة بل هو من لوازم النفس الحيوانية ولذا يرجع كل حيوان الى مأمنه ومرتعه وكل طير يرجع الى وكره مع احتمال الخراب والزوال وليس هذا الاتكالا على البقاء واعتماداً على الاستصحاب وهذا كما ترى شبيه بالسفسطة لان رجوعها الى مأويها لا يدل على ذلك أصلا إذ لعلها لفرط انغمارها في الغفلة لا يبدو لها احتمال الخلاف ولا دليل على حدوثه منها كما لا يخفى بل لعلها ناش عن العادة المغمورة فيها وربما يستدل للحجية في الجملة بالاجماع ولا ريب في انه لا وجه لدعواه مع هذا الخلاف العظيم من السلف الى الخلف ومع عدم تسلم الجميع لحجيته في مورد من الموارد فان النفي المطلق لا يبقى مورد للاتفاق ، وقد يتمسك في ذلك ببناء العقلاء وان اساس عيشهم على الاستصحاب

والعمل على طبق الحالة السابقة فان التجار يعملون على الاستصحاب ويرسلون مال التجارة على عهدة عمالهم في البلاد النائية ولا يعتنون باحتمال موتهم أو هلاك أهل تلك البلاد ومن جملتهم ذلك العامل وكذا يدعون جمعا كثيراً للضيافة ويرتبون مقدماتها جريا على طبق الحالة السابقة من دون اعتناء باحتمال هلاكه أو هلاكهم أو خراب داره فكل ذلك منوط على الاستصحاب فيصدق ان عيش بني آدم وحركاتهم على طبق الحالة السابقة ولا نعني من الاستصحاب إلا هذا بل يقال ان قوله « ع » (لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) اشارة الى القضية الارتكازية في اذهان العقلاء وظني ان هذا الخبر لو لم يكن دليلا على عدم كون المرتكز ذلك فلا دلالة له على الاثبات أيضا ، وتوهم كون ذلك البناء من الاطمينان الفعلي والعلم العادي والظنون الشخصية في غاية البعد كتوهم كون العمل رجائياً في جميعها ولكن لا بد من ملاحظة ان العمل منهم مبني على صرف التعبد بالشك وان المعلوم الزائل احتمالا بمنزلة الباقي أو من باب بناء العقلاء على الاخذ بالاطمينان النوعي الحاصل وجدانا فلا يكون المدار في هذا البناء هو مجرد التعبد بالبقاء في صورة الشك بل طريقة العقلاء على الجري على طبق الاطمينان النوعي ، فالحق ان المدرك للبناء المستقر ليس صرف التعبد بالبقاء في صورة الشك إذ لا يتعبدون بالبقاء بمجرد الشك فيه بل حصول الاطمينان النوعي في كثير من الموارد ويعبر عنه بالعلم العادي وبالظنون والعلوم الشخصية في بعضها وكذا بالظنون النوعية المستندة الى الظن بالملازمة بين بقاء الشيء وحدوثه وما قيل في دفع الملازمة من ان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم انما ينافي القطع بها لا الظن المدعي بملاحظة كون الغالب كذلك فمن يجعل المستند للبقاء هو الجري على الحالة السابقة ظنا نوعيا ارتكازيا للعقلاء فلا يجوز دفعه بمنع حصول الظن في الموارد الشخصية وبان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لا بد من منع حصول هذا البناء عنهم في الامور الدينية أو من دعوى الردع من الشرع بمثل ذيل رواية مسعدة بالنسبة الى الظن في الموضوعات وبالآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم في الاحكام والوجه الدائر هو الثاني فدعوى انه يستفاد من هذا البناء انهم يتعبدون مع الشك ببقاء اليقين في غاية الاشكال بل مبني على حصول الاطمينان كما ان مبني

القائل بحجية الاستصحاب من باب الظن على ذلك فاذا احتمل هذا المعنى فاثبات ان بناء العقلاء على مجرد التعبد بالشك في غاية البعد ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بان بنائهم استقر على ذلك وانهم يعملون عند الشك على اليقين السابق تعبداً .

فنقول بنائهم تارة يكون بما هم مسلمون فيكون من باب السيرة وهذا ينافي الردع لانه لا مانع من وجودها واستقرارها ومع تحققها لاجال لاحتمال الردع لانه ينافيها فمن استقرار السيرة نكشف عن عدم الردع من الصدر الأول ولكن اثبات هذه السيرة مع الاختلاف العظيم الواقع في حجية الاستصحاب في غاية الاشكال وتارة يكون بنائهم بما هم عقلاء وهذا أيضا على نحوين فتارة يكون بناء العقلاء في امور دينهم بما هم متدينون ومن جملتهم فرق المسلمين وهذا أيضا يرجع حكمه الى السيرة لان المسلمين أيضا داخلون في المتدينين فنكشف من استقرارها انهم لم يكونوا مردوعين من الصدر الأول وتارة يكون بنائهم في امور معاشهم مع قطع النظر عن عالم التدين ويحتمل ان لا يكون بنائهم على ذلك في امور دينهم ، وقد ظهر انه ان كان بنائهم من قبيل الأول فهو يضاد مع الردع لانه لو كان في البين رادع لم تستقر السيرة على الخلاف فهي على تقدير ثبوتها كاشفة عن عدم الردع إلا انه لاباس بالنظر في ان هذا المعنى حاصل في الاستصحاب يعني استقر عملهم على السيرة على نحو يصير مرتكزاً في الاذهان بحيث لا يخرج عن اذهانهم ام لا ، ومن المعلوم ان هذا المعنى لا يمكن ادعائه في المقام مع وجود هذه الاختلافات العظيمة ، وان كان بنائهم من قبيل الثاني ويتعدى من المعاش الى الدين ففي هذه الصورة أيضا لا وجه للنزاع في ردع هذه السيرة لان المقام غير مرتبط بردع الشارع لان الشارع أوكلهم في امور معاشهم على عقولهم مسامحة وتوسعة ، هذا كله في منع انعقاد البناء التعبدي على الاستصحاب وفي منع صحة النزاع في الردع عنه على تقدير تحققه وتسليمه .

واما لو اغمضنا عن ذلك أيضا وسلمنا جواز النزاع في الرد عن البناء عن المستقر المستمر الى الآن فلا باس بالتعرض لما يستدل به للرداعية من الآيات وهي على صنفين ، احديهما تمنع عن اتباع غير العلم واقتفاء ما ليس به علم ، والاخرى تدل على ان الظن لا يغني ولا يكشف عن الحق والواقع وقد يتمسك بها على الردع عن

بناء العقلاء على حجية الظواهر على العمل بالخبر الواحد وعلى العمل بالاستصحاب.

وقد اجيب عن رادعيتها عن البناء الأول بان الشارع لما لم يؤسس طريقة جديدة للتفهيم وافادة مراداته وكان آخذاً بظواهر الفاظ أهل محاورته ومؤديا لمقاصده فبها يعلم بعدم رادعية الآيات عن تلك الطريقة المستمرة وعن الثاني بان الطائفة الاولى منها وهي الناهية عن اتباع غير العلم والحجة لا دلالة لها على الردع فانها متكفلة للحكم لا لبيان الموضوع وتعيين الحجة من العلم وما بمنزلته فالبناء المستقر من العقلاء على العمل بالخبر من باب تتميم الكشف الذي هو عين اعطاء الحجية على الظن موجب لخروجه عن موضوع النهي في الآية لان الآية تنهى من اتباع ماليس بعلم ولا حجة والمفروض ان الظن الخبري حجة عند العقلاء فلا تشمله الآية المباركة.

واما ما يدل على عدم اغناء الظن من الحق فهو وان كان ناظراً الى الموضوع اي محرز لموضوعه والى ان الظن لا يتبع ويكون صالحاً للردع إلا انه قد اجيب عنه بان مفاده ان الظن بذاته لا يقتضي الحجية والاتباع بخلاف العلم وهذا لا ينافي صيرورته حجة بالبناء على الاخذ به من العقلاء أو بحكم العقل في ظرف الانسداد أو التعبد به من الشارع ولهذا لم يتوهم رادعية الآية عن الاخذ بالظن على تقدير تمامية مقدمات الانسداد حتى يلزم التنزل من الظن الى غيره، هذا خلاصة ماأجيب عنهما في ذاك الباب ولا يخفى ان الجواب عن آية النهي عن اتباع غير العلم لا يتاتى في المقام على تقدير انعقاد البناء على بقاء المتيقن لا اليقين فانه لايوجب تتميم الكشف وحجية شيء كي يقال بخروجه عن موضوع النهي بل هو منشاء لحكم تعبدي من العقلاء في ظرف الجهل بالبقاء وعدم العلم به نظير حكم الشارع بالحلية الظاهرية وامثاله وهذا هو السير في منع صاحب الكفاية رادعيتها عن البناء على الاخذ بالخبر في ذاك الباب وتسليمه اياها في المقام فان البناء هناك موجب لحجية الظن ولعدم مشموليته للآية الشريفة وههنا لا يوجب ذلك على تقدير انعقاده على ابقاء المتيقن وكذا على تقدير لم يعلم انعقاده على ابقاء اليقين وإلا فالجواب في المقام هو الجواب في ذاك الباب فانه لو انعقد على ابقاء اليقين واعتبار بقائه تعبداً عقلائياً فيصير المستصحب ذا حجة لا يندرج في موضوع النهي فمن هذا ظهر ان من اظهر العجب عن المحقق

الخراساني لهذه الآية صالحة في المقام مع انكار رادعيتها في بحث الظن لم يتفطن على محصل كلامه في البابين ولم يظفر بوجه الفرق في المقامين ، نعم لو كان العلامة المعظم جازماً بانعقاد البناء على ابقاء اليقين أو كان قائلا بجعل المؤدى للامارات لا تتميم الكشف لكان التعجب من التفرقة في محله ، ثم لا يخفى ان العمدة في حجية الاستصحاب هي الاخبار وقبل الخوض فيها نقول انه لا يظن على ذي فتوى من الزمان الذي استقر الفتوى وهو زمان الشيخين ينكر أن من كان على يقين من طهارة وشك في الحدث ان يبنى على وجود الحدث وبطلان الطهارة وارتفاعها وبالعكس بل على الطهارة في الصورة الأولى ويبنى على الحدث في صورة عدم كونه مسبوقا بالطهارة فيمكن ادعاء الموجبة الجزئية في باب الاستصحاب قبال السالبة الكلية بل من كان منكراً بقول مطلق لو عرض عليه هذا الفرع فلا يكون متوقفاً بل يكون بانياً على الطهارة فمن الصدر الأول كل من يفتي اذا دخل على هذا الفرع لا يتوقف فيه ويرسله ارسال المسلمات بل فلا بد من حمل كلام النافي المطلق على غير هذه الصورة المسلمة أو على ان المنفي على الاطلاق هو الاستصحاب المعدود من الظنون كما كان عليه الاقدمون . وبالجملة فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في العمل بهذا الاستصحاب فلا بأس بدعوى الاجماع على حجيته في الجملة قبالا للسلب الكلي المترائي من بعض النفاة ولا فرق في هذه الجهة بين من يرى حجية الاستصحاب من باب الظن أو بناء العقلاء أو غير ذلك فهذا الفرع عنده كان من قبيل المسلمات فتوهم السلب الكلي لا مجال له بل السلب الكلي في قبال القدماء القائلين بحجية الاستصحاب من باب الظن فللادعاء بان حجية الاستصحاب مسلمة في الجملة مجال ولكن هذا الادعاء لا يثبت حجيته بنحو كلي وفي تمام الموارد كما لا يخفى ، وبالجملة العمدة في الاستدلال هي الاخبار وقد بلغت ما يقرب من الاستفاضة منها ما رواه زرارة مضمراً قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال (ع) يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال (ع) لا حتى يتيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر اما فقه

الحديث فيعلم منه ان الخفقة والخفقتان كانتا مرتبة من النوم فللنوم مراتب فتارة يكون النوم نوم العين فقط ولا يلتفت الانسان الى الاشياء التي تدرك بالقوة الباصرة ومع ذلك يدرك الاشياء التي يكون ادراكها بواسطة القوى الاخر كالسامعة واللامسة مثلا ولذا قال (ع) قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن يعني ولو لم يلتفت من ناحية العين ولكن يلتفت من ناحية اخرى كالقلب فان القلب سلطان البدن والقوى الاخر تدركون بواسطته فاذا نام القلب تنام تمام القوى ويعلم من ذلك أيضا ان علاقة القلب الى الاذن كان ازيد من علاقته بالعين فاذا لم تسمع الاذن يستكشف عن نوم القلب وعدم التفاته فيعين الامام (ع) ان المرتبة التي توجب الوضوء من النوم هي نوم الاذن والقلب ثم يسئل السائل عن حد نوم الاذن بقوله فان حرك في جنبه شيء الخ فيجيب ع بقوله لا حتى تستيقن انه نام فعلم ان المدار على نوم الاذن والقلب ولكن لا مطلقاً بل مرتبة تبلغ حد اليقين ويجيء من ذلك امر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه الخ والعمدة فى الاستدلال هي الفقرة الاخيرة من الرواية وهي فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بل ينقضه بيقين اخر والجزاء هنا اما محذوف اي وان لم يتقن فلا يجب الوضوء فانه على يقين من وضوئه واما نفس العلة وهي قوله (ع) فانه الخ . ولكن يرد على هذه الرواية اشكالان احدهما هو الاشكال المشهور وهو ان هذه الرواية واردة لضرب الكبرى الكلية في خصوص باب الوضوء اي انت على يقين في وضوء خاص وكل من كان على يقين في وضوئه سواء كان هذا الوضوء أو وضوء اخر مع حفظ الكبرى الكلية فلا ينقض يقينه بالوضوء بالشك ، ثم لا يخفى ان مدرك النزاع فى تمامية الاستدلال وعدمها ليس هو القول بكون اللام في لفظ اليقين الواقع بعد قوله (ع) لا ينقض عهدا أو جنسا حتى يقال على العهدية لا يكون دليلا للاستصحاب في جميع الابواب وعلى الجنسية يكون دليلا على العموم بل اللام للجنس لا للعهد كما يشهد بذلك ظهور جواب الامام (ع) فى مقام الاستدلال فى انه بنحو الكلية الكبرى وهي قوله (ع) ولا ينقض اليقين بالشك ومع ذلك يمكن النزاع في انه مختص بباب الوضوء ولا يشمل سائر الموارد أو انه يعم جميعها فبعد الفراغ عن كون اللام للجنس وظهور ان توهم العهدية في غاية البعد لعدم كون الجواب مطابقا

حينئذ للسؤال وخروجه عن الكبروية الظاهرة في الجواب فان الظاهر ان الامام (ع) في مقام تطبيق الكبرى على المورد فالنزاع في الاختصاص وعدمه مجال اذ يمكن ان يدعى ان اليقين منصرف الى اليقين في باب الوضوء ولا يتعدى منه الى غيره كما انه يمكن دعوى انه ليس اليقين منصرفا الى باب الوضوء بل المراد من اليقين هو اليقين المطلق اي لا ينقض طبيعة اليقين بالوضوء أوغيره من الموضوعات والاحكام بالشك فيها والحاصل ان مبنى النزاع فى تمامية الاستدلال وعدمها ليس على كون اللام للجنس أو للعهد بل بعد الفراغ عن كونه للجنس فالنزاع أيضا مجال ، فانه يمكن ان يدعى بان اليقين الذي كان مدخولا للام بقرينة كونه مصدرا بالوضوء منصرف فقط الى باب الوضوء والامام (ع) في مقام تطبيق طبيعة اليقين على الوضوء على المورد فحينئذ لا يتعدى الى غيره ، ويمكن ان يدعى عدم الانصراف بان كان المراد من اليقين هو مطلق اليقين وتطبيقه ع على الوضوء من باب تطبيق الكلي على احدى مصاديقه والكبريات على الصغريات .

فنقول لو كنا نحن وهذه الرواية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية لامجال للاطلاق والتعدي من باب الوضوء الى سائر الموارد لاكون الرواية مصدرة بالوضوء يكفي في عدم التعدي ولا اقل من الاخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب لان الاطلاق المستفاد في المقام لابد اخذه من باب مقدمات الحكمة والمفروض انه يتشبث بالاطلاق في المقام اذا لم يكن في البين قدر متيقن والقدر المتيقن في هذا المقام هو الاكتفاء بباء الوضوء وعدم التعدي من باب الوضوء الى غيره ولكن مع ذلك كانت في المقام قرينة مانعة عن هذا الانصراف والاخذ بالقدر المتيقن ومؤيدة للاطلاق .

منها ان لاتنقض طبق على موارد عديدة والكبريات المتعددة ، وهذا التطبيق موهن للانصراف وهذه الجهة هي العمدة في تأييد الاطلاق ووهن الانصراف .

ومنها ان النهي عن النقض يناسب ان يتعلق باليقين بما فيه بطبيعته من الابرام والاستحكام فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون نقض اليقين بالشك منهيا عنه على الاطلاق لا اليقين بالوضوء فقط ، هذا مضافا الى انه لما كان اليقين السابق والشك اللاحق مما لابد منه في الاستصحاب مع وحدة الموضوع والمتعلق للقضية

المتيقنة والمشكوكة فلهذا اعتبروا تعلق اليقين بالحدوث والشك بالبقاء حتى يمكن أن يكون الواحد متعلقاً للعلم والشك واذ لا ريب فى ان الشك في البقاء انما يتصور فيما ليس مقطوع الانتفاء كالوضوء في المقام فلا يبقى شك في ان اليقين والشك لم يلاحظا متعلقان به فيتعين أن يكون الموضوع للنهي هو اليقين الناشيء من الوضوء المتعلق باثره وهي الطهارة التي تبقى ما لم يحدث ما ينقضها فاذا شك في الناقض فيحكم بعدم جواز نقض ذلك اليقين بالشك اللاحق وإذ لاريب فى عدم دخل لمنشائية الوضوء لليقين بالطهارة كما لا مدخلية لتعلقه بها أيضا في صحة ورود النص عليه فيعلم بكلية كبرى حرمة نقض اليقين بالشك وعدم اختصاصه بباب الوضوء والطهارة وأنت خبير بان مناسبة النقض مع اليقين لاتوجب عموم حكمه لما ليس فيه ملاكه وان عدم بقاء الوضوء وجداناً لا ينافي اعتبار استمرار وجوده شرعا بل كما انه يستكشف عن كون الفسخ حلا للعقد من حينه بقاء العقد اعتبارا فلنا استكشاف بقاء الوضوء كذلك عند الشرع من اطلاقه الناقض على الحدث كما في الاخبار وكلمات الاصحاب فالوضوء الحاصل باق ما لم يطرء ما ينقضه فيتصور فيه القطع بالحدوث والشك في البقاء ، هذا مضافا الى ان عدم قابليته للبقاء على تقدير تسليمه لا يوجب أن يكون اليقين المجرد عن المتعلقات موضوعا للحكم بل كما انه لابد له من المتعلق فكذا امكن أن يكون بعض متعلقاته واجداً لما يقتضي النهي عن نقض اليقين بالشك ولا اقل من عدم احراز الاطلاق ، وبالجملة فهذا مما لا ينبغي الاستناد اليه للتعميم ، والاشكال الثاني انه ذهب بعض الى ان الخبر مسوق لافادة قاعدة المقتضى والمانع لا الاستصحاب كما ادعى وقيل الظاهر من قوله ع (فانه على يقين) الخ ، ان اليقين بالوضوء المقتضى للطهارة وارتفاع الحدث لا ينقضي بالشك في طرّ والمانع من نوم أو غيره ولا دلالة له على الاستصحاب فانه لا اشكال في عدم بقاء الوضوء لانه آني الحصول وليس من الامور التي تبقى وتستمر وجودها بعد حدوثها فان اليقين المذكور في الخبر متعلق بالوضوء والشك بالحدث الناقض فلا اتحاد لما تعلقا به كي يتصور ان النهي عن نقضه دليل على الاستصحاب المعتبر فيه وحدة الموضوع للقضيتين فهذا الخبر دليل على القاعدة لا على الاستصحاب ، لكن قد تقدم ان الوضوء امر قابل

للبقاء اعتباراً فيمكن أن يكون بحدوثه متعلقاً لليقين وببقائه للشك فلا داعي الى الحمل على افادة القاعدة مع ورود نظائره للاستصحاب .

ومنها مضمرة اخرى لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أوشيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال ع (تعيد الصلاة وتغتسله) قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال (ع) تغسله وتعيد الصلاة قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه قال ع (تغسله ولا تعيد) قلت لم ذلك قال ع لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً قلت الخ ، فنقول ان الظاهر من قول السائل رأيت فيه نجاسة هي نجاسة اخرى طارية غير النجاسة السابقة المظنونة كما احتمله الشيخ العلامة الانصاري « قده » لانه مع احتمال نجاسة اخرى يكون تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب كافيا فكأن المراد من قوله (ع) لاتنقض اليقين بالشك اي لاتعد فلا يكون في الرواية اشكال من هذه الجهة وان كان يرد عليها اشكال من جهة اخرى ، واما اذا كان المراد من النجاسة هي النجاسة السابقة المظنونة فحينئذ لا يعقل أن يكون عدم الاعادة مستنداً الى الاستصحاب ومعلولا له لان الاستصحاب السابق ليس بحجة لحصول اليقين فعلا على خلافه بل لا بد أن تكون علة عدم الاعادة شيء اخر الذي يكون من لوازم الاستصحاب وهو اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء أو كون احراز الطهارة شرطا للصلاة وكلاهما من لوازم الاستصحاب وكانا امراً خفياً وجهة الخفاء فيهما ان المرتكز في الاذهان هو كون الاوامر الطريقية ومنها الاستصحاب غير مجزية بل حكم ظاهري في ظرف عدم انكشاف الواقع وان الاستصحاب امر طريقي لا موضوعي وكون الاوامر الطرقية مجزية وكذا كون الاستصحاب موضوعياً لا طريقيا خلاف الارتكاز وخلاف ما كان مغروسا في الاذهان لان لازم الطريقية عدم الاقتضاء للاجزاء فهما امران خفيان مع ان الاستصحاب كان مرتكزاً في ذهن زرارة فلم يعلل الامام (ع) عدم الاعادة بلزومها ويعلل بامر خفي فحينئذ يستند عدم الاعادة الى لوازم خفية للاستصحاب لا الى نفس

الاستصحاب مضافا الى انه لا يلزم للامام (ع) ابداء الشك في جواب السؤال الاخير في الرواية بقوله لعله شيء أوقع عليك فانه لو كان الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء فلا احتياج الى ابداء هذا الاحتمال بل يصح الاكتفاء بالاستصحاب الجاري من حين الشروع في الصلاة الى وجدان النجاسة في الاثناء فبعض الصلاة انما وقع على طبق الامر الظاهري وبعضها الاخر المأتي بعد الغسل والنقاء يكون واقعاً على طبق الامر الواقعي بالصلاة ويكون صحيحا مع العلم بمخالفة الاستصحاب للواقع فلا داعي للامام (ع) الى التنبيه على الاحتمال لانه احرز الطهارة بالاستصحاب فوقوعه منه (ع) مع عدم الاحتياج اليه قرينة قطعية بان الامام (ع) في مقام بيان الحكم الظاهري الفعلي للشاك لا لبيان ان الامر الظاهري مقتضى للاجزاء. فتبين انه لا اشكال في الاستدلال بالرواية وان مقصود الامام ع هي في هذه الرواية هو التكفل لبيان الحكم الظاهري لا الواقعي وإلا فما ابداء الاحتمال اخيراً فلا محيص من القول بان عدم الاعادة مستند الى صرف الاستصحاب الفعلي وانه ما لم ينكشف الخلاف لا تجب الاعادة والعلامة « قده » أيضا يفتي بذلك ولكن المشهور خلاف ذلك وبان منشاء سؤال زرارة عن وجه عدم الاعادة ارتكازية قاعدة الاشتغال في ذهنه وغفلته عن الاستصحاب والامام ع استدل بالاستصحاب تنبيها على ذلك .

وفي المقام تنبيهان لابد من الاشارة اليهما احدهما انه لو اغمضنا عما ذكرناه من ان الرواية متكفلة لبيان الحكم الظاهري لا للاجزاء بل الاجزاء مستفاد ببركة الاخبار الاخر وقلنا بانها في مقام افادة الاجزاء وان التعليل راجع الى مقدمة خفية لا الى الاستصحاب ويعبر عنه في لسان بعض بدلالة الايماء فقد يتوهم صحة التعليل في المقام باستفادة مانعية النجاسة من الاخبار وان العلم في باب النجاسات من جهة المنجزية ويرفع التنجز عن النجاسة بالاستصحاب لان الاستصحاب يمنع عن تنجز النجاسة لان الذي كان موضوعا للحكم هو النجاسة والتعليل يرفع تنجزها فالاستصحاب يدل على انه لو كانت في البين نجاسة لاتكون منجزة ولكن ، نقول اذا كانت النجاسة ضداً للطهارة لا نقيضه فكيف يجري الاستصحاب حتى يرفع بهذا الاستصحاب اثر النجاسة فالامام ع كيف يطبق الاستصحاب على الطهارة مع ان الاثر راجع الى

المستصحب وهو ضد النجاسة لا نقيضه ، نعم لو كان المستصحب نقيض الطهارة فيكون التطبيق في محله لانه يكفي في الاستصحاب ترتب الاثر على نقيض المستصحب فمعنى لا تنقض انه رتب الاثر ببركة الاستصحاب على المستصحب والمفروض ان الاثر العملي حاصل لعدم النجاسة لا الطهارة ، وبالجملة فعلى فرض مانعية النجاسة لاشرطية الطهارة كيف يتعقل جريان الاستصحاب بالنسبة الى الضد اي الطهارة ولو اغمزنا عن ذلك فحينئذ ان كان الاثر مترتبا على النجاسة المنجزة ففي الشبهات المصداقية تجري البراءة في الرتبة السابقة على الاستصحاب فيجرى قبح العقاب بلا بيان قبل الاستصحاب ويقطع بعدم العقوبة فلايكون حينئذ لجريان الاستصحاب مجال والمراد من لا بيان عدم البيان على الوجود لا على العدم فمن حيث العقوبة لا يترتب على الاستصحاب اثر فلا بد من تنزيل هذا التعليل على شرطية الطهارة لامانعية النجاسة وثانيهما انه لو كانت الصحة الواقعية للصلاة منوطة بالطهارة الواقعية والبطلان بالنجاسة الواقعية فوجد عدم الاعادة للعمل المأتى به على مقتضى الحكم الظاهري الذي انكشف خلافه ، اما دعوى كون الطهارة الاحرازية بخصوصها أو الاعم من الواقعية والاحرازية أو الظاهرية والواقعية شرطا للصلاة لاخصوص الطهارة الواقعية فقط كما ادعى أو ان الطهارة الظاهرية بدل عن الطهارة الواقعية بعد تسلم شرطيتها بالخصوص والتزم بعدم الاعادة بعد الجري على مقتضى الحكم الظاهري فيسئل حينئذ عن ان الطهارة الظاهرية هل لها دخل أيضا في الوفاء بالغرض بتمامه أو ببعض مراتبه بحيث لا يكون الباقي بانفراده مقتضيا للالزام أو موجبا لسقوطه وعدم امكان استيفائه ام لابد لها دخل في صحة العمل وجواز الدخول فيه ما لم ينكشف الخلاف فان كانت وافية بتمام المصلحة الواقعية فيكون حينئذ في الحكم الظاهري بدلية عن الواقع في مرتبة الظاهر وعند الشك وهي توجب عدم الاعادة وان كانت المصلحة في الحكم الظاهر من سنخ المصلحة الواقعية وكانت ادنى منها مرتبة بالنحو المتقدم فعدم الاعادة مستنداً الى هذه الجهة وان كان في الحكم الظاهري مصلحة تضاد لمصلحة الواقعية فلا تجب الاعادة من هذه الجهة لعدم امكان استيفاء ما كان يترتب على موافقة الحكم الواقعي ففي التصوير الأول بشقيه من كون الحكم الظاهري وافيا

بتمام الغرض أو بالمهم منه لا اشكال في تعليل عدم الاعادة بالطهارة الظاهرية ولو كانت الواقعية بخصوصها شرطاً للصلاة فان الفعل الحاصل من المحكوم بالطهارة الظاهرية واف بالغرض حسب الفرض فعدم لزوم الاعادة مستند الى هذه الطهارة الظاهرية بلا واسطة واما على التصوير الثالث فلا استناد له ابتداءً اليها بل هو مستند الى فوت القدرة وعدم الامكان عن تحصيل الغرض اولا وعن الظاهرية ثانيا فعلى هذه الصورة وكذا على تقدير ايجاب الحكم الظاهري واحداثه للمصلحة كما هو التصوير الرابع لا وجه للتعليل ظاهراً .

ومنها صحيحة ثالثة لزرارة «واذا لم يدر في ثلاث أوفي اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين » فليبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات فهذا من الموارد التي طبق الامام ع كبرى لا تنقض اليقين على الشك في وجود الرابعة فحكم باتيانها والاشكال الذي اورده الشيخ العلامة الانصاري « قده » في المقام حاصله ان ظاهر هذه الرواية ان يأتي بركعة متصلة والمراد من الركعة المتصلة ان يأتي بها بدون تكبيرة وتشهد وسلام فالذي كان متيقنا عدم اتيانه بعد الركعة الثالثة هي الركعة الرابعه مقيدة بعدم التشهد والسلام والتكبيرة والاثر العملي الذي كان للاستصحاب هو هذا النحو من الاتيان ولا نعني من الركعة المتصلة إلا هذه ولذا قال الامام ع (فاضاف اليها اخرى) ولازمه الامر بالبناء على الاقل كما هو المعروف من غيرنا فتطبيق الاستصحاب على المورد بنحو يكون مفيداً للامر بالبناء على الاقل موافقاً لمذهب العامة يقتضي حمله على التقية وروده موردها فلا يكون حجة ، لايقال ان هذا التطبيق لاينافي حجية الاستصحاب فكبرى الاستصحاب كانت مسلمة ولكن التطبيق على المورد كان من باب التقية نظير تطبيق حديث الرفع على الطلاق والعتاق كما اشرنا اليه في محله ولهذا ترى الشيخ « ره » يسلم صحة اجراء الاستصحاب في المقام لو لا مخالفة هذا الخبر للاخبار المستفيضة الدالة على البناء على الاكثر في الركعات وموافقة العامة ، ولكنا نقول لابد في المقام من ملاحظة ان عدم جريان الاستصحاب في المقام من جهة ان

تطبيقه على المورد موافق لمذهب العامة ومن باب التقية ام لا بل عدم جريانه من جهة اخرى لامن الجهة المزبورة وبيان هذا يحتاج الى بيان مقدمتين .

احديهما ان الاثر اذا كان مترتباً على مفاد كان التامة ثم شك في تحققه فحينئذ يجوز استصحاب عدمه المعلوم باعتبار كون نقيضه موضوعا للاثر لكن هذا الاستصحاب لاينفع في ترتيب الاثر المترتب على وجود ذلك الشيء أو عدمه بمفاد كان الناقصة مثلا اذا شك فى وجود الكرية للماء وفرض ان المقام مثلا مترتب على كرية الموجود فلا ينفع استصحاب عدم وجود الكرية باعتبار الاثر المترتب على مفاد كان التامة في ترتيب الاثر المترتب على وجودها باعتبار الناقصة واما اذا كان الماء كراً سابقا ومفروغاً عن كريته في الزمان السابق ثم شك بسبب من الاسباب في بقاء الكرية فتستصحب الكرية وينفع في المقام لان هذا الاستصحاب جار في مورد مفاد كان الناقصة يعني هذا الماء الكر المفروغ من وجود كريته مشكوك البقاء على كريته فتستصحب الكرية ويرتب عليه شرعا طهارته بخلاف الأول ، وبالجملة فلا يثبت مفاد كان التامة مفاد كان الناقصة فلا بد في الاستصحاب من اثبات ما اخذ فى طي الدليل

والمقدمة الاخرى ان ادلة التشهد والتسليم دالة على وجوبها عقيب الرابعة أي ان كانت الرابعة موجودة فسلم وتشهد فكان مفاد كان الناقصة موضوعا للاثر المذكور من وجوب التشهد والتسليم فعلى اختيار مذهب العامة أيضا لا يمكن اثبات ان هذا الموجود رابعة فكم فرق بين إبن على اليقين وبين ابن على اربع في صورة الامر بالبناء على الاربع تكون الركعة الثالثة طرفا للشك يعني فى هذا الظرف ابن بان هذا المورد رابعة بخلاف دوران الامر في الرابعة وجدت ام لا ، لان فى هذه الصورة يقطع بالثالثة وليست الثالثة مشكوكة ، وبعبارة اخرى في اللسان الأول كانت الثالثة طرفا للشك فأمر بالتعبد بان الرابعة موجودة فيكون مفاد كان الناقصة وفي اللسان الثاني الناظر الى ما قطع بالثالثة مع الشك فى ان الرابعة وجدت ام لا ، فكم فرق بين الوجود واللاوجود وبين الثالثة والرابعة فلازم الامر بالبناء على الاربع اتيان التشهد والسلام المترتبين على رابعية الموجود بخلاف الامر بالبناء على الوجود أو العدم فانه لا يثبت مشروعية اتيان التشهد والسلام لعدم كونه ناظراً الى الحكم برابعية

ما يوجد بعد الشك فلا يبقى حينئذ مجال للاستصحاب فى المقام حتى بناء على مذهب العامة أيضا لو قيل بحجية الاستصحاب من باب الاخبار والتعبد إلا على القول بالمثبت

نعم لو بنى على مذهب العامة من لزوم البناء على الاقل فللاستصحاب مجال ان كان حجيته من باب الظن وإلا فلا مجال لجريانه حتى على مذهبهم فانه لا يثبت الاستصحاب ان الموجود رابعة إلا بالملازمة العقلية بخلاف الصورة فان الركعة التي بيده مرددة بين الثالثة والرابعة فليبني على الرابعة بمقتضى ابن على الرابعة ويترتب عليه اثاره من اتيان التشهد والسلام واما فى الصورة الثانية فيقطع بوجود الثلاث ولكن يشك هل الرابعة موجودة ام لا، فالاستصحاب لا يثبت هذه الجهة إلا بالملازمة العقلية كي يترتب عليه اثاره من اتيان التشهد والسلام، فتحصل ان عدم جريان الاستصحاب فى المقام والاشكال فيه ليس من جهة كون الاستصحاب موافقاً لمذهب العامة بل عدم جريانه ان اثر هذا الاستصحاب مفاد كان التامة وهذا لا يثبت اثر مفاد كان الناقصة فظاهر كلام الشيخ « قده » يشعر بان في صورة البناء على الاقل للاستصحاب مجال إلا انه موافق لمذهب العامة ، لكن نحن نقول انه ليس للاستصحاب مجال حتى على مذهب العامة أيضا لو قالوا بحجية الاستصحاب من باب التعبد ، وبالجملة لامجال لجريان الاستصحاب فى الركعات اذا بنى على حجيته من باب التعبد بناء على مذهب العامة أيضا لان مورد الاستصحاب في المقام هو عدم وجود الرابعه الذي كان مفاد ليس التامة ويتبعه حكم العقل بوجوب اتيان الرابعة على طبق هذا الاستصحاب لكن هذا الاستصحاب لا يثبت ان هذا الموجود المأتى به بعد الشك رابعة لاحتمال كونه خامسة فلا يرفع الاستصحاب هذا الشك فالدلالة على وجوب التسليم في الرابعة تدل على لزومه بعد الرابعة" المسلمة" والمفروض انه ليس كذلك لاحتمال كونها خامسة" فلايكون حينئذ مجال لاتيان التشهد والسلام فلايكون هذا الاستصحاب مفرغا للذمة" واستشكل في هذا المقام في الدورة السابقة" احد الاعاظم وهو السيد الاجل السيد نصر الله الهمداني وهو انا سلمنا ان الاستصحاب لا يثبت رابعة" الموجود ولكن نكشف ان من تطبيق الامام ع الاستصحاب على المورد رابعة" الموجود يعني اذا طبقه ع على مورد يكون الاثر بواسطة" امر عقلي

نثبت رابعيه" الموجود اخراجا لكلامه ع عن اللغوية فنقول بحجيه" الأصل المثبت في خصوص المقام ، ولكن اجبنا عن ذلك في تلك الدورة بانه مع قطع النظر بانه ع قال يضيف اليه اخرى يشك في ان ما في يده من الركعه" هل هي ثالثه" أو رابعه" ولازم هذا الشك هو الشك في ان الركعه" التي قبل هذه الركعه" ثالثه" أو ثانيه" ولازمه القطع بعدم "تحقق الرابعه" ففي الركعه" الثانيه" يقطع بعدم "تحقق الرابعه" التي كانت مرددة بين المأتى بها قبل الشك الفعلي أو بعده فهذا القطع تعلق بعدم شخص ركعه" مرددة بين الركعتين فبمجرد دخوله في الركعه" البعدية زال القطع فما كان متعلقاً لليقين لا اثر له وما كان له اثر لم يتعلق به اليقين فتطبيق الاستصحاب على هذه الركعه" لاوجه له لفقدان اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق فيما له اثر شرعي ومن هذا البيان ظهر انه لامجال لتطبيق الاستصحاب على ذات الركعه" لا انه قد يقال ان ذات الركعه" لها حالتان . احديهما مقيدة بعدم التكبيرة والتشهد والسلام ، والاخرى واجدة لتلك الامور فالذات محفوظه" بين الحالتين فالحالة الأولى يعبر عنها بالركعه" المتصلة والثانيه" يعبر عنها بالركعه" المنفصلة فذات الركعه" كانت مشكوكة فيطبق على ذات الركعه" بخلاف التقيدات وضم التكبيرة والتشهد والسلام اليها وهذا البيان من صاحب الكفاية ووجه عدم امكان الانطباق هو ان تطبيق الاستصحاب على ذات الركعه" أي على شخص الركعه" الرابعه" لا يمكن لانه يقطع بعدمها وتطبيقه على الفرد المردد لا اثر له فلا يكاد يمكن حينئذ تطبيقه على الذات ، فتخلص مما مر انه لاوجه لتطبيق الاستصحاب في الخبر الثالث على مورد الشك في الركعات ولا مجال له لا انه في غاية الاشكال ، وذلك اما لان اليقين والشك تعلقا على الرابعه" المرددة بين شخصي الركعتين وهذا العنوان لا اثر له وما له الاثر واقعاً هو مصداق الرابعه" فما تعلق به الشك لا اثر له وما له الاثر ما تعلق به الشك فهذا نظير ما اذا علم بوجوب اكرام زيد الجالس فعلم اجمالا بانه احد الشخصين الذين احدهما قائم والاخر جالس فاشتبه عليه ان الجالس زيد أوغيره فكما انه لا وجه للرجوع الى الاستصحاب هنا إذ لا شك في "تحقق موضوع الاثر وعدم "تحققه فانه يقطع بانه لو كان الجالس زيداً فهو متحقق ولو كان عمراً فالموضوع قطعي العدم فكذا في المقام وساير الموارد

الذي ثبت الاثر للفرد المشخص الواقعي المردد عند المكلف . نعم لو كان الجامع بينهما موضوعا للاثر فكان له وجه على ما سيأتي ان شاء في استصحاب الكلي فلا مجال لتطبيق لا تنقض لافادة الاستصحاب للركعات ، واما لانه من الأصل المثبت على ما عرفت ، واما ما ذكره الشيخ « قده » من كونه على خلاف ما عليه الخاصة وعلى وفاق مخالفيهم فاذا لم يكن تطبيق الاستصحاب على الركعات فما العلاج في المقام مع ان الامام ع قال قام فاضاف اليها اخرى ولا ينقض اليقين بالشك ولهذا حملها الشيخ « ره » على افادة قاعدة اليقين المساوقة للاشتغال فلا بد من ملاحظة ان هذا الحمل وقع من الشيخ « ره » فى محله ام لا لان في صورة الحمل على القاعدة يكون خارجا عن مورد الاستصحاب واجنبيا عن المقام ، فنقول ان لنا قاعدتين . احديهما قاعدة الاستصحاب ومفادها ان اليقين الثابت الموجود لا تنقضه بالشك أي اثبات استمرار اليقين السابق وابقائه ، والاخرى قاعدة اليقين ومفادها تحصيل اليقين يعني اذا شككت فحصل اليقين ولا تكتفي بالشك فى مقام الامتثال ومن المعلوم ان هاتين القاعدتين معنيان متباينان ولا يجمعهما عنوان واحد فان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر لان نظر المفهوم الثاني الى احداث اليقين وتحصيله ونظر المفهوم الاول الى ابقاء اليقين الثابت السابق فهذان النظران لا يمكن جمعهما في عبارة واحدة وإلا يلزم استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى فلابد من الالتزام بارادة اليقين المعتبر في القاعدة ولا يخفى انه لو لم تكن هذه العبارة كثيرة الاستعمال في افادة الاستصحاب لكانت قاصرة عن افادة قاعدة اليقين أيضا فحملها عليها بعيد فى الغاية ويمكن ان يقال انها مسوقة لافادة استصحاب اشتغال الذمة بالصلاة وانه لا ينبغي قطعها أو تمامها بعد الشك اذ لعلها ناقصة لا تتم إلا بضم ركعة اخرى موصولة بما اتى بها ولا يجوز ضم الاخرى اليها من دون تخلل تشهد وتسليم وتكبيرة احرام اذ لعلها زائدة على الواجب فيكون مفاد الاستصحاب هنا ما يحكم به العقل أيضا من قاعدة الاشتغال ولما لم يكن مزيلا للشبهة بمجرده بين الامام (ع) في ذيله بقوله (ع) ولكن يتم باليقين فانه يظهر من قولهم عليهم السلام يبنى على اليقين انه يجب البناء على الاربع فالاتمام به انما يكون بالبناء على الاربع واتمام الصلاة ثم الاتيان بركعة

اخرى احتياطا حتى تحسب من الصلاة السابقة على تقدير نقضها ولا يخل بها على تقدير تماميتها فبعض الفقرات الاخيرة بضميمة ما ثبت من حكم الشك في الركعات باخبار اخر بيان وضيفة هذا الشاك المستصحب للوجوب المعلوم سابقا في مفروض المسئلة ، فظهر انه يمكن حفظ ظهور فقرة لا تنقض فى الاستصحـــاب بلا لزوم محذور مما تقدم .

ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال قال أمير المؤمنين ع (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين) فنقول ان هذا الخبر تام من جميع الجهات وسليم عن الاشكالات الواردة على ساير الاخبار فيجري في تمام الموارد من الشبهات الموضوعية والحكمية والتكليفية والوضعية والوجوبية والتحريمية ولكن استشكل فيه بانه يستفاد من لفظه في قوله (ع) كان على يقين ان زمان اليقين والشك مختلفان وان زمان اليقين سابق على زمان الشك فيكون الخبر اظهر في الشك الساري فينطبق المورد على قاعدة اليقين مع زمان الشك ، ونحن نجيب عنه اولا بان هذا منزل على الغالب فان الغالب في مورد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين على زمان الشك يعني يترتب غالباً حدوث الشك على سبق اليقين ، وثانيا بان تأخر الشك عن اليقين المستفاد من لفظة (فا) انما يكون من قبيل تأخر الحكم عن موضوعه لامن تأخر الشيء بالزمان ونظير ذلك ما يقال اكرم من كان عالماً واكرم من كنت على ثقة من دينه فان السبق يختلف ، فتارة يراد منه الزماني ، وتارة السبق الشرفي ، وتارة السبق الذاتي ، واخرى يراد من السبق السبق بلحاظ الحكم في المقام من القسم الاخير من السبق فيراد السبق بلحاظ الحكم لا بلحاظ الزمان مثلا فحينئذ لابد من تحقق الموضوع فى الرتبة السابقة حتى يترتب عليه الحكم ولكن لم ياخذ الزمان بنحو القيدية ، وبالجملة فقوله (ع) كان على يقين فشك اما لان الغالب ان الشك يحصل بعد تحقق اليقين فعلى هذا لا يلزم دعوى عدم دلالة كان على المضى وان الفاء لا تدل على الترتب بحسب الزمان واما لان كان لاتدل على السبق بالزمان ولا الفاء على التأخر بحسبه وعلى كل منهما يرتفع الاشكال ويتم الاستدلال هـذا مضافا الى ان الاخبار السابقة كلها مشتملة على لفظة كانت ولو كانت دالة على

تقدم اليقين على الشك بحسب الزمان لما دل شيء منها على المطلوب أيضا اللهم إلا إلا ان يدعى اشتمالها على ما يصرف عن ظهوره ولكن الاشكال الذي يكون في المقام هو انه لا بد للشك المذكور في الكلام من متعلق يرجع اليه الضمير المقدر فحينئذ ان كان الضمير راجعا الى القطعة التي عرض عليها اليقين على نحو الدقة فلابد حينئذ من اختلاف زمان اليقين والشك فينطبق على قاعدة اليقين وإلا يلزم اجتماع الضدين وان كان راجعا اليه بنحو المسامحة فيلائم افادة الاستصحاب ، وبعبارة اخرى فتارة يكون متعلق اليقين والشك بالنظر الدقي فيكون زمان اليقين وزمان الشك مختلفين فينطبق على قاعدة اليقين وتارة يكون مرجع الضمير واحداً بالنظر المسامحي فلا باس في اتحاد الزمانين فالرواية دالة على الاستصحاب فان الشك في بقاء ما تعلق بحدوثه اليقين شك في ذات معروض اليقين فعروضهما واحد ذاتا ومتعدد اعتبارا وحداً فان معروض اليقين حدوث الشيء ووجوده الابتدائي ومتعلق الشك بقائه واستمرار وجوده فالموجود الحادث الباقي واحد ذاتا ويجوز ان يقال انه متيقن ومشكوك فيه باعتبار تعدده الاعتباري ولا دخل للزمان والمكان ولا الاضافة في هذا التعدد فما في بعض العبارات من ان متعلق الشك هو وجود ذلك الشيء في الآن الثاني والثالث فهو من باب الاشارة وبيان الشيء بلوازمه بداهة ان الموجود في الزمان لا تقيد له بالزمان ولا يتعدد إلا بتخلل العدم بين وجوديه وإلا فالوحدة ثابتة له وان استمر وجوده من اول الدنيا الى فنائها ويتصور فيه التعدد من حيث الحدوث والبقاء وان لم يكن في وعاء الزمان فنفس ذلك الشيء متيقن ومشكوك بالنظر المسامحي عند الاستصحاب فهذا نظير الماء الواحد المتلون بعضه بالبياض وبعضه بالسواد فالاسود منه غير الابيض دقة ولكن المعروض لكليهما عند المسامحة هو الماء الوحد فحيث ان لحاظ رجوع الضمير الى متعلق اليقين دقة مغاير للحاظ رجوعه اليه تسامحا ولا جامع بينهما على ما سيظهر ان شاء الله تعالى ولا دلالة في نفس الضمير المقدر على شيء منهما فتصير الرواية مجملة لا دلالة فيها على الاستصحاب ولا على القاعدة هذا غاية ما يمكن ان يؤتى به لنفي دلالتها على الاستصحاب أيضا إلا انه يصح لنا اثباتها من جهة اخرى وهي ما مر في المشتق من ان ظاهر الخطابات ان ظرف النسبة

والجرى واحد ولا شك ان ظرف نسبة المضى اما الحال أو الاستقبال فيقتضي أن يكون ظرف جرى اليقين متحداً مع الشك فالظاهر بقاء اليقين عند الشك واجتماعه معه فيؤخذ به ويحكم بان الرواية واردة لافادة حكم يقين مجتمع مع الشك وهو الاستصحاب هذا مضافا الى ان التعليل المذكور هنا بلفظ واقع فيما يدل على الاستصحاب مسلما مؤيد ومرجح لاحتمال ارجاع الضمير الى المتيقن تسامحاً وقد عرفت انها على ذلك مفيدة للاستصحاب ، ومن الاخبار مكاتبة على بن محمد القاساني قال كتب اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ، فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ، تقريب الاستدلال انه مع قطع النظر عن قوله (ع) صم للرؤية وافطر للرؤية تفريعا على صدر الجواب ان السائل عن يوم الشك فى انه هل من رمضان قد اجابه الامام (ع) بان اليقين لا يدخله الشك ولما كان نظير هذا الخبر واقعا فى ذيل خبر الركعات المشتمل على لفظة لا ينقض الخ . فبهذه القرينة وهي وحدة السياق نكشف عن ان المراد من هذه الفقرة بيان معنى واحد في الخبرين وهو عدم جواز جعل الشك ناقضا لليقين أي لا تنقض يقين رمضان إلا برؤية هلال شوال وبالعكس ، فنقض اليقين بالنسبة الى رمضان هو الافطار فامر بعدم نقضه و نقض اليقين بالنسبة الى شعبان وهو الامساك بنية رمضان وعدم الافطار فامر بعدم نقضه ، هذا مضافا الى ان معنى الامر بالصوم للرؤية عقيب قوله (ع) اليقين لا يدخله الشك دال على ان المراد من هذا الصدر افادة حجية الاستصحاب فلا باس بعد الخبر الشريف من ادلة الباب فتأمل فيه فانه لا يخلو عن اشكال ، ومما استدل به على الاستصحاب أيضا قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وكل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ولسان كليهما لسان واحد وتقريب الاستدلال ان كلا منهما متكفل للدلالة على الحكم الواقعي والظاهري للشيء بعنوانيه فالشيء طاهر واقعي بعنوانه الأولى وطاهر ظاهري بعنوانه الثانوي ولفظة حتى الخ متكفل لبيان الحكم الظاهري في الرتبة اللاحقة تعبداً أي تستمر تلك الطهارة والحلية الواقعية في مورد الشك الى ان تعلم بالقذارة والحرمة .

وبعبارة اخرى يستفاد من الروايتين ان كل شيء بعنوانه الاولى طاهر وحلال

وهذا حكم واقعي مستفاد من قوله ع (كل شيء طاهر وكل شيء لك حلال) وان هذا الحكم الواقعي مستمر تعبداً في ظرف الشك. الى ان يعلم ان القذرة والحرمة وهذا حكم ظاهري مستفاد من الغاية منطبق على الاستصحاب ، وقد يقال انه يمكن ان يستفاد من الخبرين قواعد ثلاث . احديها الطهارة الواقعية لذات الشيء في الرتبة المتقدمة على الشك في حكمه . ثانيتها الطهارة الظاهرية لتلك الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك . وثالثها ابقاء الطهارة الثابتة بالجعل في صدر الخبر والحكم باستمرارها تعبداً فخبر الطهارة يفيد قاعدة اجتهادية وقاعدة الطهارة واستصحابها اما الاوليان فهما مدلول عليهما من حيث الموضوع باطلاق احوالي للموضوع المكنى عنه بالشيء فانه يعم الذات وينطبق عليها في الرتبة السابقة على الشك في حكمها كما انه كذلك بعد الشك فيه فان الماء يعبر عنه بالشيء سواء شك في طهارته ام لا غاية الامر ان الطهارة المجعولة له لا بلحاظ انه مشكوك الحكم في الرتبة المتأخرة عن الشك في طهارته حكم واقعي لهذا الموضوع واما المجعولة له بهذا الحاظ وهي طهارة ظاهرية وحيث انهما فرد ان للطهارة فصح ان يحكم بثبوتهما باثبات طبيعة الطهارة مهملة بهذه الذات الواقع في الرتبتين ويفاد ثبوت الطهارة الواقعية بدال غير ما يدل على الفرد الاخر فهو الطهارة الظاهرية فصدر الخبر يدل على الحكمين لموضوعين من باب تعدد الدال والمدلول اما الدال على الحكم بالطهارة الواقعية فهو كون الموضوع لها هو ذات الشيء بعنوانه الاولى الواقع في الرتبة المتقدمة على الشك في حكمها واما الدال على الطهارة الظاهرية بمقتضى قاعدتها فهو كون الموضوع هو تلك الذات بعنوانها الاولى لكن باعتبار وقوعها في الرتبة المتأخرة عن الشك في طهارتها الواقعية وهذا مستفاد من الاطلاق الاحوالي لتلك الذات ومن هذا البيان ظهر انه لاوجه لدعوى شمول لفظ الشيء للمشكوك بما انه كذلك وبعنوانه الثانوي كي يتوجه عليها ان الظاهر انه كناية عنه بعنوانها الأولى واما ذيله وهو حتى تعلم الخ . لاقتضائه لما يمتد ويستمر ولو تعبداً فهو دال على استمرار الطهارة المفروغة الثبوت لكل شيء وبقائها عند عدم العلم بانه قذر فهو مفيد للتعبد بالاستمرار والحكم بالبقاء وهذا عين الاستصحاب ولما كان ثبوت الطهارة الواقعية مفاد بالصدر واستمرارها الظاهري بالذيل وبالقيد

فلا يلزم الجمع بين اللحاظين عند استعمال طاهر في الطبيعة المهملة ولا عند استعمال لفظة حتى في الغاية من الاستمرار التعبدي، وبعبارة اخرى اصل الجملة ناظرة الى ثبوت الطهارة ومن اطلاق الثبوت يستفاد الحكم الواقعي والظاهري وبعد ذلك ناظر الى استمرار الحكم الواقعي تعبدا الى حصول العلم بخلافه فارغا عن الثبوت ومن هذه الجهة يستفاد الاستصحاب ، فتحصل ان الطهارة الظاهرية التي تثبت بقاعدتها وكذا الوقعية التي لا نظر لها الى ظرف الشك في نفسها مما يمكن استفادتها من قوله (ع) كل شيء طاهر من دون ان يلزم اجتماع اللحاظين المتخالفين في المحمول فانه جامع بين الفردين من دون ان يتوجه المنع بان لفظ الشيء قد جعل كناية عن الموضوعات بعناوينها الاولية وان الطهارة الظاهرية المستندة الى الاستصحاب امكن أيضا استفادتها من الغاية المقتضية للابقاء والحكم بالاستمرار في ظرف فقد العلم ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظين لا في المغيى ولا في الغاية هذا غاية ما يقرب به دلالة الخبر على القواعد الثلاثة ، فقد علم استفادة القواعد الثلاثة من الخبرين ودفع الاشكال الذي اورده الشيخ (قده) من لزوم اجتماع اللحاظين والنظرين في المغيى لان في المقام جملتان فالجملة الاولى ناظرة الى مقام الثبوت والجملة الثانية ناظرة الى الاستمرار والابقاء فارغا عن الثبوت فمن اصل الجملة اراد بيان الثبوت ومن التابع اراد الاستمرار والاثبات ظاهر فلا يبقى حينئذ مجال للاشكال الذي اورده الشيخ الاجل الانصاري في المقام لانه لا تلاحظ مجموع الجملة بقيدها دالا على الاحكام الثلاثة من حيث المجموع حتى يرد الاشكال المذكور بل اريد من الجملة الاولى ثبوت الطهارة ومن الثانية استمرارها بعد الفراغ عن الثبوت فهما وان كانتا فردين طوليين للطهارة لكنهما تحت جامع واحد وهو الطهارة فتشمل لفظة شيء لفردين للذات الواحدة باعتبار الرتبة احدهما الذات في الرتبة السابقة على الشك في حكمه وللاخر أيضا تلك الذات بعنوانه الاولى الواقعة في الرتبة اللاحقة عن الشك ثم الحكم باستمرار الطهارة الثابتة للذات في الرتبة السابقة تعبداً يفيد طهارة ظاهرية بالاستصحاب ، لا يقال لو كان المغيى دالا على الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة معا فيلزم ان تكون الغاية دالة على حد الطهارة الظاهرية وعلى الاستصحاب وعليه فيلزم الجمع بين لحاظ الاستمرار الحقيقي للطهارة

الظاهرية والادعائي الواقعية في ظرف الشك ، فانه يقال ان المعنى الحرفي ولو كان جزئياً بحسب وجوده الذهني إلا ان جزئيته وقابليته للانطباق على الكثير تابعة لجزئية المدخول وكليته وكما ان المصاديق الحقيقية للاستمرار مندرجة تحت طبيعته فكذلك الفرد الادعائي على ما ذهب اليه السكاكي فمن جهة اندراج الحقيقي وكذا الادعائي في جامع واحد واشتراكهما فيه صح استعمال حتى في معنى يلائم كليهما من دون الجمع بين اللحاظين ، فالانصاف انه لا يلزم شيء من المحاذير المذكورة في الرسائل وغيره على تصوير ان خبر الطهارة وكذا الحلية مسوقة لبيان امور ثلاثة .

وهي الطهارة الواقعية والحلية كذلك وقاعدتي الطهارة والحلية واستصحابهما . لكنه لا يخلو عن الخدشة والمحذور ولا يكون الخبر الاول إلا ظاهراً في قاعدة الطهارة ولا الثاني إلا في قاعدة الحلية بل لا يعقل اشتمالها على بيان الحكم الواقعي وضرب القاعدة الظاهرية ، والوجه انه لو كان الخبر الاول مسوقا لجعل الطهارة الواقعية فلا يكون موضوعها قبل تمام الجعل إلا ذات الشيء عارية ومجردة عن الحكم وحيث لا حكم لها في هذه المرتبة فلا يعقل الشك في حكمها الواقعي فان تعلقه به حقيقة متفرع على ثبوته وما لم تكن محكومة بالطهارة الواقعية فلا يتصور الشك في حكمها فكيف يرى هذا الشيء في الرتبة المتأخرة عن الحكم والشك فيه فان وقوعه في هذه الرتبة شأن من شؤون جعل الطهارة الواقعية وما لم تتحقق لا يمكن تحققه واخذها في مرتبة موضوع الحكم الواقعي فهذا نظير ما قلناه في استحالة اخذ قصد القربة بدعوة الامر في موضوع نفسه ولذا منعنا عن دعوى صحة اعتباره ولو على تصوير القضية الطبيعية فانه لو كان الاندراج والشمول مستحيلا في مقام الثبوت فلا تصل النوبة الى الاخذ بالظهور في مقام الاثبات فنتيجة التقييد حاصلة لموضوع الاحكام الواقعية وبالجملة فلما لم تكن مرتبة الشيء المشكوك الحكم متحدة مع مرتبة ذلك الشيء عند وقوعه موضوعا للحكم الواقعي فلا يمكن لحاظه عند جعل الحكم وليس مما يجوز ان يتصور في رتبة هذا الموضوع فالشيء المجعول موضوعا للحكم الواقعي وان لم يكن مقيداً بالتجرد والعراء عن الشك في حكمه إلا انه لا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة اليه أيضا فعند الجعل لا يرى إلا الذات عارية عن الاطلاق

والتقييد فلا يشمل الشيء حينئذ غيرها فلا تجعل الطهارة إلا لما في الرتبة المتقدمة على الحكم والشك فيه وليس هي إلا الطهارة الواقعية وهذا هو السر في انه لا يشمل دليل الحكم الواقعي لمورد الشك في نفسه وإلافلو صح تعقل موضوع الحكم الظاهري في مرتبة الموضوع الواقعي لكانت الادلة باسرها دالة على الحكمين لعدم المانع عن ثبوت الاطلاق الاحوالي لموضوعاتها فلا يعم الشيء موضوع الطهارة الواقعية والظاهرية معاً هذا بالنسبة الى المغيى واما بالنسبة الى الغاية فهي وان امكن جعلها دليلا على الاستصحاب إلا انه يلزم منه خلاف الظهور في الاستمرار المفاد بلفظة حتى فانه ظاهر فى الاستمرار الحقيقي لا التنزيلي الادعائي فلو حمل الصدر على بيان الحكم الواقعي والغاية على بيان استمرار تلك الطهارة الواقعية ظاهراً أو ادعاء لزم المحذور المذكور ، واما لو جعلت حتى غاية للطاهر المحمول لا لنفس الاستمرار فقط واخذنا بظهور الاستمرار في الحقيقي لا الادعائي فحينئذ لا محيص عن حمل الطهارة المستمرة حقيقة الى العلم بالخلاف على الطهارة الظاهرية وبالملازمة لابد من جعل الشيء كناية عما يرى فى الرتبة المتأخرة عن الشك فتصير هذه الرواية بتمامها دالة على الطهارة الظاهرية لمشكوك الطهارة مستمرة الى العلم بالخلاف وكذا تكون رواية الحلية دالة على قاعدة الحلية فقط ولعل النكتة التي دعت جل العلماء الى دعوى ان الاولى دليل على قاعدة الطهارة والثانية على الحلية فقط هو ما ذكرناه وقلناه ، والحاصل انه لو كان كل شيء لك حلال في مقام الانشاء وجعل الحلية بهذه العبارة فان لم تكن مسبوقة بعبارة اخرى تفيد جعلها فلا يكون حينئذ له اطلاق بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري لان الذات في الرتبة السابقة على جعل الحلية ترى متقدمة على الذات المتأخرة عنها فلا يشمل الشيء باطلاقه الذات التي متأخرة عن الحكم وموضوعه وذلك لانه يرى الشيء في الرتبة السابقة على الجعل فاقداً ونازعاً عن الشك فى حكمه فلا يعقل أن يكون الفرد الذي تحمل عليه الحلية الظاهرية داخلا في الطبيعة العارية عن الحكم والشك بل يرى خارجا عنها فلا يتصور لها اطلاق وان لم تكن مقيدة بل تكون نتيجة التقييد امراً متعقلا بالنسبة اليها ولذا قيل ان الخطابات التي كانت متكفلة للحكم الواقعي لا تشمل حكم ظرف الشك ، فتبين ان

صدر الرواية لا يعقل أن يكون له اطلاق حتى يشمل مرتبة الحكم الواقعي والظاهري بناء على كونها واردة في مقام الانشاء الابتدائي فانه لا يكون للذات الواقعة موضوعا للحكم الواقعي عموم يشمل لما في الرتبة المتقدمة على الحكم وما في الرتبة المتأخرة عنه وعن الشك فيه وكذا في لفظة طاهر أيضا لا يعقل أن يكون اطلاق يشمل فردين طوليين بل ليس له إلا فرد واحد فالامر يدور بين ان يراد من الشيء الذات في الرتبة اللاحقة عن الحكم والشك فيه الواقعة في الرتبة المتأخرة عن الحكم فينطبق على القاعدة الظاهرية ويبقى الاستمرار المستفاد من لفظة حتى على ظهوره في الاستمرار الحقيقي فان غاية الاحكام الظاهرية هو العلم بالخلاف دون الواقعية فان غايتها اما النسخ أو امر اخر غير العلم بالخلاف وبين ان يراد منه الذات في الرتبة السابقة عن الشك وتحمل كلمة طاهر أيضا على الذات في الرتبة السابقة وعليه فالرواية دالة على القاعدة الاجتهادية وحينئذ لابد من حمل الاستمرار المستفاد من لفظة حتى على الاستمرار التعبدي وبالعناية فينطبق الذيل على الاستصحاب .

لكنا نقول انه اذا كان لفظة طاهر قابلا لان يحمل على الذات في الرتبة السابقة على الشك وعليها في الرتبة اللاحقة عنه ولم يكن ظهور في احدهما لكن لفظة حتى له ظهور في الاستمرار الحقيقي فينحصر مدلول الرواية حينئذ في القاعدة الظاهرية ولا ينطبق على القاعدة الاجتهادية ولا الاستصحاب فعلم ان حمل الرواية على القاعدة لا من جهة الفرار عن لزوم اجتماع اللحاظين والنظرين بل من جهة عدم الاطلاق اذا المفروض ان لفظة طاهر قابلة لحملها على الذات في الرتبة السابقة وما في الرتبة اللاحقة لكن لما كان حتى ظاهراً في الاستمرار الحقيقي فتكون الرواية منحصرة الدالة على القاعدة وحمل ما يستفاد من لفظة حتى على الاستمرار الظاهري لتكون منطبقة على الاستصحاب بحسب الذيل خلاف الظاهر فينحصر حينئذ ظهور الرواية في القاعدة ولذا حملها الاصحاب عليها وكذا الامر في نظيرها وهي ما تدل على الطهارة المغياة بالعلم بالقذارة هذا اذا كانتا واردتين في مقام الانشاء ، واما اذا وجد ما يصرف عن ظهورها أو احدهما في هذا المقام كما ان الامر كذلك في رواية الحلية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا مانع من حملها على العموم والحكاية عن الحلية

الواقعيه والظاهرية التي هي مقتضى القاعدة وكذا الاستصحاب وذلك لان المانع اما هو الجمع بين النظرين واللحاظين وقد عرفت عدم لزومه فيما اذا افيد بالمغيي اصل ثبوت الحلية الاعم من الواقعية والظاهرية واما عدم معقولية وجود للشيء في الرتبة المتأخرة عن الشك في حكمه قبل جعل الحكم له وفي رتبته وهذا أيضا غير لازم على تقدير الحكاية والاخبار عن الحلية الواقعية والظاهرية المجعولتين للشيء قبلا بادلة اخرى وان شاءات متعددة مترتبة واما هو عبارة عن لزوم خلاف الظاهر فيما يستفاد من لفظة (حتى) وحيث ان ارتكابه اوهن مما يلزم على تقدير حمل الرواية على الانشاء وايجاد حكم الطهارة بالجعل بها فهو المتعين ، اما المحذور اللازم على تقدير كونها واردة في مقام انشاء قاعدة الحلية فهو ما اشار اليه الشيخ ـ قده ـ من ان تمثيل الامام ـ ع ـ بعد قوله مامر بالثبوت المشترى بقوله (ولعله غصب أو سرق) وبالزوجة (ولعلها اخت من الرضاعة) لا يلايم القاعدة فانها محكومة بالامارات والأصول ومنهـا المتصورة في الامثلة فان اليد دليل على ملك الثوب وهو مقـدم على الاصل وكذا اصالة عدم الرضاع واصالة صحة العقد حاكمتان على القاعدة فلو قدمت على الاستصحاب واليد وعلى اصالة الصحة لزم اما تخصيص هذه الامور بها وهو بعيد للغاية واما كون هذه الامثلة مذكورة من باب المثال مع انها لا تكون من موارد القاعـدة المضروبة يكون ابعد ولمـا كان الشيخ ـ ره ـ قد تعرض للاستشكال من غير جواب فنحن قد اجبنا عنه بانه لامانع من رفع اليد عن ظهور ورود الرواية في الانشاء صيانـة لها عن المحذورين على البـدل فاذا حملت على الاخبار عما جعل سابقا فجاز ان يشمل الشيء باطلاقه كلا الفردين المختلفين رتبة وهما الذات الواقعة في الرتبة المتقدمة على الحكم الوقعي والذات الواقعة في الرتبة المتأخرة عن الشك فيه ويعم المحمول للحلية الواقعية والظاهرية التي جعلت باستصحابها أو بقاعدة الحلية كل ذلك بالتقريب المتقدم في الرواية السابقة وهكذا يشمل مفاد ـ حتى ـ للاستمرار الحقيقي بالنسبة الى الحكم الظاهري وللادعائي بالنسبة الى الحلية الواقعية وقد تقدم انه لا يلزم شيء من المحاذير على هذا التقدير إلا ارتكاب خلاف الظـاهر في الاستمرار وهو اهون من الالتزام بتخصيص الحاكم أو عدم مثالية ما ذكر في الذيل مثالا لمورد القاعدة هذا .

ومما استدل به للاستصحاب رواية اخرى ذكرها الشيخ ـ قده ـ قوله ـ ع ـ اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت فان التحذير عقيب قوله ـ ع ـ اذا استيقنت يدل على ان اليقين بالطهارة متبع الى الاستيقان بالحدث فلا يعتني بالشك في زوالها فدلالتها على الاستصحاب في موردها مما لا يخفى والتحذير المذكور في المقام مع جواز اتيان العمل بالرجاء وحسن الاحتياط اما لدفع الوسواس المحتمل الحصول بالاعتناء بالشكوك واما لردع السائل عن اعتقاد لزوم الاخذ بالاشتغال مع كون المورد مجرى للاستصحاب وكيف كان فدلالتها على الاستصحاب في الجملة واضحة هذه جملة ما استدل في المقام ولا ريب في دلالة بعضها مع صحة سنده على الاستصحاب .

القول في مقدار دلالة هذه الاخبار

وشمولها للانواع المتصورة من حيث الشك والمشكوك وفي التفاصيل التي وقعت من الاصحاب فان طائفة منهم ذهبوا الى حجية الاستصحاب تعبداً في الشبهات الموضوعية دون الحكمية ، واخرى عمموها للبابين وفصل قوم بين الاحكام الوضعية والتكليفية فبعضهم على جواز استصحاب القسم الاول دون الثاني وبعضهم على ما سيأتي ان شاء الله تعالى مال الى العكس فجوزه في الثاني فقط نظراً منه الى ان مرجع الوضعيات الى امور عقلية غير مجعولة للشرع وحدث من الشيخ ـ ره ـ تفصيل اخر وهو الفرق بين ما كان مستنده ودليله العقل بمناط الملازمة بين الحدوث والبقاء وقد مر انه لو تم ما ذكره لكان الامر كذلك في كل ما استند الى الدليل اللبي أو الى الخبر المتواتر معنى وبين ما لم يستكشف من قبله فاستشكل في القسم الأول دون الثاني ، وهناك تفصيل آخر ابدعه المحقق الخوانساري ـ قده ـ في شرح الدروس وهو الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع فسلم الاستصحاب في الثاني فقط والانصاف انه لولا ما روى عن الخصال عن محمد بن مسلم من قول أمير المؤمنين ع ـ من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ـ ولولا ظهور قوله ع ـ فان اليقين لا ينقض إلا باليقين ـ أو ـ لا يدخله الشك ـ لكان للخدشه في عموم دلالة الاخبار

لمطلق المتيقن المشكوك موضوعا كان أو حكما كليا أو جزئيا تكليفيا أو وضعيا كان دليله اللفظ أو اللب مجال واسع ولكان الحق مع الاخباريين القائلين بجواز الاستصحاب في الشبهات الموضوعية فقط فان غاية ما يتصور وجها للعموم هو اطلاق النهي عن نقض اليقين بالشك وقد تقرر في محله ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عنه فلا اطلاق لشيء من هذه النواهي إلا انك قد عرفت دلالة رواية الخصال على الاستصحاب وظهورها فيه لا على قاعدة اليقين وهي من حيث انها واردة في مورد مخصوص وغير مقترنة بما يمنع عن عمومها لأي متيقن كان فلا مانع من الاخذ بها في اثبات المدعى بنحو العموم وحينئذ فيجعل سائر الاخبار مؤيداً لها كما انه يجعل التعليل في البعض معاضداً لها وكيف كان فالمهم هنا هو التعرض للتفصيل بين الشك في المقتضى وبين ما في الرافع وبين الاحكام الوضعية والتكليفية فان تفصيل الاخباريين يبقى بلاوجه بعد ماعرفت من العموم ولو في بعض الاخبار وكذا تفصيل الشيخ ـ ره ـ لأمرة فيه بناء على كون نظر العرف متبعاً في تشخيص الموضوع ووحدته على ما تقدم مفصلا والتكلم في التفصيل الأول مسبوق ببيان شأن المقتضى للامور الحقيقية الخارجية وللاحكام والامور المجعولة في الشرع وقبل الشرع ، ولا بأس بتمهيد مقدمة وهي ان المقتضى في الامور الخارجية ، تارة يكون مقتضيا لنفس الحدوث فقط ولا يكون له دخل في البقاء بل البقاء يكون مستنداً الى امر اخر كالاستعدادات الذاتية وغيرها مثل وضع الحجر على الارض ومثل البناء والبناء فان كلا منهما ولو كان علة محدثة للمجعول ولكن العلة المبقية هو الاستعداد الذاتي فليست العلة لها إلا باعتبار اعطاء الوجود فقط ولا تأثير لها في الابقاء .

واخرى تكون مؤثرة فيه حدوثا وبقاءً ويدور المعلول مدارها وجوداً وعدما كالشمس والفيء فانه اذا زال الشمس يزول الفيء أيضا ، هذا بالنسبة الى الامور الخارجية واما في الشرعيات من الاحكام الجعلية التكليفية والوضعية فتارة يكون المقتضى للجعل والتشريع وهو المصلحة الداعية اليه نفس الجعل دون المجعول ولعل الامر كذلك في الاحكام الوضعية فجعل الزوجية عقيب العقد وجعل الملكية عقيب الحيازة بقوله من حاز ملك مستند الى مصلحة في نفس الجعل والاسباب التي كانت

في البين انما تكون من باب العلة المحدثة فقط لا المبقية فاذا وجدت هذه الاسباب تحدث هذه الامور أي الملكية والزوجيـــة والاجارة وغيرها مما تحدث باسبابها الخاصة عقيبها ولكن البقاء مستند الى الاستعدادات الذاتية إلا ان يجيء رافع لهذه الاستعدادات من البيع أو الفسخ أو الموت مثلا وإلافنفس الجعل ليست إلا محدثة لا مبقية ، وبعبارة اخرى ان الاسباب المجعولة علة الحدوث لهذه الامور والبقـاء مستند الى الاستعدادات الذاتية فان الملكية وغيرها لما كانت من سنخ الاضافات التي تبقى على الفعليه ما دام بقاء طرفها عليها فلا تنتفي إلا بانتفاء المالك أو المملوك أو كليهما أو بطر وما يوجب اعتبار العدم من بيع أواقالة أوفسخ أوموت أوانقضاء مدة في الاجارة وهكذا ، فتبين ان الأحكام الوضعية مثل بعض الخارجيات مستندة الى أسبابها الخاصة حدوثاً لا بقاء ، فلو شك فيما يزيلها فهو مستلزم للشك في الرافع لا في المقتضى ، وأما الأحكام التكليفية فهي وإن كانت مما يتصور فيـــه انحصار الصلاح في أصل الجعل والتشريع فقط إلا انها في الأغلب تابعة للملاكات القائمة بمتعلقاتها ودائرة مدارها فالمقتضى هو تلك الملاكات وهي كما انها علة لحدوثها فكذلك لبقائها ايضاً والسر في ذلك ان الوجوب مثلا إنما يعتبر في مقام ابراز الارادة فجعل هذه الأحكام عبارة عن ابراز الارادة الى الخارج ولو كان الانشاء والارادة آنيا ولكن الحكم كان باقياً فالاضافات الاعتبارية في الوضعيات في عالم الاعتبار مثل الاضافات الخارجية فالبقاء فيها مستند الى الاستعداد الذاتي بخلاف الأحكام التكليفية فانها غير مرتبطة بعالم الاضافات بل الباب فيها باب كون العلة المحدثة مبقية فلب الارادة تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق فالمصلحة مقتضية للارادة وابرازها فالعلة المحدثة فيها عين القلة المبقية فمادام المتعلق كان وافياً بالمصلحة تتعلق به الارادة لولم يكن في البين مزاحم وإلا فلا تعلق لها بالعمل الخالي عن المصلحة كما لا يخفى فلوشك في دخل شيء في المامور به من جهة وفائه بالمصلحة فيكون من الشك في المقتضى لا في الرافع فاذا كان الحكم منوطاً بقيد كما اذا انيط مثـلا وجوب الاكرام بعنوان العالم أو العادل ، فظاهر هذا الخطاب ان اخذ هذا القيد في حيزه من باب دخله في المصلحة ففي صورة الشك في القيد يشك في المقتضى للتكليف كما انه كذلك إذا كان

الدليل في مقام الاهمال من ناحية القيد ولكن احتمل القيد من ناحية اخرى كالزمان مثلا إذا شك في انه هل للزمان دخل أم لا؟ ففي صورة احتمال دخل الزمان يكون الشك في المصلحة فلا يبقى حينئذ مجال للاستصحاب على عدم كونه معتبراً إلا في مورد الشك في الرافع دون الشك في المقتضى والاستعداد ثم لايخفى انه لو كان الاستصحاب حجة في مورد الشك في الرافع بعد احراز المقتضى للبقاء يلزم أن لا يصح اجرائه في الأحكام التكليفية إلا في موارد مخصوصة وهي موارد احراز الملاك والمصلحة في المامور به مع الشك في الوجوب لاحتمال طرّ وحرج أوجنون أو ضرر أو ابتلاء بالأهم أو حصول النسخ للحكم السابق فان الشك في هذه الموارد متعلق بالرافع دون المقتضى وأما في غيرها فرجعه الى الشك في المقتضى فلابد من الالتزام بعدم حجية الاستصحاب فيه أصلا ولكن الأحكام التكليفية تابعة للمصالح التابعة للمتعلق وهي ليست إلا مبرزة للارادة والانشاءات في الاحكام ، ففي التكليفية مقتضيات الحكم عين مقتضيات التكوين والاستعداد للحكم تابع لمقتضيات التشريع والعلة المحدثة عين العلة المبقية وروح الحكم فيها منوط بالاستعداد والمقتضيات التشريعي ، فبدون احراز المقتضى لا يحرز التكليف ، فظهر من هذا البيان أن الاستصحاب فى الموضوعات يجري فى الموارد الكثيرة ولكن في الأحكام يختص بباب النسخ بعناية ارادة الرفع منه لا الدفع كما هو الظاهر منه فيمكن الاستصحاب عدم النسخ في مورد الشك بعد احراز المقتضى للحكم والاستعداد ويمكن جريانه فى بعض الموارد مثل موارد الشك فى انطباق لا حرج ولا ضرر في صورة الشك في وجود المزاحم الأهم والابتلاء به فانفي هذه الموارد تكون المصلحة باقية وإنما الشك في رفع فعلية التكليف إلا أن التحقيق أن شيئاً من هذه الموارد لا ينبغي أن ينطبق عليه الاستصحاب وذلك لأنه إذا شك في المزاحم يكون العقل حاكماً بالحركة على طبق المصلحة المحرزة بمناط الشك في القدرة وكذا في تمام الموارد المذكورة فان العقل يحكم في تمام هذه الموارد التي يقطع فيها بالغرض ويحتمل في وجود المزاحم أو انتفاء القدرة أو رفع التكليف امتناناً بسبب نفي الحرج والضرر وعذرية الجهل على الحركة على طبق المصلحة المحرزة ويحصل غرض المولى . فظهر

انه لا يبقى مجال للاستصحاب فى هذه الموارد ايضاً إلا في صورة الشك في النسخ ولا يظن بأحد ان يقول بتطبيق لا تنقض اليقين بالشك على هذه الموارد فينحصر الاستصحاب فى الأحكام بمورد الشك في قيد لا يكون مقوماً للحكم بحيث لو انتفى بقى العمل خالياً عن المصلحة الملزمة بل يكون له دخل فيه مثل الزمان أو الزماني وكان الحكم على الدليل مهملا من هذه الجهة ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في الغاية أو المغيى وإلا فلو كان له اطلاق لكنا نتمسك باطلاق الدليل وأما إذا كان القيد دخيلا في ملزمية المصلحة أو لم يعلم عدم دخله بهذا النحو من الدخالة ، فالشك في القيد يقتضي الشك فى المصلحة والمقتضى فلا يتصور الشك في الرافع حتى يكون للاستصحاب مجال . وبالجملة فلابد من ملاحظة ان حجية الاستصحاب في الاحكام منحصرة في اليقين بالمقتضى واستعداده للبقاء مع الشك فى الرافع أوعامة لهذا المورد وغيره من موارد الشك بعد اليقين سواء احرز المقتضى أم لا ومن المعلوم ان القول بعدم حجية الاستصحاب عند الشك فى الأحكام فى صورة المقتضى مستلزم للقول بانحصار موارده فى موارد لا يحتاج الى الاستصحاب وهي صورة احراز المصلحة والغرض مع الشك فى المزاحمات وذلك لما تقدم من حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فى هذه الموارد فحيث ان جعل الاستصحاب فيها يعد من اللغو وفي غيرها لا يتصور الشك فى الرافع دون المقتضى فلابد من الالتزام بعدم حجية الاستصحاب فى الأحكام رأساً وهو كما ترى وبعد ما ذكرنا من معنى الاقتضاء وانه عبارة عن استعداد المستصحب أعم من الموضوعات والأحكام مضافاً الى أن احراز الاستعداد فى الأحكام فى غاية الاشكال وتقدم ان منع حجية الاستصحاب عند الشك فى المقتضى مستلزم لأن لا يجوز الأخذ به عند الشك فى الأحكام التكليفية مطلقاً إلا فى موارد نادرة مع انه بعيد فى الغاية بالنظر الى شدة الاهتمام فى الأخبار بعدم جواز نقض اليقين بالشك بالسنة مختلفة ، ان من المعلوم ان المراد من النهي الواقع فى اخبار لا تنقض اليقين بالشك ليس نهيا حقيقيا لأن نقض اليقين لا يكون باختيار المكلف فان كان اليقين باقيا فباق وإلا فلا ، بل ماله الى الأمر بمعاملة البقاء وترتيب الأثر العملي عليه يعني الأثر الذي كنت ترتبه على اليقين الفعلي رتبه عند

الشك وابن على بقائه ومرجعه الى تنزيل اليقين السابق الزائل منزلة الباقي بلحاظ الآثار العملية والجري على طبقها والأمر بالعمل معه معاملة اليقين بالبقاء وبأن اليقين وإن كان متعلقا بالحدوث لا بالبقاء وقد زال بطرو الشك لكنه ببركة لا تنقض يبني على بقائه فهذا نظير للأمر بتصديق العادل في انتهائه الى تنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم . وبعبارة اخرى تارة يكون اليقين طريقا محضا الى موضوع التعبد وهو المتيقن مثل اليقين بالخمرية الذي كان طريقا الى تطبيق الحرمة الواقعية على المورد ، وتارة يكون التعبد متوجها الى نفس اليقين الطريقي بما انه طريق لا بما انه صفة نفسانية وحالة وجدانية وفي هذه احتمالات ثلاثة : « أحدها » أن يكون اليقين الزائل منزلا منزلة الباقي باعتبار آثاره المرتبة به على المتيقن فان الوجوب وغيره وإن كان مرتبا على الصلوة وغيرها في الشرع بلا اناطة له بالعلم والاحراز إلا انه لما لم يكن محركا اليها وداعيا الى ايجادها وموجبا لحصولها إلا بعد العلم وحكم العقل بالتنجز وعدم المعذورية فكان الواقع مقتضيا للوجود والترك والعلم متمما له ورافعا للمانع وهو الجهل عن تأثيره في الانبعاث والانزجار ، فعلى هذا صح أن تستند تلك الآثار الى اليقين وإن كانت في الحقيقة أثراً للمتيقن فلهذه الآثار جهة استناد واضافة الى اليقين الطريقي وجهة اضافة الى المتيقن فلعل الامر بالعمل معه معاملة الباقي ما لم يعلم بالخلاف ناظر الى تنزيل ذلك اليقين باعتبار تلك الآثار المضافة اليه بوجه والى متعلقه بوجه آخر فلا يعم أثر الذي لنفس اليقين المأخوذ جزء للموضوع في بعض الموارد . « وثانيها » أن يكون بحيث يعمه أيضا لكن لا يشمل الأثر الذي لليقين المأخوذ تمام الموضوع لبعض الاحكام . « وثالثها » أن يكون بحيث يعمها أيضا فهذه احتمالات ثلاثة في صورة ورود التنزيل على اليقين الطريقي لا بلحاظ جعله مرآة للمتعلق ومشارا به اليه حتى يكون محط التنزيل والتعبد هو المتيقن الثابت من دون دخل لليقين ، ثم لا يخفى أن لازم هذا أن لا يكون اليقين من مقومات مورد الاستصحاب فان مورد التعبد باليقاء هو الأمر الثابت الواقعي فمعنى هذا التنزل هو الحكم ببقاء ما ثبت ولا دخل لليقين فيه ولا احتياج له اليه إلا في مقام تطبيقه على موارده وهذا المعنى مناسب مع تعريف

الاستصحاب (بابقاء ما كان) فانه لم يؤخذ فيه اليقين على ما ترى وعلى هذا فلا يبقى وجه لحكومة الاستصحاب على أدلة الاصول من البرائة والحلية والطهارة فان الحاكم اما موسع لدائرة الموضوع أو مضيق وعلى أي تقدير فله نظر الى موضوع دليل حكم آخر وللاستصحاب بهذا المعنى لا يثبت العلم والمعرفة التي جعلت غاية للطهارة أو الحلية الظاهرية بل هو حكم ببقاء الحرمة المعلومة سابقاً في ظرف الشك ومورد قاعدة الحلية فلا يتقدم عليها بالحكومة واما لازم المعنى الأول من الثلاث فهو مماثل لما تقدم ولذا راعى المحقق الخراساني « ره » لازم مسلكه وقال : بأن الاستصحاب وارد لا حاكم فالوجهان مشتركان فيما ذكروا في أنه لا يصح عليهما تجويز قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي فانه لا يحكم فيه بانتفاء الشك وبقاء اليقين تعبداً كما يستفاد من أدلة حجية الامارات فلا وجه لقيامه مقامه ، نعم يجوز قيام الاستصحاب بالمعنى الثاني كما لا يخفى مقام العلم الطريقي ، واما على الأخيرين فيجوز قيامه مقام جزء الموضوع في الأول منهما ومقام تمام الموضوع في الثاني فان التنزيل قد عمه بحسب الفرض بهذا الاعتبار ايضاً وعليه فيتم القول بحكومة الاستصحاب على قاعدة الحلية وغيرها من الاصول فان اليقين منزل منزلة الباقي بالنسبة الى العمل والأثر المترتب عليه بنفسه ايضا وهو انتفاء الحلية الظاهرية والطهارة كذلك بمجرد العلم بالحرمة الواقعية والطهارة فالمعرفة بنفسها تمام الموضوع لانتفاء العمل وترتيب ذاك الأثر الشرعي الظاهري على ما هو مقتضى الغاية في الخبرين ، فالتعبد باليقين حتى بلحاظ هذا الأثر لايخلوعن نظر الى موضوع القاعدتين فدعوى الحكومة وتسلمها في محلها ، واما على الأول من الأخيرين فالأمر كما ذكر فيما تقدم من الاحتمالين من هذه الجهة . وبالجملة فاثبات الحكومة موقوف على اثبات عموم التنزيل على الوجه الثالث ، ومحصل الكلام أن التعبد اما متوجه الى المتيقن حكماً كان أو موضوعه بمرآتية اليقين وجعله آلة للاشارة اليه واما متوجه الى نفس اليقين بما انه طريق الى المتيقن وكاشف عنه لا بما انه صفة نفسانية وحالة وجدانية مخصوصة . وعلى الثاني فاما أن يكون التنزيل واثباته التعبدي باعتبار الأعمال والآثار التي ثابتة للمتعلق ببركة اليقين وكشفه عنه فقط . واما أن يكون بالنسبة الى تلك الاعمال وما يترتب

عليه وعلى المتعلق مجموعا ، واما بعم التنزيل لغيرها وهو كون الأثر المترتب على اليقين المجعول بنفسه من دون دخل للمتعلق تمام الموضوع للحكم ، وظهر ان الاحتمال الأول لا مساس له بالحكومة ولا وجه بالقول بقيام الاستصحاب بهذا المعنى مقام القطع الطريقي فضلا عن الموضوعي ، نعم لو جعلت الغاية في قاعدتي الطهارة والحلية المعرفة للأعم من القذارة والحرمة الواقعيتين ، فيكون الاستصحاب بهذا المعنى وارداً عليهما لا حاكما ، واما على تقدير كون الغاية للحكمين الظاهريين هي معرفة خصوص الحكم الواقعي حينئذ لا ورود ولا حكومة له عليهما أصلا بل يقع بينهما التعارض مع الاختلاف فان كلاً منهما حكم ظاهري في مرتبة الجهل والشك ، وأما الأول من الثلاث فعليه وإن جاز القول بقيامه مقام القطع الطريقي فقط إلا انه لا يلائم دعوى الحكومة ايضا إذ المفروض بعد تسلم امكان أن ينزل الشيء منزلة ماله أثر ان باعتبار أحدهما دون الآخر وجواز التفكيك بين التلازمين في التنزيل انه ما توجه الى اليقين إلا بلحاظ الأعمال التي للمتعلق بركته فلم ينزل الزائل منزلة الباقي باعتبار أثر له دخل فيه جزءً أو تماما فالاستصحاب بهذا المعنى وارد على القاعدتين فانه مثبت لليقين التعبدي بالحرمة والقذارة الواقعيين ، واما على الثاني فاشكال الحكومة بحاله إلا ان عليه يصح القول بقيام الاستصحاب مقام جزء المقتضى والموضوع للحكم وما على الثالث فيصح الجمع به بين كلا الأمرين على الاطلاق فالحكومة لا تثبت إلا عليه كما ان قيام بعض الاصول مقام العلم مطلقا لا يمكن تصديقها إلا عليه فلو كان التنزيل عاما على هذا النحو أمكن التفصي عن اشكال الحكومة إلا انه يلزم منه الوقوع في محذور آخر وهو كون الاستصحاب حجة في جميع موارد الشك المسبوق باليقين إذ ما من يقين إلا وله أثر شرعي لا دخل لمتعلقه فيه وهو جواز الاخبار عنه جزما فان هذا من آثار نفس القطع واليقين ولا ربط له بشيء من متعلقاته فيلزم حجية الاستصحاب في جميع موارد اليقين السابق والشك اللاحق كان المتعلق لهما حكما أو موضوعا له في الشرع أو لم يكن لشيء منهما كاليقين بوجود الجدار وطوله وعرضه ولونه وغيرها وهذا لا يلائم ما وقع التسالم من انه لا بد من كون المتيقن عند الاستصحاب أثرا شرعيا أو موضوعا لذلك فالامر دائر بين رفع اليد عن دعوى الحكومة وبين الالتزام بحجية الاستصحاب في غير

الموردين وغاية ما يمكن أن يتفصى به عن المحذور الثاني هو دعوى أن اليقين المنزل بلحاظ جميع الآثار منصرف الى اليقين بالقضايا الشرعية لا مطلقة وبالجملة أن سعة دائرة تنزيل كل شيء منزلة غيره لابد أن يكون بمقدار الأثر الذي كان دليل التعبد ناظراً اليه فبالنسبة الى ذاك الأثر ينتزع الوجود التنزيلي ولكن بالنسبة الى الأثر الذي لم يكن ناظراً اليه لا يكون له وجود تنزيلي فشمول التنزيل بمقدار شمول التعبد ولحاظ الأثر كالحيوة التنزيلي لزيد مثلا ، فالحيوة بالنسبة الى الأثر الذي شمل دليل التنزيلي لهـا وجود تنزيلي لا بالنسبة الى الأثر الاخر الذي لم يكن الدليل ناظراً اليه فانها لا وجود لها تنزيلا ولا حقيقة ، وقد تقدم ان فيما نحن فيه لا يكون دليل التنزيل ناظراً الى نفس اليقين باعتبار الاثار المترتبة على المتيقن ببركة اليقين فان شرط ترتب الاثار الواقعية على الواقع خارجا هو اليقين فالواقع كأنه هو المقتضى والجهل مانع عن تأثيره في الجري والامتثال فبانكشاف الواقع ورفع السترة عنه يترتب الأثر على الواقع ويتعقبه حكم العقل على الحركة طبقه أو السكون عنه ، وقد يكون دليل التعبد باليقين باعتبار تلك الاثار المتقدمة التي لها انتساب ما الى اليقين أيضا كما انهـا منسوبة الى الامور الواقعية باعتبار الاثار المترتبة على اليقين وغيره كما إذا اخذ جزء الموضوع مثل ما اذا ورد أن الخمر المعلوم الخمرية حرام فان العلم في المقام جزء المقتضى والاثر لم يترتب على صرف الواقع بل على العلم بالخمرية وهذا أيضا سنخ من الأثر لليقين فيعمه دليل التنزيل ، وقد يكون التنزيل عاما لجميع الاثار التي لليقين سواء كانت من القسمين المتقدمين أو كانت مترتبة على اليقين بنفسه من دون دخل متعلقه فيه بان يكون نفس تمام المقتضى والموضوع . أما القسم الاول فلما كان دليل للتنزيل فيه ناظراً الى المتيقن ببركة اليقين فكان اليقين حينئذ طريقا محضا فلا عموم لدليل التنزيل حينئذ بالنسبة الى الاثار التي كان اليقين جزء لموضوعها أي لا يشمل دليل التعبد باليقين التنزيلي باعتبار هذه الاثار الخاصة التي تترتب على الخمر المعلوم من حيث انه معلوم فلا يكون استصحاب الخمرية نافعا لأن الاثر كان مترتبا على الخمر المعلوم والمفروض انه ليس علم تنزيلي في المقام بالنسبة اليه فلا علم وجداني ولا تعبدي لان التنزيل ليس ناظراً الى هذا الاثر وكذلك القسم الثاني لما كان ناظراً الى هذا الاثر

ولكن لم يكن ناظراً الى أثر يقين جُعل تمام الموضوع فلا يشمل دليل التعبد باليقين اليقين الذي كان تمام الموضوع لعدم وجود يقين تنزيلي بالنسبة الى هذا الاثر ولو كان بالنسبة الى الآثار الاخر علم تنزيلي فحينئذ اذا جعلت المعرفة غاية للتحليه ومفنية للحكم اذ الفرق بين الغاية والشرط ان الغاية مفنية للحكم والشرط معط لوجوده فتكون المعرفة والعلم حينئذ تمام الموضوع فاذا لم يكن دليل التعبد باليقين ناظراً الى ما اخذ تمام الموضوع فلا يتحقق حينئذ علم تنزيلي بالنسبة الى هذه الغاية لانه ليس ناظراً الى تمام الموضوع فلا يتم للاستصحاب حكومة على قاعدتي الحلية والطهارة ، نعم ان قلنا بعموم التنزيل باعتبار جميع الاثار كما في القسم الثالث فحينئذ لا بأس بالقول بكون الاستصحاب حاكما على (كل شيء لك حلال أو طاهراً) الخ الا انه قد نبهنا على أن نتيجة هذا الكلام ورود اشكال اخر قد تقدم وهو تجويز جريان الاستصحاب في كل مورد من موارد اليقين السابق والشك اللاحق وان لم يكن لمتعلقه أثر الا جواز الاخبار عنه مثل مورد اليقين ببقاء الجدار والانهار وغير ذلك فانه لا أثر للمتيقن الا جواز الاخبار عنه جزما ففي هذه المقامات وان لم يكن مورد الاستصحاب أثراً أو موضوعا للأثر الا أن العلم به له أثر وهو جواز الأخبار ونتيجة جواز الاستصحاب في امثال هذه المقامات هدم القاعدة الكلية وهي انه لابد أن يكون المستصحب أثراً أو ذا أثر شرعي ولابد من ارتكاب أحد المحذورين (أحدهما) عدم تحقق الغاية لكل شيء لك حلال أو طاهر لعدم تحقق العلم التنزيلي . (والآخر) جريان الاستصحاب في تمام موارد اليقين السابق والشك اللاحق ونتيجته القول بأن المستصحب لا يلزم أن يكون أثر او ذا أثر شرعي بل يكتفى في الاثار بجواز الاخبار وهذا هو الاشكال العويص الذي تفكرنا في دفعه مدة طويلة ولا جواب عنه إلا بادعاء أن اليقين السابق بالقضايا الشرعية منزل على الاطلاق منزلة الباقي لا مطلق القضايا وإن لم تكن شرعية وإن هذا هو المنصرف اليه من الكلام فدعوى الانصراف اليها مما لابد في المقام كما في مقام منع حجية الاصل المثبت فان القاعدة على ما ستأتي تقتضي حجيته أيضا لولا الانصراف ، وبعد ذلك كله نقول أن من يذهب الى حكومة الاستصحاب فلابد له من الالتزام بتوجه

أو على نفسه بالانفراد وحيث لا دخل للمتعلق في صورة كون اليقين تمام الموضوع لأثر فلا وجه لدعوى اعتبار احراز اقتضائه للبقاء على الاطلاق فانه أجنبي عن التنزيل والتعبد في هـذه الصورة فما لم يقطع في الانتفاء يؤخذ باليقين ويجري المكلف على طبقه ويترتب أثره سواء احرز المقتضى لبقائه أم لا ، فتحصل انه لو كان اليقين مرآتاً لما يحرم نقضه من الأحكام والموضوعات الخارجية فلا يتوجه التنزيل إلا الى المتيقن وعليه فلا وجه لقيام الاستصحاب مقام العلم مطلقاً ولا حكومة له على مثل قاعدتي الحلية والطهارة ، وأما لو كان عنواناً للموضوع كما هو الأصل في كل ما اخذ في موضوع الخطاب والحكم وله دخل في القول بالقيام مقام العلم والحكومة فعلى هذا إما التنزيل مقصور على اليقين بلحاظ الأعمال المترتبة على المتعلق والواقع ببركته فلا يعم الأثر الذي رتب على نفس اليقين الطريقي ولو ضمنا ، وإما شامل للواقع ولما لليقين من الأثر بنحو جزء المقتضى وجزء الموضوع ، وإما أن يكون تنزيله مطلقاً وبلحاظ جميع الآثار والأعمال التي لها ترتب على اليقين سواء كان لها شرطاً أو جزء من المقتضى أو تمامه . فعلى الأول وإن جاز قيام الاستصحاب مقام العلم الطريقي إلا انه لا يتم به دعوى الحكومة . وعلى الثاني وإن كان لا تتم دعوى الحكومة ايضاً إلا انه يجوز القول بقيامه مقام العلم الموضوعي في الجملة . وعلى الثالث تتم الدعويان على الاطلاق فمن يقول بهما لابد له من دعوى ظهور الأخبار في ذلك كما ان الأمر كذلك بالنظر الى اطلاق النهي . لا يقال ان اليقين الطريقي ملحوظ آلياً بخلاف الموضوعي فانه مستقل باللحاظ فلو كان التنزيلي عاماً للقسمين يلزم الجمع بين اللحاظين . فانه يقال قد تقدم ان الأثر المتيقن اضافة الى نفس اليقين أيضا فهو دخيل في حصوله وترتبه عليه بنحو الشرط للمشروط فيعد أثر الواقع أثر نفس اليقين مع انه غير مقتض له اصلا فالتنزيل متوجه الى اليقين الملحوظ استقلالا بما له من الآثار العمليه سواء كان شرطاً لها أو جزء المقتضى لحصولها أو تمام المقتضى بحيث لا تأثير للمتعلق في ترتب هذا الأثر عليه فلا يلحظ إلا استقلالا فلا يرد الاشكال المشهور وبهذا التقريب أجاب المحقق الخراساني عن اشكال تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم الطريقي والموضوعي بكلا قسميه فظهر من ذلك كله ان لنا دليلان على عموم

التنزيل السابق بنفسه أو بعنوانه منزلة الموجود ، أحدها الزامي لازم لمذهب من قال بقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي على الاطلاق وبحكومته على غاية مثل كل شيء لك حلال حتى الخ والآخر حلي وهو دعوى الاطلاق ، ثم لا يخفى انه إذا سلم العموم والاطلاق وقيل بتنزيل اليقين الذي هو جزء المقتضي أو تمامه للأثر بحيث لا يكون متعلقه مستقلا في ترتبه عليه اما لانها معاً يتم بها المقتضى واما لان اليقين بانفراده مقتضى فعليه لا وجه لاعتبار احراز الاقتضاء الاستعداد للباقي في المتيقن اما في الثاني فواضح فانه أجنبي عن الأثر وأما في الأول فلأنه كذلك بالنسبة الى الجزء المقتضي وهو اليقين فمع تسلم العموم والحكومة لابد من الالتزام بأن في نفس اليقين خصوصية أوجبت صحة ايقاع النقض عليه كالعهد والوضوء دون القطع والظن والشك فانه لا يوقع على شيء منهما إلا من باب الازدواج والمشاكلة كما في قوله « ع » : (ولكن لا تنقض اليقين بالشك) وما هذا إلا من الابرام والاستحكام الذي فيه بحيث لا يزول بتشكيك المشكك ولذا اسند النقض اليه دون القطع وغيره فهذه المزية من مدلوله صارت سبباً لنسبة النقض اليه ومعها لا احتياج الى اعتبار احراز الاستعداد والاقتضاء في المتعلق بل عرفت انه لا ربط لاستعداده للبقاء عند كون اليقين موضوعا للأثر جزء أو تماما ، نعم لو قيل بمرآتيته للمتيقن لكان له وجه إلا انه لا يلائم القول بقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي وبحكومته على الاصول فاحفظ ولا تخلط والعجب من بعض المقررين انه تسلم قيام الاستصحاب مقام العلم وقال بحكومته على الاستصحاب مع قوله بأن تنزيل اليقين إنما يكون باعتبار الاعمال التي للمتيقن ولذا اعتبر احراز استعداده للبقاء وفصّل بين موردي الشك في المقتضى والشك في الرافع بعد العلم بالمقتضى تبعاً للشيخ العلامة الأنصاري (قده) ، فألحق حجية الاستصحاب تبعاً لمفاد الاخبار مطلقاً هذا كله في التفصيل بين الشك في المقتضى وبين الشك في الرافع وقد تحصل انه لا وجه له مع اطلاق الأخبار سيما مثل قوله « ع » : (فليمض على يقينه) ومع توجه التنزيل الى اليقين نفسه لا الى المتيقن بركته وقد اشبعنا الكلام وكررناه في الرد عليه وبيان لوازمه ومفاسده بما لا مزيد عليه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وهناك تفصيل آخر وهو

القول بحجية الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية ومنشأه تصور أن الأحكام الوضعية امور عقلية انتزاعية لا تكون موضوعة للأثر الشرعي ولا هو بنفسه كذلك ، ودفع هذه الشبهة بأن قصر مورد الاستصحاب فيما اذا كان المستصحب أثراً أو ذا أثر في الشرع دعوى بلا بينة ، فان ما كان ولابد منه في التنزيل هو أن يكون مورده اما بلا واسطة أو معها ولو بوسائط عديدة مما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً فكل ما ينتهي أمره الى الأمر الكذائي ولو بالوسائط فلا مانع من تنزيله باعتبار ذلك ولو كان لدليل التنزيل عموم أو اطلاق كما انه كذلك في أخبار الباب فلنا الأخذ به والقول بعدم اختصاصه بما هو بنفسه أثر أو موضوع للأثر وحيث أن الأحكام الوضعية طراً مما أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بالواسطة في مثل ما ينتزع عن التكليف فصح استصحابها أيضا لعموم الدليل لها فلا وقع لهذا التفصيل ولا يحتاج رفعه الى أزيد مما ذكر ، ولما انجر الكلام الى هنا وجرى ديدن جمع على البحث عن حقيقة الأحكام الوضعية ومقدارها ومجعوليتها فلا بأس بالتعرض لها بمقدار ما يسعه المجال . (فنقول) قد اختلف الأصحاب في عددها فبعض على انها ثلاثة والآخر على انها خمسة أو سبعة وذهب ثالث الى انها غير منحصرة في هذا المقدار وهي بشتاتها مندرجة في الاضافة بين الأمرين فمن نحو من أنحاء اضافة الشيء الى شخص ينتزع الملك ومن نحوها الآخر ينتزع الحق ومن نحو اضافة بين شخصين تنتزع الولاية أو الزوجية أو الرقية كاضافة بين الأب والولد وغيرها ومما بين الشارع وجميع الأشخاص كاضافة بين الحاكم الشرعي وساير الأفراد تنزع الولاية والقضاء وهكذا وكيف كان فقد تقسم الأحكام الى جعلية وغير جعلية كما يقسم مطلق الحكم الى التكليفي والوضع ولكن يسلم انحصار الأول في الخمسة المعروفة المندرجة في الاقتضاء والتخيير وكذا يسلم مجعوليتها بأسرها ، وأما الوضعي فيقسم الى الجعلي وغيره ويختلف في عدده ومقداره واندراجه في أدلة الاستصحاب وعدمه وتحقيق القول فيه يحتاج الى تمهيد مقدمة يبين فيها الفرق بين الجعلي وغيره . (فنقول) ان الحقائق الجعلية هو امور اعتبارية لا تحقق إلا بالانشاء وقصده كالتعظيم ونحوه فما لم يكن انشاء وجعل من المالك الحقيقي أو الظاهري لا تحقق للملكية

شيء لأحد وكذا الزوجية والحرية وغيرها فالانشاء والجعل بمنزلة جزء الأخير من العلة التامة لوجودها وما لم يوجد لا مصحح لاعتبارها ، وأما الامور الانتزاعية فهي تابعة لمنشأ انتزاعها قوة وفعلية فعند وجوده صح انتزاعها ولولم يكن هناك انشاء ومنشىء وعند عدمه وانتفائه لا مصحح لانتزاعه ولو قيل إني جعلت المنشأ الف مرة بل المدرك ينتزع الصورة الانسانية مثلا من الوجود الخارجي حتى مع قول المولى بأني ما جعلت له هذه أو جعلت نقيضها ، فاتضح أن الامور الجعلية غير قابلة للتحقق إلا بالانشاء والجعل ودائرة مداره حدوثاً وبقاء وأما الانتزاعيات فلا دخل له فيها لا ثبوتا ولا عدما وان الأحكام التكليفية لا تكون جعلية كما اشتهر ووقع عليه التسالم فان الوجوب مثلا لا استناد له الى الانشاء في مقام الاقتضاء فان المصلحة من لوازم الواجب وذاتياته اما بعنوانه الاولى أو الثانوي وأما العلم بهذه المصلحة وكذا سائرمبادىء الارادة وكذا نفسها واظهارها بمادة الطلب أوالارادة أو بهيئة صيغة الأمر فليس شيء منها من الجعليات والاعتباريات التي تتفرع على الانشاء بداهة انها امور تكوينية وموجودات خارجية عينية لا اناطة لها بالانشاء ، نعم تحقق مفهوم الطلب انشائي حاصل بالقصد اليه والى حصوله بالتلفظ بمثل أطلب واريد لكنه ليس متحداً مع الوجوب أوملازماً معه فان الانشاء من الهازل والساهي واللاغي وغير الملتفت لا يدعو الملتفت الى الامتثال ولا يقتضي الجري والتحرك على طبقه ، نعم ابراز الطلب والارادة الكامنة موضوع لحكم العقل بحسن اتيان المراد وجواز العقاب على تركه بعد الابراز فيرى العقل ان ابراز المولى للارادة مقتضى لحصول المراد ويعد المانع من وقوعه منه وهي الشهوة والدواعي النفسانية كالعدم فيلحظ المراد واجبا ولازما بالنظر الى وجود المقتضى المجرد عن المانع ادعاء فينتزع الوجوب واللزوم والايجاب والبعث والانبعاث والتحرك فهذه امور انتزاعية عن منشأ واحد وهو إبراز المولى ارادته وقد تقدم أن نفس الابراز أمر واقعي لاجعلي اعتباري فما أدري بم صح عد الوجوب وكذا سائر الخمسة من التكليفية من الاحكام الشرعية الجعلية مع انها منتزعه عن منشأ لا استناد له الى الجعل ، وبيان آخر أن بعض الامور اختيارية ومقدور للانسان بلا واسطة وسبب غير ارادته كالتكلم

والمشي والأكل وغيره وبعضها مقدورة بواسطة واحدة كالاحراق والقتل وغيرهما مما لا يمكن تحققه بدون التوسل بسبب كالالقاء في النار وفري الأوداج مثلا أو بوسائط عديدة كالنتيجة الحاصلة من المقدمات المترتبة ، ولا يخفى أن الارادة لا تتعلق بالأخيرين بل بما يتولدان منه فانه فعل المختار حقيقة وقابل للعرادية لا هذا الأمر التوليدي المسبب فانه قهري الحصول عند وجود السبب ولذا يحصل حتى مع عدم ارادته أو ارادة عدمه مع ايجاد سببه فهذا القسم من الامور التوليدية الخارجية لا اناطة لها بالقصد الى التوسل باسبابها اليها فانها حاصلة بحصول تلك الأسباب ولولم يقصد التوسل بها اليها . وهناك امور اخر توليدية وتحت القدرة بالواسطة إلا انها لاعتباريتها واعتبارية أسبابها لا تحقق إلا بايجاد الأسباب بقصد التوسل اليها وهذا نظير الملكية والزوجية والوكالة وأمثالها مما له سبب لا يوجبه إلا بقصد التوسل والتسبب ، وبعض الامور الحاصلة للانسان خارج عن تحت اختياره وارادته كالخواطر والصور التي ترتسم في الخيال بواسطة الادراكات الحسية القهرية فانها غير مرادة حتى بالواسطة بخلاف الصور المنتزعة من الأشياء بواسطة الادراك القصدي والتوجه الى منشأها فانها أيضا مندرجة في القسم الأوسط ومن الامور القهريه التي لا دخل للقصد الى التسبب باسبابها اليها فما هو متقوم بقصد التسبب بسببه الاعتباري الذي عبارة عن الانشاء بالقول وبلفظ خاص أو بالفعل على نحو مخصوص فهو جعلي كالوضع والملكية والزوجية وبعض الامور الاخر مما يعد من الاحكام الوضعية وأما سائر التوليديات وغيرها مما يمكن أن يتحقق بدون قصد التسبب والانشاء فهو غير منوط بالجعل بل لا ربط بينهما فلا يكون جعليا ومجعولا كما لايخفى . اذا ظهر هذا فيلاحظ أن الوجوب مثلا جعلي أم لا ولاريب في انتفاء الجعلية عن المصلحة وعدم كونها مجعولة وكذا العلم بها وكذا ارادتها وانشاء ما يظهر الارادة والطلب فان هذه كلها امور واقعية حاصلة بأسبابها ولا اناطة لحصولها بقصد التسبب وأما الاعلام بالارادة بتوسيط هذا الانشاء بالقول فهو وان كان من الامور التوليدية إلا انه غير منوط بالقصد المذكور أيضا فانه إذا وصل الانشاء يحصل الاعلام مطلقا قصد به التسبب أم لم يقصد هذا مضافا الى أن الاعلام مغاير

للوجوب فانه أمر يعتبره العقل بعد العلم بالارادة وضعا للمراد كاللزوم على ما تقدم فتحصل أن الأحكام التكليفية ليست جعلية على ما اشتهر وسلم وأما الوضعية فبعضها كالملكية والزوجية جعلية على ما مرّ فان المالك مثلا لو لم ينشأ سبب التمليك بقصد التسبب والتوسل الى حصول الملك لغيره لما حصلت الملكية له فهذا أمر اعتباري له مشابهة بالاضافة المقولية لقيامه بالأمرين وطرفين وله شبه بالجدة والملك الاصطلاحي لأهل المعقول وليس بشيء منهما فان الاضافات وكذا الهيئات متحققة في الخارج كان في البين معتبر أم لم يكن بداهة ثبوت الفوقية والتحية والمحاذات والموازات لبعض أمرين موجودين خارجا وإن لم يعتبرها ولم يتصورها متصور وأما الملكية فهي أمر اعتباري لا واقعية لها خارجا ولا يوجب تبدل طرف اضافتها وهو المالك تغيراً في العين المملوكة أصلا فلو وجد سببها وفرض فقد المعتبر رأسا أو صار بنائهم على عدم اعتبارها فلا يتحقق أبداً فهي بمنزلة الفيء للاضافة المقولية أو الجدة المفسرة بهيئة احاطة شيء بشيء ومتقومة بالقصد والجعل هذا حال الملكية وأما سائر الأحكام الوضعية فسيأتي الكلام انشاء الله تعالى في انها مجعولة أو منتزعة فتحصل مما سبق ان الأمر الجعلي لا يترتب على الارادة بلا واسطة ولا يتحقق إلا بقصد التسبب بموجبه من الانشاء والجعل اليه وإن الملكية والزوجية من هذا الباب ولذا لا يعتبر حصولها إلا في صورة انشائها بالصيغة عن جد وبقصد التوسل بها الى حصولها ومن هذه الجهة لا يرى الملك حاصلا بالتمليك الهزلي وبالانشاء الصادر من الساهي والنائم والمتلفظ به اظهاراً للوجود أو القدرة على النطق وإن الوجوب وبقية الأحكام التكليفية ليست جعلية بهذا المعنى في شيء من مراتبها المتصورة أما المصلحة الدائمية الى الايجاب مثلا فهي من خواص الأعمال ولا ربط لها بالعلم بها وكذا ارادة ما يفي بها وكذا انشاء الطلب بالجعل ضرورة ان شيئا مما ذكر ليس من الامور الاعتبارية التوليدية من الجعل والانشاء الواسطة بينها وبين الارادة وبعد تمام الانشاء واحراز المكلف إياه يحكم عقله بجواز العقوبة على ترك المراد بحسن الاطاعة والانقياد فبذلك يرى الارادة المبرزة من المولى مقتضية لحصول العمل والموانع النفسانية كالعدم فيحكم بوجوب المراد ولزومه تحريكا وبعثا الى

متعلقها فتنتزع هذه العناوين من تعلق الارادة المبرزة والأمر والحكم فيوصف العمل بأنه واجب لازم محتوم ومحرك اليه ولا يتوقف لحاظه موصوفا بالوجوب على كون الآمر قاصداً لحصوله بالانشاء والأمر بل يصفه العقل بذلك بعد العلم بالأمر حتى عند تعلق الغرض بخصوص اظهار الارادة والاعلام بها بالانشاء أو الاخبار فالوجوب لا نسبة له الى الجعل بهذا المعنى . نعم هو منسوب الى الجعل التكويني وتابع ومتوقف على ما بيد الشارع وضعه ورفعه وهو الحكم والأمر الذي هو عين الانشاء الاختياري والتشريع وهذا هو المصحح للاستصحاب وجريانه فانه مجراه على ما اشتهر لابد أن يكون أثراً أو ذا أثر وأن يكون مما تناله يد الجعل التشريعي وضعا ورفعا . ولا يخفى أن كون الحكم جعليا بهذا المعنى غير جعليته بالمعنى المتقدم فلا يختلط أحدهما بالآخر كما وقع من غير واحد هذا حال الأحكام التكليفية طراً وأما الوضعية فقد تنقسم على قسمين يعبّر عن أحدهما بالتعليقية كالجزئية والشرطية والسببية والمانعية وعن الآخر بالاضافية كالصحة والفساد والملكية والحرية وأمثالها فيقال بأن القسم الأول ليس جعليا بالمعنى الأول ولا بالثاني بل هو بأجمعه منتزع عن التكاليف والالزامات فالجزئية منتزعة عما وقع مع غيره في حيز الأمر والارادة الواحدة فاذا تعلق الأمر الواحد بشيئين أو اكثر ينتزع عنوان الجزئية للمأمورية سواء قصد الآمر احداث هذا العنوان او لم يقصد بل لو قال إني ما جعلت الجزئية لا يسمع منه ويصح اعتبارها له بخلاف ما اذا لم يدرجه تحت الأمر ولم يجعل التعبير بأني جعلته جزء فان هذا لا يصحح اعتبار الجزئية كما لا يخفى وكذا الشرطية والمانعية فانه لو اعتبر الأمر متعلقا بالمقيد بأمر وجودي او عدمي فينتزع العنوانان المذكوران ولا يعتني بالتصريح بعدم جعل الشرطية والمانعية ولو لم يتعلق إلا بالمجرد عن التقييد بقيد وجودي او عدمي فلا يقال لشيء لهذا المأمورية او مانع عن حصوله حتى مع قول الآمر بأني جعلت الشرطية او المانعية لذلك لكن من دون ارادة بيان تقييد المراد . واما السببية الشرعية فهي منتزعة عن كيفية جعل التكليف ومنوطية ارادة الشيء بأمر من الامور كالدلوك ودخول الوقت فانه يستفاد من قوله « ع » : (اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور) ان

وجوبها منوط بدخول الوقت ومسبب عنه ومن قوله تعالى : (أقم الصلوة لدلوك الشمس) ان الدلوك سبب للأمر بالاقامة فهذه ايضا من الامور الانتزاعية لا عن نفس الحكم بل خصوصية وكيفية . وأما السببية التكوينية فهي تابعة لخصوصيته في السبب بها يؤثر هذا الأثر المخصوص دون غيره فهي ليست جعلية ولا انتزاعية هذا تقريب ما قيل فى وجه انتزاعية هذه الامور ولنا فيه نظر يظهر انشاء الله . فظهر مما مرّ ان الحكم الجعلي وضعيا كان أو تكليفيا هو ما يتوسط بينه وبين ارادة حصوله جعل وانشاء ولا يكفي الارادة والقصد من دون التسبب اليه بالجعل والانشاء كالملكية فانها لا تحصل بصرف ارادة حصولها ولا بايجاد اسبابها ما لم يتوسل بها اليها بالانشاء . وعلى هذا فلا ينبغي عد الوجوب وسائر التكاليف من الأحكام الجعلية فان الوجوب أمر مثلا ينتزعه العقل بعد ظهور ارادة المولى وابرازه اياها متعلقة بعمل من الأعمال فمنشأ انتزاعه هي الارادة المبرزة المتعلقة بالفعل من حيث كونها علة أو مقتضيا لحصوله فبها يجب المراد كالمعلول بالنظر الى علته وكذا ينتزع عنها الالزام والبعث والتحريك وهذه العناوين بأسرها حاصلة ومتحققة عند ابراز الارادة المولوية وابراز المبرز الانشائي أو الاخباري سواء كان المولى قاصداً لحصولها أم لا بل لو قصد عدمها ايضا لانه اذا تحقق منشأ الانتزاع والاعتبار فلا يبقى انتظار للعقل في تجويزه الانتزاع والاعتبار والتوصيف ولا يرى دخلا وتأثيراً للمنع والتجويز التكليفيين في ذلك فلو فرض وقوع شيء فوق الآخر ولو لم يكن بالقصد فلنا انتزاع الفوقية والتحية واعتبارها ، منع عن ذلك الشرع ام لم يمنع فالوجوب لو كان جعليا بهذا المعنى لزم ان لا يتحقق ولا يصح اعتباره الا عند كون المولى قاصداً له ومتوسلا اليه بالانشاء لا عند ابراز الارادة مطلقا حتى مع الغفلة عن ذلك كما هو الأغلب فان الآمر منا لا يخطر بباله عنوان الوجوب وغيره اصلا كما لا يخفى فنفس الوجوب مثل ارادة ابراز الارادة ونفس الانشاء والارادة المتعلقة بالعمل والمصلحة القائمة كلها امور واقعية او اعتبارية انتزاعية لا اناطة ولا توقف بالانشاء والجعل كما كان الأمر كذلك فى الملكية على ما عرفت وكذا الأمر في سائر التكليفات فانها ليست جعلية بهذا المعنى لا بأنفسها ولا بمباديها نعم

يتصور وجه آخر لتوصيف جميع الأحكام بالجعلية وهو كونها باجمعها مستندة الى الجعل التكويني بمباديها القريبة كالبعيدة فان ابراز الارادة وانشاء الملكية جعليـة كالوجوب والملك بهذا الاعتبار فتحصل ان الاحكام التكليفيـة منسوبة الى الجعل بمعنى مشترك بينهـا وبين الوضعية وأما بعض الأحكام الوضعية فهي موصوف بالجعلية بالمعنى الآخر أيضاً هذا بالنسبة الى جميع التكليفيات ، وأما الاحكام الوضعية فقد تقدم انها على قسمين « احدها » ما يعبر عنه بالتعليقية كالشرطيـة والسببية والجزئية والمانعية وغيرها ، والآخر كالحرية والرقيـة والملكية والحق والوكالة والولاية وأمثالها أما الأول فلا يخفى انه لا يعقل جعل شيء من هذه المذكورات بالاصالة والاستقلال فان شرط الواجب ما كان لتقييده دخل في الارادة فنفس ذاته وان كانت خارجة عن تحتها لكن تقييده واقعة تحت الارادة فاذا كانت الارادة متعلقة بالمقيد بشيء بما انه كذلك يصح انتزاع الشرطية لذلك الشيء قصد حصولها أم لم يقصد رضى المريد بذلك أم سخط واذا لم تكن الارادة منبسطة على التقييـد فلا مصحح لانتزاع الشرطيـة حتى مع قول المريد انه شرط للمراد من دون قصده الى افادة تقييده بهـذا اللسان فالشرطية للواجب منتزعة عن أمر كان تقيده دخيلا في المراد ومتأخراً عن الطلب وكذا جزء الواجب فان اعتبار الجزئية للامور المتكثرة تابع للوحدة الاعتبارية الطارية عليها أما من قبل الاسم كالصلوة مثلا أو من قبل الأثر والمصلحة أو من قبل الحكم والوجوب مثلا ففي المقام وحدات ثلاثة فوحدت نشأت من قبل التسمية ، ووحدة نشأت من قبل وحدة المصلحة ، واخرى من قبل وحدة الوجوب وكل من هذه الوحدات في طول الاخرى وعلى كل فجزئية الشيء للمسمى فرع وحدة الاسم ولذي الاثر فرع وفاء تمامها بالاثر الواحـد وللواجب فرع انبساط الوجوب الواحد على المتكثرات وفي الرتبة المتأخرة عنه فقبل تعلقه بها لا يتعقل جزئية شيء منها للواجب ولو قيل جعلته جزء وبعده لا يتعقل وجه لعدم اعتبارها شاء الآمر كذلك أم أبى وكذا شرطية شيء للوجوب وسببيته مترتبة على اناطة الوجوب وتوقيفـه وتعليقه على ذلك فقوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور يدل على اناطة وجوبهـا بدخول الوقت ، ومن ذلك ينتزع العقل

شرطية الدخول وسببيته للوجوب سواء قصد بهذا الكلام حصول ذلك أم لا حتى لو قيل باني ما جعلت الدخول شرطاً للوجوب لما يسمع إلا اذا علم منه الغاء الاناطة المذكورة ، وأما ما يقال من ان السببيه تابعة لخصوصية في الشيء تكوينياً فلا تناله يد الجعل فهـذا مما لا ينبغي أن يتعرض فى المقام فان الكلام في السبب الجعلي والاعتباري القابل لأن يجعل باناطة الطلب لشيء وان لا يجعل بان لا يناط بشيء وهذا أجنبي عن التكويني المذكور ، وملخص القول ان هذه الامور من الأحكام الوضعية غير قابلة للجعل الأصيل وبالذات لكن لا يخفى انها مجعولة بالتبع وبالواسطة فهي امور انتزاعية عن التكاليف وخصوصيتها لكن لا بأس بتوصيفها بالمجعولية أيضاً ، والمانعيـة أيضاً مثل ما تقدم ولوضوح الأمر في انتزاعية هـذا الصنف ذهب الشيخ (ره) الى ذلك مطلقاً وممثل بالجزئية وامثالها اثباتاً للمدعي ، وأما القسم الآخر فهو لا يتحقق الا بالانشاء والجعل ولا ينتزع عن الحكم التكليفي وليس متأخراً عنه رتبة بل الأمر بالعكس من هذه الجهة وهذا كالملكيـة والحق الذي هو أيضاً من مراتبها الضعيفة والولاية والوكالة وغيرها فانها مأخوذة في موضوع كثير من الاحكام التكليفية كحرمة أكل أموال اليتامى والتصرف في مال الغير بغير اذنه وعـدم اعطاء السفهاء أموالهم فان المال المضاف الى الاشخاص موضوع لهذا الحكم والاضافة عين الملكية أو ناشئة عنها فهي مأخوذة من الموضوع ومتقدمة على حكمه كما لا يخفى وعليه فلا يعقل أن تكون منتزعـة عنه ومسبوقة به بحسب المرتبة ، وكل ما تقدم منا كان تكراراً لما بين فيما سبق وتقريراً لما هو المعروف من متأخري متأخر الاصحاب من انتزاعية الصنف الأول من الأحكام الوضعية ولكن للنظر في ذلك مجال ويظهر وجهه بعـد مقدمتين (أحديهما) ان المنتزع المترتب على الحكم التكليفي على نحوين ، فتارة تكون اضافة العنوان الحاصل للشيء فيما قبل الوجوب وانشائه مترتبـة على الوجوب وفي طوله لا نفس العنوان المضاف لانه قد كان عندما لم يكن وجوب على الفرض وهذا نظير الزمان والمكان وغيرهما مما يحكى عن الشيء ولا يتبدل باضافته الى الواجب وعـدمها فاذا جعل الوجوب يترتب عليه جواز اضافة هذه الامور اليه والى الواجب وإلا فلا فالاضافة متأخرة

عن الجعل ومتفرعة عليه لا نفس العنوان المضاف فانه متحقق قبلا وبعداً ، واخرى يكون العنوان أيضاً متأخراً عن الحكم كالاضافة اليه وهذا كجزئية الشيء للواجب فان تحقق الجزئية مترتب على تعلق الحكم الواحد بامور متعددة بنحو لا ينحل الى أحكام استقلالية فهي موقوفة على الحكم ذاتاً واضافة ولا يتحقق إلا به أو بوحدة المصلحة أو الاسم وعلى كل فالجزئية متأخرة عن الوحدة الاعتبارية للامور المتكثرة وكذا اضافتها الى تلك الوحدة ولولا جهة الوحدة لما اتصف شيء منها بالجزئية الفعلية وبعد اعتبار الوحدة من حيث التسمية أو المصلحة مثلا يصح اعتبار الجزئية لبعضها للمسمى أو لذي المصلحة لا للواجب وكذا اضافته أيضاً الى الكل الاعتباري كما انه يجوز الاعتبار بعد تعلق الوجوب الواحد بالمتكثرات واضافتها أيضاً الى الواجب فيقال مثلا ان الركوع جزء الواجب فالجزئية والاضافة متوقفتان على الايجاب بحيث لولاه لما كان الركوع مثلا موصوفا بالجزئية ولا مضافا الى الواجب « والمقدمة الثانية » ان المعنى من قبيل الاول ما كان بحقيقته متأخراً عن التكليف فيصح عدّه من الامور المنتزعة ، وأما اذا لم يكن كذلك أي لم يكن بحقيقته متأخراً عن التكليف بل باضافته فلا ينبغي عدّ نفس العنوان من الانتزاعيات عنه فان العنوان المضاف يتحقق قبل الامر فلا اناطة بالامر الا في صحة الاضافة فقط وإلا فالمضاف محقق في حد ذاته ، فبناء على هذا نقول ان الجزئية للشيء متفرعة على واحدة من الوحدات الثلاث وحدة التسمية مثل الوحدة الناشئة عن المتكثرات في تسميتها بالصلوة ومن وحدة التسمية تحصل وحدة اخرى تسمى بوحدة المسمى وهذا المسمى ان كان له مصلحة واحدة ينتزع عنه وحدة اخرى تسمى بوحدة المصلحة ووحدة اخرى حاصلة من ناحية تعلق الوجوب الواحد بالمتكثرات تنتزع منه وحدة للمتكثرات من حيث وجوبها ويوصف كل منها بالجزئية للواجب فلو تعلق بكل وجوب مستقل فلا وجه لتوصيف كل من المتكثرات بالجزئية للواجب فجزئية الشيء له تكون متأخرة عنه من حيث الاضافة والمضاف فانها بحقيقتها واضافتها واقعة في الرتبة المتأخرة عن الوجوب ، وأما شروط الواجب فهي كالقيام المتوقف على الاعتماد على العصاء أو على الجدار أو الارادة فهذه الامور من حيث

كونها مقدمة للقيام لاتكون منوطة بالوجوب بل مقدمة لمعروض الوجوب لا لنفس الواجب فحينئذ مقدمية ذات المعروض للوجوب لا يتفاوت سواء كان في العالم وجوب أم لم يكن فان المقدمة كالمكان والزمان مثلا محفوظ فاذا تحقق الوجوب تتصف هذه الامور بانها مقدمة للواجب فحينئذ لا يمكن أن يقال ان المقدمية منتزعة عن الوجوب وإلا فلا فليست الشرطية إلا منتزعة عن اضافة لمعروض الوجوب باعتبار تقيده بشيء سواء صار واجباً أم لا فالشرطية حاصلة للقيد مطلقاً وإنما يضاف الى الواجب بعد الوجوب فالاضافة متأخرة بخلاف المضاف فالفرق بين الجزئية وشرطية شيء للواجب هو ان الجزئية منتزعة عن وحدة في المتكثرات التي نشأت عن وحدة الوجوب فتترتب بنفسها وباضافتها عن نفس الوجوب بخلاف الشرطية فانها منتزعة عما كان له دخل في معروض الوجوب وموضوعه ، وبعبارة اخرى ان الجزئية متأخرة عن وحدة طرأت بالمتكثرات من جهة وحدة الوجوب بحيث لولا تلك الوحدة لا تنتزع الجزئية فحقيقة الجزئية ليست إلا منتزعة عن اشياء متكثرة مرتبطة بعضها بالبعض من حيث الوحدة الطارية عليها من قبل الوجوب الواحد أو سائر ما يوجب عدّها واحداً بالاعتبار فمناط جزئيتها للواجب ليس الا كونها تحت وجوب واحد فانه لولم تتعلق الوحدة بها لما طرأت الوحدة على المتكثرات ولا تنتزع الجزئية للواجب لكل منها كما لا يخفى وهذا بخلاف مقدمية شيء لشيء عرض عليه الوجوب كمقدمية العصاء مثلا للقيام المعروض للوجوب فان أخذ العصا مقدمة للقيام عرضه الوجوب أم لا إلا انه لا يقال له انه مقدمة للواجب إلا بعد وجوب القيام فلا يتفاوت حال مقدمة معروض الوجوب بعروض الوجوب وعدمه فان مقدمية ثابتة لأخذ العصا على التقديرين فكم فرق بين الجزئية التي كانت من القسم الاول أي ما كان المضاف والاضافة معاً متأخرين عن الوجوب فلولا الوجوب لا يتحقق المضاف ولا الاضافة بين المقدمية والشرطية والسببية وبين غيرها مما يكون متأخراً عن الحكم باضافتها فقط لا بالعنوان المضاف فان هذه العناوين منتزعة عن شيء لها نحو دخل في وجود الغير الذي قد يعرضه الوجوب وتضاف تلك العناوين الى الواجب كالمكان والزمان والساتر واللباس فلا وجه لاطلاق القول

بان هـذا الصنف من الوضعي انتزاعي أو مجعول تبعي لانك قد عرفت الفرق بين الجزئية وغيرها ، وببيان آخر يفرض موضوع التكليف أفعال متعددة كالقيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة مثلا وهي اما مضافة الى الطهارة الحدثية والقبلة بحيث يعرضها الطلب بما انها متقيدة بها ، واما لا دخل للتقيد في عروض الوجوب عليها فان كان من الاول فتكون الشرطية ثابتـة للطهارة والاستقبال في الرتبـة السابقة على عروض الوجوب على المقيد كما انه لو كان متوقفاً على شيء فالمقدمية ثابتة للموقوف عليه تعلق بالموقوف وجوب أم لا فالمقدمية ثابتـة لذلك الشيء في حد ذاتها ولو لم يكن في العالم تكليف بمـا يتوقف عليه غاية الامر انه اذا جاء الوجوب تصير الامور المقدمية مضافة الى الواجب وإلا فلا فعنوان المقدميـة كالقيام لا يختلف ولا يتغير بمجرد الوجوب وعدمه بل الاختلاف في اضافتها الى الواجب وعدمها فالقيام المحتاج الى المقدمة اما ان يجعل موضوعاً للوجوب أم لا فعلى الاول تصح اضافة المقدمة الى الواجب دون الثاني فمن قبل هذا الوجوب تستحيل ان تتغير ظرفية الاضافة وعنوان ما كان مقدمة لمعروض الوجوب فاذا كانت هـذه العناوين باضافتها متأخرة عن الوجوب لا بحقيقتها فتقع الاضافة في الرتبة المتأخرة عن التكليف لا المضاف والاضافة معا بخلاف الجزئية فان العقل لا يعتبرها إلا بعد اعتبار شيء من الوحدات الثلاث الطوليـة فما لم تكن الوحدات من قبل الوجوب والتكليف لا يمكن انتزاع جزئية الواجب لمعروض الوحدة الاعتبارية الاخرى فهي لا تتحقق إلا من قبل وحدة الوجوب فكم فرق بين الجزئية التي بحقيقتها متأخرة عن الحكم غاية الامر مع الواسطة وبين الشرطية التي متأخرة باضافتها فقط عن الوجوب فمن قبل الوجوب تحصل اضافة لها الى الواجب فللشارع أن يأخـذ التقيد في الموضوع فيصير القيد شرطا للواجب وله أن لا يأخـذ فلا يكون شرطا له ولا يتفاوت حال القيد بالاخـذ وعدم الاخذ غاية الامر هذه القيود كالطهارة والقبلة مثلا بمعروضيتها للوجوب يقال ان الصلوة مع الطهارة واجبة أو مع القبلة واجبة فيحصل بها اضافـة الى الواجب ويتصفان به كالمقدمات والشرائط التكوينيـة للواجب فانها باضافتها الى الواجب متأخرة عنه فقط ومجرد تأخر هـذه الاضافة

لا يصح أن يقال ان الشرطية بحقيقتها جاءت من قبل الشارع بل اضافة الشرطية الى الوجوب جاءت من قبله و كذا المانعية فهذا السنخ من الامور لا مجال لانتزاعه عن التكليف والقول يترتبه عليه فكم فرق بين الجزئيـــة للواجب وبين الشرطية والمانعية فلايتوهم ان الشرطية للواجب من الاحكام الوضعية لان الحكم ما كان بحقيقته مستنداً الى الحاكم اما بلا واسطة أو مع الواسطة لا ما كان باضافته مستنداً اليه كالشرطية والمانعية وإلا لجاز عد كل ماله اضافة الى الواجب من المكان والزمان والسبب والفاعل وغير ذلك من الاحكام الوضعية ولم يلتزم به أحد ، وأما شرطية الشيء للوجوب لا الواجب ويعبر عنـه بالسببية مثل سببية الدلوك للوجوب فهي تابعة للمسبب من حيث الحقيقة والاعتبارية ، فان كان المسبب أمراً واقعيا عينيا فالسببية منتزعة عما فيه خصوصية بها يترتب عليه هذا المسبب ، واما ان كان امراً اعتباريا كالملكيـة والوجوب على المشهور فالسببيه تابعـة لاناطة الوجوب والملك بشيء كالدلوك والعقد فان الشارع اذا جعل الحكم فقد يقصد بالانشاء تحقق ذات الوجوب من دون جعل شيء قيداً له فينتزع منـه الاطلاق ، وتارة يقصد تحقق الوجوب المنوط بشيء فينحل الجعل الواحـــد الى جعل الوجوب وجعل الاناطة فتنتزع السببية من الاناطة الحاصلة من رتبة جعل الوجوب لا عما يتأخر عنـه فلا يبقى حينئذ مجال للقول بانتزاعها عن التكليف ، كما انه تارة يقصد الملكيـة بالحيازة مثلا فيقول من حاز ملك فتصير الملكية منوطة بالحيازة ، وتارة يقصد الملكية المطلقة من دون اناطتها بشيء نظير عالم التكوين فانه قـد يخلق شيئا من دون كونه منضما الى شيء كخلقة لبنة واحد ، وتارة يخلقه منضما الى الآخر فكذا في عالم التشريع فتارة يجعل الانشاء فقط سببا للملكية فيعبر عنه بالملكية المطلقة وتارة يجعله سببا لها بانضمام شيء آخر وهذه الخصوصية تجيء من قبل الانشاء وقصده فيجعل واحد يجعل الوجوب والاناطة ومن هذه الاناطة تنتزع السببية فالسببية جاءت من قبل الاناطة المتحدة مع جعل الوجوب فلا تأخر لها عنه ، فما يقال من ان السببية للوجوب أو الملك كالدلوك والحيازة والعقد مثلا مجعولة شرعا ، فهو في غير محله ان اريد من ذلك مجعوليتها بالاستقلال كالقول بانتزاعيتهـا عن التكليف فالاناطة

مجعولة بعين جعل الوجوب فانها من شؤونه وبتعبير الاستاذ دام يكون ما يعبر عنه بالفارسية بالچسب مجعولا بعين جعل الوجوب فان الوجوب المنوط ينحل الى وجوب وچسب أو اناطة فلا تكون الاناطة تحت الجعل المستقل بل هي مجعولة بجعل الوجوب منوطا بغيره فهي مجعولة بالتبع فانها تصير من حدود الوجوب ويستحيل تعلق الجعل بها أو لا وبالذات بل يتعلق بها بعين تعلقه بالوجوب ويكون المنوطية والقيد مجعولا بجعل واحد نعم يمكن عكس ذلك بان ينظر الى الاناطة بالنظر الاستقلالي وبالمنوط بالنظر التبعي كما يمكن أن ينظر الانسان الى لباس زيد فيجعل اللباس منظوراً اليه بالاستقلال وزيد بالتبع أو يجعل عكس ذلك هذا اذا كان منشأ انتزاع السببية عبارة عن مطلق اناطة شيء بغيره بحيث يترتب عليه اما بمناط مؤثريته فيه حقيقة أو اعتباراً فحينئذ فكما يمكن انتزاع السببية من الامور الواقعيـة المؤثرة في حصول غيرها فكذلك انتزاعها من اناطة شيء بغيره اذا كان المنوط من الامور الاعتبارية وعليه جاز القول بمجعوليتها في الجملة ، وأما اذا قلنا ان حقيقة السببية منتزعـة عن مقام المؤثرية الواقعية فحينئذ نقول ان الاسباب الجعلية ليست من قبيل المؤثر الواقعي فى الامر الواقعي بل في الاعتباري لما يخفى من ان سببية الاسباب الجعليـة ليست بملاك التأثير والتأثر وإلا لزم تخلف المعلول عن علته فيما اذا كان ظرف انشاء الملك أو الوجوب حاليا وظرف المنشأ استقباليا وللزم أما تأثير المعدوم وهو الاجزاء المتقدمة على الجزء الاخير من القبول في حصول النقل وأما عليـة تاء قبلت في ذلك وكون الايجاب وسائر أجزاء القبول من المعدات بل يلزم تأثير الامر المتأخر بالزمان فيما تقدم عليه في مورد اجازة العقد الفضولي فانها مؤثرة في حصول الملكية من حين تامية العقد الواقع سابقا واذ لا مجال للالتزام بشيء من المذكورات فلابد من تسليم ان انشاء الوجوب أو الملكية بالعقد أو اجازته ليس مؤثراً فى حصولهما بل هو منشأ لاعتبارهما عنـد ثبوته وباختلاف السنة الانشاء يختلف المنشأ من حيث الظرف اعتباراً فقد يعتبر حصوله من حين تامية الانشاء وهذا فيما اذا لم يكن المنشأ مقيداً بزمان غير حاضر أو بامر لا يتحقق إلا فى الاستقبال وقد يعتبر حصوله متأخراً عنه كما فى الموردين نحو قوله

عليه السلام اذا دخل الوقت الخ وكذا يجب الحج على من استطاع وكتمليك المال عينا أو منفعة بانشاء فعلي متعلق بما بعد الموت ، وقد يعتبر حصوله في الزمان السابق على زمان الانشاء كما في صورة اجازة العقد الفضولي ، وملخص الكلام ان ترتب الوجوب على ما انيط به في الخطاب وعلى الانشاء وكذلك الملك على العقد لا يكون إلا من باب ترتب المنتزع على منشأ انتزاعه فانه لو كان من باب الاثر المترتب على وجود المؤثر لما انفك عنه زمانا مع ان الانفكاك مسلم واضح ومعه يلزم المحاذير المتقدمة فالسبب الجعلي عبارة عما انيط به الامر الاعتباري من دون أن يؤثر في حصوله واقعا فهو سبب له بالعناية والمجاز وعلى هذا جرى المحقق الخراساني في الكفاية إلا ان بعض المقررين لبعض الدروس قد أغرب وتعجب مما في الكفاية وقال انه من الخلط بين دواعي الجعل والمجعول مع انه بنفسه ملتزم بان اطلاق السبب على ما انيط به الوجوب وعلق عليه في الخطابات إنما هو من باب المسامحة لا الحقيقة فليت شعري علمت موقع الخلط من الكفاية في المقام فراجع التقرير والكفاية لعلكم تعرفون ، وبالجملة ان اناطة الشيء بالشيء تارة يكون بملاك مؤثرية بعض الموجودات في حصول بعض آخر كتأثر المعلول من قبل علته فلو كانت السببية منتزعة عن اناطة موقوفة على التأثير والتأثر فحينئذ لا يعقل أن تكون أمراً مجعولا وأما اذا كانت منتزعة عن مطلق الاناطة أعم من الحقيقة والجعلية فتكون أمراً مجعولا في الجملة بعين جعل الوجوب أما تبعا أو استقلالا على ما تقدم من ان مجعوليتها باحد النحوين تابعة للملحاظ فان لوحظت بنحو الاستقلال فتصير مجعولة مستقلة يتبعها مجعولية الوجوب ولو انعكس الامر فتصير مجعولة بالتبع وعلى كل فهي مجعولة بعين جعل الوجوب فلا ترتب بينها كي تكون منتزعة عنه أو متأخرة عنه أو منتزعة عما في الشيء متقدما على الجعل هذا كله على تقدير كون السببية منتزعة عن الاناطة الواقعية أو الاعم منها ومن الجعلية وأما ان كانت منتزعة عما به الاناطة وتكون طرفا لها فتصير منتزعة عن الحكم لانه من قبيل الخارج المحمول ويشهد بذلك ان عنوان السبب منطبق على ما قام به السببية ومبدء الاشتقاق فانه لا شك في صحة اطلاقه على ما انيط به الوجوب فهو واجد ومتلبس بالمبدء

لا نفس الاناطة وعلى هذا الاحتمال المرجح بما تقدم لا تكون السببية من المجعولات بل هي منتزعة عن جعل الوجوب منوطاً بغيره فهي وان كانت متأخرة عنه وكانت مما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً إلا انها لا تكون من المجعولات أصلا كشرطية الشيء للواجب ولما كان الظاهر هو هذا الاحتمال فلا يبقى مجال للقول بان السببية الوجوب من الاحكام الوضعية المجعولة بالتبع أوبالاستقلال المستلزم لجعل الوجوب تبعاً على ما تقدم توجيهها لما ظاهره انها مجعولة بالانفراد أو الاستقلال إذ لا معنى لجعل السببية منفكة عن الاناطة ولا يمكن جعل الاناطة بدون جعل المنوط أو القول بانها متقدمة على الوجوب رتبة فعدها من الاحكام الوضعية التي هي بحقيقتها أما مجعولة بالاصالة أو بالتبع غير خال عن المناقشة كما لايخفى على الملتفت الى ماتقدم ومن الاحكام الوضعية الصحة والفساد وكل من حدد الاحكام الوضعية فى الخمسة عدها منها ولا يخفى في ان الصحة والفساد أمران متضايقان لان الاضافة داخلة فى مفهومهما فالصحة عبارة عن تماميـة الشيء بالاضافة الى الغير من أمر أو أثر أو غيرهما وأشرنا سابقاً في مبحث الصحيح والاعم وكذا فى باب الاجزاء وكذا في باب النهي عن العبادة الى انه ليس الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين فى مفهوم الصحة فانه عبارة عن التامية عندهما وإنما الاختلاف فيما يضاف اليه هـذا المفهوم ولما كان المهم عند المتكلمين تمامية الشيء من حيث الوفاء بالغرض وموافقته للامر فعبروا عنها بالصحة فاذا تم الشيء فى عالم الاطاعة والوفاء بالغرض يقال انه صحيح عند المتكلم وإلا ففاسد ، وأما عند الفقهاء فلما كان المهم اتيان ما هو مسقط للقضاء والاعادة فعبروا عن الصحة به فهي عندهم عبارة عن تمامية الشيء من حيث هـذا الاثر ، وبالجملة تكون نسبة الصحيحين عموماً من وجه ، فتارة يكون العمل مسقطاً للقضاء ولا يكون وافياً بالغرض مثل ما يصدر عن المضطر الباقي عن العذر دائما واخرى يكون وافيا بمقدار من الغرض ولا يكون مسقطا للقضاء مثل أعمال المضطر الذي يزول عذره في الوقت فانها تكون وافية مقداراً من المصلحة ولكن بعد رفع الاضطرار يلزم عليه تتميم الغرض وتحصيله بان يحصل الشخص الواحد مثلا بصلوتين فان هذا العمل عند المتكلمين ليس وافيا بتمام الغرض وعند الفقهاء

مسقط الامر لانه واف بمقدار من الغرض وامتثال للامر وقد يكون العمل صحيحا عند الطائفتين كما لا يخفى مثاله ، وكيف كان فالصحة بمعنى موافقة الامر متأخرة عنه وفي طوله فامرها بيد الشارع لا يجعل نفسها بالاصالة أو بالتبع فان تمامية العمل من حيث الامر منتزعة عن وجدانه لما اعتبر جزءاً وشرطا في متعلقه فليس مجعولا ولا منتزعا عنه ، وأما الصحة بمعنى الوفاء بالغرض فهو أمر واقعي تابع لاستجماع العمل لما يتم به هذا الوفاء ولا ربط له بالامر فلا تتأخر عنه والصحة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء أو اسقاطها فهي أيضا تابعة للاتيان بما يفي بالغرض بالتمام أو بمقدار منه معه ولا يمكن تحصيل البقية أصلا فهي أيضا مجعولة ، فحصل ان الصحة ليست بمجعولة بشيء من معانيها الثلاثة وانها متأخرة عن جعل الوجوب والامر على بعضها وهو ما اذا كانت بمعنى موافقة الامر وبعد ظهور حال الصحة فلا حاجة الى التعرض للفساد المقابل لها ، فظهر من ذلك كله انه لا وجه لعد الصحة والفساد من الاحكام الوضعية المجعولة إلا بمعنى من المعاني التي عدت لها في لسان الفقيه والمتكلم ، ومما عد من الوضعية الجعلية حجية الخبر ولا يخفى ان المراد منها ، إما ما هو المراد من الحجية التي ثابتة للقطع عقلا وهي عبارة اخرى عن قاطعيته للعذر عند العقل ومصححة لان يطلق الحجة عليه ، وإما ما هو المعبر عنه بتتميم الكشف ولو لم يستلزم حكما من الاحكام التكليفية ولم يكن باعتبار الاثر الشرعي المترتب على الكشف التام والمنزل عليه واما هذا المعنى المتقدم بلحاظ الاثر المترتب على الكشف التام المتعلق بالاحكام أو موضوعاتها وهو وجوب الجري على ما يحكم به العقل وجوبا طريقيا ، واما ما في الكفاية من ان الحجية أمر اعتباري قابل للجعل ومن لوازمه التنجيز وقاطعية العذر فان كان المراد منه هو الاول فلا شك في ان قاطعيته للعذر مستندة الى حكم العقل بحسن العقوبة على مخالفة ما انكشف به وحكمه هذا عين درك الملازمة بين حسن العقوبة وعدم قبحها على مخالفة الالزام وبين انكشافه بالكشف التام لا ان حكمه هذا عبارة عن وجدان الشيء ملائما للنفس كما ان الامر كذلك في بعض الموارد فحيث ترجع الحجية على هذا الى ادراك الملازمة بين المخالفة وحسن العقوبة بمعنى عدم قبحها بعد القطع والانكشاف التام

فلا تستند الى الجعل ولا ينتهي أمرها اليه بل لا تناله به كما لا يخفى فلابد من حمل كلام من أطلق القول بمجعوليتها على غير هذا المعنى فان قاطعية العذر عند العقل مترتبة على انكشاف الحكم الواقعي وموضوعه وكذا انكشاف الحكم الظاهري والعلم بدليله فالقطع المتعلق بالحكم أو الدليل عليه موجب لانكشاف الحكم الواقعي أو الظاهري ومنجز له على العبد وقاطع للعذر وكاشف عن ثبوته فلا يقع واسطة في الاثبات فلذا وقع في الرسائل ماوقع من انه ليس من الواسطة في الاثبات وتطلق الحجة عليه لا بهذا الملاك ، وأما لو كان المراد هو المعنى الثاني فلا يخفى ان تتميم كشف الشيء الذي هو عبارة اخرى عن الغاء الاحتمال المخالف للمظنون وتنزيله منزلة العدم أمر قابل للجعل والاعتبار لكن لا بالنحو المتقدم في جعل الجزئية فانها بحقيقتها مجعولة واعتبارية على ما تقدم بيانه وأما التنزيل وادعاء ان الموجود معدوم أو بالعكس فهو أمر واقعي ومجعول تكويني ولو كانت أدلة حجية الامارة والاصول على اختلاف ألسنتها ناظرة الى ذلك فيصح عد الخبر الواحد حجة باعتبار كونه وسطا في الاثبات لا باعتبار انه قاطع للعذر فان هذا الوصف وأثر مدار العلم الحقيقي أو الادعائي من حيث الاثر كما سيأتي المتعلق بالحكم الواقعي أو الظاهري المنزل بمنزلته لا باعتبار وجوب الجري على طبقه المجعول عند التنزيل مماثلا لما كان العقل حاكما به عند العلم الحقيقي فلا وجه لتوصيفه بالقاطعية لان الحجة بالمعنى الثاني غير قابلة للجعل التشريعي على ما ظهر ، وأما بالمعنى الثالث فهي في الحقيقة عبارة اخرى عن جعل وجوب الجري على طبق ما أخبر به العادل من الاحكام أو على ما كان معلوما فيما مضى ثم شك فيه وهذا حكم شرعي مماثل لحكم العقل عند العلم بالحكم وقد تقدم منا في أوائل بحث الخبر الواحد ان الظاهر من الادلة باختلاف ألسنتها هو هذا الوجوب وتقدم انه طريقي نظير وجوب الاختبار على المرئة التي تشك في دم انه من الحيض أوغيره ووجوب الاحتياط فيما قبل الفحص فانها أيضا طريقيان وموجبان لتنجز الواقع في البين لو كان وإلا فلا يترتب على مخالفتها عقاب إلا على حرمة التجري فلو سلم ان الوجوب « نفسيا كان أو غيريا أو طريقيا » مجعول للشارع اما بالاستقلال أو بالتبع فالحجية التي هي منتزعة عن

تنزيل الظن والخبر أو اليقين السابق منزلة العلم الفعلي باعتبار وجوب اتباعه شرعا فهي متفرعة على جعل هذا الوجوب الطريقي ومنتزعة عنه فعلى هذا صح عدها من الاحكام الجعلية بالتبع كالجزئية للواجب بخلاف المعنى السابق فانه لا يكون جعليا بذلك المعنى وليس عليه دليل في أدلة اعتبار الامارة والاصول فانها في الاكثر بلسان الامر والنهي بل لا يوجد فيها ما يدل على التنزيل المجرد عن الالزام بالبناء أو تركه هذا مضافا الى انه لا فائدة في حمل الادلة على اتمام الكشف وتتميمه عدي ما تبخيل من انه لولاه لما كان تقديم الامارة على الاصول وبعض الاصول على البقية وجه وقد تقدم منا في بحث حجية الخبر ان اختلاف السنة الادلة ولو من جهة اخرى كاف في ذلك فلا يضر اتحادها من حيث اشتمالها على الالزام بالعمل على طبق الخبر واليقين السابق ، فما يدل على ان الظن كالعلم من هذه الجهة ولم يؤخذ في موضوعه الشك فهو مثبت للعلم من حيث وجوب الاتباع ومقتضى لالغاء الشك بهذا الاعتبار ، وما يدل على ان اليقين الزائل كالباقي في ظرف الشك في المتيقن فهو من حيث الحكم دال على الاستصحاب ولا تصل النوبة الى الاخذ به إلا في صورة الانتفاء ما يدل على الغاء الشك ، وما يدل على وجوب الاحتياط أو الرخصة في الترك عند الشك فهو لا ينبغي الاخذ به إلا عند انتفاء الاولين فمشاركة الادلة مع اختلاف السنتها في افادة الالزام أو الرخصة لا تقتضي عدم حكومة بعضها او وروده على الآخر ، واما على المعنى الرابع فهي ان كانت كما ادعاه العلامة الخراساني ويساعده عليه مافيه (جعلته حجة عليكم) فجعلية بحقيقته وبالاستقلال كالملكية على ما يخفى إلا ان الكلام في ان هذا أيضا أمر يعتبره العقلاء قبالا لمعاني المتقدمة أو ينتزعون الحجية عن وجوب الطريقي أو الحرمة كذلك المتعلقين بالعمل مع ما ليس علما بالفعل معاملة العلم وقد مر منا في ذلك المقام انكاره ، فتحصل ان الحجية التي تثبت للقطع بامر لا تناله يد الجعل اشرعي ويد التكويني بالاصالة ، وأما ما يدعي من انها عبارة عن تتميم الكشف واتمامه للخبر واليقين السابق وتنزيلها منزلة العلم ولو لم يكن باعتبار وجوب الجري على طبقها فهي مجعوله بالاستقلال ومتعلقة للارادة والقصد لا بالتبع إلا انها تكوينية لا لشريعية واما

على المختار من انها منتزعة عن تنزيل غير العلم منزلته باعتبار وجوب اتباعه فهي مجعولة بالتبع تشريعاً بناء على كون الوجوب والحرمة من المجعولات التشريعية وإلا فلا وأما على مختار الكفاية فهي مجعولة بنفسها وبالاستقلال هذا ما أوردنا ذكره في المقام فمحصل الكلام في معنى حجية الامارات انها اما عبارة عن أمر اعتباري قائم بالامارة بالنظر الى الواقع يعتبره العقلاء ككون شيء علامة للنصب فانها قائمة باضافة اعتبارية بين الفرسخ وبينها فهي كالملكية أمر مجعول بنفسه وبحقيقته واما عبارة عن تنزيل الكاشف الناقص عن الواقع منزلة التام منه وهو العلم من دون ان يستتبع حكماً الزامياً وينتهي الى جعل اثر شرعي للمنزل مثل ما للمنزل عليه عقلا كوجوب الجري على طبقه والاتيان بما علم وجوبه وترك ما علم حرمته وهذا ما يعبر عنه بتتميم الكشف واما عبارة عن التنزيل المذكور المستتبع لجعل وجوب الاتباع مماثلا يحكم به العقل مع العلم بالوجدان وعلى كل فلابد من العلم بالجعل ووصول الحجة فما لم تصل لا ينقطع العذر ولا يحسن الاحتجاج إلا على ترك الفحص مع الالتفات ولا يخفى ان وجه الاختلاف في معنى الحجية هو الاختلاف في وجه منجزية الامارات فمن يرى انه من باب أغلبية أصابتها للواقع والملازمة بينها وبينه في الأغلب بحيث لا يعتني العقلاء باحتمال التخلف في كل واحد واحد من الامارات فيقول ان الحجية عبارة عن اضافة اعتبارية عند العقلاء بين الامارة والواقع المحكي بها كالملكية والعلامية فهي عنده قابلة للجعل واثره تنجيز الواقع بعد العلم بالحجة ومن يرى ان وجه المنجزية هو تنزيل الامارة الحاكية عن الواقع بكشف الناقص منزلة الكاشف التام عنه وانه لا بأس به ولو لم يستتبع تكليفاً واثراً مماثلا لما للمنزل عليه عند العقل فيكتفي في اخراجه عن اللغوية بكونه مما يترتب عليه اثر عند العقل فيرى المنزل واجب الاتباع أيضاً فله أن يقول بان الحجية عبارة عن تتميم كشف الامارة إلا انه ليس له أن يعدها من الأحكام الوضعية الجعلية فانها على ما تقدم امور لا واسطة بينها وبين ارادة حصولها بحقيقتها غير الانشاء والجعل ولا ريب في ان التنزيل والادعاء لا يوجبان صيرورة غير العلم علماً حقيقة بل ادعاء فلا يحصل الكاشف التام ولا تمامية الكشف بهذا التنزيل حقيقة ولا تكون الحجية على هذا

مجعولة ولا منتزعة عن أمر مجعول بل هي حينئذ مجعولة بالجعل التكويني الغير المختص بالامور الاعتبارية وخارجات المحمول كالملكية والرقيـة وغيرهما، ثم لا يخفى ان الحجية بالمعنيين المتقـدمين مختصة بالامارات كالخبر والشهرة والاجماع المنقول فان الاصول لا حكاية لها عن الواقع ولا ملازمة بينها وبينه، وأما من يرى ان التنزيل الذي هو عبارة اخرى عن التشبيه المستلزم لوجه شبه بين الطرفين لا بد من استتباعه لجعل حكم تكليفي للمنزل مماثل لما يحكم به العقل للمنزل عليه من وجوب الاتباع والجري على طبقه، فله أن يقول ان الحجية اما مجعولة بناء على كونها عين هـذا الوجوب الطريقي المجعول لاتباع الامارة كوجوب الاحتياط والاختبار على المرئة أحياناً واما منتزعة وله أن يعمم الحجية بين الامارة والاصول فانهما مشتركان في وجوب الأخذ بهما كل في مورده وإنما يفترقان من جهة اخرى وهي كون الامارة كاشفة عن ذيها وكون الاصول وضائف للشاك في ظرف ستر الواقع فالامارة رافعة للسترة والجهل ولو ادعاء، واما الاصول فلا ومن جهة اختلافهما واختلاف السنة أدلتها تقدم الامارة على الأصل حكومة أو ورودا هذا كله في مقام التصور وبيان لازم كل صورة مما تصورنا وأما التصدي لمقام التصديق فهو وان كان قد أطيل الكلام فيـه في مبحث جعل الامارة والظن كما انه المناسب له إلا انه لا بأس بالاشارة الى المختار ومافي غيره على الاختصار، فنقول مقدمة ان من الامور المسلمة أن العقلاء يعاملون مع بعض الامور معاملة العلم ويرونه بياناً للشيء وقاطعاً للاعتذاء بعـدم العلم وكذا يجرون في ظرف الجهل والشك على ما بنوا عليه من الاحتياط عنـد الاهتمام والامكان وغيره مع عدمها، ويعبر عن الأول بالامارة وعن الثاني بالاصل ولا ريب في ثبوت كبرى القسمين في الشرعيات والشرع أيضاً فلو كان بين المتشرعة وغيرهم اختلاف في امارية ظن أو حجية أصل من الاصول فانما هو اختلاف صغروي وإلا فاصل الكبر بين مسلم ولا يبعـد أن تكون دائرتها أوسع عند العقلاء مما لها عند الشرع والمتشرعة ولعل الشارع أمضى بعض ما عند العرف والعقلاء وردع عن بعض ولهـذا ترى المتشرعة طراً يقدمون الامارة على الأصل كالعقلاء وحكومة أو وروداً ولا يعدّون المتخالف منهما من التعارض فلو لم يكن

هذا من جهة ما ارتكز في الأذهان من كاشفية الامارة وكونها بمنزلة العلم عند العقلاء لما كان لذلك وجه سيما مع عدم تأسيس جديد من الشرع بالنسبة الى الطرق والامارة ولما كان هذا التقديم مسلماً من كل من أعمل الرأي واجتهد وكاشفا عن كون الامارة منزّلة منزلة العلم فلا حاجة الى جعل الحجية بالمعنى المختار « للكفاية » فان التنزيل مورد للامضاء وبعده لا تمس الحاجة الى جعل أمر آخر ينجزأو يعذر ، فظهر من هذا المعنى المذكور في الكفايه وان كان معقولا وقابلا للجعل بنفسه وبحقيقته إلا انه لا داعي الى المسير اليه ، وأما المعنى الثاني فهو على ما تقدم ليس جعلياً ولا قابلا للالتزام به فانه مستلزم للتشبيه والتنزيل بلاوجه شبه وجامع يقتضي للتشبيه والتنزيل ، وأما المعنى الثالث المختار فهو خال عن المحذور المذكور ومناسب لظاهر قوله « ع » خذوا ما رووا وقد لا تنقض اليقين ، فتحصل ان الحجية اما عين الالزام بالفعل أو الترك طريقاً الى الواقع عند قيام الامارة أو انطباق الاصل وأما منتزعة عنه وأما المعنى الأول فهو وان كان ممكناً ومعقولا إلا انه لا ينبغي أن يصار اليه إلا في صورة انتفاء تنزيل الامارة منزلة العلم شرعاً ، ومن الاحكام الوضعية الطهارة والنجاسة وقد وقع النزاع في انهما أمران واقعياً كشف عنهما الشارع أو تنزيليان ادعائيان في بعض الموارد دون بعض أو أمران اعتباريان جعليان أو منتزعان عن التكليف فالاحتمالات فيهما أربعة « أحدها » ان هما من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع في موارد خفائها على العرف مثل المصالح والمفاسد المترتبة على بعض الأفعال التي يرون العرف فيها صلاحا أوفساداً لكن الشارع كشف عنها بالامر به أو النهي عنه أو بيان الاجتزاء ببعض الشيء أو عدمه عند تعذر كله كما يرون العرف جزء الشيء ميسوراً منه ولكن الشارع لا يراه كذلك لبعده عن الغرض وربما ينعكس الأمر فيرى الشارع بعضه ميسوراً منه بخلاف العرف لقربه الى الغرض ، وبالجملة فكما ان بعضاً من الشيء ربما يكون وافيا بالمهم من الغرض منه ويبين الشارع جواز الاجتزاء به عند تعذر الكل وان لم يكن ذلك البعض ميسوراً منه عرفا وربما لا يكون كذلك وان كان ميسوراً عرفا وعلى حال فيكون جواز الاكتفاء وعدمه ببعض الشيء دون بعض كاشفا عن أمر واقعي هو الوفاء بالمهم

من الغرض وعدمه فكذلك الأمر في الحكم بالطهارة والنجاسة لبعض ما لا يكون طاهراً أو قذراً بالحس فى نظر العرف « وثانيها » انها من الامور الواقعية فى كثير مما يكون عند العرف نظيفا أو قذراً وعن الامور التنزيلية الادعائية في بعض الموارد فيها حينئذ أمران جعليان بمثل الموت والحياة الجعليين لا كالملكية وامثالها (وثالثها) انها أمران جعليان كالملكية فتحصلان بجعل الشارع وانشائه كان موضوع النجاسة مثلا مما يستقذره الطبع وينفر عنه أو لم يكن « ورابعها » انها من الامور المترتبة على التكليف المنتزعة عنه مثل سائر العناوين المنتزعة المتأخرة عن الأحكام التكليفية كعناوين البعث والتحريك المنتزعين عن الارادة المبرزة المقتضية للانبعاث والحركة وبالجملة فالمقام لا يخلو عن أقوال ثلاثة أو احتمالات أربعة ، فنقول مقدمة انه لا اشكال في ان النضافة والقذارة من الامور الحسية ويعبر عنها بالفارسية « بتميزي وجركي » ولا اشكال أيضاً في انها على هذا تكون من الامور الواقعية فيعبر عن الطهارة بالفارسية « پاكي » وعن القذارة « بجركي » كما انه يعبر عن الطهارة بالنقاوة أيضاً فيقال ان الشيء الفلاني نقي يعني طاهر فلا تكونان حينئذ من الامور الانتزاعية عن التكليف لأن الطاهر والقذر موضوعان له فكيف يعقل تأخر عنوان الموضوع عن حكمه وترتبه عليه ولا من الامور الاعتبارية الجعلية كالملكية وأمثالها فانه لا تحقق لها في الخارج ولا يمكن ادراكها بالحواس الظاهرية مع ان الامور الاضافية لا وعاء لها إلا الذهن ولا يكون لها فى الخارج حظ من الوجود إلا باعتبار المنشأ ، نعم ربما يدعى ثبوتها لما ليس طاهراً أو قذراً في نظر العرف لملاك يوجب الحاق الطاهر ظاهراً بالقذر الواقعي وبالعكس ثم لا يخفى انه ربما يعامل مع الطاهر الحسي معاملة القذر الحسي عند العرف فانهم يستقذرون أيدي المباشرين للكناسة والدلاكة وتغسيل الاموات ولو كانت مغسولة بالصابون وسائر المنظفات الف مرة وربما ينعكس الامر عندهم فانهم يعدون أيدي المباشر لاصلاح العنب والشيرج والحلويات وأمثال ذلك طاهرة ونقية مع تلوثها بالكثافات والقذرات الحسية وليس هذا منهم الا بالادعاء وتنزيل غير المحسوس منزلة الحسي فللنقاوة ونقيضها عند العرف فردان أحديها حقيقي حسي والآخر تنزيلي ادعائي ولا يبعد

أن يكون الأمر فيها كذلك عندالشرع أيضا غاية الأمر قد يتحد المصداق الحقيقي عند العرف والشرع وكذا التنزيلي لديها وقد يختلف فيكون ما هو القذر عند العرف تنزيلا أو حقيقة كيد غسال الاموات ويد الكناس بعد غسلها أو يد المباشر لاصلاح البساتين والاعناب طاهراً عند الشرع حقيقة وقد يكون طاهر الحسي والنقي في نظر العرف كالكفار المواظبين على التنظيف قذراً ونجسا عندالشرع ادعاء ، وبالجملة فبعض ما هو المصداق الحقيقي للقذر أو الطاهر في نظر العرف مصداقا لهما كذلك عند الشرع وبعض ما هو القذر حسا أو حقيقة عند العرف طاهراً ادعاء عندالشرع وبالعكس فعلى هذا يمكن أن تكونا باعتبار بعض مصاديقها عند العرف كالحيوة وغيرها من الموضوعات الجعلية بالتنزيل والادعاء فلا تكونان بشيء من أفرادها اعتباريا محضا كالملكية وأمثالها التي ليست في الخارج إلا أمراً اعتباريا ووجودها ليس إلا باعتبار مناشيها فاذا كان الامر كذلك عند العرف فيمكن أن يتعدى منه الى الشرع فيقال ان العرف يرون الشيء قذراً مع انه ليس بقذر فكذلك الشارع الحكيم ربما يدعي قذارة أشياء لا تكون كذلك حساوخارجا في نظر العرف وذلك لعدم التفاتهم الى الملاك فلو التفتوا اليه لحكموا بقذارتها يعني ان مناط الاستقذار أمر لو التفت اليه العرف لرأوه قذراً ولكن الشارع لاحاطته التامة بكنه الاشياء ومصالحها ومفاسدها بعناية منه تعالى يراها قذراً أو طاهراً فيحكم فى مورد الطاهرة العرفية بالقذارة وفي مورد القذارة العرفية بالطهارة فبهذا المعنى تكونان جعليتين للشارع باعتبار بعض الافراد من جهة أمره فيه بالبناء على انه طاهر أو قذر وإلا فروح الطهارة والقذارة أمر واقعي فلا تكون جعليتها بمثل الملكية فان الملكية منحصرة في الجعل والانشاء ولا يتحقق بالتنزيل والادعاء مالم تثبت بالجعل أولا بخلاف محل البحث فى المقام فان المرتبة الاولى كانت أمراً واقعيا والثانية جعلية عرفية والثالثة جعلية عند الشارع فلابد في المقام من التفصيل في ان التفاوت في النقاوة والقذارة امران واقعيان حسيان في بعض الموارد وتنزيليان ادعائيان أماعندالعرف والشرع أوالاخيرفقط في بعضها الآخرفهامن الامور الجعلية باعتبارهذا البعض لكن من الجعليات التي تحصل حقيقتها بالجعل والانشاء بل هو نظير

الاحكام التكليفية على ما تقدم منا ، وببيان آخر ليس للطهارة إلا مصداق واحد حقيقي ولكن للشارع أن يحكم بقذارة شيء ادعاء كما ان للعرف أيضا ذلك ويمكن الاختلاف بين العرف والشرع فربما يحكم الشارع بقذارة شيء لا يراه العرف قذراً بل يرونه نظيفا فلو التفت العرف لما التفت اليه الشرع لحكموا بقذارته وربما يكون عكس ذلك فما يراه العرف قذراً لا يراه الشرع كذلك لالتفاته بما لم يلتفت اليه العرف فالجعلي في المقام بهذا المعنى الذي قيل فى الملكية فانها أمر جعلي قطعا وكانت اعتبارية محضا ومن الاحكام الوضعية الملكية ، فنقول لا اشكال في ان حقيقة الملكية عبارة عن اضافة خاصة بين المالك والمملوك وهذا المقدار من المسلمات عند الكل ولا يهمنا التعرض بانها من قبيل الاضافة أو الجدة ولا اشكال أيضا في ان من قبل حكم الشارع بجواز التصرف للمالك وعدم جوازه للغير في المملوك تحصل أيضا اضافة اخرى يعبر عنها بالسلطنة وان هذه الاضافة كانت منتزعة عن التكليف الذي كان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولا اشكال أيضا في ان هذه الاضافة الاخيرة واقعة في الرتبة المتأخرة عن التكليف بحيث لولا التكليف لما كانت الاضافة متحققه فهذه الاضافة ليست مستندة الى الجعل الابتدائي بل نشأت وجاءت من قبل الامور الواقعية التي عبارة عن التكاليف بخلاف الاضافة الاولى فانها ناشئة من قبل الجعل بان يقول الشارع أو المالك الصوري جعلته ملكا لفلان فتحصل حينئذ نحو اضافة واختصاص ، ثم لا يخفى ان لاضافة المال الى الانسان مراتب ثلاثه ، « أحديها » ما يعبر عنه بحق الاختصاص والحق « والاخرى » ما يعبر عنه بالملكية ظاهراً ولعلها هي الاضافة الاكيدة والبالغة الى المرتبة الشديدة وهذان القسمان يحصلان بالجعل والانشاء ويقعان موضوعا للاحكام واما « الثالثة » وهي التي يعبر عنها بالسلطنة الحاصلة من قبل الاحكام التكليفية فهي متأخرة عنها ومتفرعة عليها كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فنقول ان الملكية اذا كانت عبارة عن الاضافة الخاصة فلابد من ملاحظة انها عبارة عن اضافة نشأت عن قبل الجعل سابقا عن التكليف وواقعة فى الرتبة السابقة عليه وهي التي بها تصح اضافة المال الى المالك وايقاعه مضافا موضوعا للحكم من الجواز وعدمه كما فى قوله ـ ع ـ

« لا يجوز التصرف في مال الغير لاحد ، أو يجوز ذلك التصرف في مالك ، أو يجوز له التصرف ، فان المال المضاف موضوع للجواز والحرمة ولا ريب في ان هـذه الاضافة واقعة في الرتبة السابقة على التكليف ولا يمكن أن تكون متأخرة عن نفس هذا التكليف وإلا لزم أخذ ما في الرتبة المتأخرة عن الموضوع في الموضوع ولا من غيره المماثل له المجعول سابقا على هـذا وإلا فيلزم اجتماع المثلين أو انها عبارة عن اضافة نشأت وجاءت من قبل التكليف فحينئذ تقع الاضافة في الرتبـة المتأخرة عن التكليف وتكون معلولا له بخلاف الاولى أي الاضافة الجعلية ، وبعبارة اخرى بعد الفراغ عن ان الملكية عبارة عن اضافة خاصة وبعد الجزم بان من قبل التكليف ومن قبل الجعل أيضا تجيء اضافة وان الاضافة الاولى واقعة في الرتبة المتقدمة على التكليف وموضوع له والاضافة الثانية واقعة في الرتبة المتأخرة عن التكليف ومعلول له فهل الملكية من قبيل الاضافة المتأخرة عن التكليف حتى تكون منتزعة عنه أو من قبيل القسم الآخر حتى لا تكون منتزعـة ، اذا تقرر ذلك فلا يخفى ان العلامـة الانصاري قدس سره قد مال الى انتزاعية الملكية عن التكليف وقال جمع بمجعوليتها بنفسها ومعلوم ان الملكية لو كانت عبارة عن تلك الاضافة المترتبة عن الحكم لكان الشيخ محقا في المقام وإلا فالحق مع القائل بالجعلية ولا يبعد ان تكون عبارة عما تؤخذ في موضوع الاحكام فهي جعلية بحقيقتها لا انتزاعية كما قد يدعي ولو قيل ان تلك الاضافة الحاصلة للمال المأخوذة في موضوع الاحكام مترتبة على حكم آخر فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد وجه للقول بجعليتها بالاصالة ، فيدفع بان لازم هذا اجتماع المثلين في الموضوع الواحد ، فالحق ان الملكية اضافة اعتبارية حاصلة بالجعل وانشائها كاختصاص الثوب والجسد بالعبد والفرس بتعيين المالك وهي مصححة لاضافة المال الى المالك اضافة بالمعنى الذي هو اصطلاح النحويين موضوعا لحرمة التصرف اوجوازه فيه وعدم جواز اعطاء السفهاء أموالهم ولولاها لما كان لهذه الاضافة وجه كما لا يخفى ، ويظهر مما تقدم ان حقيقة الملكية اضافة خاصة اعتبارية بين المال والانسان لا مقولية وانه تحصل له اضافتان « أحديهما » بالانشاء والجعل المتقدم على الحكم التكليفي ، والاخرى متأخرة عنه ناشئة من قبله واختلف

في انها عبارة عن الاضافة الاولى أو الثانيـة وحال الوضع أيضا كذلك فانه نحو اختصاص جعليـة بين اللفظ والمعنى والاختصاص عبارة عن اضافة اعتبارية بينهما وهي كما انها تحصل بالتسمية وتعيين لفظ بالتعيين أوغيره للدلالة على معنى فكذلك تحصل بالتعهد والبناء القلبي على افهام المعنى بهذا اللفظ لكل من اريد افهامه للغير غاية الامر من لا يعلم بالبناء لا يرى الاختصاص ولا يعتبره بخلاف العارف به ولو لم يكن مصرحا ببيان التعهد ولعل من قال بكون الوضع عبارة عن التعهد قد تسامح وأراد الاختصاص والاضافة الحاصلة به وكيف كان فلا يبعـد أن يكون الوضع عبارة عن هذه الاضافة الحاصلة من البناء والالتزام بافادة المعنى به عند ارادة ترك التجوز وقد تقدم انها مقدمة على الوضع الذي يحصل بالتخصيص والتعيين بالتسمية مثلا ، وأما الولاية والوكالة فهما أمران حاصلان بالتنزيل والادعاء فان الانسان اذا وكل أحداً جعله بمنزلة نفسه واعتبره اعتبار نفسه فالوكالة وان كانت عبـارة عن معنى اعتباري لكنها خارجة عن دائرة الجعليات الحقيقية كالملكية وأمثالها فانها من باب التنزيلات والتنزيل ما جاء من قبل الجعل بل الموكل بانشاء التنزيل يجعل الغير منزلة نفسه ادعاء ولو كانت هذه الامور جعلية ومن الاحكام الوضعية فيلزم كون جميع الاشياء التي يتعلق بها التنزيل كالحيوة والوجود والكرية وغيرها داخلة فى الاحكام الوضعية وكونها غير محصورة فى عدد خاص ولا يظن بالتزام أحـد بذلك وليس هذا إلا من جهـة ان الاحكام الوضعية هي ما بحقيقتها كانت مجعولة وجاءت من قبل الجعل وتقع في جواب ما هو بخلاف المصاديق الادعائيـة التي كانت فى باب التنزيلات فان الملكيـة وأمثالهـا حاصلة بحقيقتهـا بالجعل حقيقـة بخلاف الوكالة والحيوة وغيرهما ممـا تحصل بالتنزيل والادعاء فتمتاز الملكية عن الوكالة والنيابة والولاية .

وينبغي التنبيه على امور

منها انه هل المدار فى الاستصحاب على الشك الفعلي أو الاعم منه ومن التقديري والعلامة الانصاري قدس الله سره قد تعرض لهذا البحث في موضوعين (احدهما)

فى مقدمات الاستصحاب وبيان أدلته والآخر هاهنا وقد بينا ان المدار في جريان الاستصحاب على الشك الفعلي لا التقديري (الثاني) في انه لا ريب فى ان المعتبر في جريانه هو اليقين السابق ولا اشكال في ذلك فلا نيعـد الكلام هنا انما الكلام والاشكال فى انه هل اليقين مقوم لنفس الاستصحاب وركن من أركانه كما هو المعروف أو انه طريق لتطبيقه على المورد ، لا يخفى ان ظاهر تعريف المشهور من ان الاستصحاب ابقاء ما كان هو الثاني ضرورة انه لم يرد منه ابقاء اليقين فقط ولم يؤخذ فيه دخله فى المبقى وهو الحكم الواقعي أو موضوعه وكذا لو استفيد الحكم بالبقاء من غاية « كل شيء طاهر حتى تعرف الحرام » « أو كل شيء طاهر حتى تعرف انه قذر » فان كلمة حتى تفيـد استمرار الحلية والطهارة الواقعيتين المفادتين بالجملة الاولى استمراراً وبقاء تعبدياً فى ظرف عـدم العلم بالخلاف فالاستصحاب المستفاد من الروايتين هو ابقاء الحكم الواقعي عند الشك تعبداً ولا دخل لليقين فيه فهو وان كان احرازاً لانطباق الاستصحاب وطريقاً اليـه إلا انه لا دخل في قوامه ولا يعد على ذلك من أركانه وقد تقدم منا ان الروايتين غـير دالتين على قاعدتي الطهارة والحليـة بل يستفاد منها الاستصحاب ، ولا يخفى أيضاً ان فى اليقين اعتبارين « احدهما » انه منوّر وحاك عن الشيء وهذا جهة كاشفيته « وثانيهما » انه نور في نفسه وصفة نفسانية قبال سائر الصفات وهذا جهة صفتيته فاذا أخذ موضوعا أو جزئه لحـكم فاما أن يكون بالاعتبار الأول أو الثاني ، لكن الاجل السيد محمد الاصفهاني قدس سره كان مصراً بانه ما من يقين أخذ فى لسان الاخبار الاباعتبار المنورية للغير والكاشفية لا على انه صفة نفسانيـة والمختار عندنا أيضاً ذلك ، اذا تقرر ذلك فيظهر ان نفس هذا اليقين الطريقي المأخوذ من حيث كاشفيته قد يلاحظ بالنظر الاستقلالي ويكون النهي عن نقضه متعلقاً بنفسه لا بمـا انه كنايه عن المتيقن وعبرة اليه بل يصير بنفسه معروضاً للانتقض ، وتارة يلاحظ بنحو العبرة فيتعدى الحكم عن اليقين الى المتيقن ويكون معروض لا تنقض هو المتيقن بعنوانه الاولى فيكون المراد لا تنقض الطهارة والوضوء المتيقن مثلا فتسري حرمة النقض اليها ببركة اليقين وكناية عنها فعلى هـذا يكون مفاد الأخبار ابقاء ما كان عند

الشك فيه ولادلالة لها حينئذ على اعتبار اليقين فى الاستصحاب بخلاف الفرض الأول فان اليقين بنفسه موضوع للحكم على ما تقدم ، وقد أشرنا سابقاً الى ان المختار هو تعلق النهي عن النقض بنفس اليقين بما هو طريق لا على المتيقن بمراتيـــة اليقين وأشرنا أيضـا الى ان النزاع في ان اليقين مقوم وركن للاستصحاب أم لا متبنى على هـذا النزاع فان قيل بان النهي عن النقض كان متعلقاً بالمتيقن ببركة اليقين لا باليقين بل هو مرآة له فيتحصل من ذلك ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان واقعاً أما الملازمة بين وجود الموضوع الواقعي وبقائه فى ظرف الشك أو لتعبد من قبل الاخبار فعلى هذا لا يكون اليقين مقوما للاستصحاب بل يكون متمما له ومحتاجا اليه فى تطبيق الأصل ، وأما اذا قيل بتعلق النهي بنفس اليقين بنفسه لا بما هو مرآة الى المتيقن وكان اليقين ملحوظاً مستقلا فيكون حينئذ مقوماً له ، فعلى المسلك الأول لايكون مقوماً للاستصحاب بل الاستصحاب متقوم بالشك والكون السابق وإنما اليقين معتبر في مقام التطبيق ، وقد أشرنا سابقا الى ان المختار عندنا ان الاستصحاب متقوم بهما أي باليقين والشك معا وان لا تنقض كان متعلقا بنفس اليقين مرآة الى المتيقن وحيث قـد اشبعنا الكلام في ذلك المقام في ترجيح الثاني واختياره خلافا للعلامة الخراساني قدس سره فلا نتعرض للاستظهار واثبات المختار هنا ثم لا يخفى انه لو قيل بكون النهي راجعا الى المتيقن وقلنـا بان أدلة الامارات نازلة الى تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع فلا يبقى حينئذ مجال للقول بحكومة الامارات على الاستصحاب ولا لحكومة الاستصحاب على سائر الاصول ولا لقيامه مقام العلم الطريقي فضلا عن الموضوعي فانه لا يفيد العلم بالحكم الواقعي لا حقيقة ولا ادعاء وتنزيلا ، وأما لو قيل بان أدلة الامارات مسوقة لتنزيلها منزلة العلم واتمام كشفها بالغاء احتمال الخلاف تعبداً فعليه وان جاز جعل الامارة ناقضة لليقين السابق عند الشك فانها يقين وعلم تنزيلا فيجوز نقض المتيقن بها وترتيب آثار اليقين ومن جملتها جواز نقضه بها إلا انه لا وجه لتجويز قيام الاستصحاب مقام العلم بشيء من قسميه ، وأما اذا قيل بتوجـه النهي الى نفس اليقين الطريقي باعتبار آثاره ومنها التي تترتب على الواقع ببركته فللقول بقيامه مقام العلم مجال فانه علم التنزيلي ودليله

ناظر الى ما أخذ فيه العلم موضوعا للاثر جزءاً وكلا وعليه تتم حكومته على سائر الاصول وأما حكومة الامارة عليه فهي متفرعة على ناظرية دليلها الى تنزيلها منزلة العلم فان علية يتم وجه الحكومة والناقضية ، وأما على تقدير نظر الامارات الى تنزيل المؤدى فلا يتصور وجه لحكومتها على الاستصحاب ولا لجواز نقض اليقين بها فانها لا تعد من اليقين لا حقيقة ولا تنزيلا وكذلك الامر فيما اذا قيل بان أدلة الامارات لا تفيد غير وجوب الاخذ بها والعمل عليها مثل أدلة الاحتياط ، أو بانها تفيد الحجية التي هي من الامور الجعلية الاعتبارية ومن شأنها التنجيز عند الاصابة والعذرية عند المخالفة فان على شيء منها لا تكون للامارة علما ولو تنزيلا واذا لا ينزل احتمال الخلاف عليها منزلة العدم فالشك عند قيامها باق وجدانا أو شرعا فلا تصلح الامارة للناقضية ولايحصل بها يقين بالواقع لا وجدانا ولا بالتنزيل فلا يبقى وجه لاستصحاب ما قامت عليه الامارة من الاحكام وموضوعاتها فانه لم يتحقق اليقين بما شك فيه من الواقعيات وخلاصة ما تقدم بزيادة منا ان مرجع النهي عن النقض اما الى توجه التنزيل والتعبد بالبقاء الى اليقين او المتيقن وعلى كل فاما ان يقال بان ادله الامارات والطرق اما ناظرة الى تنزلها منزله العلم من حيث الكاشفية التامة والمنجزية واقتضائه للجري العملي على طبقه لا من حيث انه نور وصفة وجدانية ، وإما ناظرة الى تنزيلها منزلته من حيث المنجزية والمعذرية ، أو اليه من حيث اقتضائه للجري والتحرك والانبعاث ، أو مسوقة لافادة الحجية المحضة كان يقال خبر فلان حجة عليك من دون أن ينزله منزلة العلم من جهة من الجهات المتقدمة ، أو انها مسوقة لايجاب العمل على طبقها طريقا الى الواقع نظير ايجاب الاحتياط أو انها سيقت الى تنزيل مؤديانها منزلة الواقع فهذه احتمالات الدليلين وصور متصورة فيهما فان كان مفاد النهي عن النقض هو تنزيل اليقين ومفاد أدلة الامارات تنزيلها منزلة العلم من حيث الاوصاف الثلاثة المتقدمة فحكومة أدلتها على الاستصحاب كحكومته على سائر الاصول واضحة وكذا قيامها مقام اليقين الناقض لليقين السابق جائز كقيام الاستصحاب مقام العلم وكذا يجوز اجراء الاستصحاب فيما أحرز بالامارة فانه حكم واقعي أحرز بالعلم التنزيلي ، وأما ان

كان مفاد تلك الأدلة تنزيل الطرق منزلة العلم من حيث المنجزية اقتضائه للجري العملي أو من حيث احدهما فقط أو كانت مقيدة للحجية أو وجوب الأخذ بها كوجوب الاحتياط عند الاحتمال أو تنزيل المؤدي فلا وجه لنقض اليقين بها فانها ليست من العلم ولو تنزيلا ولا مجال لتطبيق الاستصحاب على موارد الشك فيما أحرز إلا على الوجه الاخير فان حرمة نقض اليقين بالحكم أيضا من آثار الحكم الواقعي فعموم التنزيل يقتضي الجري والعمل بها أيضا فان الشك فيها إنما يكون في الحكم الواقعي الذي لم يتعلق به اليقين الحقيقي أو الادعائي فيما بعد قيام الامارة على شيء من هذه الوجوه فيلزم انحصار مورد الاستصحاب فيما اذا علم بالحكم وجدانا فشك فيه وكفى ذلك فى تضعيف هذه المباني ، واما اذا كان دليل الاستصحاب ناظراً الى تنزيل المتيقن وابقائه تعبداً وكان دليل الامارة ناظراً الى تنزيل المؤدي منزلة الواقع فحينئذ وان جاز استصحاب ما قامت عليه الامارة فان حرمة نقض المتيقن اثر من آثار الحكم الواقعي فاذا نزل المؤدي منزلته وكان التنزيل عاما له أيضا فيجب الاخذ بها والامساك عن النقض بان يعامل مع المشكوك معاملة البقاء إلا انه لا يجوز جعل الامارة ناقضة للمتيقن أيضا ولا تقديم الاستصحاب على سائر الاصول حكومة فانه لا ينفي الشك والاحتمال لا تعبداً ولا حقيقة ، وأما على تقدير نظر أدلة الامارة الى تنزيلها منزلة العلم من الجهات الثلاثة فيجوز قيامها مقام الناقض لليقين ويصح استصحاب ما قامت الامارة عليه فانه الحكم أو الموضوع الواقعي المحرز باليقين التنزيلي فلا يجوز نقضه بالشك ، وأما على سائر الاحتمالات فلا فان قيام الحجة على شيء وكذا وجوب الاخذ بقول وكذا كون الشيء بمنزلة اليقين من حيث لزوم الجري على طبقه واقتضائه له أو بمنزلته من حيث المنجزية والمعذرية لا من حيث الكاشفية التامة لا يوجب يقينا بالواقع غاية الامر ان على كل من الاحتمالات ينتجز الحكم الواقعي على تقدير اصابة الامارة وحيث انها مشكوكة في الاغلب فلا يحرز بها الحكم الواقعي حتى يصح ابقائه عند الشك فيه ، نعم لما كانت الاصابة والمنجزية الفعلية محتملة لكل من الامارات فكان توجه حرمة نقض اليقين عند الشك محتملا أيضا فان مآلها على ذلك الى ابقاء الحكم أو موضوعه تعبداً

على تقدير بقائه إلا ان هذا شك في شك وغاية ما يمكن أن يقال في المقام ان دليل وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف المنجز يقتضي الجري على طبق الاستصحاب وامتثال حرمة النقض احتياطاً إلا ان هذا كما ترى خروج عن الأخذ بالاستصحاب وأعمال احتياط في المقام يشمر ثمره لكن أين هذا من ذاك واني لنا في تجويز الاستصحاب الذي في قبال الاحتياط في موارد الشك بعد قيام الامارة ، فتحصل انه لا وجه لاستصحاب ما قامت الامارة عليه إلا في صورة منزليتها منزلة العلم مطلقاً أما لانتفاء اليقين به كما على سائر الاحتمالات الاخر في أدلة الامارة وأما لعدم احراز انه هو الحكم الواقعي المنجز الحقيقي أو التنزيلي كما على سائر احتمالات أدلة الامارة عدى احتمالي تتميم الكشف وتنزيل المؤدي ، مع كون الاستصحاب عبارة عن التبعيد ببقاء الحكم الواقعي المنجز ولما كان المحقق الخراساني ذاهباً الى ان أدلة الامارة مفيدة لحجيتها لا لتنزيل المؤدي فراراً عما قيل من لزوم اجتماع المثلين أو الضدين إذ لا يمكن اجتماع الحكم الظاهري والواقعي في موضوع واحد والى ان أدلة الاستصحاب ناظرة الى تنزيل المتيقن فانه اما نفس الاثر أو موضوعه دون اليقين بنفسه فقال بانه لا احتياج الى اليقين في الاستصحاب فانه تعبد ببقاء المشكوك على تقدير ثبوته ثم قال وبذلك يذب عن الاشكال في الاستصحاب ماقامت عليه الامارة التي هي حجة على المختار لا انها علم أو موجبة لحصول حكم ظاهري ، وخلاصة ما أفاده في وجه الذب ان الاستصحاب دال على ملازمة تعبدية بين ثبوت الشيء وبقائه فاذا قامت الحجة على الثبوت فهي حجة على البقاء أيضاً لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر وهذا كما ترى موافق لما قررناه من ان انطباق حرمة النقض على مورد الشك محتمل لا جزم به فلا وجه للتمسك بالاستصحاب حينئذ إلا انه يتعين الاحتياط الموافق لهذا الأصل في المقام وببركته يرتب آثار البقاء كما صورة جريان الاستصحاب لو كان جزمي الانطباق ولكن لا يخفى ما في كلام صاحب الكفاية فانه على ما ظهر معترف بعدم جواز استصحاب ما قامت الامارة عليه فان قيامها لم يوجب ارتفاع الشك حقيقة ولا تنزيلا فيما أحرز ثبوت المشكوك فكيف يحكم ببقائه بالأصل فالاستصحاب لا مجرى له عند الشك وبعد قيام الحجة على الحكم لا انه

يجري ولا اشكال فيه لأن الحجة على الملزوم حجة على اللازم هذا ، واما ثانيا فلانه يلزم أن يقال بتعارض قاعدتي التجاوز والفراغ مع البينة أو عدم جريانها عند قيامها على نجاسة ماء حصل منه التوضي غفلة فوقعت الصلوة بعده ثم زالت الغفلة فشك في بطلان الصلوة وصحتها فان الشك في البطلان حينئذ قد يتسبب عن الشك في زوال النجاسة وطرو الطهارة فيما بعد قيام الامارة وقد يستند الى الشك في نجاسة الماء من الأول الى احتمال زوالها على تقدير ثبوتها والاول من الشكين وان كان مجرى الاستصحاب إلا انه لما ثبت تقديم القاعدة عليه فيؤخذ بها دونه ، واما الثاني فلا يدفع له بالاستصحاب المحكوم بالقاعدة فانه لم تقم البينة إلا على نجاسته بالفعل لا من أول الامر غاية الامر يحتمل انها كانت كذلك فحينئذ تقوم البينة في قبال القاعدة ويقتضي كل منها ضد مقتضى الآخر فاما ان يقال بتساقطها بالتعارض والرجوع الى قاعدة الطهارة تصحيحاً للصلوة ولازمه القول بطهارة الملاقي لمورد البينة أيضاً أو بتقديم البينة على القاعدة نظراً الى انها لو قدمت عليها لا يلزم ما كان يلزم من تقديم الاستصحاب عليها من لغوية جعلها وكل منهما مما لا يلتزم به أحد ، وبالجملة ان لازم القول بجعل الحجية للامارة وعدم اعتبار اليقين في الاستصحاب كما هو المختار (للكفاية) اما الالتزام بتقدم الامارة على قاعدتي التجاوز والفراغ مع انها غير حاكمة عليها ، واما بتعارضهما مع البينة في مثل المثال المفروض ولا يلتزم به أحد فمن فساد اللازم نكشف عن فساد الملزوم والمبني ، ومنه يعلم ان أدلة الامارات لا دلالة لها على جعل الحجية واثباتها بل المتسالم عليه انها حاكمة على الاصول فينكشف عن انها منزلة بمنزلة العلم وان أدلتها ظاهرة في ذلك كما بيناه أيضاً في تقرير الكاظمي مراراً في غير مقام ، وربما يورد على الكفاية اشكالان آخران ويعد كلام المحقق الخراساني في هذا التنبيه صدراً وذيلا ومتناً وهامشاً من غرائب الكلام ومما لا ينبغي صدوره ، أما الاول منهما فحصله ان عد المنجزية من المجعولات والقول بان الامارات منجعلة مع ان المنجزيه كالسببية وغيرها مما لا تناله يد الجعل وانها أمر يعتبره العقل بعد الوصول والكشف ولا يتحقق بدونه فانه دائر مداره عقلا أمر غريب ما كنا نترقبه منه ، وأما الثاني فهو انه لو لم يكن اليقين معتبراً في

الاستصحاب لكان التعبد لغواً إذ لا فائدة في جعل ما يشك في انطباقه على موارده دائماً هـذا خلاصة الايرادين ، وفي الاول منهما مضافا الى ان صاحب الكفاية لا يقول بجعل المنجزية كما نسب اليه فانه يصرح في المقام وفي غيره أيضا بجعل الحجية التي هي من الامور الاعتبارية ويعد المنجزية والمعذرية من لوازمها العقلية ان المراد من الوصول الملزوم للتنجيز لو كان وصول الحكم الظاهري والامارة عليه والدليل على اعتبارها فهذا أمر مسلم لا يخفى على أحـد ونبه عليه صاحب الكفاية في أوائل مبحث البرائة مما يقرب من هـذا « من ان البيان والحجة التي لا تقبح معه العقوبة هو البيان الواصل لا مطلقه » فليس مراده ان الامارة التي لم تصل بيـد المكلف منجزة للحكم عليـه وحجة يحسن معها العقوبة ، وان كان المراد ان العقل لا يحكم بالتنجز الا عند وصول الحكم الواقعي فلابد انلا يتنجز الا باليقين الوجداني لا بما نزّل منزلته اوجعل طريقا اليه فان غير العلم وان نزلناه منزلته لكنه قـد يوصل وقد يتخلف واذلا يعلم بان هذه الامارة موصلة املا : فلا يعلم بالوصول فلا بد ان لا يـرى العقل تنجزا للحكم على تقدير مماثله لمؤدي الامارة اذ المفروض انحصار ملزومه في وصول الحكم الوقعي وهذا كما ترى لا يتفوه به احد واذ قد ثبت عدم دوران التنجز مدار الوصول الواقعي فانه ربما يحكم العقل بتنجز الحكم مع انتفاء العلم كما في مورد قيام الحجة أو ما نزل منزلة العلم أو الاحتمال في بعض الاحيان كما في مورد الشبهة قبل الفحص وظهر اعتبار وصول الحجة أو الطريق على جميع المباني فيعترف انه لامجال للايراد الاول ، وأما الثاني فجوابه ان الكلام في استصحاب ما قامت الحجة على ثبوته فاصل الثبوت محرز بها والملازمة مستفادة من الاستصحاب فلا لغوية في جعله ، هـذا مضافا الى ان لزوم اللغو ممنوع فانه لم يجعل لخصوص مورد عـدم العلم بالثبوت كما لا يخفى ، والعجب من المستشكل انه قال بان المنجزية تابعة للوصول ودائرة مداره وغفل عما قرره في أول التنبيـه من انه لو نزل الشيء منزلة العلم من حيث المنجزية وان كان من الاصول الغير المحرزة يقوم مقام العلم من هذه الجهة فما أدري كيف يجمع بين عـدم محرزية الاصل وبين منجزيته مع انها فرع الوصول الملازم مع الاحراز ، بقي الكلام فيما اذا كان مفاد دليل اعتبار الامارة

هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع بجعل المماثل وكان النهي في لا تنقض اليقين متوجها الى اليقين لا المتيقن وقدم تقدم انه لا مجال لتحكيم الامارة على الاستصحاب واما تطبيقه على ما ثبت بالامارة عند الشك في بقائه فالظاهر انه لا وجه له لان الامارة لاتحدث يقينا بالواقع لاوجداناً ولا تنزيلا ، وقدم يتوهم امكان تطبيق الاستصحاب بتقريب انا ببركة قيام الامارة نعلم اجمالا بثبوت حكم مردد بين الواقعي والظاهري الذي لابد لنا من امتثاله على التقديرين فان مؤدى الامارة اما مطابق للواقع فيكون الحكم الواقعي محققا يلزم اتباعه لقيام الحجة عليه واما مخالف لكنه وظيفة ظاهرية فاذا شك في بقائها فيمكن تطبيق الاستصحاب عليه ببركة هذا العلم الاجمالي مثلا اذا قامت البينة على نجاسة شيء ثم شك في بقائها فلنا استصحابها لتمامية أركانه وكذا فيما قامت على الطهارة ثم شك في زوالها فتستصحب الطهارة السابقة ، وبالجملة ففي المقام ولولم يكن يقين وجداني ولا تنزيلي بالحكم الواقعي فقط إلا ان لنا يقين مردد بين الواقعي والظاهري ، ولكن نقول ان لهذا التوهم على السببية محال واما على الطريقية فلا مجال له لان شان الامارة على الطريقية عدم احداث حكم فهي اما مطابقة فالنجاسة حقيقية وعلى تقدير المخالفة فمفادها حكم صوري فالمعلوم لما كان مرددا بين النجاسة الحقيقية والصورية فلا علم بالحكم على أي تقدير فيختل ركن من أركان الاستصحاب هذا بالنسبة الى نفس المؤدي من حيث انه حكم وأما من حيث انه موضوع لوجوب الاجتناب وحرمة الاكل والصلوة فيه فالامر كذلك لان كلامن هذه الآثار اثر لكل من النجاستين لا للجامع المعلوم بالاجمال فالعلم لم يتعلق بما له اثر فما له الاثر وهو كل من الخصوصيتين لم يعلم وما علم به لا اثر له فلا وجه لتطبيق الاستصحاب ، نعم هناك تقريب آخر وهو أولى من الاول وهو ان يقال اذا قامت الامارة على نجاسة شيء فبها يعلم نجاسة شخصية مرددة بين الواقعية والظاهرية وهي على كل تقدير موضوع لحكم العقل بوجوب الاجتناب رفعاً للضرر المحتمل وهذا المقدار كاف في كون المستصحب ذا اثر فاذا شك في بقائها فلنا استصحابها لتحقق الاركان واما كون العقل حاكما بوجوب الاجتناب فلانه لا يفرق بين الاحكام الطريقية والحقيقية ويحكم بوجوب الامتثال من باب دفع

الضرر المحتمل فشخص هـذا الوجوب له اثر ولو من باب ابداء احتمال دفع الضرر المحتمل فيمكن على هـذا تطبيق الاستصحاب في مورد الشك فيما ثبت بالامارات الطرقية لان شخص هذه النجاسة المرددة التي قامت عليها البينة مثلا لها حكمان فيشك في بقائه فيستصحب حتى يحصل اليقين بالمزيل فيجب الامتثال بحكم العقل بمناط الدفع الضرر المحتمل ، فتحصل ان الاحكام الطرقية الثابتـة بالامارة المعبر عنهـا بالحكم الظاهري يمكن استصحابها عند الشك فيها بقاء بلا محذور واشكال ، وأما اذا فرض ان الحكم الظاهري ثبت بالاستصحاب « وبكل شيء طاهر أو حلال » فهل يجوز استصحابه بعـد الشك في بقائه أيضا كما يجوز اذا ثبت بالبينـة وسائر الامارات أم لا مثلا اذا فرض ان في الامس كان يقين بالطهارة ثم شك في انه هل صدر منه البول أم لا ثم استصحبت الطهارة ثم شك بعد ذلك أيضا في انه هل صدر منه غائط أو حدث آخر بعد الاستصحاب السابق فهل يجوز تطبيق الاستصحاب ثانيا على الطهارة المستصحبة والثابتة بالأصل أم لا ، فنقول لما كان الشك الأول أي الشك في صدور البول وانتقاض الطهارة به مقوماً لجريان الاستصحاب فيرجع اليه فالطهارة الفعلية ظاهرية بمقتضى الاستصحاب فاذا شك ثانياً في طرء والناقض فهو شك في بقاء تلك الطهارة المحرزة بالأصل فيتخيل انطباق دليل الاستصحاب عليها ويقال بجواز احرازه فيما ثبت بالأصل والقاعدة أيضاً والحق عدمه في المقام بخلاف ما ثبت بالامارات ، والنكتة الفارقة بين المقامين أي فيما اذا احرزت الحالة السابقة بالبينة وفيما اذا احرزت بالاستصحاب هي ان في الاستصحاب كان الحكم مغيى باليقين فما دام الشك موجوداً فيكون للاستصحاب مجال فلو كان في البين الف شك ولم يكن يقين بالخلاف يكون المورد مشمولا للاستصحاب بدوا بخلاف البينة فانه اذا قامت على طهارة شيء شك في نجاسته باحتمال وقوع البول عليه فيحكم بطهارته واذ لا نظر لها الى دفع احتمال ورود الغائط بعد ذلك فانه لا يخبر بالطهارة إلا من ناحية عدم البول فلا يشمل هـذا الخبر جهة الغائط فدليل صدق العادل احتمال الخلاف لا يشمل إلا بمقدار دائرته فلا يشمل أوسع من دائرته فكم فرق بين مفاد الامارة ودليل التعبد ومفاد الاصل في مفاد الاصل لا مجال لجريان الاستصحاب بقول

مطلق بخلاف البينة فدليل البينة مفاده الغاء احتمال الخلاف ومقتضاه حكومة الامارة على الاصل ، لا يقال انه لا جزم بانطباق الاستصحاب على مورد الشك في الحكم الظاهري بل على مورد الشك في الواقعي أيضاً بعد اليقين به فانه يحتمل أن يكون في البين حاكم أو وارد على الاصل فلا ينبغي الاخذ به إلا في ضورة القطع بانتفائها رأساً ، فانه يقال ان هذا الاحتمال كاحتمال وجود المخصص والمقيد لا يعتني به ولا يمنعنا عن الاخذ بالظاهر المشمول لدليل حجيته ولذا ترى الاصحاب يأخذون بالعموم والاطلاق ويرجعون الى الاستصحاب مالم يظفروا بالمخصص والحاكم والوارد ، ونحن بعد تقريبنا جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري الثابت بالامارة نقول ان الانصاف عدم جريانه لان دليل التعبد بالبينة والخبر بناء على كونه ناظراً الى تنزيل المؤدى وجعل المماثل لا ثبوت المجعول على الاطلاق ومن جميع الجهات بل لو كانت الامارة قائمة على ثبوت الموضوع كالطهارة مثلا من جهة عدم زوالها بالبول فدليل التعبد يفيد ثبوتها من هذه الجهة فقط ولا دلالة على ثبوتها من جهة عدم وقوع حدث آخر فثبوت الطهارة من سائر الجهات عدى جهة عدم صدور البول مما لم يقم عليه دليل ولم يحرز بعلم أو غيره بل هو مقطوع العدم حينئذ فلا مجال لاستصحابها .

تذنيب

قد يكون مورد الاستصحاب كلياً وقد يكون فرداً مردداً وفى الثاني ، تارة يكون الفردان تحت جامع ذاتي مثل الحدثين الاصغر والاكبر وزيد وعمرو فانهما تحت جامع جنسي كالحدث أو نوعي كالانسان ، وتارة لا يكون بينهما جامع ذاتي لكنهما يندرجان تحت عنوان عرضي كعنوان أحدالفردين واحدى الخصوصيتين وعلى كل من التقديرين فلا ريب في تعلق العلم بالجامع العرضي أو الذاتي بواسطة العلم باحدى الخصوصيتين على الاجمال وعلى كل ، فتارة يترتب الاثر على الجامع الذاتي مثل عنوان الانسان الجامع الذاتي بين زيد وعمرو أو عنوان الحيوان الجامع الذاتي بين البق والفيل أو عنوان الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر واخرى على

الجامع العرضي للفردين وثالثة على عنوان مختص باحـــدهما مثل عنوان الزيدية والعمرية أو البقية والفيلية فالاثر ثابت للفرد فقط لا للجامع الذاتي ولو كان الجامع الذاتي أيضا موجوداً في ضمن الفرد ولكن الاثر لا يكون راجعا اليه بل يختص الاثر بالفردية فقط ولا ربط لجهة الحيوانية ، وفي الاخير تارة تكون العناوين الخاصة من قبيل العناوين المأخوذة مشاراً بها الى ذوات معنونها ولا تكون موضوعـة للاثر أصلا مثل أكرم من في الصحن مشيراً به الى زيد وعمرو وبكر من دون أن يكون له دخل في الموضوع فيجب اكرام هؤلاء الاشخاص ولو لم يكونوا في الصحن ، وتارة لا يكون كذلك بل تكون العناوين الخاصة ذا أثر في ثبوت الحكم كما اذا نذر أحد انه اذا كان زيد باقيا في حيوته أن يعطي الفقير كذا فلا يكون الاثر حينئـذ راجعا الى ذات زيد ولا ذات عمرو بل الاثر مترتب على عنوان الزيديه أو العمرية فاذا أخـذ في حيز الخطاب عنوان من في الصحن وكان هذا العنوان ذا اثر على ما تقدم فلا دخل لذوات الاشخاص في الاثر عكس الصورة السابقـة فهي الصورة المحتملة في المقام ، منها ما اذا كان العنوان الجزئي الحقيقي مشاراً به الى المعنون وعبرة اليه موضوع الاثر فالاثر في الحقيقة إنما يكون لنفس المعنون دون العنوان ولازمه انه يثبت له على تقديري بقاء العنوان وزواله ، وأما الصورة الثانية فهي ما اذا كان العنوان الجزئي موضوعا للاثر بنحو يقف الحكم عليـه ولا يسري الى المعنون وعليها فلا مجال لاستصحاب الفرد المردد بين الفردين فان متعلق اليقين والشك اما جامع ذاتي أو انتزاعي لم يجعل الاثر له حسب الفرض ، وتوهم ان الجامع متحد مع موضوع الاثر خارجا فالعلم به علم به أيضا فهو متعلق للشك واليقين مدفوع بانه لو كان كذا لزم أن يكون الشيء الواحد مورداً لاجتماع الضدين وهما الشك واليقين من واحد في زمان واحـد على ما نبهنا عليه في البرائة مفصلا ومن بداهة استحالته وعدم وقوعه وجدانا يعلم ان الصورة التي تعلق بها العلم مبائنـة ومغائرة لمـا تعلق به الشك وهما نظير سائر الصور النفسانية كالارادة والكراهة والحب والبغض واقفان على الصورة الحاكية الفانية في المحكي بحيث لا يلتفت الذهن الى موضوعيتها ومعروضيتها بانفسها لهـا فلا الشك يسري الى متعلق العلم الاجمالي

ولا العلم الاجمالي سار الى متعلق الشك فاذا علم بان زيداً أو عمراً في الدار فهنا علم بعنوان اجمالي قابل للانطباق عليهما وشك في عنوان يخصهما فاذا شك في بقاء ما علم أولا فهما واردان على موضوع لم يكن بذي اثر إذ المفروض انه لزيد بالخصوص أو لعمرو مثلا وأما في بقية الصور ففي بعضها لا بأس باستصحاب الفرد المردد كما لا بأس باستصحاب الكلي لتمامية أركانه ، وبالجملة فاستصحاب الفرد المردد غير مختل الاركان في بعض ومختل من حيث اعتبار الاثر في سائر الصور ، وببيان أوضح لو علم بوجود شخص في الدار فشك في بقائه فلا يخلو اما ان يكون الشك ناشئا من احتمال خروجه اوموته أومن احتمال انه زيد الذي بقي قطعا الى الآن دون عمرو الذي لو كان لما بقي بالجزم واذ لا كلام في اتحاد متعلق الشك واليقين في الاول فصرفه الى الثاني الذي ربما يتوهم انه لا مجال الاستصحاب فيه لاختلال ركن من أركانه وهو اتحاد المعلوم والمشكوك فان العلم قد تعلق بالفرد المردد والشك إنما هو في خصوصية الفردين لا في بقاء ما علم فانه قطعي الانتفاء على تقدير ومقطوع البقاء على تقدير آخر فلا شك فيه : فنقول لا ريب في ان العلم لا يجتمع مع التردد فانه من شؤون الجهل وعدم العلم فاجتماعهما من باب اجتماع الضدين أو النقيضين ومن بداهة استحالته وتضادهما يعلم ان متعلق العلم والشك متغايران ذهنا وان اتحدا خارجا والوجدان شاهد على ذلك أيضا فان من رأى شبحا عن بعد أو سمع صوتا من وراء الجدار يعلم بان البعيد شيء وفي وراء الجدار مصوت ويجزم بذلك بحيث يخبر بها عن جزم ويحلف عليها أيضا لكنه لو سئل عنه ان هذا المصوت انسان أو غيره أو زيد أو عمرو يجيب بلا أدري فما يدري ويعلم مغاير لما لا يدريه بل يحتمله فالعلم متعلق بعنوان ذاتي أو عرضي لذلك الشخص المرئي الخارجي ولا يتردد فيه وإنما التردد في انطباقه على ما يحكي عنه بعنوان الزيدية أو العمرية فمن هذا يعلم ان متعلق العلم هنا صورة مجردة عن خصوصية التعنون بعنوان زيد أو عمرو وإلا لزم اما اجتماع التردد معه أو انفكاك الشك عن العلم الاجمالي واذا ثبت وظهر ان متعلق العلم صورة مغايرة لصورة يحتمل اتحادهما خارجا وان الاولى حاكية عن معنى لا يأبى عن اتحاده مع المحكي بزيد أو عمرو فهي منتزعة عما يتشاركان فيه من

الذاتيات أو غيرها ضرورة انه لا يمكن انتزاع مثلها عما به الامتياز والافتراق بينهما وان العلم كالشك والامارة وغيرها واقف على الصورة الذهنية ولا سرايه له الى الخارج ، فيعلم ان القول بانه متعلق بالفرد المردد في المثال لا يخلو عن مسامحة فان متعلقه هو الفرد أو الشخص أو الخصوصية أو الانسان أو واحد من زيد وعمرو وغيرهما من العناوين المجردة عن خصوصيات أحد الفردين ومميزاتها ولا ترديد فيه نعم يتردد أمر انطباق هذا المعلوم على كل من الفردين الذين يقطع ببقاء أحدهما المستلزم للقطع ببقاء المعلوم على تقدير انطباقه عليه وبارتفاع الآخر المستلزم للقطع بارتفاع المعلوم أيضاً على تقدير ولما لم يعلم التقدير فارتفاع المعلوم يصير مشكوكا بعد اليقين فلو أغمض عن اعتبار كبرى الاثر في الاستصحاب لما كان به بأس في الفرد المردد لليقين السابق والشك اللاحق على ما بين مشروحا فلا يصغي الى ما يقال من عدم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ، وببيان آخر وأوضح ان كل علم اجمالي كان له جهة متيقنة ويستحيل أن يكون له ترديد في تلك الجهة لأن الترديد ملازم مع الشك والمفروض ان الجهة المتيقنة لها انكشاف تام ولا شك فيه وإلا فيلزم اجتماع الضدين فلا يرى في تلك الجهة ترديد ويعبر عنها بتعابير مختلفة ، فتارة يعبر عنها بعنوان بسيط اجمالي ذاتي ، وتارة بمثل أحد الفردين أو بفرد ما أو أحد الشخصين من العناوين الجامع الانتزاعية العرضية وعلى كل فمتعلق القطع واليقين عنوان متحد مع منشأ انتزاع عنوان زيد أو عمرو ، وجهة مشكوكة وهي جهة الخصوصية المضافة الى زيد بالخصوص أو عمرو كذلك فلا يتعلق الشك والترديد بالذي تعلق به العلم فان العلم يتعلق بالعنوان البسيط الذاتي أو الجامع العرضي من الفردين أو فرد ما باي تعبير عبرت وهذا قابل للانطباق على زيد أو عمرو وهذا الفرد متحد مع المحكي بزيد أو عمرو ولكن الترديد في انطباقه يعني ان هذا الذي كان معلوماً ومتيقناً هل هو منطبق على منشأ انتزاع عمر فالترديد يتعلق بجهة الانطباق فمعنى الفرد المردد هو ما وقع الترديد في انطباق عنوان قابل للانطباق وعدمه عليه ولا نعني من العلم الاجمالي إلا ما كان متعلقة مردد الانطباق على شيء أو أكثر ولا من التفصيلي إلا ما كان متعلقه خالياً عن هذا الترديد بان يكون عنواناً مختصاً بواحد

حقيقي أو نوعي أو جنسي فمتعلق العلم في الاجمالي عنوان اجمالي محتمل الانطباق على منشأ انتزاع هذا العنوان الخاص أو عنوان آخر غيره فما كان معلوما لا يرى به المحكي بزيد بالخصوص ولا بعمرو كذلك ولكن يحتمل انطباقه على كل منهما فذاك المعلوم المردد من حيث الانطباق عار ومجرد عن تمام العلائق والخصوصيات ولا نعني من الفرد المردد إلا هذا وأما ما يتعلق به الشك فهو انطباق متعلق العلم على كل من الشخصين واتحاده مع كل منهما خارجا على تقدير الانطباق لا يوجب سراية الشك والعلم في موضوعيهما الى الموضوع الآخر ، فالصورة المعلومة التي كانت محتملة الانطباق على زيد الذي لو كان لكان باقيا يقينا وعلى عمرو الذي لو كان لكان مرتفعا كذلك أحرز ثبوتها أولا ومن جهة عدم العلم بخصوص شيء من التقديرين القطعيين ينشأ شك في بقائها فيتحد موضوع القضيتين المتيقنة والمشكوكة كما ان الأمر كذلك في كل مورد كان لنا قطعان تقديريان ولم يحرز أحدهما بالخصوص مثلا اذا شرب الانسان مايعا مجهول العنوان فلنا قطعان أحدهما متعلق بموته والآخر بحيوته فانا نقطع بانه لو كان المشروب سما لمات الشارب حالا وان كان ماء لكان باقيا فيحصل من هذين اليقينين التقديريين شك في حيوته وموته من جهة عدم احراز شيء من التقديرين بالخصوص فمتعلق العلم في المقام وكذا فيما نحن فيه متحد مع متعلق الشك غاية الأمر ليس الشك فيه بدواً وبلا توسيط فان الشك على ما تقدم في المقام كان متعلقا بانطباق المعلوم على المأخوذ في موضوع إحدى القضيتين المقتضية لبقاء ما ثبت أو عدم بقائه فلا يكون قصور في أركان الاستصحاب من جهة وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة ، فتلخص مما ذكرناه ان الصورة التي كانت متعلقة للعلم في الآن الأول ومرددة الانطباق على معنون كل واحد من العنوانين التفصيليين تصير متعلقة للشك في الان الثاني ولما كان المراد من الفرد المردد هذا فلك ان تقول علمت بالفرد المردد وشككت فيه فالفرد المردد عنوان اجمالي وقع الترديد في انطباقه على المحكي بكل من العنوانين التفصيليين فعنوان فرد ما وهو الجامع العرضي كان معلوما ومتعلقا للعلم بدواً وكان الترديد والشك في اتحاده مع شخص زيد أو عمرو وينشأ منه في صورة العلم بانه لو كان زيداً لمات ولو كان عمرواً لباق شك في بقاء

ما تعلق به العلم فظهر ان المعنى بالفرد المردد أن يكون العلم متعلقا بعنوان كان مرددا للانطباق لا ان متعلق العلم مع كونه كذلك مشكوك فيه أيضا ولو أغمضنا عن جميع ما تقدم وسلمنا انه لاشك فى بقاء ماعلم أولا للعلم بانعدام إحدى الخصوصيتين وبقاء الاخرى ولازمه الالتزام بانه لايشك فى بقاء الجامع الذاتي كالحيوان مثلا فيما بعد العلم بوجود حيوان مردد بين الفيل والبق فان العلم قد تعلق بوجود الحيوان الذي يحتمل انطباقه على كل من النوعين حين العلم وفيما بعد مضي ثلاثة أيام فلو كان القطع بفناء البق وبقاء الفيل مانعا عن الشك فى بقاء ما كان محتمل الانطباق عليها لما كان لتصديق الشك فيه مجال ، ودعوى ان الحيوان الكلي مقطوع الانطباق على مصاديقه عرضا لا بدلا فلا ترديد في ذلك بدواً وختما فلا وجه لمقايسته مع الفرد المردد ، مدفوعة بان نسبة الكلي مع الافراد كنسبة الآباء الى الابناء فمع كل فرد أب وحصة من الطبيعة مغائرة مع ما فى ضمن الفرد الآخر مرتبة وتشخصا لا ذاتا وسنخا فالحيوانية الموجودة فى ضمن البق غير الحيوانية في ضمن غير الفيل او الأسد أو الانسان فهي متكثرات خارجية مندرجة تحت جامع واحد وسنخ فارد فما له السعة وقابلية الانطباق على الافراد هو المتحقق فى الذهن عاريا عن كل اضافة وحد وتشخص واما الحيوانية المحدودة بحدود البق أو غيرها الواقعة تحت اسارة المميزات والمفردات فهي لا مطلقة ولا مجردة بل هي طبيعة مهملة تساوق الجزئية فالطبيعة القابلة للانطباق على جميع الأفراد هي ما وعائه الذهن واما ما وجدت في العين فلا اطلاق لها ولا تنطبق إلا على فرد واحد هي في ضمنه فالعلم بوجود الحيوان علم بحصة منه مرددة الاتحاد مع البق والفيل فاذا شك في ذلك ولم يتبين الأمر حتى مضت الأيام فيشك في بقاء ماعلم بحدوثه كما كان الأمر كذا في الفرد المردد على مامضى فلا وجه للتفرقة بين استصحاب الكلي والفرد المردد مع انهما من واد واحد على ما ظهر والعجب من تعليل الفرق بان الكلي والجامع الذاتي متأصل بخلاف الفرد فانه عرضي وما أدري وليتني كنت أدري وجه دخالة التأصل في تمامية أركان الاستصحاب في الكلي نعم لو كان الجامع المتحقق فى ضمن البق عين الجامع المتحقق في ضمن الفيل وكانت نسبة الطبيعي الى الافراد كالأب الواحد بالنسبة الى الابناء لكان

لمنع الشك في البقاء مع القطعين التقديريين وجه كما لا يخفى وبالجملة فلا قصور في موردية الفرد المردد كالكلي للاستصحاب من حيث اليقين بها والشك فيها إلا انه لا يجوز استصحاب الاول بخلاف الثاني لاعتبار كون مورده اثراً أو ذا اثر فاذا كان مرتبا على خصوص زيد أو عمرو ولم يعلم بالخصوصيتين لان مورد العلم والشك وهو العنوان الانتزاعي ليس موضوعا للاثر وما هو موضوعه ليس متعلقا للحالتين واما اذا رتب الاثر في لسان الدليل على الجامع الذاتي فالاركان بتمامها حاصلة فيجري فيه الاستصحاب هكذا ينبغي أن يحرر المقام ويفرق بين الموردين ، وبالجملة ليس الفرق بين الفرد المردد والقسم الثاني من الكلي ما زعمه بعض بل هو ما قلنا وقررنا من ان الاستصحاب لا يجري فى الفرد المردد لعدم توارد الحالتين على موضوع الاثر وهو الشخص الخارجي المحكي بعنوان اجمالي مورد للشك واليقين ثم ان الاستصحاب الكلي له صور عديدة ، فتارة يشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المعلوم وجوداً من جهة ان زيداً في عالم التحليل ينحل الى خصوصية وان الطبيعة توجد بوجود افرادها وان الشك في بقاء الفرد ملازم مع الشك فى بقاء الطبيعة فانهما متحدان حدوثاً وبقاء فيصير اليقين بحدوث الفرد ملازماً لليقين بحدوث الكلي الطبيعي وكذا الشك فى بقائه ملازماً للشك فى بقائه ، واخرى يستند الشك في بقاء الطبيعة الى الشك في وجود فرد آخر مقارناً لانعدام ما كان ، ففي الأول لابد ان يلاحظ ان الاثر مختص وراجع الى الطبيعي فقط أي الى جهة الانسانية مثلا وأما خصوصية الزيدية فخارجة عن تحت الاثر كما ان القضايا الطبيعية كلها من هذا القبيل ومنها قول المولى جئني بماء فان الخصوصيات كلها خارجة عن تحت الأمر وموضوعها هي الطبيعة القابلة للانطباق على أي ماء من المياه وإنما الخصوصيات من لوازم الوجود ولا تكون داخلة تحت الطلب والأمر ، أو الاثر مترتب على مجموع الجهتين ، أو على الجهة المميزة دون المشتركة فان كان من الأول فظهر ان جهة من الفرد كانت تحت الاثر وجهة منه خارجة عنه وان الاثر في كبرى الدليل مختص بجهة الانسانية لا الخصوصية فحينئذ لاستصحاب الكلي مجال لتمامية الاركان فيه ، واما القول بشمول دليل التعبد للفرد بكلتا الخصوصيتين فهو من من الاغلاط

فان زيداً باعتبار اشتماله على ما يميزه عن مشاركاته لم يجعل موضوعا للاثر فلا يشمله دليل التعبد فلسان الامر بالتعبد بالبقاء إنما يقتضي ترتيب الاثر على عنوان شك فيه بعد كونه موضوعا للاثر والمفروض ان الاثر لنفس الكلي الجامع لا الخصوصية فلا يشمله دليل التعبد ، الا ان يقال بشمول دليل التعبد لزيد أيضاً من جهة اشتماله على الانسانية وكون الانسانية في ضمنه ، وبالجملة فعنوان زيد بما انه عنوان زيد لا اثر له فلا يندرج في دليل التعبد لان معنى التعبد ترتب الاثر على ما تعلق به الشك وان كان عكس ذلك بان كان الاثر راجعا الى الخصوصية لا الى الجهة المشتركة فحينئذ لا مجال لاستصحاب الكلي وان تعلق به الشك واليقين أيضا لعدم كونه ذا اثر في الشرع واما استصحاب الخصوصية فلا بأس به لتمامية أركانه الثلاثة وأما استصحاب المستجمع للجهة المشتركة والخصوصية فالظاهر انه لا وجه له أيضا لان زيداً عبارة عن الانسان المحدود لا الحد فقط أي لا مجال لاستصحاب الزيدية الذي كان محكي العنوانين بل للاستصحاب جار في خصوصية الزيدية ، وان كان الاثر مترتبا على الانسانية والزيدية معا يعني ترتب الاثر على عنوان زيد منحل الى جهتين الجهة المميزة والجهة المشتركة فلا قصور في استصحاب الفرد في هذا المقام وهل يجوز استصحاب الكلي فقط أو الخصوصية كذلك أم لا فمبني على ملاحظة انه اذا انحل الموضوع الذي هو بسيط الى جزئين فهل الاثر يثبت لكل منهما ام لا ، فنقول اذا أخذ في لسان الدليل عنوان زيد أو غيره من العناوين البسيطة وكان المعنون بها منحلا الى جهتين فهل يرى الاثر اثراً للافراد التحليلية أم يتجمد على عنوان الموضوع في الدليل وبساطته فاذا اقتصرنا على كون المستصحب ذا اثر بنفسه وبحسب لسان الدليل فلا يبقى لنا مجال لاستصحاب كل واحد من الجزئين حتى في ظرف استصحاب الآخر ، وأما لو قلنا بان ترتب الاثر على الحاكي عن المجموع كاشف عن مدخلية كل من الجهتين في الحكم وملاكه وهذا المقدار مصحح للتنزيل والتعبد بوجود ماله دخل في الاثر فحينئذ لا بأس باجرائه في كليهما معا وأما في أحدهما فقط فجوازه غير واضح لانه غير مستقل بالموضوعية فلا وجه للتعبد ببقائه منفكا عن التعبد ببقاء الآخر ، الثاني من أقسام استصحاب الكلي أن يكون الشك

في بقائه بعد العلم بالحدوث ناشئا عن الشك في انه هل وجد في ضمن فرد متيقن الارتفاع أو في ضمن فرد متيقن البقا فان كان الكلي في ضمن زيد مثلا فيقطع بارتفاعه وان كان في ضمن عمرو فيقطع ببقائه فمن جهة خفاء التقدير وعدم العلم به يحصل الشك فى بقائه وأطلقوا بجواز استصحابه مطلقا ولابد من بيان التصويرات المتصورة وملاحظة ان جميعها مندرجة في دليل الاستصحاب أم لا ، فنقول لهذا القسم صور، فتاره يعلم ان الاثر مترتب على الطبيعة باعتبار صرف الوجود مثل الامر بالصلوة والصوم والحج فعليه يحصل الامتثال باتيان أول الوجود منها ولا يتصور فيه امتثال بعد امتثال ، وتارة يكون الاثر مترتبا على الطبيعة السارية فى كل فرد بما هو واجدلاب، ففي القسم الاول كانت الطبيعة قابلة للانطباق على القليل والكثير وينطبق على أول الوجود ويسقط الامتثال باتيانه بخلاف الطبيعة السارية فانها قابلة للانطباق على المتكثرات والافراد المتحققة فعلا وتدريجا فلا يحصل الامتثال باتيان أول الوجود بل يجب الامتثال بالفرد الآخر وهكذا ، وبعبارة اخرى في القسم الاول كان المطلوب هو صرف الطبيعة وفى القسم الثاني كان المطلوب هي الطبيعة السارية في ضمن أفرادها فلايحصل امتثال الطبيعة باتيان فرد واحد بل لابد من اتيان الافراد التي كانت الطبيعة سارية فى ضمنها فعلى الاول لا يكون كل أب مطلوبا في عرض مطلوبية الآخر بل هو الاب المطلوب الجامع بين زيد وعمرو وغيرهما على التبادل فكل منها وجد سابقا على الآخر فهو المحتمل على المطلوب ولو وجدا معا فالمطلوب حاصل بما اشتملا عليه لا بما يوجد فى ضمن فرد يلحقها ، وعلى الثاني فكل أب كان مطلوبا بالاستقلال يعني كل مرتبة خاصة من الطبيعة مطلوبة سواء وجدت فى عرض الحصة الاخرى أوفى طولها فالاب الذي كان فى ضمن زيد مطلوب وهكذا الاب الذي كان فى ضمن عمرو وبكر وخالد ففي الحقيقة يقتضي الامر حينئذ امتثالات كثيرة بمقدار الآباء التي كانت في ضمن الافراد فيحصل لكل منها امتثال مستقل وعلى التقديرين ، فتارة يتحقق هذا العلم الاجمالي بوجود الكلي قبل خروج أحد الطرفين عن مورد الابتلاء بتلف أو احداث مزيل ، واخرى بعده فتحصل فى المقام حينئذ صور أربعة والصورة الواضحة منها أن يكون الامر فى

كبرى الاثر متعلقا بصرف الوجود ويتحقق العلم به قبل الخروج عن الابتلاء كما فيما اذا علم اجمالا بوجود حدث مردد بين الاكبر والاصغر ثم توضؤ في هذه الصورة لا مجال للاستصحاب لان العلم الاجمالي علة تامة لتنجز متعلقه بالنسبة الى الموافقة القطعية أيضا كما هو مختار شيخنا الاستاد أطال الله بقاه على ما حققناه في محله ، وتوهم انه لا يبقى عند خروج أحد الطرفين عن الابتلاء متعلقا بالحكم الفعلي على أي تقدير فلا تنجيز له من ذاك الحين ، مدفوع بما مر منا من تصوير علم فعلي متعلق بتكليف فعلي مطلقا في هذه الصورة أيضا وسميناه بالعلم المورث ومع ثبوته فلا يبقى مجال للتعبد بالبقاء لانه وظيفة الشاك والمفروض وجود العلم في المقام قبل انتهاء النوبة الى الاستصحاب كان العقل حاكما بان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي البرائة اليقينية ، وبعبارة اخرى قبل توجه الامر بالتعبد بالبقاء وحرمة النقض الى العقل بمقتضى قاعدة الاشتغال ببركة العلم الاجمالي كان حاكما بالاشتغال فلا يبقى حينئذ للاستصحاب مجال فاحتمال بقاء الحدث وكونه منجزاً ببركة العلم الاجمالي ملزوم بعدم الاكتفاء بهذا الوضوء فقط وملزوم اتيان الغسل احراز لشرط الدخول في الصلوة ، والصورة الثانية هي ان يحدث العلم بعد خروج أحدهما عن الابتلاء والظاهر انه لا محذور في الرجوع الى الاستصحاب لا العلم الاجمالي يكون حينئذ متعلقا بما لا يعلم فعليته على التقديرين إذ لعل التكليف تعلق بما هو خارج عن محل الابتلاء فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حينئذ فلولا الاستصحاب لم يكن مجال للحكم بالاشتغال فان الامر المردد بين الحدثين ان كان هو الاصغر فمرتفع بالوضوء قبل العلم يقينا وان كان الاكبر فيكون باقيا ، وبعبارة اخرى ان الكلي ان كان في ضمن الاصغر فمرتفع قطعا وان كان في ضمن الاكبر فباق يقينا فيستصحب الحدث ويحكم بوجوب الغسل فلولا الاستصحاب في المقام يكون مجرى للبرائة ولكن ببركة الاستصحاب يحكم العقل بالاشتغال والفراغ عن المستصحب فلا قصور في المقام في أركان الاستصحاب لان العلم تعلق بعنوان مردد انطباقه على عنوانين تفصيليين ففي الآن الثاني أيضا كان الترديد باقيا بحاله يعني يشك في انه هل العنوانين المعلوم انطبق على الاصغر حتى لا يكون الحدث باقيا أو على الاكبر حتى يكون باقيا ففي الآن الاول

كان الحدث متيقن الحدوث وفي الآن الثاني كان مشكوك البقاء للشك في القدر على ما تقدم في الفرد المردد فلا قصور في أركان الاستصحاب فيستصحب الحدث ويحكم بعدم جواز الصلوة عن غير غسل ، وقد يستشكل في استصحابه نظراً الى ان الشك في بقائه مع القطع بانتفاء الاصغر مثلا مسبب عن الشك في حدوث الاكبر والاصل عدمه فهو محكوم بهذا فلاوجه للتمسك به وربما يجاب عنه بانه مسبب عن الشك فى حدوث الاصغر لا فيما ذكره ، والحق ان احتمال البقاء ناش عن احتمال حدوث الاكبر واحتمال الانتفاء من احتمال حدوث الاصغر ولا وجه الرجوع الى اصالة عدم حدوثها لمكان العلم بالخلاف أو عدم حدوث أحدهما بالخصوص لمعارضته بالمثل فالاستصحاب هو المرجع في ابقاء كلي الحدث فلا يحكم بصحة الصلوة إلا بعد الاتيان بالرافع القطعي وهو الغسل أيضاً ، فبهذا الاشكال مدفوع بما تقدم إلا ان الراجح في النظر ان استصحاب هذا القسم من الكلي ساقط عن الاعتبار وان تمت أركانه فانه معارض بمثله في طرف عدم الطبيعة ، وتقريب ان عدم فساد الصلوة عمن يشك في ارتفاع حدثه بعد الوضوء لاحتمال الجنابة مثلا نقيض لفسادها عنه وكما ان الحكم بالفساد أمر وضعه ورفعه بيد الشارع فكذا الحكم بعدمه فنقيض الاثر والمجعول اثر لنقيض الموضوع ومجوز لاستصحابه لانا لا نعني من الاثر المعتبر إلا ما كان أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بالواسطة فكل من وجود الحدث وعدمه مما قد رتب عليه الاثر وكما يجوز استصحابه بعد العلم اجمالا بواحد من الاصغر والاكبر فكذا استصحاب عدمه غاية الامر انه لما كان عدم الطبيعة يختلف مرتبة بقلة الافراد المضاف اليها وكثرتها وكانت دائرة تحقق العدم الى فردين أوسع منها اذا اضيف الى فرد واحد فكأن عدم الطبيعة المرددة للانطباق والتحقق في أحد الفردين كموضوع مركب يمكن احراز بعض أجزائه بالوجدان وبعضه الآخر بالاصل فبعد الوضوء مثلا يقطع بعدم الحدث من ناحية غير الجنابة فيحرز مقدار من عدمه بالوجدان ويضم اليه عدمه من ناحية عدم الاكبر باستصحابه فيتم الموضوع وحكمه عدم الفساد ، ثم لا يخفى انه اذا تحققت الطبيعة في الخارج في ضمن الافراد فهي متحدة معها وموجودة بوجودها ويكون المتحقق في كل فرد حصه من

الطبيعة مغايرة لما في الآخر ففي ضمن زيد مثلا حصة من الطبيعي وفي ضمن عمرو حصة اخرى وهكذا ولذا قيل ان نسبة الطبيعة الى الافراد كنسبة الآباء الى الابناء فمع كل ابن أب فاذا كان كذلك فيكون عدم الطبيعي أيضاً بعدم تمام الافراد بل عينه ، لكن لا يخفى انه يحصل الطبيعي بوجود فرد واحد ولكن عدمه لا يكون إلا بعد تمام الافراد فعدم الطبيعي بعين عدم تمام الافراد فاذا كان وجود الطبيعي عين وجود الفرد وعدمه عين عدم الفرد وكانت مرتبة وجوده مختلفة من حيث السعة والضيق بقلة الافراد الموجودة وكثرتها فكذا الامر في طرف العدم فان عدمه المضاف الى عشرة أوسع دائرة من المضاف الى الاقل فينبسط العدم حينئذ الى الافراد ولا يكون عدم الطبيعي بعدم مرتبة خاصة بل يتحقق عدمه بعدم تمام الافراد وإلا يلزم ان لا يكون عدم الطبيعي على النحو الذي كان في طرف الوجود فكما انه يختلف حال الطبيعي بكثرة الافراد وقلتها وتحصل له سعة بركة كثرة الافراد وضيق بواسطة قلتها فكذا عدمه فانه باضافته الى الافراد تحصل له سعة وضيق وكثرة وقلة وان لم يكن ميز في نفس الاعدام ولكن بالاضافة تحصل له سعة وضيق مثلا اذا كان للطبيعي عشرة أفراد فعدم الطبيعي حينئذ بعدم عشرة أفراد واذا كان أكثر من ذلك فيحصل للعدم سعة ، وبعبارة اخرى عدم الطبيعة لا يكون محدوداً بحد خاص ومعين بل عدم الطبيعة عين عدم الافراد ولكن باضافة العدم الى الافراد يختلف العدم قلة وكثرة فاذا كان للطبيعي مائة فرد فينبسط عدم الطبيعة حينئذ بتمام الافراد المزبورة فيكون عدم الطبيعة عين مأة افراد ، فعدم واحد ، تارة يستند الى عدم مأة افراد ، واخرى الى عدم مائتي افراد فحينئذ اذا كان الاثر مترتباً على عدم الشيء أولا وبالذات بان كان للعدم دخل في المصلحة كما في عدم موانع الصلوة وثانياً بالعرض بان يكون الاثر مترتباً على نقيضه كما في موارد ترتب الاثر على وجود الشيء ثم شك في انقلاب العدم بتمام مراتبه الى الوجود أو بمرتبة خاصة يصح الرجوع الى الاستصحاب منها حينئذ لأن عدم عشرة فرد من الطبيعي مثلا متيقن الاعتبار والزايد على هذا المقدار مشكوك فيكون بالنسبة الى الزائد من قبيل الشبهات المصداقية فتجري البرائة فلذا جوزنا البرائة بالنسبة الى الزايد عن تلك المرتبة فيما اذا شك في ان العدم

المنبسط على عشرة أفراد دخيل في المصلحة أو العدم المنبسط على احدى عشر فيدخل في مسئلة الأقل والأكثر الارتباطي فيؤخذ بالمتيقن وتجري البرائة في الزايد سواء رجع الشك الى الشك فى الشرطية ، بتقريب ان عدم الفرد المشكوك دخيل في المصلحة وشرط فيها أم لا أو الى الشك في المانعية ، وببيان آخر اذا حصل للعدم اختلاف بقلة أفراده وكثرته وترتب الاثر على مثل هذا العدم القابل للتحليل والتجزية بانبساطه الى الافراد وشك في اعتباره بمرتبة العليا فحينئذ يجوز استصحاب عدمها ولا يتوهم في المقام ان العلم بعدم الطبيعة انتقض بالعلم بالوجود اجمالا فلا مجال لاستصحابه فانه مدفوع بان في المقام يتصور اعدام ثلاثة أحدها العدم المستند الى عدم حدوث الطبيعي فقد علم بانقلابه ، وثانيها ، العدم المستند الى ارتفاع الطبيعي بعد حدوثه وهو المشكوك فعلا ، وثالثها ، العدم الملفق من المستند الى عدم حدوث الطبيعة فيما يبقى بعدم استمرار بقائها فيما حدث وهذا القسم متحد مع عدم الطبيعة بتمام المراتب وجزء منه وهو عدم الطبيعة فعلا بانعدام الفرد القصير محرز بالوجدان فلنا احراز جزئه الآخر وهو عدم حدوثها فى الفرد الطويل بالاصل كما هو الشأن في كثير من المركبات التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضه الآخر بالاصل فيترتب الاثر عليها فاركان الاستصحاب موجودة في المقام بالاسر فيجري في طرف العدم أيضاً كما كان جاريا فى طرف الوجود ففي مثل المقام يصير استصحاب الوجود معارضاً بالعدمي دائماً ولما كان العقل آبيا عن التعبد بالنقيضين في آن واحد فيحكم بعدم حجية أحد الاصلين وإذ لا معين فى البين فليسقطان معاً هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المعارضة ولعلنا ندفعه انشاء ، وحل الشبهة انه لا اشكال في ان الطبيعة التي هي مدلول اللفظ ويعبر عنها بالماهية المهملة لها انطباقات عرضية بالنسبة الى ما وجد من مصاديقها عرضاً وطولية بالنسبة الى الافراد المتلاحقة بالتدريج ففي ظرف وجود الافراد العرضية تنطبق على هذا وذاك وهكذا كما انها تنطبق على ما يوجد منها طولا وبالتدريج فلا يكون انطباقها على زيد مثلا مشروطا بعدم كونه مسبوقا بوجود عمرو أو لم يكن وهذا معنى ان نسبة الطبيعة الى الافراد كنسبة الآباء الى الابناء ، وأما اذا اعتبرت بشرط شيء ، فتارة تلاحظ بقيد الاطلاق والسريان

واخرى مشروطة باول الوجود المعبر عنه بصرف الوجود ، فان لوحظت على النحو الاول وهي التي يعبرعنها بالطبيعة السارية فتنطبق على الكثير دون القليل ولا يسقط الامر بها إلا باتيان جميع الافراد العرضية التدريجية فلها جهة سعة وهي انها ليست تصدق بالانطباق على أول الوجود وجهة ضيق وهي اعتبار سريانها فى الافراد كلها ولا يحصل الامتثال ببعض منها وان اعتبرت على النحو الثاني فدائرة اطلاقها وان كانت أوسع جهة من ذلك لانها قابلة الانطباق على القليل والكثير كالماء حيث انه ينطبق على القطرة وعلى البحر إلا ان فيها ضيق من جهة اخرى فان انطباقها على فردا وافراد عرضية مشروطه بعدم كونه مسبوقا بوجود فرد آخر ولكن القسم الاول لا يكون مشروطا بذلك مثلا اذا كان الكلي منحصراً في فردين أو ثلاثة متدرجة الوجود المستلزم لعدم انطباق الكلي عليها فى زمان واحد فحينئذ تصدق الطبيعة السارية على كل منها في موطنه إذ لا يكون الانطباق والصدق مشروطاً بعدم وجود الآخر ولكن في صرف الطبيعة لا ينطبق إلا على أول الوجود ولذا يحصل الامتثال في طرف الاوامر باول الوجود لانه تمام المطلوب فانطباق صرف الوجود على الافراد الطولية لا يكاد أن يكون عرضياً بل على نحو التبادل فلو انطبق على فرد أو أفراد عرضية ابتداء فلا ينطبق على الآخر بعده فيحصل لصرف الوجود ضيق من جهة كون الشرط في حصول الامتثال به وفي انطباقة على فرد مثلا عدم مسبوقية هذا الفرد لفرد آخر وله سعة من جهة آبائه عن الانطباق القليل والكثير فينطبق على زيد في ظرف عدم عمرو وبالعكس فاذا كان الامر في ظرف الوجود كذلك ففي طرف العدم ايضاً مثلا فان نقيض الوجود المشروط هو العدم كذلك فيكون عدم الطبيعة المعتبرة بنحو صرف الوجود بعدم فرد في ظرف عدم الافراد للآخر والعدم في ظرف العدم ملازم مع عدم تمام الافراد يعني العدم في ظرف العدم ليس متحداً مع مجموع الاعدام وعدم تمام الافراد بل ملازم مع تمام الاعدام فليس في البين إلا عدم واحد مساوق مع تمام الاعدام فلا يثبت باستصحاب العدم نقيض صرف الوجود ، فتحصل ان نقيض صرف الوجود ليس نفس عدم الطبيعة المتحد مع مجموع الاعدام بل نقيضه هو العدم في ظرف العدم

وهذا ملازم عقلا مع تمام الاعدام فيكون الترتب حينئذ ترتباً عقلياً فما ترتب عليه الاثر وهو نقيض صرف الوجود لا يثبت بالاستصحاب وما يثبت بالاستصحاب ليس اثراً شرعياً بل يكون اثراً عقلياً ، هـذا كله في استصحاب الكلي اذا كان موضوعا للاثر مثل استصحاب الحدث المردد بين الاصغر والاكبر واستصحاب الحيوان المردد بين الفيل والبق وتقدم انه لا بأس بجريان الاستصحاب فان الاثر كان مترتبا على صرف الوجود ويقطع في الآن الاول بوجود عنوان يشك في بقاءذاك العنوان بعد فيستصحب وجوده ويترتب عليه اثره، وقد يكون مجرى الاستصحاب نفس الاثر والحكم لا الموضوع الذي كان ذا اثر مثل ما اذا تردد وجوب الغسل بين كونه نفسيا أو غيريا وقد خرج وقت الصلوة وانقضى مشتملا عليها فان كان واجبا غيريا فقد سقط وجوبه وخرج المشروط عن الابتلاء وان كان واجبا نفسيا فيكون باقيا بعد في المقام يعلم بوجوب غسل جامع بين النفسي والغيري ، ولا يخفى ان لهـذه الصورة خصوصية وامتياز عن القسم الاول من استصحاب الكلي بحيث توجب تلك الخصوصية اشكالا في المقام وشبهة تقتضي عدم جريانه وهو انه لما كان من القواعـد المسلمة ان استصحاب نفس الاثر عبارة عن جعل المماثل كما ان استصحاب الموضوعات عبارة عن جعل الاثر وتنزيلها باعتبـاره مثلا اذا كان المستصحب هو الحيوة أو الحدث فتنزيلها مقتض لاثبات اثرهما من حرمة التصرف في مال من شك في بقائه ومن وجوب الانفاق من ماله على زوجته أوعلى من يجب عليه انفاقه ومن بطلان الوضوء ووجوب اعادة الصلوة الماتية به أي تعبد بوجوب الانفاق وتعبـد ببطلان الصلوة وأمكن توجـه التنزيل الى الجامع المعرى عن الخصوصية بلحاظ الاثر كما انه يمكن توجهه بهذا اللحاظ الى مـا يباين موضوع الاثر بان يقول رتب اثر الوجود على العدم أو بالعكس وهذا بخلاف نفس الجامع بين الحكمين والمماثل لهما فانه لا يمكن جعله منفكا عن جهتي النفسية والغيرية فحينئـذ لا يعقل أن يتوجه التنزيل الى ذاك الجامع المعلوم أولا لأن التعبـد بالاستصحاب يكون بالنسبة الى مـا تعلق به اليقين فاذا تعلق اليقين بالجامع بالوجودين النفسي والغيري فلا يكون التعبد حينئـذ ناظراً الى حيث النفسية ولا الى حيث الغيرية

بل يكون مختصا بالجامع أي تعبد بوجود الجامع بين الوجودين وأما النفسية والغيرية فتكونان خارجتين عن تحت التعبد فحينئذ يلزم أن يجعل المماثل للجامع في المقام من دون كونه متفصلا بفصل ولا يعقل تحقق الجامع في الخارج بلا خصوصية من النفسية أو الغيرية والفرق ان استصحاب الموضوع كالحدث مثلا المردد بين الحدثين والتعبد بالجامع بينهما انما يكون بلحاظ الاثر لا بلحاظ نفس الجامع فلا يلزم من اعتباره بحسب التنزيل معرى عن الخصوصيتين جعل حكم ليس نفسيا ولا غيريا اذ المفروض ان الاثر وهو بطلان الصلوة أو وجوب الصدقة كان ثابتا حين العلم ويحكم ببقائه ولزوم الجري على طبقه عند الشك بمقتضى تنزيل الموضوع باعتباره مثلا اذا نذر أحد انه اذا تيقن بوجود حيوان أو انسان في الدار أن يعطي الفقير درهما فاثر التعبد بالحيوان الجامع بين الحيوانين هو وجوب الصدقة ولكن فى الاحكام لابد من جعل المماثل للاثر المتعلق به اليقين فان التعبد لا يكون ناظراً إلا الى ما تعلق به اليقين والمفروض ان النفسية والغيرية خارجتان عن تحت العلم فيخرجان عن دائرة التعبد أيضا فيكون مفاد الاستصحاب على فرض جريانه هو التعبد ببقاء نفس الجامع ولا يعقل جعل المماثل لانه لا يعقل جعل جامع المماثل مع عدم كونه متفصلا بفصل ومتخصصاً بخصوصية فلابد في المقام من الالتزام باحدى الامور، أوما القول بان الاستصحاب لا يجري في جوامع الاحكام المنقسم الى قسمين أو أكثر، وإما القول بامكان تحقق الجامع خارجا بلا فصل وخصوصية، وإما القول بان الفصل أعم من الفصل الحقيقي والظاهري يعني ان الجامع الواقعي يحتاج الى الفصل الواقعي والجامع الظاهري يحتاج الى الفصل الظاهري وفى المقام يكون الفصل هو النفسية لانه يقطع بارتفاع الغيرية لفوت وقت الصلوة وأدائها فيه ويثبت بذلك الوجوب النفسي ولا أظن أحداً يلتزم بشيء من ذلك والحاصل ان اليقين اذا تعلق بالوجوب العاري من النفسية والغيرية وما تعدى الوجوب من الجامع الى الفصلين النفسي والغيري ومن المعلوم ان الشك يتعلق بما تعلق به اليقين وهو الجامع بلا فصل أي الجامع بين الوجوبين ونتيجة الاستصحاب في الاحكام جعل المماثل للاثر فحينئذ كيف يعقل جعل المماثل بلا كونه متفصلا بفصل فلابد حينئذ من الارتكاب

باحدى المحذورات الثلث أما القول بعـــدم جريان الاستصحاب والامر بالتعبد في جوامع الاحكام لان الجامع بلا فصل ليس قابلا للبقاء حتى يؤمر بالتعبـــد به وشرط جريان الاستصحاب قابلية بقاء المتيقن الى زمان الشك حتى يتعبد ببقائه ، وأما القول بتحقق الجـامع والكلي في الخارج بلا خصوصية وبلا كونه متفصلا بفصل أو اثبـات الوجوب النفسي بدعوى ان الفصل أعم من الواقعي والظاهري وفصل الجامع في المقـام هو النفسية ، والجواب عن ذلك ان التنزيل ، تارة يكون من ناحيـة الامر فيكون تنزيل الموضوع حينئذ بلحاظ الاثر وتنزيل نفس الاثر الجامع بين الحكمين مستلزماً لما ذكر ، واخرى يكون من ناحية المكلف أي مايأمر الشارع بالتنزيل في حق المستصحب فحينئذ يكون التنزيل بلحاظ العمل لا الاثر كما في العبادات النيابية حيث ينزل النائب نفسه منزلة المنوب عنه ويأتي بالعبادات القائمـة عنه فعلى هـذا لا يبقى فرق بين تنزيل الموضوع وتنزيل الحكم ، نعم يبقى الكلام في ملاحظة أدلة الاستصحاب ظاهرة في أي الاحتمالين ولا يبعـد أن يكون من الثاني على تقدير كون النهي عن النقض متوجهاً الى اليقين ، وأما لو كان متوجهاً الى المتيقن فالاحتمالان متساويان لـكن يلزم من كون التنزيل من الشارع كون النهي ارشاداً الى بقاء ما كان تنزيلا ، وأما على تقدير كون التنزيل بيد المكلف فالنهي محمول على ظهوره في المولوية ولعل حفظ الظهور يرجح الثاني ، هـذا فيما اذا كان الحكم معلقاً بصرف الوجود وقد تحصل انه يصح استصحاب الكلي الجامع بين الموضوعين لاثر واحد وأما استصحاب الجامع بين الحكمين واثرين من سنخ واحد كالوجوب الاعم من النفسي والغيري فلا وجه له وأما اذا كان الحكم ثابتاً الطبيعة السارية مثل مانعية النجاسة في اللباس عن الصلوة في ظرف العلم به فانها ثابتة لنجاسة الثوب بنحو الطبيعة السارية في كل جزء جزء ولذا يجب تقليل النجاسة عند الاضطرار الى الصلوة معها وإلا فلو كانت مانعة بصرف وجودها فيسقط الوجوب بالاضطرار فاذا ثبت تعلق الحكم بالطبيعة السارية وتردد أمرها بين الباقي والزائل فهل يصح استصحاب الكلي أم لا فيه وجهان أقربها الثاني وذلك لان معنى الطبيعة السارية أن يكون كل حصة من الطبيعة موضوعا للاثر اما بنحو الاستقلال كما في العموم الاستغراقي واما بنحو

الضمنية كما في العموم المجموعي فيلاحظ الآمر مثلا الطبيعة سارية في ضمن تمام الافراد ويوجه أمره اليها إلا بما انها واجدة للمشخصات والمميزات الفردية بما انها مشتملة على الحصص المتغايرة بالاعتبار والمتحدة بالسنخ فتعلق الامر في ظاهر عنوان الخطاب هي الطبيعة لكن لما لاحظ الآمر الطبيعة سارية في ضمن زيد وعمرو وبكر وهكذا فيطبق الآمر متعلق الامر على الافراد ويوجهه اليها لباً ففي المقام يكون الامر متصدياً للتطبيق واسراء الحكم الى المصاديق بخلاف صرف الوجود فانه لا يكون التطبيق فيه بيد الآمر بل إنما يكون بيد العقل فيطبقه على أول الوجود ، وبعبارة اخرى ان في الطبيعة السارية يرى المولى أب زيد وعمرو وبكر وهكذا موضوعا للاثر فيلاحظ الآباء بوجودهم الاجمالي ويجعل الحكم لهم اما استغراقياً أو مجموعياً فينحل الحكم بعدد الآباء الى أحكام استقلالية أو ضمنية فمع كل أب حكم بعكس صرف الوجود فان الحكم فيه قائم بصرف الوجود ويطبقه العقل على أول الوجود ، فتحصل ان الصورتين تشتركان من حيث عدم توجه الامر الى الخصوصيات الفردية في كليهما وتفترقان من حيث كون التطبيق في صرف الوجود بيد العقل والعبد وفي السارية بيد المولى فاذا شك في الثانية فيكون المورد مندرجا في الاقل والاكثر ، وبالجملة ان الحكم الواحد الساري اذا تعلق بالطبيعة فينحل الحكم بعدد كل أب ويطبق المولى الطبيعة على كل أب فكما ان الطبيعة تنحل الى المتكثرات فينحل الحكم اليها أيضاً فالانشاء ولو كان واحداً ولكن ينحل هذا الانشاء الى المنشأت العديدة والاحكام المتكثرة ومن جهة الانحلال يحل لكل أب حظ من الحكم اما مستقلا كما اذا لاحظ الطبيعة بنحو العموم الاستيعابي فيدور الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين أو مرتبطاً بالآخر كما في الارتباطيين وفي لحاظ الطبيعة السارية بنحو العموم المجموعي فلكل أب حكم اما مستقلا أو ضمنياً واما نفس الطبيعة المتحدة مع الحصص التي هي موضوع للاثر واقعاً فهي ليست موضوعة للاثر وحيث ان العلم إنما يتعلق بنفس الطبيعة لا بالحصص لوضوح تعلق التردد بها وانه لا يمكن اجتماع العلم والتردد المساوق للجهل من واحد بالنسبة الى شيء واحد وان التعبد في الاستصحاب راجع الى اليقين أو المتيقن فيما اذا كان اثراً اوموضوعا

له فلا وجـــه حينئذ لاستصحاب الجامع هاهنا فانه لا اثر له إذ المفروض ان الاثر لحصصه لا له بنفسه، والملخص ان الطبيعة بهذا الاعتبار والجامع بين الآباء لا يكون لهـا حكم مستقل قبال كونها في ضمن الافراد وإلا يلزم تأكد الحكم أو اجتماع المثلين بالنسبة الى أول الوجود منه فان مقتضى كونه واجداً لحصة من الطبيعة أن يكون له حكم استقلالي أو ضمني ومقتضى انه مما تحقق به صرف الطبيعة وتوجد بوجوده وان حكمها حكمه أن يكون له حكم آخر بالاستقلال وهـذا كما ترى لا يلتزم به أحد، فظهر مما تلوناه عليك ولاحظته انه اذا علمنا بوجود طبيعة عارية عن مشخصات الافراد في الآن السابق ثم شككنا في الآن اللاحق في بقائهـا فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها في المقام لان العلم تعلق في الآن السابق بطبيعة معراة عن الافراد القابلة للانطباق على هـــذا أو ذاك فمثل هذه الطبيعة لا اثر لها الطبيعة التي كانت في ضمن الافراد وكانت ذات اثر مـا تعلق بها العلم وكانت مشكوكة فما تعلق به العلم لا اثر له ومـاله اثر لم يكن معلوماً بل كان مشكوكا، فتحصل ان مناط عـدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد متحقق في المقام أيضاً وان الفرق بين صرف الوجود والطبيعة السارية ان في الطبيعة السارية تمـام الافراد متساوي الاقدام في كونه تحت الخطاب أعم من أول الوجود وثانيـه وثالثه وهكذا ولا مزية لاحدى الافراد على الآخر بخلاف صرف الوجود فلا ينطبق الحكم فيه إلا على أول الوجود.

تذييل

راجع الى ربما يورد على استصحاب الكلي من القسم الثاني في مثل ما اذا علم بنجاسة قطعة من الثوب الواحـد مردداً بين الايمن والايسر ثم طهرت منه قطعة معلومة اليمنى أواليسرى بانه لو جرى استصحاب الكلي في المثال وحكم بنجاسة الثوب للزم القول بنجاسة الملاقي لطرفي الثوب لكونه مستصحب النجاسة مع العلم بطهارة أحدهما المعين فلا اثر للاستصحاب فيه وبعـدم العلم بنجاسة الطرف الآخر لكونه مشكوك النجاسة من أول الامر مع ان منشأ احتمال التجنس واحد في الصورتين

وبعبارة اخري لو لاقى شيء مع أحد طرفي الشبهة المحصورة لايحكم بنجاسة الملاقي ولكن لو لاقى مع الطرفين معاً يحكم بالنجاسة فبضم ملاقات طرف المشكوك التي لم يتطهر الى الطرف المعلوم الطهارة ببركة التطهير لزم الحكم بنجاسة الملاقي لاستصحاب نجاسة القطعه المتيقنة المرددة بين اليمنى واليسرى مع تطهير اليمين أيضاً فيكون الملاقي مع الطرفين ملاقيا مع النجاسة المستصحبة ويلزم المحذور فى ذيل الشبهة وهو القول بنجاسة ملاقى مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة ، ولا يتوهم ان الملاقات مع الطرفين يلازم عادة مع ملاقات تلك النقطة المعلومة فتكون الملازمة حينئذ ملازمة عادية ولا يكون مجال لجريان الاستصحاب ، لأنا نقول ان ملاقات الطرفين عين ملاقات تلك النقطة هذا غاية تقريب الشبهة المعروفة بالشبهة العبائية ومقتضاها ازلا يجوز الرجوع الى استصحاب الكلي في المثال وأمثاله مع انه لا اشكال ظاهراً فى استصحاب بقاء النجاسة فان صرف وجودها مانع عن الصلوة ، والشاهد على ذلك حكم الاصحاب بعدم جواز لبس مثل ذلك الثوب في الصلوة فبالنسبة الى مانعية النجاسة عن الصلوة لا قصور فى استصحاب النجاسة لتاميمة أركان الاستصحاب فتستصحب نجاسة الثوب وتكون مانعة عن الصلوة فيه ولا أظن أحداً يمنع عن استصحاب النجاسة في المقام لأن صرف وجودها مانع عن الصلوة ، وقد اجيب عن الشبهة ببركة مقدمة هي بمنزلة التنبيه فى استصحاب الكلي حيث قيل ان استصحاب الكلي يجري فى مورد كان الكلي بهويته وحقيقته مردداً بين الباقي والزائل كما اذا كان الانسان بهويته وحقيقته مردداً بين زيد وعمرو أو الحيوان كان بهويته مردداً بين الفيل والبق واما اذا كان الكلي بهويته معلوما ولم يكن مشكوكا من هذه الجهة بل يكون مشكوكا من جهة اخرى مثل كونه مشكوكا من جهة المكان كما اذا شك فى ان زيد هل كان في طرف الشرق من الدار الغير المنهدم حتى يكون باقيا يقينا لبقاء ذلك الطرف أو في طرف الغرب الذي كان منهدما حتى يكون فانيا لزوال ذلك الطرف فالكلي الموجود فى ضمن زيد بتمام خصوصياته كان معلوما ولم يكن مشكوكا وإنما الشك فى أينيته لا فى عينيته فاذا كان زيد فى الطرف الشرقي كان الكلي باقيا يقينا واذا كان في الطرف الغربي كان فانيا يقينا فلا وجه

لاستصحابه فان المعلوم في المقام هو الفرد المردد فمع ارتفاع أحد الفردين يختل اركان الاستصحاب فيه من حيث عـدم تصور اتحاد القضيتين ، ولكن نقول ايراداً على هذا الجواب انه ما المراد من تنزيلهم هذا بمنزلة الفرد المردد فان كان مرادهم ان محذور جريان الاستصحاب في المقـام بالنسبة الى شخص المحل المردد بين الباقي والفاني مع قطع النظر عن كونه حيزاً لزيد أو عمرو ومشتملا لهما فيكون المحل حينئذ مرددا بين الباقي والزائل فالتنظير والجواب عن هذه الشبهة يكون في محله لأن العنوان الجامع بين المحلين عنوان عرضي ولا اثر له ، لكن الامر ليس كذلك بل الشك في بقاء المحل والمكان عين الشك في بقاء زيد المتمكن بخصوصيته فيه ، نعم منشأ الشك في بقائه وهويتـــه هو الشك في بقاء مكانه فاستصحاب المحل إنما يكون من قبيل الاستصحاب الفرد المردد وأما استصحاب الجامع بين الحال في ذلك المكان اوذاك فهو من قبيل استصحاب الجامع الذي رتب عليه الاثر بنفسه وقدتقدم ان وجه عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد في كثير من الموارد هو عـدم الجامع موضوعا للاثر وإلا فهو متعلق للعلم والشك دائما فالوحدة بين قضيتين محفوظة مطلقا ، ثم انه مثل المقرر أمثلة ثلاثة في المقام وقال انها من الكلي المردد بين ما هو قطعي البقاء والزوال ومع ذا لا يجوز استصحابه لأن مورد استصحاب الكلي الكذائي مـا اذا كان الكلي بهويته مرددا بين الزائل والباقي وأما اذا لم يكن الشك والتردد في الهوية بل كان في أمر خارج كالمحـــل كما اذا صار زيد في محل لو كان في طرفه الأيمن فالكلي باق قطعا لبقائه وان كان في طرفه الأيسر فزائل قطعا لزواله وانهدامه وكما اذا تنجس طرف من الثوب ثم غسل طرف منه على ما مر في الشبهة المتقدمة وكما اذا ضاع درهم من دراهم فيها درهم زيد مثلا فلا يكون المشكوك حينئذ من قبيل الكلي المردد بين الفردين الزائل والباقي لأن الكلي الموجود في ضمن زيد معلوم بهويته وذاته ولم يتعلق الشك به وإنما الشك في الخصوصيات والعوارض الخارجة عن هويته وذاته وكذا الأمر في المثالين الأخيرين فهو وأمثاله خارج عن استصحاب الكلي المردد بين الفردين وداخل في مورد استصحاب الفرد المردد الذي قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه ونحن بعد النقض عما أجبنا به عن ذلك بالنسبة الى المثال

الأول من ان الشك في المحل مرجعه الى الشك في الهوية والشخص فهو مندرج في مورد استصحاب الكلي ، نقول فعلا في مقام التعرض للمقرر ان جميع الأمثلة لاتندرج تحت الكبرى المدعاة وهي ان الشك فيما ليس في الهوية بل في أمر خارج عنها فان من الامثلة هو مثال الدرهم ولا ريب في ان الشك في بقاء درهم زيد ليس مستنداً الى الشك في المحل أو خصوصية اخرى خارجة عن ذاته بل الشك ليس إلا في هوية الدرهم المعلوم فدرهم زيد بهويته مردد بين الباقي والزائل وليس مربوطا بان الشك في المحل لا في الهوية ، نعم لو كان درهم زيد في جيب الانسان مردداً بين ما في الطرف الأيمن والأيسر فقطع أحدهما أو احترق فحينئذ يشك في بقاء الدرهم للشك في محله فان كان في جيب الطرف الأيمن فمقطوع البقاء لبقائه وان كان في الطرف الأيسر فقطعي الزوال لزواله فحينئذ يكون الدرهم بهويته معلوما وإنما الشك في محله وينطبق المثال على الكبرى المدعاة بخلاف الدرهم المختلط بامثاله فان درهم زيد بهويته مردد حينئذ بين الدراهم الباقية والتالفة فهذا المثال ليس مربوطا بالكبرى ولعله ناش من سهو قلم المقرر وأما مثال النجاسة كما اذا علم باصابة النجاسة للعباء وتردد محلها بين كونها في الطرف الأسفل أو الاعلى ثم طهر طرفه الاسفل فشك في بقائها لانها ان كانت في هذا الطرف الذي لم يغسل فقطعي البقاء وان كانت في ذاك الطرف فقطعي الزوال فهو على ما يلوح من كلام المقرر من ان الترديد والشك ليس في الهوية بل في محل النجاسة فليس على ما صدر ، نعم اندراجه في الكبرى المدعاة مبني على جواز انتقال العرض عن معروضه وتصور تحققه وتقومه بنفسه بلا موضوع ومحل وإلا فلا ينبغي الارتياب ، في ان الشك في محل النجاسة التي هي من الاعراض في نظر العرف عين الشك في شخصيتها وهويتها إذ لاهوية ولا تشخص لها إلا بشخصية المحل والمعروض ، فعد المثال من قبيل ما لا يشك إلا من حيث المحل والمكان واقع في غير محله ، وببيان آخر لما كانت نجاسة كل قطعة بالنسبة الى تلك القطعة من قبيل العرض وكان العرض المتقوم بتلك القطعة غير المتقوم بالقطعة الاخرى وبالمحل الآخر مثلا شخص الحمرة المتقوم بالطرف الايمن غير الحمرة المتقومة بالطرف الايسر فكانت الحمرة والعرض بهويتها مرددة بين الزائل والباقي فالترديد في حقيقة

الحمرة وهويتها ، نعم لو كان العرض قابلا للانتقال من محل الى محل آخر والمتقوم بنفسه لكانت النجاسة المرددة من قبيل ما كان بهويته وكان الشك راجعا الى المحل فلو كان ممكناً انتقال شخص العرض الخاص بحده وشخصه من محل الى محل آخر ويتحقق بلا محل وموضوع لكان المثال في محله لأن الترديد في اضافة العرض الى هذا المحل أو ذاك فيكون الترديد حينئذ في الاضافة لا في هوية العرض ويكون مصداقا للكبرى ، ولذا تقرر في محله ان كل عرض قائم بمحله ومتقوم بموضوعه ولا ينتقل من محله الى محل آخر والمفروض ان النجاسة من الأعراض فلا هوية لها إلا بالمحل فالشك فيه شك فيها حقيقة فلو علم اجمالا بوجود نجاسة إما في هذا المحل حتى تكون باقية أو ذاك حتى تكون زائلة فيتعلق الترديد والشك بنفس الهوية ويكون من قبيل الكلي المردد بين فردين أحدهما قطعي البقاء والآخر مقطوع الارتفاع نعم اذا علم بدخول انسان في الدار وتردد بين كونه في طرف قد انهدم أو في الطرف الباقي فحينئذ يشك في بقاء زيد لكن للشك في مكانه لا في هويته فهذا المثال مندرج في الكبرى المذكورة في التقرير لكن بعد الغض عما أوردنا عليه سابقاً ، ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا باندراج المثال الأول في الفرد المردد وسلمنا انه ليس بهويته موردا للعلم والشك بل الشك في خصوصياته وعوارضه فلا وجه لمنع استصحابه أيضاً فان مقتضى ما تقدم في الفرد المردد عدم جواز استصحاب الكلي وأما استصحاب شخص ما وقع الترديد في حاله فلا مانع عنه وكذا الأمر في مثل النجاسة فان النجاسة الشخصية قد علم ثبوتها للعباء قبل غسل طرف منه وإنما الشك في بقائها بعد ذلك فجاز استصحاب الشخصي وإن لم يجز استصحاب الكلي لعدم اندراج المثالين في ضابط ، فتحصل ان لنا مطلبان (أحدهما) انه لا تنطبق الكبرى المدعاة على المثالين من الامثلة المذكورة مع انه لو تسلم الانطباق وعدم استحالة انتقال العرض من محل الى آخر ، فنقول أي مانع عن استصحاب شخص النجاسة المرددة بين كونها في هذا الطرف حتى تكون مقطوعة البقاء أو ذاك الطرف حتى تكون مقطوعة الزوال وعن استصحاب شخص زيد المردد كونه في الطرف الايمن من الدار حتى يكون باقياً أو في الطرف الايسر حتى يكون تالفاً (وأما الجواب) عن

أصل الشبهة فتحتاج الى ذكر مقدمتين (أحديها) ان متعلق الحكم قد يكون صرف وجود الشيء فيكون أمر تطبيقه موكولا الى العقل وقد تقدم انه ينطبق على اول الوجود كان هذا الفرد أو ذاك أو غيرهما ولذا قلنا ان انطباق الطبيعة على افرادها بنحو التبادل اذا كان المطلوب صرف وجودها ولا يبعد أن تكون الاحكام التكليفية من هذا القبيل مطلقاً ، وقد يكون المتعلق هي الطبيعة السارية فالتطبيق حينئذ بيد الشارع وتنطبق على جميع الافراد العرضية والتدريجية ولعل موضوع الاحكام الوضعية مأخوذ بهذا النحو (ثانيهما) ان الاثر اذا كان مرتباً على وجود شيء بمفاد كان التامة فلا ينفع استصحابه بمفاد الناقصة وبالعكس واذا كان شيء موضوعا لاثرين أمكن أن يكون أحدهما مرتباً بوجوده التامي والآخر بوجوده الناقصي فباستصحاب الاول لا يجوز اثبات الاثر الآخر وبالعكس ، وببيان أوضح ان دفع الاشكال يحتاج الى ذكر مقدمتين أحديها ان صرف وجود الشيء اذا صار مطلوبا ومتعلقاً فلا يلاحظه الآمر منطبقا على شيء من الافراد وبهذا لو عرض عليه كل واحد من الافراد انه بخصوصه مطلوبك يجيب بالنفي ويقول ان متعلق الحكم ليس إلا صرف الطبيعة العارية عن الخصوصيات ، نعم كل ما وجد من الفرد أولا فتنطبق عليه الطبيعة المطلوبة فانطباق الطبيعة على الافراد بنحو التبادل وأمر تطبيقه بيد المكلف ولا يبعد أن يكون الامر في الاحكام التكليفية كذلك لان الحكم التكليفي متعلق بعنوان ملاحظة قبل التطبيق أي الحكم قائم بصرف وجود الشيء وبعنوان لم يلاحظ فيه التطبيق ولذا لو عرض على العقل كل من الافراد يقول ليس هذا مطلوبي بخصوصه يعني الحصة التي من الطبيعة في ضمن هذا الفرد أو ذاك الفرد ليس مطلوبي بل المطلوب هو الجامع بين الحصتين الموجود في الذهن وأما اذا كان متعلق الحكم هي الطبيعة السارية فتطبيقها على الافراد على عهدة الحاكم وكل منها يصير متعلقا للحكم بجعل واحد فلا يتصور فرق بين أول الوجود وغيره فالحكم حينئذ عارض على الطبيعة لاعلى الافراد نظير الاعراض الخارجية القائمة بمعروضاتها المتحققة في الخارج والطهارة والنجاسة مندرجتان في هذا القسم كما انه لا يعقل ان يكون معروض الاعراض الخارجة هو صرف الوجود فان العرض متقوم بمحله

وما لم يتشخص المحل لم يوجد فلا قيام له بما لا تشخص له أصلا كصرف وجود الشيء عاريا عن المشخصات والخصوصيات فكذا الطهارة والنجاسة فانها اما عبارتان عن نفس النقاوة والقذارة الخارجيتين الواقعيتين وقد كشف عنها الشارع في كثير من الموارد وخطاء نظر العرف فيها في بعضها كما في مورد لا يرون العرف شيئا نجسا وبالعكس فتكونان داخلتين في الاعراض الخارجية ، وإما أن تكونان حاصلتين بالجعل لكن كان جعل الشارع على طبق المرتكزات العرفيه ولازم ذلك ان تكون معروضاتها هي الطبائع المنطبقة والموجدة أي الطبيعة في ظرف الوجود لا الطبائع قبل التطبيق ونتيجة ذلك ان معروضات النجاسة ليست هو الجامع بين الفردين « والمقدمة الثانية » ان الاثر تارة يترتب على نفس وجود الشيء كما يترتب الاثر على وجود النهار في وجوب الافطار أو حرمته ويعبر عنه بمفاد كان التامة ، وتارة يترتب على مفاد كان الناقصة وقد تقدم منا مراراً ان استصحاب وجود الشيء بنحو مفاد كان التامة لا ينفع في اثبات مفاد كان الناقصة ولذا لا يجري الاستصحاب في الزمان كاستصحاب بقاء نفس النهار اذا كان الاثر مترتبا على نهار مخصوص كنهار رمضان أو شوال مثلا لان استصحاب وجود النهار لا يثبت ان هذا النهار نهار رمضان أو نهار شوال فلابد من موضوع مفاد كان الناقصة ان يكون الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة فلابد للاصولي والفقيه أن يلاحظ ما أخذ في لسان الدليل فلا تنفع وحدة المنشأ في ترتيب اثر آخر فكما قلنا ان الطبيعة تتشكل باشكال مختلفة فتارة تتصور على نحو صرف الوجود مثلا فلا يلاحظ معه قيد وتارة على نحو الوجود المقيد ومع ذلك كانت الطبيعة محفوظة على ما هي عليه وفي تمام الاحوال كان المدار ما أخذ في لسان الدليل فلا نظر الى الوحدات الخارجية فكذا الامر في ما نحن فيه فان الموجود الواحد الخارجي قد يعتبر وجوده بمفاد كان التامة فيترتب عليه اثره وقد يعبر بمفاد الناقصة فيترتب عليه اثر آخر فالنجاسة مثلا مانعة عن الصلوة بوجودها الخارجي وأما تأثيرها في تنجيس الملاقي بالكسر فهو من شئونها بمفاد الناقصة وعلى هذا يجوز استصحابها في الثوب المذكور بعد غسل طرف منه لترتيب اثر المانعية وأما استصحابها للحكم بنجاسة الملاقي فلا ، فانه

لا يثبت نجاسة موضوع الملاقات حتى يحكم بنجاسة الملاقي ، ما تقدم من الكلام كان في استصحاب الكلي وأشرنا الى قسمين منه وهما ما اذا كان الشك في بقاء الكلي من لوازم الشك في بقاء شخص الفرد وأما اذا كان الشك مسببا عن كون الكلي مرددا بين كونه في ضمن الفرد الباقي أو الزائل (والقسم الثالث) منه ما اذا كان الشك في بقاء الكلي لاجل احتمال تحققه في فرد آخر مقارنا للفرد الزائل قطعا مثلا اذا علم بوجود الانسان في الدار في ضمن وجود زيد وقطع بخروج زيد عن الدار ولكن احتمل قيام عمرو مقامه فيشك حينئذ في بقاء الانسان في الدار وهذا القسم من استصحاب الكلي يتصور على انحاء ثلاثة (الاول) ما اذا كان الشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد المعلوم كما اذا علم بوجود زيد في الدار وشك في انه هل كان عمرو مقارنا معه فيها فالشك في بقاء الكلي حينئذ يكون مسببا عن الشك في مقارنة وجود فرد معين لوجود فرد آخر فان كان عمرو مقارنا مع زيد في الدار ولم يخرج منها فالكلي باق يقينا بعد خروج زيد أيضا وإلا فمرتفع قطعا (الثاني) ما اذا كان الشك في بقائه لاجل احتمال وجود فرد فرد مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم كما اذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارنا لخروج زيد منها بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار وهذا أيضا على نحوين ، فتارة يكون الشك في ان ما علم ثبوته قد انعدم بذاته وبحده كما في صورة تباين الفردين وجودا وذاتا كزيد وعمرو ، واخرى يكون الشك في انعدام الحد فقط أي يشك في تبدل حد بحد آخر أعلى أو أنقص كما في صورة اختلاف الفردية بالمرتبة والحد فقط كالحمرة التي كانت حدا وسطا بين الحمرة الشديدة والضعيفة وقد علم بها وبزوالها قطعا ولكن يشك في انها زالت بالمرة ذاتا وحدا يعني يشك في زوال الحدود أيضا أم لا بل تبدلت من حد بحد وهذا أيضا يتصور على نحوين ، فتارة يكون الحد المتبدل بحد آخر والمرتبة المحتملة من مراتب الشيء الواحد مخالفا لما كان بمرتبة لا يعد من مراتب الوجود سابقا ومن سنخه في نظر العرف وان كان منه دقة ، واخرى لا يكون كذلك بل يعد الضعيف من مراتب القوي أو العكس فقد يكون الشك في ان الحمرة زالت بتمامها وبذاتها بحيث لم يبق منها شيء عند العرف أم لا ، وقد يكون

الشك فى انها زالت بحدها الاعلى وتبدلت بمرتبة قريبة منه أو انها زالت بالمرة فهذه صور مسئلة استصحاب الكلي المشهور بالقسم الثالث وقبال القسم الاولين منه ، والصورة الواضحة منها أي ما كان الشك مسببا عن احتمال وجود فرد آخر مقارنا للفرد الزائل كما اذا علم سابقا بوجود زيد فى الدار وانعدم يقينا لكن احتمال أن يكون عمرو معه فيها فحينئذ ان كان عمرو مقارنا معه فالكلي باق يقينا والافزائل قطعا ، ولا يخفى انه على المسلك المختار فى وجود الكلي من انه عين وجود الافراد خارجا وانه ليس فى الخارج إلا حصة وخصوصية فمع كل فرد حصة من الطبيعي متباينات من حيث الخصوصية والحد وان كانت مندرجة تحت جهة مشتركة ، فالحق انه لا وجه لجريان الاستصحاب فى هذه الصور فان القضية المتيقنة أولا غير مما شك فى ثبوته ثانيا فان الموجود فى الخارج هي الحصص المتباينة المتكثرة وان كانت تجمعها وحدة سنخية بين الآباء فليس الطبيعي فى الخارج إلا المتكثرات ولا يتصور في البين جهة زائدة على الحصص حتى تكون هي الجامع المحقق خارجا فلا يعلم بوجود الجامع مستقلا ومنفكا عن وجود زيد حتى يكون الشك فى بقاء ماعلم فالشك فى المثال متعلق بحدوث حصة اخرى متحدة بالسنخ مع ما كانت موجودة بوجود ما علم بارتفاعه فحينئذ لا مجال للاستصحاب على المختار ، وأما على مسلك المقرر من ان الكلي موجود فى ضمن الافراد وليس وجوده عين وجودها فلا بأس باستصحاب الكلي لانه يتوارد العلم والشك على شيء فنسئل عنه ان الجهة الزائدة موجودة بالوجود المستقل المنحاز عن وجود الفرد والحصة وهي مع ذلك متحدة مع الافراد فيلزم اتحاد الوجودات المتباينة وان لم يكن كذلك فلا طريق الى اثباته « والقسم الثاني » من القسم الثالث من استصحاب الكلي انه اذا علم بوجود فرد فى الدار وقطع بانعدامه ولكن شك فى بقاء الكلي للشك فى ان مقارن انعدام هذا الفرد تحقق فرد آخر أم لا وهذا يتصور على نحوين ، فتارة يعلم بانعدام هذا الفرد بتمام وجوده وشك فى ان مقارن انعدامه تحقق فرد آخر مغاير لما كان ، مادة صورة فالشك فى بقاء الكلي حينئذ مسبب عن الشك فى تحقق فرد آخر يتخلل العدم بينهما ، واخرى لا يكون كذلك بل يكون من قبيل تبدل فرد بفرد آخر من

دون تخلل العدم في البين كما اذا قطع بوجود زيد في الدار ثم قطع بانعدامه وشك في انه تبدل بالملح والملح بالتراب وهكذا أم لا بل انعدم وفنى بتمامه وصار هباء منثورا ، ففي الصورة الاولى لا مجال لاستصحاب الكلي على ما تقدم آنفاً ، وأما في الصورة الثانية وهي ما كان الشك مستنداً الى احتمال تبدل صورة بصورة بلا تخلل عدم في البين فان المادة باقية في تمام الاحوال وقابلة للاشارة الحسية بان يقال كان هذا كذا فصار كذا فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلي المتحقق في ضمن جميع الصور اذا كان مما رتب عليه الاثر باطلاقه فان الجسم مثلا تارة يكون في ضمن الصورة الزيدية واخرى في ضمن الصورة الملحية وثالثة في ضمن الصورة الرمادية فالمادة موجودة بالدقة العقلية عند تبدل الفصول وتواردها عليها طولا وهي متحدة مع الجسم حقيقة ومغايرة معها اعتباراً فان المادة اذا اخذت بشرط لا فمادة وان أخذت لا بشرط فجسم فمنشأ الشك في بقاء الكلي هو الشك في تبدل صورة بصورة اخرى أي في خلع صورة ولبس صورة أخرى فمن جهة عدم تخلل الفناء بين الموجودات المختلفة بالصور والفصول صار عدها موجوداً واحداً كما كان الامر كذلك في الامور التدريجية كالزمان مثلا فما لم ينتهي الامر الى القطع بالانعدام في الامور التدريجية يعد شيئاً واحداً فيتلاحق الوجودات يحكم بالبقاء والمفروض انه قد رتب الاثر على مطلق الجسم لا الجسم في ضمن هذه الصورة أو ذاك أو ذاك وإلا فبذهاب الصورة يقطع بانتفاء الحكم فلا يبقى حينئذ مجال لاستصحابه لان اليقين تعلق بجسم في ضمن صورة زيد والشك تعلق بجسم في صورة ملح فتختلف القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة فتختل أركان الاستصحاب ، وبالجملة اذا رتب الاثر على مطلق الجسم لا الجسم المتفصل بالفصل المخصوص فلاستصحابه مجال عند الشك في بقائه ولو مع فصل غير ما كان أولا واختلاف الفصول لا يوجب الاختلاف في الجسم بلا تخلل عدم في البين فكم فرق بين الصورة الاولى وبين المقام لان المفروض ان زيداً انعدم بالمرة والشك في وجود الكلي ناش عن احتمال وجود فرد آخر فلا يكون الشك حينئذ فيما علم بحدوثه للقطع بانعدامه بخلاف المقام لأن المتيقن هو الجسم الجامع بين زيد وملح ورماد وتراب والمشكوك أيضاً هو الجامع المتفصل بالفصول الطولية المتعددة بدون

تخلل عدم في البين بدون دخل خصوصية فصل من الفصول في ترتب الاثر فلامانع من استصحاب الجسم الجامع بين تلك الامور المتفصلة بالفصول المختلفة الطولية فالاستصحاب في المقام نظير الاستصحاب في الألوان والمشككات غاية الأمر في ذاك يشك في تبدل حد بحد مثل تبدل الحمرة الضعيفة بالشديدة أو بالعكس وفي المقام يشك في تبدل فصل بفصل فكما قالوا بجريان الاستصحاب هناك فبهذا الملاك نقول بجريانه في المقام أيضاً لكن الذي يكون في المقام هو أن يقال بانه وان جار بالدقه العقلية ان يصدق عليه البقاء ولكن في نظر العرف يكون الجسم المتفصل بفصل مبايناً مع الجسم المتفصل بفصل آخر والمفروض ان المدار في البقاء هو النظر العرفي لا الدقي فوجود الجسم بالصورة الملحية مغاير معه بصورة اخرى عرفاً ومتحد معه عقلا ودقة وربما يكون عكس ذلك مثل الكر اذا أخذ مقدار يسير بمثل رأس الابرة فان مقتضى النظر الدقي العقلي أن لا يصدق على البقية انها عين ما كان ولكن بالنظر العرفي يصدق انه باق بعينه ولما أثبتنا في محله ان المدار في تشخيص الموضوع والحكم بان الباقي عين ما كان هو نظر العرف لا على الدقة العقلية فلا مجال للاستصحاب في هذه الصورة أيضاً ، فتحصل ان القسم الثاني من الثالث لا يجري فيه الاستصحاب أصلا ، والقسم الأخير من القسم الثالث من استصحاب الكلي أن يكون الشك في وجوده مسببا عن تبدل حد بحد مثل ما اذا علم بالسواد أو الحمرة لشيء بالمرتبة المتوسطة مثلا ثم علم بارتفاع هذه المرتبة بالخصوص وشك في تبدلها من حد بحد آخر ليس في غاية البعد عما كان بحيث لا يعد متحد الوجود ، ونقل ان الشيخ قدس الله سره لما قسم القسم الثالث من استصحاب الكلي الى قسمين وقال بعدم جريان الاستصحاب فيهما ونسب ذلك الى الاردكاني (ره) واستشكل عليه باحداث هذا القسم الثالث فنقل للشيخ وصوب جريان الاستصحاب فيه لكن لا باس بملاحظة ان ادخال هذا القسم الأخير في القسم الثالث من استصحاب الكلى في محله أم لا وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان الطبيعى تارة تصير محدوداً بحد ومرتبة من المراتب الوجودية تحصله وامتيازه عن ساير الطبايع كالفصول واخرى يصير محدوداً بحدود مشخصة للافراد وموجبة لتميز بعضها عن الآخر بعد اشتراكها فيه فاذا

صار محدوداً بالمشخصات والمميزات الفردية فينحل الى الحصص حصة منه موجودة مع زيد وحصة اخرى مع عمرو وهكذا فان لكل فرد أب من الطبيعة ينضم الى ما يوجب التشخص والامتياز (وثالثة) يكون الحد مشخصا للفرد لا للطبيعة وهذا ما اذا ورد حد على الطبيعة وقسمها الى الحصص المتحققة مع هذا الفرد وغيره فبعد الفراغ عن التحصص والفردية ترد على الفرد أيضا حدود محصلة لهذا الفرد الموجود الواحد مع هذه التبدلات فهذه الحدود ليست مشخصة للطبيعة بل من الحدود المشخصة للفرد نظير مقدار الحركة الواحدة مثلا فانه اذا تبدل من حد بحد فهو لا يوجب تعددها ما لم يتخلل العدم فالحركة الواحدة اذا وردت عليها حدود متتالية فهي أيضا باقية على وحدتها وإنما الحدود مشخصات لهذا الفرد من الحركة نظير اختلاف مقدار الشيء بالنمو أو الهزال والسمن فانها اذا تواردا على شخص واحد بالترتيب يوجب كل منها تشخصا في الفرد فارغا عن الفردية لا فى الطبيعة فكم فرق بين الحدود المشخصة للفرد والحدود المشخصة للطبيعة فان شان الحدود المشخصة للطبيعة أن تجعل الطبيعة حصصا يتحقق كل منها مع كل فرد مشتمل على تلك الحدود والمشخصات بحيث لا تتحد هذه الحصة المتشخصة بهذا الفرد مع تشخص منضمة الى الحصة الاخرى فالحصة الموجودة مع زيد غير الحصة الموجودة مع عمرو وهكذا ، وأما الحدود المشخصة للفرد الواحد فانها بعد ورودها على الفرد لا يوجب تبدل الفرد وتعدده بداهة ان الثابت فعلا عين الثابت سابقا والكبير عين ما كان صغيراً فالمحدود محفوظ ومتحقق في تمام الاحوال ولا ينقلب عن أصله غاية الامر ينقلب من حال الى حال ومن حد الى حد ، اذا عرفت ذلك تعرف ان ادخال القسم الاخير من القسم الثالث من استصحاب الكلى ممالا وجه له بل كان هذا داخلا في أقسام استصحاب الشخصي وليس مربوطا باستصحاب الكلى ، وينبغى التنبيه على أمرين « أحدهما » انه قد يشتبه بعض موارد الاستصحاب بالقسم الثاني أو الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلى كما فيما اذا قطع بثبوت حكم لقيام مصلحة مقتضية للوجوب فامتثل ذلك لكن احتمل بقاء الحكم لاحتمال مقارنة مصلحة اخرى مقام المصلحة المستوفاة بالامتثال القائمة بموضوع الحكم بعنوان مغاير مع

عنوان ما ينفي بالمصلحة المحتملة كما اذا قطع بقيام المصلحة على طبيعة الصوم ووجوبه من جهة الكفارة وامتثل ذاك الوجوب لكن احتمل وجود مصلحة اخرى في طبيعة الصوم أيضا من جهة النذر ووجوب الوفاء به مقارنة لمصلحة صوم الكفارة الموجب للشك في بقاء الوجوب بعد الامتثال باعتبار أمر الكفارة أو احتمال بقاء الوجوب لاحتمال طرو عنوان آخر مشتمل على مصلحة اخرى مقارنا لحصول ملاك الوجوب الثابت بالمصلحة السابقة فحينئذ يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في انحصار المصلحة المقتضية الوجوب في صوم الكفارة وعدمها فان كانت منحصرة فقد سقط الوجوب بامتثاله واما ان كانت في البين مصلحة اخرى قائمة بالصوم حين امتثال الامر ومقارنة لمصلحة صوم الكفارة فالوجوب باق ويمكن القول بعدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس المصلحة لانه اما من القسم الثاني أو من القسم الاول من القسم الثالث وقد تقدم وجه عدم جريان الاستصحاب فيهما واما في المسبب عن المصلحة وهو الحكم فلا بأس بجريانه لانه يقطع بتوجه وجوب الى طبيعة الصوم من جهة الكفارة فاذا حصل له امتثال ذاك الوجوب وشك في بقائه للشك في استناده حينئذ الى مصلحة اخرى مقارنة للاولى أو لسقوطها عن الايجاب بالامتثال فاركان الاستصحاب متحققة بالنسبة اليه فلا مانع من أجرائه فيه ، وبالجملة فبامتثال وجوب صوم الكفارة في انه هل زال الوجوب الشيء من طبيعة الصوم رأسا أم لا نظير ذلك اذا علم بقيام هيئة الخيمة عند قيام عمود ثم قطع بزوال ذلك العمود مع شك في بقاء تلك الهيئة للشك في قيام عمود آخر عند انعدام الاول أو مقارنا لوجوده ففي المقام لا بأس باستصحاب قيام الخيمة لانه اما من الاستصحاب الشخصي أو الكلي المعدود من الثالث للثالث من الكلي ، فتحصل انه لا بأس باستصحاب شخص الارادة والوجوب المعلوم سابقا ولو كان سببا عن مصلحة حاصلة بالامتثال مباينة للمصلحة المحتملة اقترانها مع تلك المصلحة أو مع سقوطها عن التأثير ، واما أجراء الاستصحاب في نفس المصلحة فلا مجال له لانه اما من قبيل القسم الثاني أو الاخير من الثالث وهو تبدل فرد بفرد آخر من حيث الحد والمشخصات ، وبالجملة ان المصلحة بالنسبة الى الوجوب والارادة مثل العمود بالنسبة الى الخيمة فاذا احتمل

حدوث مصلحة مقارنة لسقوط الاولى أو ثبوتها مقارنا لثبوتها فحينئذ يشك فى بقاء شخص ذاك الوجوب حتى بعد الامتثال فيوجد فيه مايعتبر ركنا للاستصحاب فلا بأس باستصحابه ، ولا يخفى انه وان كان العلل متعددة إلا ان المعلول واحد شخصي مترتب على العلل المتعددة فتمام المصالح الحاصلة بالفعل أو على التبادل علل لاراة واحدة شخصية فلايتغير المعلول بتبادل علله ولايتعدد ويوضحه بقاء الخيمة القائمة باعمدة متبادلة على وحدتها الشخصية ، فتحصل من ذلك كله انه لا مانع من استصحاب الحكم في هذه الصورة فانها من القسم الأخير من الثالث وقد تقدم انه اما شخصي أو كلي يجري فيه الاستصحاب أيضاً على الخلاف بيننا وبين الشيخ (ره) ومع ذلك كله لا يجرون الاستصحاب في هذه الموارد ولا يحكمون ببقاء الوجوب على طبيعة الصوم مثلا بعد الامتثال فلابد من كشف السر عن ذلك ، ولنا مثال آخر وهو الخط الذي يحدث بتحريك الأصابع وغيرها فاذا فرض تبدل حركة الاصبع بحركة شيء آخر من حديد أو عود أو غير ذلك بلا تخلل عدم حركة في البين بان يقارن سكون الاصبع تحقق حركة عود أو حديد فالخط الحاصل من الحركات المتباينة واحد شخصي لاتعدد فيه فعلا غاية الأمر يكون مستنداً الى حركات عديدة مختلفة ، فتارة باصبع ، واخرى بحديد واخرى بعود فشخص الخط كان على حاله فاذا شك بعد القطع بوجود الخط في بقائه وكان منشأ ذلك احتمال حصول حركة مقارنة لانتفاء حركة الاصبع فلا مانع من استصحاب شخص ذاك الخط الواحد الذي كان موجوداً فى الآن الأول ، نعم لو حدث من كل حركة خط مباين للخط الآخر بان يحصل خطوط متبائنة طولية بتخلل العدم بين الحركات فلايكون حينئذ مجال للاستصحاب لأن الشك في حدوث خط آخر غير ما علم بحدوثه أولا فتختل حينئذ أركان الاستصحاب بعدم اتحاد القضيتين لكن المفروض ان المقام ليس من قبيل ذلك بل القضية عين المتيقنة فالخط المشكوك بقائه والهيئة المشكوكة بقائها عين الخط المعلوم وجوده وعين الهيئة المعلومة بذاتها وكذلك الحال بالنسبة الى الارادة الناشئة من مصلحة أو مصالح مترتبة قائمة لشيء واحد فان الارادة لا تتعدد بتعدد المصالح والدواعي الثابتة في الشيء الواحد ولو على التبادل والترتيب اذا كانت من سنخ

واحد بخلاف ما اذا كانت المصالح مختلفة بالسنخ ، فتحصل فى المقام مصالح عديدة وارادات مستقلة ومتعددة وكل منها معلول لعلة غير الاخرى فاذا قطع بحصول ارادة معلولة لاحدى المصالح وحصل مرادها وزالت الارادة الاولى وانعدمت ثم شك في حصول ارادة اخرى معلولة عن مصلحة اخرى غير المصلحة الاولى فلا مجال حينئذ للاستصحاب لأن الارادة المقطوعة وجودها قد انعدمت والارادة الثانية مشكوكة ولم تكن مسبوقة باليقين فما قطع بوجودها قد زال وما شك في وجودها لم تكن لها حالة سابقة فتختلف القضيتان وتختل أركان الاستصحاب ولا يبقى حينئذ مجال ، هذا اذا كانت فى البين ارادات عديدة معلولات لمصالح مختلفة ، وأما اذا كان سنخ المصالح واحداً وانبعثت الارادة عن بعض هذه المصالح المتحدة بالسنخ وعلم بحصول تلك المصلحة من العمل لكن شك في وفائه بمصلحة اخرى مترتبة عليه مقارنة لحصول المصلحة الاولى فحينئذ يشك في بقاء تلك الارادة الشخصية وعدم سقوطها لاحتمال استنادها الى ملاك لم يسقط عن التأثير فيجوز استصحابها من دون محذور مثلا اذا كان في شرب أدوية متعددة حصول صحة عن مرض خاص كالسل مثلا وانبعثت ارادة واحدة كما في شرب هذه الأدوية فشرب هذه الادوية ثم شك في قيام مصلحة اخرى مجانسة للاولى بشربها ثانياً كحصول الصحة والبرء التام من ذلك المرض الخاص فحينئذ يقطع بوجود ارادة مما فى الشرب الأول ثم يشك في بقائها من جهة ما فى الشرب الثاني فيستصحب شخص تلك الارادة التي كانت معلولة عن المصلحة المعلومة وهو عين ما يبقى بالمصلحة فوحدة القضيتين محرزة مطلقاً غاية الامر شخص الارادة في هذا اليوم مستند الى ما في هذا الشرب وفي الغد مستند الى ما في الشرب الآخر ، نعم اذا كان التبادل في المسبب لا في ناحية السبب فلا مجال للاستصحاب لاختلاف القضية المشكوكة مع المتيقنة لان ما كان مقطوعا بوجوده قد زال وما كان مشكوكاً لم يكن له حالة سابقة ونظير ذلك أيضاً حرارة الماء المستند الى النار وغيرها فاذا انطفت النار الاولى وتحققت نار اخرى من دون تخلل عدم في البين فلا تختلف الحرارة ويتعدد بتعدد النار وسببها بل هي حرارة واحدة شخصية حاصلة بواسطة افراد النار تدريجاً وبنحو التبادل غاية الامر افراد النار تتبدل ولا توجب

تبدلها تبدل الحرارة فاذا شك في بقائها فيستصحب شخص تلك الحرارة ولو كانت هذه الحرارة الشخصية مستندة الى افراد متبادلة ، بالنسبة الى الامثلة العرفية ونظير ذلك متصور في الشرعيات أيضاً وقد أشرنا الى ذلك في باب القضاء كما فيما اذا قطع بان الحاكم نصب ولاية لشخص خاص وفوض اليه الولاية الى يوم الجمعة مثلا ثم شك فى انه بدى للحاكم نصب الولاية أيضاً لهذا الشخص بتمديد مدتها الى يوم السبت مثلا من دون تخلل عدم في البين أم لا فحينئذ وان تعدد الجعل على تقدير إلا ان شخص الولاية لا اختلاف فيه وما تغير من حاله بسبب تبدل افراد النصب فلا مانع حينئذ من استصحاب شخص تلك السلطنة غاية الامر ان السلطنة في الآن الاول مستندة الى تفويض وفى الآن الثاني مستندة الى تفويض آخر غير الاول ولكن لم تتغير حال السلطنة بسبب تغير التفويضات وتبدلها فشخص السلطنة باق على وحدته فيرجع الشك الى السلطنة الى الشك فى البقاء لا الى احداثها حتى لا تكون لها حالة سابقة وتختلف القضية المشكوكة مع المتيقنة فاذا لم يحكم الشرع ولا العرف بتبدل أشخاص السلطنة فتكون القضية المشكوكة حينئذ عين القضية المتيقنة فلا يكون قصور للاستصحاب بالنسبة الى السلطنة ، لا يقال لا وجه للرجوع الى الاصل في المسبب مع جواز جريانه في السبب وهو عدم النصب فان مقتضاه عدم الولاية ، فانه يقال بثبوت الولاية بالنصب وانتفائها بانتفائه ليس من الآثار الشرعية له فلا يجوز اثبات عدمها باستصحاب عدم النصب إلا على القول بالمثبت ، ثم لا يخفى ان الاشكال سار في موارد الشك في بقاء الوكالة ، والقضاوة والقيمومية وغيرها وظهر اندفاعه مما تقدم فالظاهر انه لا مانع من استصحاب المسبب فى سنخ الموارد مطلقاً إلا ان الاصحاب لا يرجعون اليه فيها فلابد من الكشف عن وجه ذلك ولا يبعد أن يكون الوجه هو لزوم التعبد بالمتناقضين فان مقتضى استصحاب عدم السبب عدم لزوم وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه ومنها عدم نفوذ تصرف مشكوك الولاية على تصرفاته ومقتضى استصحاب ولايته هو التعبد بهذا الاثر فيلزم ان يكون تعبدين بالنقيضين والعقل يأبى عن ذلك كما لا يخفى لان الامر بالتعبد بالمسبب مع التعبد بانتفاء السبب ينتهي الى التناقض أو التضاد لان رفع السبب لا يعقل بقاء المسبب

تذييل

قد جرت عادتهم على تمثيل استصحاب الكلي باستصحاب الحدث المردد بين الاصغر والاكبر عند خروج بلل مردد بين البول والمني وذلك مع العلم بالطهارة السابقة أو عدم العلم بالحالة أصلا في غاية الوضوح فيستصحب كلي الحدث ويترتب عليه الاثر واما مع كون الحالة السابقة معلومة فان كانت هي الحدث الاكبر فلا وجه للاستصحاب الكلي بل يؤخذ بالمعلوم حتى يتحقق الرافع واما مع كون الحدث المعلوم هو الاصغر كما لو رأى الانسان بعد نومه رطوبة مرددة بين المذي والمني وحينئذ فلو قيل بان الاصغر يبقى عند الاجتماع بذاته وبحده قبالا للاكبر لكنه لا يوجب الوضوء لاشتراط تأثيره في ذلك بعدم مجامعته فعليه يكون الشك في بقاء الحدث المعلوم قبل حصول الرطوبة المرددة بين المني والبول وقبل الوضوء فيما بعده من الشك في بقاء الكلي المردد بين الفرد الباقي والزائل المعدود من القسم الثاني من استصحابه وقد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه بتقريب مباينة الحصص ومغايرتها واما لو قيل بان الحدث مشكك يحصل بالمراتب المتفاوتة شدة وضعفاً وان الاكبر أشد من الاصغر كما يومي اليه هذا التعبير الشايع فحينئذ يندك الاضعف في الاشد عند حصول سببه اندكاك النور الضعيف في الشديد وعليه فلا يبقى الاصغر بذاته وينقلب حده ويسقط عن التأثير المختص به للاندكاك بتبدل الحد ومشاركة المندك فيه في حصول الآثار المترتبة عليه مع الزيادة فبقاء الحدث المشكوك بعد التوضي على ما في المثال المتقدم من قبيل احتمال بقاء الكلي المعدود من ثالث أقسام الثالث وقد تقدم انه لا بأس باستصحابه سواء كان من الكلي أو الشخصي على الخلاف بيننا وبين الشيخ « ره » ، ولا يخفى ان مقتضى استصحابه عدم جواز الاجتزاء بذاك الوضوء في مقام اتيان الاعمال المشروطة بالطهارة من مس المصحف الشريف واما الآثار المختصة بالجنب كحرمة قرائة العزائم ودخول المساجد فلا يصح ترتيبها على هذا الاستصحاب فانها ليست من آثار نفس الجامع المجرد عن خصوصية الاكبر إلا ان الغسل لا بد منه على ذلك واما لو قيل بكون الاصغر مما يضمحل

وينفي عند طرد الاكبر بذاته وبحده ولذا لا يوجب وضوء عنده فحينئذ يندرج كلي الحدث المشكوك بقاء بعد التوضي في القسم الثاني من استصحاب الكلي فانه مردد بين الزائل قطعاً والباقي كذلك وعليه فلامجال لاستصحابه كما تقدم ،فتحصل انه لا يجوز استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء على التقدير الأول والثالث لأنه مما يتردد ثبوته بالفرد الزائل أو الباقي ويكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي الذي قد أوضحنا وجه عدم جريان الأصل فيه في محله فيجوز الاجتزاء بذلك الوضوء ، واما على التقدير الأوسط فظهر انه لا مانع من استصحابه الكلي وقد تقدم وجه جواز الرجوع الى الاصل فيه على خلاف بيننا وبين شيخ الاجل الانصاري قدس سره ، ثم لا يخفى ان مقتضى الاستصحاب جدم الاجتزاء بالوضوء المجرد عن الغسل مع ان الاستصحاب لا يلتزمون بذلك في مورد الشك في الاحتلام في النوم بل يفتون بجواز الاكتفاء بالوضوء فقط فلابد من الكشف عن وجهه ، فنقول لعل نظرهم الى ان موجبية الحدث الاصغر للوضوء موقوف على عدم اجتماعه مع الحدث الاكبر وانحصار الحدث فيه وهذا يتركب من أمر وجودي وهو ثبوت الاصغر وعدمي وهو عدم الاكبر فاذا أحرز موضوعه بكلا جزئيه ولو بعضه بالاصل فيجب الوضوء فقط دون الغسل والمفروض في المقام احراز الاصغر بالوجدان بواسطة النوم أوغيره سابقاً على حصول الرطوبة المرددة أواحتمال الاحتلام ويجوز أن يحرز جزئه الآخر وهو عدم الاجتماع مع الاكبر بالاصل الجاري فيه عند الشك في حصوله ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب الحدث المعلوم فهذا المثال نظير لمورد الحكم لاستحقاق الوارث المعلوم بتمام التركة حتى مع احتمال وارث آخر فان الوجه في ذلك انحصار الوارث في الواحد وهو مركب من جزئين يحرز جزئه العدمي بالاصل ، وقد يقال بجواز الاكتفاء بالوضوء فيمن توضأ بعد النوم وشك في الاحتلام فيه على تقديري جواز استصحاب الكلي وعدمه تمسكاً بما يستفاد من اية الوضوء ، بتقريب ان قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى قوله تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا يدل على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً فقد أخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجودي وهو النوم وقيد عدمي

وهو عدم الجنابة وهذا القيد العدمي وإن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً إلا انه من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة يستفاد منها ذلك فان التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل قاطع للشركة بمعنى انه لا يشارك الغسل للوضوء ولا الوضوء للغسل كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتيمم فان قوله تعالى : وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً يدل على ان وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً إلا انه من مقابلة الوضوء للتيمم يستفاد ذلك لان التفصيل قاطع للشركة انتهى ، ولكن نقول انه كذلك لو كان نفس النوم والجنابة من موانع الصلوة لا الحدث الحاصل منها وكذا في طرف الشروط لو كان نفس الوضوء شرطاً للصلوة لا الطهارة الحاصلة به لان ما كان موضوعا لوجوب الغسل قد أحرز أحد جزئية بالوجدان والآخر بالشرط فلا يبقى شك في الحكم حتى يتصور مجال لاستصحاب كلي الحدث لانه ليس له اثر على الفرض ، وبعبارة اخرى اذا كان المانع هو النوم فانما هو مانع بوجوده الحدوثي لا البقائي والمفروض انه ارتفع بالوضوء ولا بقاء له وكذا الجنابة فعلى هذا المسلك لا يبقى مجال للاستصحاب فلا وجه لتعميم القول بانه يكتفي بالوضوء سواء قلنا باستصحاب الكلي أم لا كما صدر من المقرر ، واما لو بنينا على ان ما كان شرطاً للصلوة ليس نفس الوضوء والغسل والتيمم وكذا في طرف المانع ليس المانع هو نفس النوم والجنابة والبول التي لا يتصور لها بقاء بل يقطع بانتفائها عند حصول جزئها الاخير أو بمنزلته وقيل بان هذه الامور محققات لما هو الشرط أو المانع وهما عبارتان عن الطهارة والحدث فانها أمران قابلان للبقاء ، وبعبارة اخرى لو قلنا بان الوضوء والغسل والتيمم ليست بنفسها شرطاً بجواز الدخول في الصلوة بل هي محققات للشرط وهو الطهارة وكذا النوم والجنابة وغيرهما من الموانع ليست نفسها مانعة عن جواز الدخول في الصلوة بل هي أسباب لحدوث شيء ومعنى يعبر عنه بالحدث وله مراتب هو في بعضها أصغر وفي الآخر أكبر فالحدث معنى كلي له افراد ولكل منها رافع مخصوص وسلمنا ان كلا من الطهارة والحدث معنى قابل للبقاء فيكون حينئذ لاستصحاب الكلي مجال في مورد الكلام ولا يجدي التمسك بما ادعى استفادته من

الآية المباركة في صحة الاجتزاء بالوضوء فقط فما هو المانع عن الصلوة على هذا الوجه ليس عنوان النوم المقيد بعدم الجنابة حتى يقال بانه يستفاد من مجموع الآية صدراً وذيلا انكم اذا قمتم عن النوم ولم تكونوا جنباً فتوضؤا وفي المثال يحرز جزء الموضوع بالوجدان وجزئه الآخر بالاصل يعني اذا انحصر السبب في النوم فلا يجب إلا الوضوء بل نفس النوم ليس موضوعا للحكم وإنما هو محقق لشيء هو الموضوع للاثر وقد علم ثبوته بالنوم ثم يشك فى ارتفاعه بواسطة احتمال الاحتلام فلا يرفع هذا الجامع بالاصل في عدم تحقق الجنابة المستلزم لانحصار سبب الحدث في النوم لاثبات ان الجامع كان متحققاً فى الاصغر والآن كما كان إلا ان يقال بالاصل المثبت ، فتحصل انه يجري استصحاب الجامع وهو كلي الحدث على هذا المسلك ولا مجال لكلام المقرر حيث قال ولو بنينا على جريان الاستصحاب الكلي فى القسم الثالث أمكن الاكتفاء بالوضوء ونقول بعدم الاحتياج الى الغسل تمسكاً بالآية الشريفة (وخلاصة الكلام) ان على مختار المقرر حيث جعل المانع نفس النوم والشرط نفس الوضوء لا الحدث والطهارة فلا مجال للاستصحاب لا انه مع امكانه يمكن الاكتفاء بالوضوء لان النوم والوضوء مما لا يعقل لهما البقاء حتى يشك فيه فيستصحب ، واما على مختارنا حيث جعلنا المانع الحدث والشرط الطهارة والنوم والوضوء من محققاتها فلا يعقل اثبات رفع هذا الجامع أي الحدث باثبات الانحصار بامر تعبدي وهو الاصل يعني اثبات انحصار الحدث بالنوم والاكتفاء في رفعه بالوضوء، وبتقريب آخر ان موضوع وجوب الوضوء أمر مركب من النوم وعدم الجنابة فيحرز أحد جزئي المركب بالوجدان وهو النوم والآخر بالاصل وهو عدم الجنابة إلا على القول المثبت فان لازم انحصار الموجب في النوم ارتفاع الجامع بالوضوء فقط من دون احتياج الى الغسل فالحق في المقام هو التفصيل بين التصويرات فعلى تصوير كون الاصغر محفوظاً بذاته وبحده عند طرو الاكبر فلا مجال لاستصحاب الكلي عند الشك فى حدوث الاكبر بعد العلم بالاصغر وبحصول رافعه حينئذ فيكتفي بالاصغر لانه من القسم الاول للقسم الثالث فلاوجه للقضية المشكوكة مع المتيقنة لان اليقين تعلق بتحقق فرد من الحدث قد ارتفع يقيناً ببركة الوضوء

وهو النوم وإنما الشك في انه هل تحقق فرد آخر أيضاً مقارناً لوجوده أو انعدامه أم لا فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء المتيقن لانه مرتفع بالوضوء يقيناً فما قطع بوجوده مرتفع قطعاً وما شك فيه لا وجود له وليس له حالة سابقة وعلى تصوير انقلاب الحد بالحد باختلاف المراتب وعدم تعدد المحدود الموجود فللاستصحاب مجال ولكن قد تقدم ان هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب حد الاصغر وعدم انقلابه الى حد أوسع وهو الوجه في الاكتفاء بالوضوء فقط وعلى التصور الثالث أي القول بانقلاب الاصغر ذاتاً وحداً فالجامع محفوظ بالتقريب الذي تقدم ويجوز استصحابه ولازمه عدم الاكتفاء بالوضوء إلا انه قد تقدم عدم التزام الاصحاب به وبينا وجهه أيضاً ، وتوهم محكومية هذا الاستصحاب باستصحاب بقاء الاصغر وعدم انقلابه ، مدفوع بان عدم انقلاب الذات ملازم مع بقاء طبيعة الحدث فاثباتها وجوداً وعدمها بهذا الاستصحاب لا يصح إلا على القول بالمثبت ، هذا كله في مقام التصور وبيان لوازم التصورات وأشرنا الى ان لازم القول ببقاء الاصغر بذاته وبحده وعدم انقلابها عدم جواز استصحاب الكلي لانه يرجع الى استصحاب القسم الاول من الثالث وتختل فيه أركان الاستصحاب من وحدة القضية المشكوكة مع المتيقنة وان لازم التصور الثاني جواز استصحاب الجامع بين الفردين بالحدين لتمامية الاركان ولكن هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب الاصغر بحده الاصغري بتقريب ان شخص الفرد وهو الحدث النومي تحقق يقيناً بحده الاقل ويحكم بعدم تبدله فيصح الاكتفاء بالوضوء ومعه لا يحتاج الى الغسل فيرجع الى باب استصحاب الشخصي غاية الامر استصحاب الشخصي ببركة استصحاب بقاء الحد ، واما لازم التصور الثالث أي القول بانقلاب الحد بالحد فقط فعليه تثبت ذات واحدة وهو الحدث الجامع بين الحدثين فيدخل في مورد استصحاب الكلي من القسم الثاني من الثالث ويجري فيه لتمامية الاركان ولازم جريانه عدم كفاية الوضوء والاحتياج في جواز الدخول فيما يشترط بالطهارة الى الغسل فكل من التصورات له لازم يوجب ادراج المشكوك في قسم من أقسام القسم الثالث ففي القسمين من التصورات لا مجال للاخذ بالاستصحاب لما أوضحناه من ان واحداً منهما من باب استصحاب الشخصي والثاني

من باب استصحاب الكلي ولكنه محكوم بالاستصحاب الآخر ، واما القسم الثالث فلاستصحاب الكلي فيه مجال لانه كان في البين يقين بوجود حدث من قبل النوم وبعد صدور البلل يحتمل كونه من الاصغر والاكبر وبعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقائه فيتعلق الشك بما تعلق به اليقين فتكون القضية المشكوكة عين المتيقنة ولا تنفع الآية في المقام لأن نفي طرف واحد واثبات طرف آخر بمقتضى الآيتين من اللوازم العقلية ، وبعبارة اخرى حين صدور البلل يعلم بوجود حدث مردد بين الفردين لا بحدوثه حينئذ كما في صورة كون الحالة السابقة على موجب الاشتباه هي الطهارة فان فيها يعلم بالحدوث مطلقاً بواسطة العلم الاجمالي باحد الموجبين وحيث لا وجه للرجوع الى اصالة عدم الانقلاب في مفروض الكلام لانها من المثبت فلا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالحدث النومي وشك بدوي في حصول الجنابة حتى يكون لازمه الاكتفاء بالوضوء كما كان كذلك في صورة احتمال انقلاب الحد فقط ، وببيان آخر حين صدور البلل احتمل ان الحدث تمحض بالاكبر أو الاصغر فبمجرد هذا الاحتمال يكون الكلي معلوماً مردداً بين المتباينين فيحصل علم اجمالي بوجود المتباينين ولا ينحل العلم الاجمالي الى التفصيلي وشك بدوي فيتعلق الشك بما تعلق به اليقين فيجري استصحاب الجامع ولا يجري المناط الذي كان في القسم الاول من القسم الثالث من استصحاب الكلي هنا لاختلال اركان الاستصحاب هناك لأن الشك لم يكن فيه متعلقاً بما تعلق به اليقين فان زيداً قطع بارتفاعه وعمرواً لا يقطع بوجوده فما هو مقطوع الوجود يقين بارتفاعه وما هو مشكوك البقاء لا يقين بوجوده بخلاف المقام لأنه يقين بوجود الجامع ويشك في بقاء ذلك الجامع من دون أن يكون يقين بمرتبة خاصة حتى لا يكون الشك متعلقاً بها وتوهم المقرر نشاء من هذه الجهة وتمسك بمفاد الآيتين المباركين بعدم جريان الاستصحاب فلابد في المقام من تأسيس الأصل لمورد الشك وذكر مقدمتين ، اما مقتضى الاصل في صورة عدم امكان ترجيح بعض التصورات على بعض عدم جواز الرجوع الى استصحاب الحدث فان استصحابه على الثالث وان كان ممكناً وخالياً عن المحذور والمعارض إلا انه لما يتعين احتماله بل يحتمل كون الحدث الأصغر من أحد الأولين وعليها لا يرجع الى

الأصل اما لاختلال الركن أو لوجود الحاكم فلا ينبغي الركون عليه فلابد من الرجوع الى أصل آخر ، اما المقدمتان « فاحديها » ان الظاهر من بعض الاخبار كون كل من الغسل والوضوء موجبا ومحصلا للنقاوة والطهارة وان الأول أنقى من الثاني فاذا حصل الغسل فلا احتياج معه الى الوضوء مع تحقق موجبه قبل موجب الغسل فالطهارة الحاصلة باحدهما وهي نوارنية تحدث للنفس تكون أحدهما أصغر من الاخرى فلنا طهارتان كبرى وصغرى لكنهما من البسائط فان معروضهما النفس وهي من المجردات وما يقابلها وهو الحدث لابد أن يكون بسيطا أيضا بهذا الملاك « ثانيهما » انه يستفاد من مثل قوله « ع » الوضوء على الوضوء نور على نور بقرينة المقابلة ان الحدث أيضا ظلمة وتختلف مراتبها شدة وضعفا فما لا يرتفع إلا بالغسل الموجب للطهارة الكبرى فهو الشديد وما يرتفع بالوضوء حدث ضعيف اذا « تمهد » هذا فيعلم ان الاصغر لا يجتمع مع الأكبر فلو كان سابقا عليه ثم طرء موجب الأكبر فيندك فيه وينقلب بحده وقد تقدم انه اذا شك في حصول موجب الأكبر مع تحقق الاصغر ثم حصل وضوء وشك فى بقاء الحدث فيكون الشك فيه من الشك في الكلي المعدود من ثالث القسم الثالث وقد تقدم جواز استصحابه إلا انه محكوم بالاصل السببي في المقام فلا يوجد ما يوجب الغسل بعد الوضوء ولعل مركوزية هذا القسم في الاذهان أوجبت الافتاء بالاكتفاء بالوضوء فقط في محل الكلام

التذنيب الرابع

في انه هل يجري الاستصحاب في الزمان والزماني من الامور التدريجية المتصرمة جزء فجزء أم لا نظراً الى انه لا يتصور شك في بقاء ماوجد كما يكون كذلك فى غيرها من الامور القارة فانه لا اشكال فى جريانه فيها ولابد من التعرض لبيان ما تميز به الامور القارة عن غيرها والفرق بينهما ثم التعرض لما نحن فيه ، فنقول ان القوم يقسمون الموجودات الى الامور القارة والغير القارة ويعبرون عن أحدهما بالمتصرمة وعن الآخر بالغير المتصرمة ، وليعلم ان الامور القارة ، اما عبارة عن موجودات اذا تحققت وتلبست طبيعتها بالوجود فلا يختلف نحو وجودها باختلاف الزمان

وغيره مما لا دخل له في تشخصها عما كانت عليه ذاتا واحداً فوجودها في ثاني الزمان عين وجودها في السابق عليه حداً وذاتا والحصة المتحققة معها باقية ببقائها فكما ان تبدل المكان لا يوجب تبدلا فيها فكذا تبدل الزمان وتغيره لا يوجب تغيراً في حدها فهي موجودة في الزمان الثاني مثل ما كانت موجودة في الزمان الاول فوجودها البقائي عين وجودها الحدوثي كما هو شأن الافراد المتواطئة بالنسبة الى الطبيعة فالحصة من الطبيعة التي كانت موجودة في ضمن زيد عند حدوثه عين الحصة التي تكون موجودة في الزمان الثاني ، واما عبارة عما لا يكون كذلك أي لا يكون بحده موجوداً في الزمان الثاني بل يكون كذلك بذاته لا بحده وذلك مثل مرتبة خاصة من الحمرة التي ثبتت في الآن الاول في مرتبة ضعيفة وفي الآن الثاني لما اشتدت وصارت الى المرتبة الشديدة فينقلب حدها لكنها محفوظة بذاتها في كلا الزمانين وكلتا المرتبتين فالحمرة في المثال بذاتها موجودة في الآن الثاني لكن لا بحدها بل تبدلت من حد بحد كما في النور اذا زيد عليه نور آخر فالنور الاول بذاته كان محفوظا منتهي الامر انه مندك في ضمن الاشد أي الضعيف مطوى في الشديد ومندك فيه فهذا القسم أيضا من الموجودات القارة وإنما الفرق بينه وبين الاول هو ان في الصورة الاولى يكون الموجود بذاته وبحده محفوظا وفي الثانية بذاته فقط واما غيرهما مما اذا وجد منه شيء في آن لا يبقى في الآن الثاني لا بذاته ولا بحده بل اذا انقضى الزمان الاول تنعدم الحصة الاولى وتوجد حصة اخرى ثانيا في الزمان الثاني وهكذا إلا ان الطبيعة متحققة بالحصص المترتبة بتبادل حصة بحصة وما لم يكن في البين تخلل عدم وكانت الجهة الاتصالية محفوظة ينتزع العقل وجود شخص واحد للحركة المتقومة بحركات متعاقبة ، وبعبارة اخرى لما كان انصرام هذه الحصة مقارنا لانوجاد حصة اخرى وهكذا ولم يكن بين هذه الانوجادات تخلل عدم فينتزع العقل تحقق شخص واحد ، والمثال الحسي للبقاء وغيره هو الخط المحدث في الارض الصلبة مثلا فان النقطة اذا تجاوزت عن حدها حدث خط واذا زيد عليه بان مد الى مقدار شبر أو ذراع يبقى منه ما جد أولا ويندرج في الموجود في ثاني الزمان فاجزائه المتصورة بالتقطيع العقلي مجتمعة الوجود في زمان واحد

غاية الامر في الآن الاول بمقدار شبر مثلا وصارت في الآن الثاني يعني بعد دوام الحركة شبران فذات الموجود أو لا محفوظة في كلتا المرتبتين غاية الامر يكون وجود الشبر في الشبرين مثل الوجود الضمني بخلاف الخط والنقش في المحل المايع مثل الماء مثلا فانه اذا تحركت اليد من حد النقطة يحصل خط قصير واذا استمرت حركتها يحدث خط آخر غير مشتمل على ما وجد أولا وهكذا فيزول الخط الاول بذاته وبحده ويحدث خط آخر في كل زمان تتحرك اليد يزول مافي المرتبة الاولى ذاتا وحداً ويحدث ماله مرتبة اخرى غاية الأمر لما استمرت الحركة واتصل أجزاء الخط الممتد من طرف الى آخر بان لم يتخلل عدم بينها يعتبر العقل وحدة النقشة والخط وبعده واحداً متألفاً من الخطوط المتعددة بالفرض وان لم تكن مجتمعة بالوجود كما كانت بخلاف ما في النقش على الارض فان ذات ما في المرتبة الناقصة موجودة فيما في المرتبة الكاملة المتحققة في الآن الثاني ، فتحصل ان وجود حصة من الامور التدريجية الغير القارة مغاير للموجود منها في الآن الثاني ولهذا صح ان يقال ان كل حصة منها في عالم الوجود حادث لا يبقى وهذا صار منشأ للاستشكال في باب المشتق وعموم النزاع فيه من حيث انه حقيقة في المتلبس في الحال أولا اوالاعم منه ومما انقضى عنه المبدء لمثل المقتل وساير ما يدل على الزمان فان ذات المتلبس وهو نفس ذاك الزمان قطعي الانتفاء وليس ماله البقاء حتى يتأتى النزاع في المشتق ، وقد تقدم انه قيل في وجه التعميم وعدم خروجه ان العرف يتسامحون في عدالواحد التدريجي عين ما كان موجوداً من أجزائه التحليلية وكذا صار منشأ للشبهة في الاستصحاب في الزمانيات فان الذات المعلومة سابقا قد انعدمت بذاتها والموجود بعدمها غير الحصة السابقة فماعلم بوجوده يكون مقطوع الارتفاع وما يشك فيه مشكوك الحدوث لا البقاء فكيف يجري الاستصحاب في الزمان والزماني ، وبعد هذا البيان ظهر ان الفارق بين الموجودات القارة وغيرها المتصرمة ان الموجود من الاولى في الزمان الثاني عين ما كان موجوداً بذاته وبحده أو بذاته لا بحده في الزمان السابق وكذا بالنسبة الى الآنات التالية فالموجود فيها يبقى على النحو الذي كان في الآن السابق ، واما الامور المتصرمة الغير القارة فهي

ما يكون الموجود منها في الآن الثاني غير الموجود الاولى ذاتا وحداً وان كان متحداً معه بالنسخ ومتصل الوجود بوجوده وهذا هو الفارق بين القارة وغيرها ، ولا يخفى ان الحصص المتعددة من طبيعة الحركة مثلا إذا اتصلت بامثالها وجوداً بحيث يوجد كل منها متصلا بالآخر من دون تخلل عدم في البين يعتبر لها وحدة شخصية بوحدة وجودها في الحقيقة موجودات بوجود واحد ولها وحدة من قبل وحدته كما ان لها وحدة سنخية فانها باجمعها مندرجة تحت سنخ واحد وجامع فارد فلتلك الحصص المتصلة جهتا وحدة هما وحدتها الشخصية والسنخية ، وربما يقال انها باعتبار جامعها الذاتي أو العرضي من الامور القارة فان العنوان العرضي بين الحصص أمر زائد عليها يمر عليه الزمان ولا ينعدم بمرور الأوان وذلك كالحركة التي يعبر عنها بكون الشيء بين المبدء والمنتهى وعبر عنها في الكفاية بالحركة التوسطية قبال القطعية التي هي كون الشيء في كل آن في مكان ثان فان الكون بين المبدء والمنتهى ثابت للمتحرك من حين حركته من البداية الى النهاية وليس ينعدم منه شيء مقارنا بوجود بعضه الآخر فعلى هذا صح استصحاب الحركة التوسطية دون القطعية ، وأنت خبير بان الجامع ذاتياً كان أو عرضيا لا تحقق له بالاستقلال وراء وجود أفراده وحصصه واذا تبين ان الحركة الشخصية الطويلة متألفة من حصص متعاقبة متصلة الوجود وان كلا منها غير ما وجد سابقا فيعلم ان الجامع أيضا له قرار ولا دوام لوجوده فان وجوده عين وجودات الحصص المتصرمة فالجامع بين الحصص لا وجود له في الخارج علا وجودها فعنوان الانسان مثلا الجامع بين زيد وعمرو ليس له وجود آخر وراء الافراد فليس في الخارج إلا الحصص غاية الأمر كانت بين الحصص وحدة سنخية ، فظهر من هذا البيان ان شيئا من قسمي الحركة القطعية والتوسطية بالمعنى المذكور في الكفاية لا يكون مما له قرار وبقاء ، نعم لو كان للجامع في الخارج وجود في ضمن وجود الحصص أمكن حينئذ أن يقال ان الجامع في الآن الثاني يكون على النحو الذي كان في الاول فيكون من الامور القارة ولكن قد عرفت ان وجود الجامع بين الحصص ليس إلا عين وجودها وليس له جهة شخصية منضمة الى الحصص غاية الامر كلها تحت جامع واحد فاذا

لم يكن الجامع أمراً زايداً على الحصص ولم يكن في الخارج إلا نفس الحصص فانى يتصور له القرار فالحكم بكون القطعية من الغير القارة والتوسطية من القارة مما لا ينبغي صدوره عن مثل المحقق الخراساني ، فالتحقيق أن يقال ان الحركة الطويلة الشخصية وان انطبق عليها عنوان الكون بين المبدء والمنتهى لا تكون إلا حصصا متبادلة فليس فى عالم الوجود الا جهات ومراتب متبادله فالحادث ينطبق على مرتبة والموجود في الآن الثاني على مرتبة اخرى فحينئذ تجيء شبهة الاستصحاب فى الامور الغير القارة التدريجية لان الحادث غير الباقي ، والعجب من صاحب الكفاية انه التزم هاهنا بان الكون بين المبدء والمنتهى أمر قار يجوز استصحابه مع انه استشكل في باب المشتق عموم النزاع للزمان من حيث انه ليس له قرار حتى يتصور فيه المتلبس وما انقضى عنه المبدء فانه لو تمت هذه الدعوى لعمت ذلك النزاع بلا احتياج الى ما قيل في وجه التعميم هناك ، وفي المقام شبهة اخرى وهي انه تارة ينتزع العنوان من مجموع الحصص كالليل والنهار فانهما منتزعان من مجموع الحصص فان النهار عبارة عما بين الصبح الى الغروب وكذا الليل عبارة بين الغروب الى طلوع الفجر فتمام قطعة الليل لا ينطبق على كل آن وكذا النهار يعني ان كلا من الليل والنهار عبارة عن مجموع الازمنة المحدودة بالحدين المذكورين فحينئذ تجيء الشبهة وهي انه لا يقطع بوجودها بمجرد حصول أول الجزء منها فاذا دخل الليل بجزئه الأول وشك في بقائه فيؤل الأمر الى الشك في الحدوث لا البقاء بخلاف الفرض السابق فانه يتصور فيه اليقين بتحقق الزمان ولكن لا يتصور الشك فى بقائه ، فمحصل الشبهة الاولى انه لا يتصور شك في البقاء مع القطع بالحدوث ، ومحصل الثانية انه لا قطع قبل الشك في البقاء فالشك في مثل اليوم بعد العلم بدخول جزء منه شك في حدوثه من غير ان يسبقه علم بالحدوث وعلى كل فى الزمان وعنوان اليوم مثلا يختل ركن من أركان الاستصحاب فلا مجال لجريانه ، وبعد ما اتضح الفرق بين الموجودات القارة والمتصرمة وظهر وجه الاشكال فى استصحاب الأخير وان تصور كون الحركة التوسطية مما لا قرار وثبات تصحيحا لاستصحاب الحركة وفراراً عن المحذور مما لا يعقل له وجه صحيح فان الكون بين المبدء

والمنتهى منتزع عن أجزاء الحركة المتدرجة ومتحد الوجود معها واذلا قرار لشيء من تلك الأجزاء فلا استمرار للمتحد معها أيضا وظهر أيضا انه لو كانت الحركة مما يتصور له القرار لما بقي وجه للاستشكال في تعميم النزاع في بحث المشتق بالنسبة الى المتلبس فقط وبالاعم منه ومما انقضى عنه المبدء من الزمان والزمانيات فانها أيضا مما يتعقل له القرار والبقاء فالذات المتلبس موجودة حين التلبس والانقضاء ، وعلم أيضا ان وجه الشبهة في استصحاب الزمان والحركة ومثل اليوم والليل أمران « أحدهما » منع تصور الشك فى البقاء بعد القطع بالحدث كما هو كذلك في الحركة على ما تقدم « وثانيهما » منع تصور القطع بالحدث قبل وصول النوبة الى الشك في البقاء كما هو كذلك فى العناوين التي تنتزع عن مجموع أجزاء انات متلاحقة كالساعة واليوم والاسبوع مثلا فانه لا يتحقق العلم بحدوثها إلا بعد حصول تمام أجزائها فاذا شك فيها بعد العلم بدخول أول جزئها فيرجع الشك في الحقيقة الى الحدوث لا البقاء ، فليعلم ان فى المقام أجوبة مختلفة لا ينفع بعضها بالنسبة الى الاشكال الثاني بخلاف بعضها الآخر فانه ينفع في دفع كلا الاشكالين ، منها ان المدار في الحكم بالبقاء على نظر العرف ولا ريب عندهم في ان الشيء اذا كان مشغولا بالتصرم وموجوداً بوجود واحد يصدق عليه انه باق ولا يعتبر في الاستصحاب أزيد من هذا فان المفروض أن لا تنقض اليقين قد سيق بلحاظ الأنظار العرفية ، ومنها أن يقال ان البقاء عبارة عن امتداد وجود الشيء فما لم يتخلل العدم من مراتب وجوده يصدق البقاء على وجوده ويرى وجوده فى الآنات المتأخرة وجوده البقائي وان كانت هذه القطعة من الموجود غير القطعة المتصرمة دقة ولكن لما لم يكن المدار على ذلك بل على الوحدة الشخصية فيصدق عليه البقاء حقيقة ، وبالجملة ليس المراد من البقاء بقاء الذات الموجودة أولا بخصوصية ومرتبة بل ما دام كانت الوحدة الشخصية موجودة فهي مصححة لاعتبار البقاء فيكفي في صدق البقاء الوحدة الشخصية ، نعم لو قلنا بانه يعتبر في صدق البقاء زائداً على الوحدة الشخصية وحدة المرتبة أيضا فلا يصدق إلا في صورة كون الموجود لاحقا عين الموجود أولا ذاتا وشخصا فالاشكال في محله فانه لا تكون المرتبة محفوظة في المقام بل المحفوظ هي الوحدة

الشخصية فقط فلا يصدق البقاء ولكن يرد بانه من قال بان وحدة المرتبة أيضا معتبرة في البقاء زائداً على الوحدة الشخصية بل دائرة البقاء أوسع من ذلك فاذا لم يطرء العدم على الشيء المتدرج في الوجود وصدق عليه انه موجود يصدق على وجوده في الازمنة المتأخرة انه بقاء لما وجد أولا ، ومنها انه يتصرف في دائرة النقض بعد النقض عن صدق البقاء وعدمه فيقال ان دائرة النقض كان أوسع فيكفي في صدق النقض الوحدة الشخصية فاذا كان الباب باب الخلع والمبس أي لبس وجود وخلع وجود آخر فحينئذ اذا تحقق أول الوجود ولم يقطع بانقطاع سلسلة وجوده ومع ذلك لم يعامل على مقتضى وجوده يصدق انه نقض لليقين السابق والنهي في أخبار الباب متوجه اليه ولا دلالة لها على اعتبار البقاء والشك فيه حتى يتمحل في اثباته بما تقدم في الجوابين المتقدمين ، فهذه أجوبة ثلاثة أحسنها هو التوسعة في دائرة البقاء كما في الثاني منها على ما تقدم لكنها كما ترى لا تنفع في الدفع عن الشبهة الثانية بالنسبة الى ما انتزع من مجموع الحصص كالليل والنهار والساعة مثلا فانها تصدق على بعض الليل والنهار والساعة فاذا دخل من الليل جزء لا يقال دخل الليل أو دخل النهار إلا مسامحة كما انه لا يقال مضى النهار عند مضي بعض فكسورها يصدق على مقدار منها ولكن نفس الساعة واليوم أو الليل لا يكون صادقا عليها فالشك فيها إنما يكون في الحدوث غير مسبوق بالقطع به لا في البقاء بعد اليقين بحدوثه فان المحذور في المقام عدم تصور القطع بالحدوث وفي المقام الأول هو عدم تصور الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث فالأجوبة المذكورة نافعة في ذاك المقام ومصححة للبقاء لكنها لا تنفع في هذا المقام فلابد من أن يدعى في هذا المقام مسامحة اخرى ويقال ان الامور التي محصورة بين الحاصرين تتحقق حدوثها بأول الوجود وبتلاحق البقية يصدق ابقائه فبدخول أول جزء من الليل أو النهار مثلا يصدق انها حدثا وبتلاحق البقية أيضاً يصدق انها باقيان فبمساعدة العرف في صدق التحقق والبقاء يتصور القطع بالحدوث والشك في المقام ، وببيان آخر ان الفرق في المقام الأول أي ما لم يكن منتزعا من مجموع الأجزاء وبين المقام الثاني هو ان النسبة في الأول نسبة الجزئي الى الكلي وفي المقام الثاني كانت النسبة نسبة

الجزء الى الكل فلا يكاد يصدق الكل إلا بحدوث تمام الأجزاء فيختل ركن الاستصحاب من جهة اليقين بالحدوث بخلاف المقام الأول فان طبيعة الحركة تحدث بأول جزء وأول وجود منها فيقطع بحدوثها لكن يمنع الشك في بقائها ، وقد ظهر اندفاع المنع الاخير بالاجوبة المتقدمة ووجه دفع شبهة عدم تصور اليقين بالحدوث أيضاً في مثل اليوم بمسامحة اخرى وهي ادعاء صدق الحدوث والوجود بدخول أول الجزء منه ثم الحكم بصدق البقاء بتلاحق بقية الاجزاء فحينئذ تتم أركان الاستصحاب ، فتحصل ان مقتضى التحقيق جريان الاستصحاب في الامور التدريجية وعدم الفرق بينها وبين غيرها من الامور القارة الغير التدريجية والشبهة الواردة مندفعة بالوجوه المذكورة كلا أو بعضاً فاذا صح جريان الاستصحاب في الامور التدريجية ، فلابد من ملاحظة ان الاثر للزمان والحركة وكذا اليوم مثلا مترتب على وجودها بمفاد كان التامة حتى يكون المستصحب وجود الليل مثلا بلحاظ اثره أو على وجودها بمفاد كان الناقصة أي الموجود المتصف بالليلية أو النهارية حتى لا ينفع استصحاب مفاد كان التامة ويرد الاشكال في مفاد الناقصة لعدم احراز الحالة السابقة ، ثم بعد ما عرفت في دفع الاشكال المتوهم في صورة كون العناوين منتزعة عن مجموع القطعات والازمنة مثل اليوم والنهار بان دخول أول الجزء مصحح لحكم العرف تسامحاً بان الليل والنهار قد حدث وبتلاحق بقية الاجزاء يصدق البقاء ، نقول بانه يمكن دعوى القطع بالحدوث حقيقة لا مسامحة عرفية ، بتقريب ان الليل والنهار اذا انتزعا عن مجموع الاجزاء المرتبطة بالآخر فتكون نسبة الليل اليها كنسبة الكل الى الاجزاء ، ولا يخفى ان أجزء المركبات أعم من الحقيقية الخارجية والتحليلية العقلية الاعتبارية يتصور لها اعتباران ، فتارة يلاحظ الجزء بشرط لا والمغايرة مع سائر الاجزاء وفي قبال الكل أي تلاحظ قطعة من الوجود في قبال سائر القطعات فيلاحظ في كل قطعة من الوجود في قبال الآخر وبهذا الاعتبار ينتزع منه الجزئية ولا يمكن حمله على الكل ولا حمل الكل عليه فالتكبير بالنسبة الى الصلوة مثلا اذا لوحظت مستقلا وفي قبال سائر الاجزاء لا تحمل على الصلوة ولا الصلوة عليها ، وتارة يلاحظ كل جزء بنفس ذاته مع قطع

النظر عن مقابلته مع الاجزاء ومغايرته معها ويعبر عنه حينئذ بلا يشرط ويجتمع مع غيره ويصح حمل الكل عليه وبالجملة ، تارة تلاحظ القرائة مثلا في قبال الركوع بحيث لو انضم اليها شيء يكون خارجا عنها فيعبر عنه بهذه العناية بشرط لا وتكون جزء ولا تحمل حينئذ على الصلوة ولا الصلوة عليها وبهذه العناية يلاحظ الهيولى في قبال الصورة فلا الصورة تحمل على الهيولى ولا الهيولى على الصورة ، وتارة تلاحظ نفس الذات لا من حيث تقابلها مع الغير فلا تأبى عن الانضمام فحينئذ يحمل عليها الكل لان الكل عين الاجزاء بالاسر بل هي بنفسها عين الكل والعنوان المنتزع من الجزء بهذا الاعتبار ما ربما يعبر عنه بالجنس ، وبالجملة كل ماله دخل في قوام المركب ان اخذ بشرط لا فيصير جزء وينتزع منه عنوان الجزئية ، فاذا تمهد هذا فليعلم انه اذا كبّر للصلوة ودخل به فيها فبالعناية الثانية يصدق انه تحققت الصلوة ووجدت حقيقتاً وكذا اليوم والليل فبتحقق أول الجزء منها يحصل القطع بوجودها حقيقة فلا نحتاج الى المسامحة العرفية ، بقي في المقام مطلب آخر وهو انه بعد تسلم جريان الاستصحاب في الامور التدريجية سواء انتزع من العنوان من حيث اجتماعها أو من نفس ذواتها ، ربما يستشكل بان الاستصحاب إنما يجري فيها بنحو مفاد كان التامة فاذا كان الاثر مترتباً على الشيء بنحو مفاد كان الناقصة مثل ما اذا قيل اذا دخل عليك الوقت الخاص يجب عليك كذا فحينئذ لا يصح اثبات اثر مفاد كان الناقصة باستصحاب مفاد كان التامة ولا وجه للاستصحاب في مفاد الناقصة فان ماشك في اتصاله لم يكن له حالة سابقة فلا تشمله أدلته ، وبعبارة اخرى اذا كان كبرى الدليل انه تجب الصلوة أو الصوم مثلا في زمان كان متصفاً بالنهارية أو الليلية فلا يثبت استصحاب الزمان بمفاد كان التامة اثر مفاد كان الناقصة ولا حالة سابقة للذي كان موضوعا للاثر ، والجواب عنه انه لو كان المعتبر في استصحاب الشيء بمفاد كان الناقصة احراز اتصاف قطعة خاصة هي متعلق الشك فلا يبقى مجال للاستصحاب بنحو مفاد كان التامة أيضاً لان وجود القطعة الخاصة الذي صار مشكوكاً لم يحرز من الاول أصلا فليس له حاله سابقة أيضاً فكيف يصح ابقائه بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامة أي لا يبقى مجال لاستصحاب الزمان مثلا اصلا

لا بمفاد كان التامة ولا الناقصة ، واما لو اكتفى بالوحدة الشخصية في المستصحب الموجود فحينئذ كما انه يتم الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة كذلك يجوز الاستصحاب بنحو مفاد الناقصة أيضاً فان شخص هذا الزمان الوحداني المتألف من القطعات المتدرجة المتلاحقة كان متصفاً بالنهارية فاذا شككنا في انه متصف بها بعد أيضا أم لا فيستصحب الانصاف « والحاصل » انه لو قصر النظر الى نفس القطعة المعلومة من الزمان فلا مجال للاستصحاب لا بنحو مفاد كان التامة ولا الناقصة لانه يقطع بانتفائها ولا يشك في بقائها واذا الغيت جهة الخصوصية ولوحظ الزمان بجهة وحدته وتشخصه فيتصور الشك في بقاء وجوده وكذا اتصافه فحينئذ يمكن أن يقال ان هذا الشخص من الزمان تحقق يقينا اما بوصفه واما مع قطع النظر عنه فشك في بقائه فيصح استصحابه فلا مجال للتفرقة والقول بان الاستصحاب يجري في الزمانيات اذا كان بنحو مفاد كان التامة وإلا فلا وهذه المغالطة نشأت من قصر النظر الى القطعة الخاصة في صورة العلم بالاتصاف فحكم بعدم كون غيرها مما له حالة سابقة واما لو لم يقصر النظر اليه بل لوحظ الزمان شخصا واحداً يكون العلم بوجود جزء منه علما بوجوده بالتمام وكذا العلم باتصاف جزء منه بشيء علما باتصاف تمامه به كما هو المدار في تجويز استصحابه بمفاد التامة لم يحدث احتمال فرق بين المقامين ، هذا كله فيما اذا كان الامر التدريجي بنفسه موضوعا للتكليف كالحركة والزمان مثلا ، واما اذا كان الزمان قيداً للخطاب ولم يكن موضوعا للاثر فيتصور فيه صور مختلفة ، منها أن يكون قيداً للوجوب ومنها أن يكون قيداً للواجب « فالاول » مثل قوله اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور واذا دخل رمضان يجب الصوم « والثاني » كما اذا قال مثلا يجب الصلوة ما بين الزوال الى الغروب فالزمان حينئذ يكون قيداً للواجب والمطلوب هو الصلوة المقيدة به لا مجرد ذاتها الواقعة فيه ، ومنها أن يجعل ظرفا للواجب ويوخذ فيه من حيث الظرفية فقط ، ومنها أن يعتبر مقارنته للواجب بان تجب الصلوة مقارنة للظهر مثلا ففي المثال ما جعل الزمان ظرفا للواجب معتبراً فيه من هذه الجهة بل أخذ من حيث المقارنة ، فهذه صور أربعة على تقدير عدم ارجاع قيود الهيئة صورة الى المادة لباً وإلا

فهي ثلاثة وقد أشرنا في مبحث مقدمة الواجب الى انه لا يعقل أن ترجع قيود الهيئة الى المادة وتدخل في الموضوع وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ، واما اذا كان الزمان قيداً الوجوب فحينئذ لاقصور فى الاستصحاب فباستصحاب بقاء الوقت يثبت وجوب الصلوة مثلا لان ما كان قيداً للحكم في قوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت الصلوة قد علم بحصوله فاذا شك في بقائه فيستصحب ولا يكون الحكم حينئذ متفرعا على القول بالمثبت فان هذا فى الحقيقة تطبيق لما فى الخطاب على المورد والتطبيق من الآثار المترتبة على الاعم من الحكم الواقعي والظاهري ، هذا اذا بنينا على ان قيد الوجوب لا يرجع الى قيد الواجب واما اذا قلنا بذلك كما ربما يجعل المجيء قيداً لزيد في مثل قوله اذا جائك زيد فاكرمه فتصير المادة مقيدة به حقيقة فيظهر حكمه في ضمن التعرض للصورة الثانية وهي ما اذا كان الزمان مأخوذاً في الموضوع ولا يخفى انه يتصور هنا أيضا وجهان « أحدهما » ان يوخذ الزمان فيه من حيث الظرفيه والآخر على نحو المقارنة فان أخذ على النحو الثاني فلا محذور في الاستصحاب فى وجود الزمان فان الاثر مترتب على الصلوة المقارنة لوجوده بمفاد كان التامة وقد علم به سابقا فشك فتتم الاركان ، واما لو أخذ في الواجب بالاعتبار الاول بان يعتبر ايقاعه في الزمان الموصوف باليومية مثلا فحينئذ ربما يظن انه لا مجال للاخذ بالاستصاب فان استصحاب الوقت بنحو مفاد كان التامة على تقدير تمامية أركانه لا يثبت وقوع الصوم في رمضان أو الصلوة في الليل مثلا إلا على المثبت واما اتصاف الوقت المشكوك بعنوان الرمضانية أو الليل فليس له حالة سابقة مع انه الموضوع للاثر في محل الكلام ولهذا استشكل فى اجراء الاستصحاب في الموقتات ، ويمكن أن يقال تقريبا لاجراء الاستصحاب ان مقتضى ما تقدم جوابا عما أورد على استصحاب الامور التدريجية بمنع الحالة السابقة اذا كان الشك في الاتصاف وكان الاثر الموجود المتصف من ان الاتصاف أيضا مما يتصور له الحالة السابقة اذا لوحظ الزمان المؤلف من الاجزاء المتدرجة بوحدته الشخصية ولم يقصر النظر على خصوص القطعة المشكوكة فكما ان العلم بوجود أول أجزائه علم بوجوده بتمامه فكذلك العلم باتصاف بعض أجزائه بعنوان علم باتصاف الجميع فالحالة السابقة محرزة

في كلتا الصورتين وإنما الشك في البقاء فلا يختل شيء من الأركان ، وبالجملة لما كان ما علم باتصافه بعنواني الليل والرمضان من الزمان متحداً مع القطعة المشكوكة وجوداً وتشخصاً فصح أجراء الاستصحاب فيه بمفادي التامة والناقصة ولولوحظ المشكوك شيئاً في قبال المعلوم منه لزم الاشكال في استصحاب مفاد التامة أيضاً ، ولنا تقريب آخر وهو ان الصوم كان بحيث لو وقع سابقاً في هذا الشخص من الزمان المتوقف من الامور التدريجية لكان واقعاً في رمضان فاذا شك فيه من حيث الموضوع فيستصحب حال الصوم ويقال ببقائه على حالته السابقة بمقتضى الأصل المذكور وكذا الأمر في الصلوة في الليل فان الصلوة كانت بحيث لو وقعت في هذا الزمان الشخصي المركب من الأجزاء المتقدمة والمتلاحقة بها لوقعت في الليل ووقتها وعند الشك في بقائها على حالتها المعلومة يحكم بالبقاء بمقتضى الاستصحاب ، فظهر انه لا قصور في استصحاب الموقتات حتى في صورة مأخوذية الزمان ظرفاً للواجب فضلا عما اذا كان ظرفاً للوجوب أو كان مأخوذاً في الوجوب أو الواجب من حيث اعتبار المقارنة ، ثم لا يخفى انه يتصور جميع الأقسام المتصورة في الامور القارة من كون المستصحب شخصياً أو كلياً من القسم الأول أو الثاني أو الثالث في استصحاب الزمان والزمانيات سواء كان الزمان قيداً للموضوع أو موضوعا للتكليف ، اما استصحاب شخص الزمان الجزئي فقد ظهر تصويره مما تقدم ، واما الكلي من القسم الأول فهو مثل ما اذا علم بثبوت طبيعة الحركة بتحريك عضو وشك في بقائها عند القطع بسكون ذلك العضو لاحتمال ثبوتها بتحريك عضو آخر مقارناً لذلك التحريك الذي علم بانتفائه ، واما الكلي من الثاني فهو مثل ما اذا شك انه يتلو خطبة من نهج البلاغة مثلا أو سورة من السور الطوال أو شرع في قرائة القصير منها فان كان ما شرع فيه من الطوال فالكلي باق وان كان من القصار فمرتفع وزائل يقيناً ، فيكون هذا من القسم الثاني من استصحاب الكلي فمن كان متكلما ومشغولا بطبيعة الكلام وشك في بقائها للشك في طوله وقصره فيكون حاله حال استصحاب الكلي من القسم الثاني والمفروض ان الاثر راجع الى الطبيعة أي مطلق التكلم لا الخصوصية ، واما القسم الثالث فهو متصور فيما اذا كان الانسان

مشغولا بقرائة السورة القصيرة ثم يشك فى ان مقارن تمامها وانقطاعها شرع في سورة اخري أم لا فيكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي فلا يتخيل انه لا يتصور فى المقام ، ثم لا يخفى ان الكلام في استصحاب الزمان والزماني يقع في مقامات ثلاث « الأول » أن يكون نفس الزمان مورداً له سواء كان بنفسه موضوعا للتكليف أو قيداً له وقد تقدم انه يجوز استصحابه ولا يرد عليه توهم من الاشكالين المتقدمين مع جوابها « والثاني » أن يكون المستصحب زمانياً ومما لا يوجد بتمام أجزائه فى زمان واحد مثل جريان الماء والتكلم والحركة فانها أمور تدريجية وزمانية توجد شيئاً فشيئاً وسيظهر وجه استصحابه على ماسيأتي « والثالث » أن يكون المستصحب مقيداً بالزمان وقد مر آنفاً وجه جريان الاستصحاب فيه بتقريبات ثلاثة « منها » ما قلنا في استصحاب نفس الزمان من انه لا قصور فيه من جهة انتفاء القطع بالسابق بالحدوث أو الشك في البقاء فيجري فيه بمفاد كان التامة أو الناقصة على التقريب الذي تقدم وان الشبهة التي نشأت من جهه اختلال ركن من أركانه مندفعة بالأجوبة المتقدمة واما استصحاب الزمانيات مثل حركة الماء من المنبع وحركة الدم من الرحم وجريانها فيظهر وجهه بعد بيان أقسام الشك فيها ومنشأه ، فانه قد يشك في بقاء الجريان والحركة بالنسبة الى بعض ماعلم بجريانه من المنبع المشتمل عليه وعلى غيره لاحتمال طرو مانع عن جريان ذلك ففي الصورة يقطع بوجود المنبع واشتماله على غير ماعلم بجريانه واستعداد الجميع للجريان كاستعداد ما جرى له أيضاً وإنما الشك في بقاء الوصف الجزء المتصف بالجريان لاحتمال وجود مانع عنه ، وتارة يقطع أيضاً بوجود المنبع وبحصول الجريان لبعض مافيه وبعدم المانع عن جريان ذلك وإنما يشك في اتصاف البقية على استعدادها للجريان به لاحتمال طرو مانع عن جريانها ، والفرق بين هذه الصورة والصورة الاولي ان في الاولى يعلم بجريان مقدار من الماء فعلا وإنما يشك في انه هل طرء الحائل والمانع عن الجريان الموجود لذلك المقدار أم لا مثلا لو فرض ان نصف ماء الكوز أو الكاس طرء عليه الجريان ثم شك فى بقاء وصف النصف الجاري للشك في انه وجد حائل ومانع حتى يمنع عن جريانه أم لا ولولا المانع يقطع بان الجريان موجود وفي الصورة الثانية بان المقدار الذي جرى

لم يطرء عليه المانع والحائل وإنما الشك فى ان بقية الماء وما في الاناء اتصف بالجريان أم طرء عليها المانع ، وبعبارة اخرى في الصورة الاولى يكون الشك في بقاء الاتصاف فارغا عن ثبوته بالنسبة الى بعض ، وفي الثانيـة لا يقطع بطرو الجريان بالنسبة الى بقية الماء بل يشك في اتصافهـا به لاحتمال طرو مانع في ظرف وجود المقتضى ، وثالثة يكون الشك فى بقاء الجريان ناشئاً عن الشك في مقدار ما في الكاس من الماء حتى يجري فاذا كان متّناً فقـد تم وخلص فلا جريان وان كان متّنين يكون جارياً أيضاً والصورة الثالثة من قبيل الشك فى المقتضى كما هو الواضح ، والصورة الرابعة أن يقطع بقطع ما فى المنبع ونفاد ما فيه لكن يحتمل بقاء الجريان لاحتمال قيام منبع آخر مقام الأول مقارناً لنفاده ، فهذه صور أربعـة فلابد من ملاحظة ان في أي من هذه الصور يجري الاستصحاب وفي أي منها لا يجري ، فنقول اما الصورة الاولى وهو ما اذا قطع بوجود منبع ومبدء ويقطع أيضاً بالجريان الفعلي لبعض ما فيه لكن يشك في انه هل وجد مانع من جريانه الى النهاية أم لا يعني بلغ هذا الجريان الى آخره والحد الذي كان يصل اليه لولا المانع أم لا مع القطع بعدم مانع وحائل بالنسبة الى بقيـة ما فى المنبع والمبدء مثلا اذا تحرك مقـدار من الدم من الرحم ووصل الى فضاء الفرج وشك في انه وصل الى الخارج حتى يحكم بكون المرأة محدثة أو لم يخرج لمـانع وموجب لاحتباسه حتى لا يحكم بالحدث فلا قصور ظاهراً في جريان الاستصحاب في هذه الصورة وتطبيق لا تنقض على المورد فبالعناية التي قلنا فى جريان الاستصحاب فى الزمان نقول بجريانه هنا أيضاً وهو استصحاب بقاء شخص هذا الجريان فى الآن الثاني والشبهات التي أوردوا هناك تجري فى المقام أيضا والجواب عنها بعين ما أجبنا ، وكذا لا قصور في جريان الاستصحاب فى الصورة الثانية أيضا وهي صورة الشك في طرو الجريان على بقية الماء الموجود في المنبع مع استعدادها به أيضا للشك فى طرو المانع بالنسبة الى اتصاف البقية بالجريان وذلك لما تقـــدم من انه لا يكون الشك هنا شكا في الحدوث بل في بقاء شخص الجريان المعلوم للماء الواحـد بالشخص الموصوف به حقيقة باعتبار بعضه فوجـه الاستصحاب في هـذه الصورة أيضا عين ما ذكرناه وجها لاستصحاب الزمان

والشبهة فيه عين تلك الشبهة الناشئة من قصر النظر على قطعة خاصة وجزء مخصوص متصف بالجريان وعليه يكون الشك في اتصاف الباقي بالجريان من قبيل الشك في الحدوث وقد أجبنا عن ذلك مراراً وقلنا بانه لو قصر النظر في الامور التدريجية الى قطعة خاصة في قبال القطعة الاخرى فلا مجال لجريان الاستصحاب حتى في مفاد كان التامة لأن الشك يكون حينئذ من قبيل الشك في الحدوث وان لم يقصر النظر عليها بل لوحظ شخص الجريان أو الزمان المتدرج حصوله فيتصور فيها العلم السابق والشك في البقاء لاحقا كما هو المختار فلا قصور للاستصحاب لأن الجريان حينئذ بنظر العرف شخص واحد يقطع بوجوده ويشك في بقائه فيستصحب بقائه ، واما القسم الثالث فهو أيضا مما لا قصور في استصحابه إلا من جهة انه من قبيل الشك في المقتضى ولو أغمضنا النظر عن هذه الجهة وقلنا بجريان الاستصحاب في هذه الصورة ايضا كما هو المختار على ما تقدم فلا نقص في أركان الاستصحاب من جهة اخرى ، واما القسم الرابع فهو من قبيل الاستصحاب الكلي من القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه ، فتحصل مما تقدم انه لا قصور في جريان الاستصحاب في جميع الصور إلا في الصورة الاخيرة على ماتوهم وان الشك في الاخيرتين كان من الشك في المقتضى واما في الصورتين الاولين كان الشك في المانع وان من منع من جريان الاستصحاب في القسم الثالث إنما منع من جهة كون الشك في المقتضى وإلا فلا قصور في أركانه ولا اختلال فيها من جهة اخرى وهي كون الشك في الحدوث لا البقاء لما تقدم من ان المدار على الوحدة الشخصية لا انه يقصر النظر على خصوص قطعة من الواحد الشخصي التدريجي ، واما القسم الرابع وهو أن يقطع بخروج تمام ما في المنبع المقطوع بارتفاعه ويشك معه في قيام منبع آخر مقامه وجريان ما في الثاني متصلا بجريان ما كان في الاول حتى يكون الجريان باقيا وعدم قيامه حتى لا يكون للجريان بقاء ، فربما يقال انه من قبيل القسم الثالث من الكلي ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه لان الجري الذي كان مقطوعا قد ارتفع يقينا وصفا وموضوعا وجريان الماء الآخر يشك في حدوثه غاية الامر ان منشأ الشك من جهة الشك في قيام منبع آخر مقام الاول وحصول

جريان ما فيه مقارنا لتمامية ما في الاول فيكون من قبيل الشك في الحدوث لا البقاء ، لا بد من ملاحظة انه هل يمكن تصحيح الاستصحاب في هذا القسم ايضا أم لا ، فنقول انه ينقسم الى قسمين « أحدهما » أن يحتمل للمنبع عروق في الارض لا تشتمل على الماء فعلا بل فيها قوة توليدية في الخارج تدريجا فلا يصدق الماء على ما فيها ما دام في العروق وبالتدريج يتجدد الماء ويجتمع ويوجد في الخارج ويتصف بالجريان كالماء الموجود أولا وفي المنبع الاول فحاله حال منفعة المال فانها بالتدريج تصير ملكا فبركة استعداد الرطوبات يتجدد الماء ويخرج ويجتمع فيصير فعليا فهذا نحو من المنبع « وثانيهما » أن يكون المنبع الآخر مشتملا على ماء بالفعل مثل منبع الحمام بالنسبة الى الحياض فانه يكون مشتملا على ماء مغاير لما في غيره من الحياض وان كان بينهما ساقية بها يتصل كل بالآخر ، فان المنبع المشكوك من قبيل الثاني بان كان مشتملا على الماء الفعلي الذي يحتمل جريانه مقارنا لنفاد الجاري مما في الاول ومتصلا به فالشك في الجريان بعد القطع بخروج تمام ما علم بوجوده وجريانه من المنبع الاول شك في الحدوث لا البقاء فان ما قطع بوجوده من الماء والجريان ارتفع يقينا وما شك فيه لم يكن متعلقا للعلم فليس الشك إلا في حدوثه فيكون داخلا في القسم الثالث من الكلي فلا يكون لجريان الاستصحاب فيه مجال ، وان كان من الاول بان كان المنبع الاولى علة لوجود الماء وحصوله من تلك العروق الموجودة تحت الارض والرطوبات الحاصلة المجتمعة وكان الماء الحاصل منه تدريجا متصفا بالجريان الفعلي متدرجا ثم علم بنفاد ما في المنبع المعلوم من القوة واحتمل بقاء الماء والجريان لاحتمال حدوث علة اخرى لحدوثه في ظرف انقطاع تأثير الاولى فحينئذ لا بأس بالاستصحاب لانه لا يكون الشك في بقاء جريانه من الشك في الحدوث لانه لو وجدت العلة الثانية لتولد الماء مقارنا لارتفاع الاولى فيكون الماء المتولد منهما واحداً بالشخص غير متعدد علته كهيئة الخيمة القائمة بعمود يقطع بانعدامه ومعه يشك في بقائها لاحتمال قيام عمود آخر مقام الاولى وقد أشرنا الى عدم قصور في أركان الاستصحاب في هذه الصورة والنكتة الفارقة بين الصورة الاولى والثانية من هذا القسم ان في القسم الثاني يكون

الماء الذي يشك في جريانه متصلا بجريان ما كان في الحوض موجوداً فعلا في منبعه فاذا قطع بنفاد ما في الحوض والمنبع المعلوم وشك في وجود جريان ما في منبع حوض آخر غيره فيكون داخلا في القسم الثالث من الكلي واما في القسم الاول فيقطع بتحقق الماء تدريجا واخفاظ وحدته على تقدير نشوه عن عرق مغاير لما ينشأ منه أولا فاذا شك في بقائه أو وصفه المعلوم لو كان الشك ناشئا من قيام منبع آخر مقام الاول فيجوز استصحابه فهو كالهيئة الواحدة الحاصلة للخيمة القائمة باعمدة متعددة على التبادل فاذا قطع بذهاب عمود وشك في قيام عمود آخر مقامه فلا ريب في صحة جريان الاستصحاب في ذاك المقام بخلاف القسم الثاني فان ما فى المنبع الآخر فعلي ومغاير للماء الجاري ولو كان منها واحداً وفى القسم الاول لم يكن فى البين ماءان بل علتان لوجود ماء واحد فعلي وتبدل العلتين لا يكثر شخص هذا الماء ،ومن هنا يظهر ان من فرق بين جواز استصحاب التكلم فى صورة احراز وحدة الداعى ومنع عن استصحابه مطلقا فى صورة احتمال بقائه لاحتمال حدوث داع آخر عقيب الداعى المحرز أولا بلا مهلة وتراخ فقد ارتكب ما لا يخلو عن تسامح وغفلة ، اما أولا فلان وحدة الداعى الى التكلم لا توجب وحدة الكلام فى نظر العرف اذا كان من أصناف مختلفة كالقرآن والدعاء والزيارة فمع وحدة الداعى أيضا يتصور الشك فى الحدوث كما فى المقام ، واما ثانيا فلان الوحدة الشخصية محفوظة فى الكلام المتصل اذا كان من سنخ واحد كالقرآن مثلا وان حصل كل من ابعاضه بداعي جديد غير الداعي الاول وذلك لما تقدم من ان تعدد العلل وتبدلها لا تقتضي تعدد المعلول وتكثره ولا تستلزمه فمادام القائل متشاغلا بالقرائة فهي قرائة واحدة وان حصلت بدواع مترتبة متكثرة وعلى هذا فيجوز استصحاب التكلم أو وجود الكلام فى الصورة المفروضة كما لا يخفى فاطلاق المنع في غير محله ، بقي الكلام في المقيد في الكلام ، فنقول قد يكون الزمان قيداً لنفس الوجوب والحكم ، اما بان يجعل شرطاً له كما فى قوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور ، أو يجعل غاية كما فى قوله تعالى : اتموا الصيام الى الليل وقد يكون قيداً للوجوب ، اما بان يؤخذ ظرفا له كما في مثل أكرم العلماء يوم

الجمعة أو غاية في قوله أكرم زيداً الى يوم السبت فهذه هي الصور التي تتصور في المقام ، اما الصورة الاولى وهي ما اذا كان قيداً الوجوب ففيها نزاع معروف وهو ان قيود الوجوب هل ترجع الى المادة والمتعلق أم تبقى على ظاهرها من كونها قيداً للهيئة ونفس الحكم ، فصاحب الكفاية ذهب الى ان ما هو القيد للهيئة صورة راجع الى المادة لباً ونظره في ذلك الى ان المادة والمأمور به مثلا لما كان معلولا للهيئة ومترتباً عليها في الوجود امتثالا فلا يعقل له اطلاق يشمل غير صورة ثبوت علته وهي صورة انتفاء الشرط الوجوب فلابد ان تكون المادة مقيدة به أيضاً حتى لا يلزم وقوع المعلول من دون علته وكذا الشيخ العلامة الانصاري قده، على ما في التقرير مائل الى ذلك أيضاً لكن نظره على ما فيه الى ان مدلول الهيئة معنى حرفي لا يتصور فيه القيد كي يصح تقييده فلابد من ارجاع قيدها بحسب الخطاب الى المادة والمتعلق ولذلك التجاء صاحب الكفاية في مقام احراز وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة عند استصحاب الموضوع الى دعوى كفاية الوحدة في نظر العرف ولو كانت متيقنة بالدقة العقليه ، ولكن نحن نقول ان كانت القيود للوجوب ظاهراً قيداً للواجب لباً يلزم أن يتحقق القيد في رتبتين يتخلل بينهما فآنان وذلك لان لازم قيديته للوجوب تأخره عنه حتى يصح اضافة القيد اليه ولازم كونه قيداً للمادة أن يكون متقدماً عليها مع انه متقدم على الحكم تقدم كل موضوع على حكمه فالقيد حينئذ من حيث انه قيد المادة متقدم على نفسه من حيث كونه قيداً للهيئة بمرتبتين إذ المفروض تقدمه على الموضوع المتقدم على الحكم المتقدم على قيده ولا ريب في بطلان تقدم الشيء على نفسه مطلقاً ، فظهر انه يستحيل أن يكون قيد الهيئة راجعاً الى المادة ، نعم لا يتصور فيها اطلاق يعم صورة تحقق الهيئة والحكم وعدمه أيضا فالمادة حينئذ لا مطلقة ولا مقيدة بل الواجب مجرد عن هذا القيد وذات عارية عنه لما تقدم من ان تقييد الحكم لا يجتمع مع اطلاقه فيحصل له قهرا حد من قبيل التقييد للوجوب فيصير الموضوع محدوداً بحد لا يعم صورة انتفاء الحكم لكن لا من جهة تقييده بقيده إذ لا يعقل أن يؤخذ هذا الحد في موضوع الوجوب لان ما كان ناشئا من قبل الحكم لا يؤخذ في الموضوع فالموضوع في الحقيقة ما يكون

تواماً مع الحد فلايكون موضوع الوجوب إلا الذات المحض العارية من جميع القيود كان ان الامر كذلك في الخطابات العرفية ولذا قالوا ان الموضوع في موضوع في مثل اذا جائك زيد يجب اكرامه هو زيد لا زيد المجيء وفى قوله « ع » اذا دخل الوقت تجب الصلوة ان الموضوع لوجوب الصلوة هو ذات الصلوة لا الصلوة في الوقت فلايؤخذ الوقت ولا المجيء قيداً في موضوع الوجوب ، وبالجملة لما يستحيل أخذ القيد المأخوذ فى الحكم في الموضوع فلا يكون الموضوع إلا صرف الذات المعراة عن ذاك القيد والتقيد بعدمه ، ومن هذا البيان يظهر انه اذا شك في بقاء الوجوب يقطع باتحاد القضيتين موضوعا حتى على الدقة العقلية مثلا اذا كان وجوب الاكرام مقيداً بيوم الجمعة وانقضى ذاك اليوم ثم شك في بقاء الوجوب يوم السبت فيمكن اجراء الاستصحاب ولو على اعتبار الوحدة بالدقة ولا نحتاج الى مسامحة العرف مثلا اذا علم باشتراط وجوب الصوم بيوم الجمعة فحصل وانقضى ثم شك فى بقاء الوجوب فحينئذ لاريب فى ان الصوم الموضوع للوجوب في القضيتين واحد دقة وعقلا ، واما صاحب الكفاية فلما ارجع قيد الهيئة صورة الى المادة لباً وجعل الموضوع مقيداً بالزمان حقيقة وحينئذ يكون الشك من جهة القيد مستلزما لعدم اتحاد موضوع القضيتين دقة التجاء الى دعوى كفاية الوحدة عرفاً والتزم بعدم جريان الاستصحاب بناء على اعتبار الوحدة بنظر العقل ودقة اذا كان القيد قيداً للموضوع فلا يمكن الاستصحاب بنحو الدقة بل بنحو المسامحة ، ثم لا يخفى انه اذا كان القيد قيداً للواجب فحينئذ يتصور فيه وجهان ، فانه تارة تكون الذات المقيدة بالزمان صرف وجود الطبيعة ويكون هو المطلوب وعلى هذا فكما لا يتصور التعدد للموضوع كذا لايعقل انحلال للحكم المتعلق به ، واخرى يكون الموضوع هو الطبيعة السارية فى الافراد العرضية والطولية بحسب الزمان كما فيما اذا قال اكرام العلماء في يوم الجمعه واجب فان الموضوع فيه ليس صرف وجود الاكرام أو العالم وعليه فكما يتعدد الموضوع ويختلف مقدار الافراد قلة وكثرة فكذا يتعدد الحكم وينحل الى أحكام عديدة بتعدد أفراد الموضوع فربما يكون عددها منحصراً في الخمسة أو المأة وقد يزيد على ذلك أو ينقص في الصورة يتصور لكل من الحكم

والموضوع وحدة نظراً الى لسان الدليل فان المنشأ في الخطاب كموضوعه ويتصور لها التعدد باعتبار تكثر الموضوع بكثرة أفراده وانحلال الحكم الى مقدار عددها فاذا علم بانقضاء ظرف الواجب وشك في بقاء الوجوب لاحتمال عدم دخالة الظرف المذكور في ثبوته فحينئذ يجوز استصحاب الحكم الواحد المعلوم بانشاء واحد فلا قصور في استصحابه من جهة عدم احراز وحدته ولا من جهة عدم اتحاد موضوع القضيتين بناء على الاكتفاء بنظر العرف ، نعم لو بنى الأمر على الدقة فلا وجه لاجرائه ، هذا على تقدير لحاظ الحكم وكذا الموضوع واحداً ، واما على تقدير ان يلحظ تعددهما فلا ريب في ان المعلوم وهو الحكم الثابت للافراد المعلومة الوجود في الظرف المخصوص مغاير للمشكوك فبهذا الاعتبار يكون الشك في الحدوث لا في البقاء ولعل نظر الفاضل النراقي « ره » الى هذا القسم بهذا الاعتبار فلذا ذهب الى استصحاب العدم الأزلي بالنسبة الى المقيد بالزمان بعد انقضاء زمانه وهذا التعريف على ما ترى لا ابتناء له على تعدد اللحاظ كي يرد بما في الكفاية فان بنائه على تعدد الملحوظ كما لا يخفى « وخلاصة » ما تقدم انه اذا أخذ الزمان ظرفا للموضوع أو الحكم أو قيداً للحكم كما في مثل قوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور وكان المقيد صرف وجود الحكم أو الموضوع فعلم بحصول القيد وانتفائه وبفعلية الحكم وبامتثاله في ظرف ثبوت القيد اما للوجوب أو الواجب ثم شك في بقاء الحكم لاحتمال بقاء ملاكه السابق أو تجدد ملاك آخر لثبوته فحينئذ يجوز استصحاب الشخص المعلوم من الحكم فانه بوحدته الدقية مورد لليقين والشك وعليه فلا نحتاج الى مسامحة العرف في الحكم بالوحدة ، هذا بالنسبة الى استصحاب وجوده واما استصحاب عدمه السابق الأزلي فلا مجال له في المقام فانه قد علم بانتقاضه يتحقق صرف وجود الحكم أو الموضوع واذ قد ثبت ان صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكثر فلا يتصور انحلال الحكم كي يكون للشك في انتقاض العدم بالنسبة الى بعض المصاديق مجال ، وظهر أيضا انه لا مجال لتوهم ان قيود الحكم ترجع الى الموضوع حتى يصير الموضوع مقيداً فلا يجري الاستصحاب فيه بناء على اعتبار الوحدة بالدقة العقلية بخلاف الكفاية العرفية المسامحية فان ذلك مستلزم لتخلف الشيء عن

رتبة ذاته وتقدمه على ذاته بمرتبتين على ما بين ، هذا مضافا الى ان القواعد العربية لا تقتضي ارجاع قيود الهيئة الى المادة واما اذا تعلق الحكم على الطبيعة السارية في ضمن الافراد العرضية والتدريجية التي توجد بمرور الزمان فلا ريب في ان هذا السنخ من الخطاب ينحل الى أحكام متعددة بحيث يكون لكل فرد حصة من الحكم له اطاعة أو عصيان مستقل فيجب الامتثال والجري على طبق الحكم ايجادا انشاءاً في الزمان الأول والثاني والثالث في هذه الصورة بخلاف الصورة الاولى فان الأمر فيها يسقط بإتيان اول الوجود ولا ينحل الى أوامر فكل منها امتثال غير الآخر كما ان الأمر كذلك عند تعلقه بالطبيعة السارية فبأول الوجود تسقط مرتبة منه وبثاني الوجود مرتبة اخرى وهكذا فلا يسقط تمام الحكم بامتثال أول الوجود بل تسقط مرتبة منه فللحكم مراتب فاذا كان كذلك فيكون له امتثالات عديدة ولكن لما كان تمام المراتب تحت عدم أزلي والخارج منه يقينا مما يجب امتثاله هو الحكم بمرتبة ينحل الى مأة أو أزيد وبالجملة بمقدار الافراد الموجودة من الموضوع الواجدة للقيد المعتبر فيها واما الزائد على ذلك فيكون مشكوكا فيبقى تحت العدم فلنا منظوران باعتبار أحدهما وهو الحكم الثابت ببعض مراتبه يجري استصحاب الوجود وبالنسبة الى مرتبة اخرى زائدة على المتيقنة لا يجري إلا استصحاب العدم ولعل نظر الزاقي « ره » في مقام تصوير تعارض الاستصحابين الى هذا ، ولا يتوهم ان لاتنقض اليقين لا نظر له إلا الى المجعولات الشرعية ومراتب الطبيعة السارية ليست منها مجال لاستصحاب العدم لأنا نقول ان لاتنقض ناظر الى ما كان امره وضعه ورفعه بيد الشارع ولو لم يكن تحت الجعل ابتداء بل يكفي أن يكون الآثار وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بالواسطة ولا ريب في ان سعة دائرة الحكم وضيقه أيضا مندرجان فيما أمره بيد الشارع وضعا ورفعا فعدم المرتبة التي يعم الأفراد الحادثة في غير الظرف المضروب قابل للابقاء تعبداً فيكون حينئذ في المقام منظوران فتارة ينظر الى الافراد التي خرجت يقينا عن تحت العدم الأزلي فيجري الاستصحاب الوجودي ، ولا يخفى ان المنشاء المعلوم واحد بحسب الخطاب مثل موضوعه فانه قد أخذ فيه بعنوان واحد فاذا أبقى الحكم المعلوم على موضوعه في

الخطاب بالاستصحاب فالعقل يطبق الكلي على مصاديقه ويحكم بانها محكومة بحكمه وهذا التطبيق العقلي غير مختص بصورة احراز الحكم الواقعي بل هو ثابت عند احراز الحكم الأعم منه ومن الظاهري ، وتارة ينظر الى الافراد المشكوكة فلا يستصحب الوجود بل يحكم ببقائها بحسب العدم الازلي فيجري الاستصحابان ويتعارضان ولعل مراد النراقي من تعارض الاستصحابين ، نعم لا مجال لجريان الاستصحابين فيما اذا كان المنظور واحداً والنظر متعدداً لاستحالة اجتماع اللحاظين المتنافيين دفعة ، واما على تقدير ان يكون لنا كبريان منظوران بان كان أحدهما مستقلا بالجعل والآخر مجعولا بتبع الجعل الأول فلاقصور في جريان الاستصحابين وتعارضهما فبالنظر الى استصحاب الطبيعة ينطبق الحكم على الافراد الحادثة فعلا وبالنظر الى هذا الفرد المشكوك يحكم بعدم الحكم له فيتعارض الاستصحابان أي استصحاب عدم حكم الفرد المشكوك واستصحاب الطبيعة السارية ، فظهر انه لا مجال للحكم بعدم جريان استصحاب العدم اذا تعلق الحكم بالطبيعة السارية وكان الزمان ظرفاً للموضوع كما قاله العلامة الأنصاري قدس الله سره بانقلاب العدم بالوجود قطعاً ، ثم لا يخفى انه اذا أخذ الزمان قيداً مفرّداً للموضوع كما اذا قال يجب اكرام زيد في كل يوم قال الشيخ (ره) لا مجال لجريان استصحاب الوجود عند الشك بل يجري استصحاب العدم لأن الموضوع يتعدد بتعدد الأيام وكأن زيداً يصير أشخاصاً مختلفة باختلاف الأزمنة فما علم بثبوت الحكم له مغاير لما يشك فيه فلا يبقى للاستصحاب مجال لكن نحن نسئل عنه رحمه الله بانه اذا ورد خطاب في الشريعة السابقة بلفظة أكرم زيداً في كل يوم ثم شك في الشريعة الثانية في وجوب الاكرام بانه هل نسخ هذا الحكم أم لا ففي المقام يقول الشيخ رحمه الله للاستصحاب مجال ، وبعبارة اخرى اذا جعل اليوم قيداً لموضوع الاكرام في كل يوم فيصير زيد حينئذ بمنزلة موضوعات عديدة ولو ورد مثل هذا الخطاب في الشريعة السابقة وبتجدد الشريعة شك في بقاء هذا الحكم للشك في ورود النسخ والنهي عن الاكرام في الشريعة اللاحقة فلا اشكال في المقام بجواز استصحاب عدم النسخ ونثبت ببركته وجوب اكرام زيد في الشريعة اللاحقة أيضاً ، فتلخص مما

ذكرنا ان في بعض هذه الصور الثلاثة يجري الاستصحاب في وجود الحكم فقط كما فيما اذا تعلق صرف طبيعة الحكم بصرف الوجود فحينئذ لا مجال لجريان استصحاب العدم لأنه اذا تحقق فرد من الطبيعة في الخارج انقلب العدم الأزلي بالوجود وفي بعضها يجري استصحاب الوجود والعدم كليهما كما فيما اذا تعلق الحكم بالطبيعة السارية وكان الزمان ظرفاً كما اذا قيل أكرم العالم في شهر رمضان مثلا فيكون المقام من قبيل الأمر باكرام كل فرد من أفراد الانسان لان طبيعة العالم لها أفراد كثيرة ويتعدد الحكم بتعددها وتختلف دائرته سعة وضيقاً فكل من أفراد العالم يتعلق به حكم مستقل له طاعة أو عصيان لايسقط أمر الطبيعة بسقوط الامر عن واحد منها فهي في الحقيقة موضوعات عديدة للاحكام متماثلة فاذا انقضى الامد المضروب وبقيت تلك الموضوعات وحدث بعده أفراد اخر للعالم فحينئذ يشك في بقاء ذاك الحكم المتعلق باكرام العلماء لاحتمال بقاء ملاكه أو تجدد ملاك آخر لثبوته فحينئذ كما انه يجوز الرجوع الى استصحاب وجود الحكم الثابت المعلوم أولا للعالم والحكم ببقائه عند الشك حتى يطبق العقل عنوان موضوعه على مصاديقه الموجودة في ظرف القطع بالحكم والحادثة بعده فيلزم ترتيب الاثر على الجميع في ظرف الاستصحاب كذلك لا بأس بالاخذ باستصحاب عدم الحكم للافراد الحادثة فانها لم يعلم باندراجها تحت ما علم من الحكم فيقطع التعارض بين الاصلين لانطباق استصحاب الوجود في المقام بالنظر الى العلم بثبوت الحكم للطبيعة الصادقة على أفرادها الموجودة فعلا وبطول الزمان تدريجا وانطباق استصحاب العدم بالنظر الى العلم بعدم ثبوت الحكم للافراد الحادثة فيما بعد الظرف المذكور في الخطاب فالملحوظ في المقام متعدد لا يلزم من اجراء الاصلين تعدد اللحاظ في ملحوظ واحد حتى ترد دعوى التعارض باستلزامها لتعدد اللحاظ في شيء واحد كما زبر في الكفاية فنحن في هذه الصورة نخالف الشيخ رحمه الله حيث انه لا يقول بجريان استصحاب اذا كان الزمان ظرفا للحكم نظراً الى دعوى انقلاب العدم بالوجود ، لكنا نقول بجريانه بالتقريب المتقدم ، هذا اذا أخذ الزمان ظرفا ، واما اذا أخذ قيداً مفرداً للموضوع مثل أكرم زيداً في كل يوم حيث تعلق الحكم بزيد مقيد بالايام ولذا يتصور

فيه التعدد بتعددها فيصير نظير أكرم كل انسان في كل يوم كأن زيداً صار موضوعات عديدة فزيد فى يوم الجمعة غير زيد في يوم السبت وهكذا فحينئذ يتعدد الحكم أيضا بتعدد موضوعه ويكون معلوم الثبوت بالنسبة الى افراد ومشكوكا بالنسبة الى غيرها ففي هـذه الصورة يمنع الشيخ رحمه الله عن استصحاب الوجود ويرجع الى استصحاب العدم ، لكنا نوافقه في الثاني ونخالفه في مورد منعـه نظراً الى مشاركة الصورة مع ما اذا ثبت في الشريعة السابقة وجوب اكرام زيد في كل يوم ثم شك في نسخه بالشريعة المتأخرة وإذ لا يلزم أحد بعدم جواز الاخذ بالاستصحاب فى المثال فليكن الرجوع اليه في صورة استناد الشك الى غير احتمال النسخ أيضا كذلك ، وبالجملة فلتصور ما نقل عن النراقي « ره » عن معارضة استصحابي الوجود والعدم وجه فى الصورتين الاخيرتين ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب كما في الكفاية لتعدد الملحوظ واندراج كل من المتعددين في الدليـل عرضا ومن جهة واحـدة ، فاتضح ان مجرد كون الزمان قيـداً مفرداً للموضوع أو ظرفا له أو للحـكم لا يوجب فرقا به لا يبقى مجـال للرجوع الى استصحاب الوجود أو العدم ، نعم لو كان الزمان أمداً للحكم وغاية له وعلم بذلك أيضا وبانه ليس غاية لمرتبـة من المطلوب بل غاية لتمامه فحينئذ لا مجال لاستصحاب وجوده بعدها كما انه علم بعدم غائيته أصلا أو بعدم كونه غاية لاصل المطلوب بان تكون غاية للمرتبة الاكيدة العالية أو احتمل في الزمان المأخذ أحد الامرين فحينئذ لا مجال للاخذ باستصحاب العدم فالفارق هو كون الحكم ذا أمد وغاية وعدمـه لا مفردية الزمان للموضوع وظرفية له أو للحكم ، وخلاصة ما تقـدم بزيادة توضيح حتى يظهر المناط والمغالطة هي انه ، تارة يتعلق الحكم بصرف الوجود فلا مجال حينئذ لجريان استصحاب العدم لانقلابه الى الوجود بتحقق الحكم بأول الوجود وكذا فيما اذا تعلق الحكم بوجود شخصي وكان الحكم مقيداً بالزمان بلا ابهام فيه بداية ونهاية ولم يكن الحكم قابلا للتعدد والانحلال وذلك مثل الامر باكرام زيد فى يوم الجمعة مثلا وكان طرفي الحكم محدوداً بحد خاص فانه حينئـذ لا مجال أيضا في هذه الصورة لاستصحاب الوجود لانه يلزم حينئذ اسراء حكم

من موضوع الى موضوع آخر بل يتعين استصحاب العدم عكس الصورة الاولى وتارة يتعلق الحكم بموضوع قابل للقلة والكثرة بمرور الزمان مثل خطاب اكرم كل عالم في شهر رمضان مثلا وفي هذه الصورة قد يؤخذ الزمان غاية وأمداً للحكم سواء كان متعلقة عاما استغراقيا أو سريانيا فحينئذ يكون الحكم محدوداً بحد خاص مغيا بزمان مخصوص غير مبهم والمفروض ان الغاية غاية لتمام الحكم لا لمرتبة وعليه فلا مجال في هذه الصورة لاستصحاب الوجود بل يتعين في صورة الشك أي بعد انقضاء رمضان والشك في بقاء الحكم استصحاب العدم لانه أخرج الحكم عن الابهام وعين طرفيه ، واخرى لا يكون الزمان في لسان الحكم غاية بينة لامد الحكم بتمام مراتبه بل يكون مهملة من هذه الجهة وهذا مثل ما اذا قال يجب اكرام العلماء الى آخر رمضان مثلا وعلم ان ذكر الغاية من باب الظرفية أو من جهة بيان مورد الابتلاء وانه لم تكن الغاية غاية للحكم بتمامه ، ففي هذه الصورة سواء كان الزمان قيداً مفرداً للموضوع أو ظرفه يجوز استصحاب الوجود وكذا العدم ، اما تماميـة أركانه بالنسبة الى الوجود فواضح واما بالنسبة الى العدم ، فبتقريب ان عدم الحكم مطلقا كان مورداً للقطع فيما قبل الجعل والعلم بوجوده في مدة خاصة هي أقل ما يحتمل كونه أمداً للحكم وهذا العلم ينتقض بالعلم بالخلاف إلا بالنسبة الى تلك المدة فبالاستصحاب يحكم ببقاء عدم الحكم على ما كان فحينئذ يتعارض الاستصحابان بالنسبة الى ما يوجد فيما بعد موقع اليقين بثبوت الحكم فمدار عدم جواز استصحاب الوجود تبين أمد الحكم وخلوه عن الاهمال وظهوره انه أمد لاصل الحكم بتمامه لا له لبعض مراتبه أو كون الموضوع صرف الوجود الحاصل باول الوجودات ومدار جواز استصحابي الوجود والعدم هو اهمال أمد الحكم وغايته فيما اذا كان متعلقا بالطبيعة السارية أو العام الاستغراقي كان الزمان ظرفا للموضوع أو قيداً له يوجب تكثره بتكثره فلو كان نظر المدعي للتعارض مقصوراً على هذا المورد فالحق ولا وجه لمنعه ولو كان نظر الشيخ « ره » متوجها الى الصورة السابقة فقط فكلامه في انحصار المرجع في استصحاب العدم حق وإلا لا وجه له كما ظهر ، ثم لا يخفى انه ربما يتوهم انه لا وجه للرجوع الى استصحاب

العدم فيما أخذ الزمان قيداً مفرداً للموضوع فان وجود الموضوع بالنسبة الى كل يوم من الأيام الآتية لا يصير فعلياً إلا بفعلية زمانه فالحكم المتأخر عن موضوعه رتبة لا يتصف بالفعلية إلا في ظرف فعلية موضوعه فحاله من هذه الجهة كالاعراض الخارجية فانها دائرة مدار موضوعاتها فعلا وقوة فالحكم المجعول المتعلق بشيء بنحو القضية الحقيقية منحل الى أحكام تقديرية لموضوعات مقدرة الوجود ولا تصل مرتبة إلا عند فعليه الموضوعات فاذا كان وجود الحكم مقيداً بالزمان يتبع فعدمه أيضا مقيد به بداهة ان العدم المطلق ليس نقضا لوجود مقيد بزمان أو غيره فاذا ثبت تقيده فنقول ما كان معلوما من الأول هو العدم المطلق واما العدم الخاص فالم يتحقق موطنه فلا يعلم به فلا وجه لاستصحابه ، ثم يقال نعم يمكن استصحاب عدم الجعل بالنسبة الى هذا الموطن والوقت المخصوص فيدفع هذا أيضا بان الجعل لا يكون اثراً ولا موضوعا للاثر فلا تشمله أدلة الاستصحاب ، ولنا أن نقول في دفعه بعد الغض عما ذكرناه سابقا في جواز استصحاب الجعل وعدمه نظراً الى ان الاثر الاعم من الظاهري والواقعي متى اذا جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية فلنا في المقام اعتبار امور ثلاثة ، منها نفس الجعل ، ومنها الاحكام المجعولة المقدرة الوجود على تقدير وجود موضوعاتها ، ومنها الاحكام الفعليه عند فعلية أفراد الموضوع بمرور الزمان وفي المقام وان لم يكن لنا علم بالعدم الفعلي للفرد المقيد بالغد مثلا إلا انا عالمون بعدمه التقديري وهذا المقدار كاف في جواز استصحابه والعجب من المتوهم انه يتمسك باستصحاب الحكم الثابت في الشريعة السابقة بالنسبة الى الشريعة اللاحقة بتقريب ان الحكم بوجوداته المقدرة للافراد المقدرة الوجود كان معلوم الثبوت فتستصحبه فحكم العقل بفعلية الافراد لو كان احراز الفعلية معتبراً فلم يجري الاستصحاب في الوجود المقدر في ذاك المقام ولو كان كافيا فالامر كذلك في طرف العدم أيضا وملخص الكلام انه كما جاز الاخذ باستصحاب الحكم المجعول لموضوعات مقدرة الوجود في صورة الشك فيما ثبت في الشريعة السابقة باللاحقة والحكم بثبوته الفعلي بمقتضاه وإلا فلا علم به كذلك فلا وجه لاثباته بالاصل فليكن الامر كذلك في العدم المضاف الى الموضوعات المقدرة

وجودها في مواطنها بقيودها المعتبرة فيها من الزمان وغيره فان العدم المضاف ايضا يتصور له فردان ، أحدهما فعلي ، والآخر تقديري ومعتبر التحقق في موطن لو لم يطرده الوجود في ذلك الموطن لصار فعليا وإذ لا ريب فى ان هذا القسم من العدم معلوم التحقيق سابقا على موطن فعلية من العدم الازلي إلا هذا المقدار وانه متصور في الحكم بالموضوع المقدار أيضا فلا وجه لمنع استصحاب العدم بتقريب ان المعلوم منه مطلق ومضافه لا يكون له حالة سابقة إذ الانشاء اعله أوجب ثبوت الحكم فى ذلك الموطن أيضا ، نعم لو اريد استصحاب عدم فعلي للحكم المتعلق بموضوع مقدر الوجود لكان لما ذكر وجه فانه لا تصل مرتبة الفعلية إلا عند تحقق الزمان المأخوذ قيداً خاليا عن المقيد فلا يعلم بفعليته إلا عند ذلك ، واما بناء على جواز الاكتفاء بالوجود التقديري فما المانع عن استصحاب العدم التقديري وما الفارق بين المقامين ، فالحق ان استصحاب العدم جار فيما اذا كان أمد الحكم مهملا وقابلا للقلة والكثرة والسعة والضيق فحينئذ يتعارض الاصلان كما أفاده العراقي «ره» والمقرر لما غفل أو تغافل عن العدم التقديري ورأى مورد الاستصحاب منحصراً في الفعلي الذي لم يتعلق به علم قبل تحققه وفي نفس الجعل باعتبار الشك فى اتساع دائرته بحد يحصل به الحكم للمشكوك أيضا ورأى فقد الحالة السابقة فى الاول وعدم الفائدة في استصحاب عدم الجعل بهذا النحو بناء على عدم حجية المثبت فلذلك اطلق المنع عن استصحاب العدم وقد أبطلنا وجهه في الاول بما تقدم آنفا ، واما وجهه فى الثاني فيظهر بطلانه بعدم الغض عن دعوى اتحاد الجعل والمجعول حقيقة واختلافهما اعتباراً كما فى الايجاد والوجود بان تلازم المجعول والجعل بمكان من الظهور بحيث لا يرى تنزيل أحدهما منفكا عن تنزيل الآخر بل لا يجوزه العرف بحسب أنظارهم وفي كل مورد كان الامر كذلك كما في المتضايفين كالابوة والبنوة والتقابل والمحاذات وتوجيه التنزيل في لسان الدليل الى أحدهما فيفهم العرف منه توجيهه الى كليهما فتنزيل الجعل في أنظارهم غير قابل للانفكاك عن تنزيل المجعول بل عينه عندهم وكذا الامر في تنزيل العدم ولهذا يقال في امثال المقام ان الاثر للاعم من الواقعي والظاهري والمقصود ان الاثر الواقعي للواقعي

والظاهري لمثله ، فتحصل ان عدم الجعل أيضاً لا بأس في استصحابه اثباتاً لعدم المجعول ولا يبتنى الأخذ به على القول بالمثبت المصطلح ، ولايخفى انه لوجرى فلا يبقى مجال لأصل العدم فى الحكم لأنه محكوم بهذا ، ثم انه ربما يتوهم عدم خلو استصحاب وجود الحكم والمجعول تكليفياً كان أو وضعيا عن معارضة بمثله لو جار استصحاب عدم الجعل بما تقدم ولذا يخدش فى مورد تسالم الاصحاب عن استصحاب ملكية ما أعرض عنه بالتملك بالحيازة أوغيرها فيقال انه معارض باصالة عدم جعل الملك بنحو لا يزول بالاعراض ويبقى معه بعدم الملكية وان علم بانقلابه إلا ان عدم الجعل لم يعلم بانقلابه على الاطلاق فيحتمل أن يكون جعله بالحيازة مقتضيا لثبوتها ما لم يتحقق الاعراض فيصح استصحاب عدم الجعل بنحو لا ترفع برفع اليد والاعراض عنه ، ولا يخفى ان هذا التوهم مبني على أن لا تكون الملكية معلومة للجعل إلا حدوثا بان لم يكن بقائها مستنداً الى أسبابها بل الى اقتضاء من ذاتها لذلك كالبناء بالنسبة الى البناء وإلا فلا وجه لاستصحاب عدم الجعل مع العلم بحصوله والشك في اقتضاء ذات المعلول للبقاء زايد على المتيقن من قابليته ، واما اذا كانت نسبتها الى أسبابها كالفيء الى الشيء وكانت بوجودها الاعتباري تابعة لمنشاء اعتبارها ولاقتضاء جعلها ، بانه لو كان مقتضيا لثبوتها الابدي فيصح اعتبارها كذلك ولو كان نظر الجاعل متوجها الى جعلها فى مدة مخصوصة كما في الوقف على البطون فهي معتبرة الحصول بمقدار نظره فعليه يمكن أن يكون الشك في بقائها بعد الاعراض مستنداً الى الشك في كيفية نظر الجاعل حين الجعل وفي توسعته وضيقه فحينئذ يجوز استصحاب عدم جعلها بنحو يبقى مع الاعراض أيضا فيعارض استصحاب بقائها باستصحاب عدم جعلها الملازم للتعبد بعدمها أيضا في نظر العرف على ما تقدم فهذه شبهة لا بد من دفعها في المقام ، وخلاصة ما تقدم ان الامور الخارجية ربما تكون محتاجة الى علة في الحدوث لا في البقاء بل البقاء يكون مستنداً الى استعداد ذاتي لها مثل وضع الحجر فى مكان ومثل البناء والبناء فربما تنتفي العلة والمعلول باق بعده فيكشف ذلك عن ان بقاء المعلول ليس مستنداً الى علة حدوثه بل كان مستنداً الى استعداد في ذاته ، وربما يتوهم ان الجعل والانشاء علة للملكية وسائر

الامور الاعتبارية الجعلية حدوثا والبقاء مستنداً الى استعداد ذاتي لها كالامور الخارجية فاذا حدثت الملكية بالجعل بقوله من حاز ملك ثم أعرض بعد الحيازة فشك في انه هل سقطت الملكية بالاعراض أم لا فتستصحب الملكية ففي كل مورد لم يثبت المزيل للملكية تستصحب الملكية ولا مجال للرجوع الى استصحاب عدم الجعل فانه علم بانتقاضه فينزلون الامور الاعتبارية الجعلية منزلة الامور الحقيقية الخارجية فيجعلون الجعل علة للحدوث، والبقاء مستنداً الى الاستعداد الذاتي فحينئذ تستصحب الملكية ولا يبقى مجال لاستصحاب عدم جعل الملكية فلا يكون تعارض بين استصحابي الملكية وعدم جعلها ، لكنا نقول لو كان قوام الامور الجعلية بالجعل فقط بأن لا تكون تابعة لاعتبار المعتبر ونظره أمكن أن يكون بقائها مستنداً الى استعداد ذاتي لذلك ولكان لما ذكر وجها لمنع استصحاب عدم الجعل وجه ، إلا ان المفروض ان المقام ليس كذلك بل الامور الجعلية كلها تابعة في مقام الجعل لاعتبار المنشيء ونظر الجاعل فان انشأها واعتبر حصولها بالنسبة الى الموجودين في ظرف خاص فيعتبر تحققها في ذاك الموطن فقط كالوقف على الطبقة الاولى فبانقراض الطبقة الاولى تنقطع الملكية فلا تنتقل من أهلها الى ورثتهم وان انشأها واعتبر حصولها في يوم أو شهر مثلا كما في تمليك المنافع صح اعتبارها بمقدار نظر الجاعل وان انشأها على الاطلاق جاز اعتبارها مطلقة ، وبالجملة لا ريب في ان اعتبار الملكية موقتا أو مطلقة دائر مدار نظر الجاعل والمملك بأسبابها ، وان لم تكن الامور الجعلية تابعة في الجعل لنظر الجاعل فلابد أن تكون الوقفية في المثال الاول باقية ببركة الاستعداد الذاتي ، فتبين انه مجال لبقاء الملكية من ناحية الاستعداد الذاتي لعدم شمول دائرة الجعل للزايد على اعتبار المعتبر ، فبهذا البرهان نثبت ان بقاء الملكية وعدمه تابعة للجعل فان اعتبر في مقام الجعل والانشاء الملكية الابدية تصير الملكية أبدية وإلا فتكون تابعة للامد الذي اعتبره فلو فرض ان الجاعل ما حدد الملكية بالابدية وكان البقاء حينئذ مستنداً الى الاستعداد الذاتي ولم تكن من قبيل الامور الاعتبارية فيلزم حينئذ أن تكون من الامور القارة من الاول ومن بدو حصولها أو تصير منها ويخرج من مرحلة البقاء عن الاعتبارية الى القارة

فتكون من الامور الحقيقية الحاصلة من دون جعل وانشاء وينقلب من الاعتبارية الى الحقيقية ، فتحصل ان انحاء الملكية مترتبة على كيفيات نظر جاعلها واختلاف جعلها وعليه فللرجوع الى استصحاب عدم جعل الملكية بالحيازة بحيث لا تزول بالاعراض مجال فاذا شك في بقاء الملكية بعد ثبوتها فيكون استصحاب عدم الجعل حاكما على استصحاب الملكية ، فظهر من هذا ان استصحاب عدم الجعل محكم في جميع موارد الشك في بقاء المجعول ومعه لا يجوز الرجوع الى استصحاب الملكية مثلا في صورة الاعراض بعد الحيازة وهذا كما ترى مخالف لما ذهب اليه الاصحاب فلابد من بيان وجه وجيه في منعه ، ويمكن الجواب عنه مجملا بانه لما ثبت في الشرع وكذا عند العرف امور مزيلة للملكية وموجبة لتبديل طرف اضافتها اما اختياراً كالبيع وغيره من النواقل الاختيارية أوقهراً كالموت ولا يعقل فعليته للمزال عند وجود المزيل وإلا يلزم أن لا يزال ولا يكون ما اعتبر مزيلا ان يكون مزيلا فلابد من الكشف عن ان الملكية ليست بحيث تبقى حتى مع تحقق النواقل ، والحل ان المجعول في الشرع ومورد امضائه من التمليكات التي لا يكون الجاعل مقصور النظر على جعلها الى غاية خاصة ولا مهملا من هذه الجهة الملكية الفعلية الابدية لولا المزيل وعلى هذا فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم الجعل أيضا بالتقريب المتقدم ، نعم لو كان التمليك الموقت في الاعيان نافذاً كما في المنافع لتطرق الاحتمال في مورد عدم الاطلاع على كيفية نظر الجاعل ولجاز استصحاب عدم الجعل لكن الخطب هين مع التسالم على عدم جوازه ، فالظاهر ان استصحاب الملكية بعد الاعراض خال عن المعارض وما يسقطه عن الاعتبار حكومة عليه أو ورودا ، ثم لا يخفى ان مراد صاحب الكفاية من انها تبقى بذاتها بعد الجعل والحدوث ، ما ذكرناه من انها لما كانت تابعة للجعل ونظر الجاعل وكان نظره في غير الوقف على البطون عند تمليك الاعيان على جعل الملكية أبدية لولا المزيل فكانت بذاتها باقية بعد الانشاء الكذائي ومعه لا تحتاج الى منشاء اعتبار جديد ، ولما خفى الامر على بعض فتوهم ان صاحب الكفاية قائل بكون الملكية كاضافة الامور الخارجية مستندة الى العلة حدوثا لا بقاء أورد وأغرب

تنبيـــه

وتقسيم آخر وهو ان المستصحب قد يكون حكما فعلياً تنجيزياً كما اذا علم بوجود زيد ووجوب اكرامه بالأمس فشك في بقاء الوجوب ، وقد يكون حكما تعليقياً منوطاً بشيء هو وجود موضوعه أو حصول امر آخر أو ملازماً وتواما مع حكم آخر وقد وقع النزاع في جواز الاستصحاب التعليقي فلا بأس بالتعرض بأقسامه وبيان محل الكلام منه ، فنقول ان الحكم اما مطلق او معلق على شيء والحكم المعلق على شيء يكون على نحوين ، فتارة يكون الحكم بنحو يدعو الى ايجاد الموضوع وتحصيله مها أمكن وعليه فيحكم العقل بوجوب تحصيل الموضوع مع التمكن وإلا فيحكم بعدم وجوبه من باب عدم القدرة مثل الأمر بشرب الدواء فاطلاق الخطاب يقتضي ايجاده أي تحصيل الدواء وشربه إلا ان لا يتمكن فيسقط من هذه الجهة ، واخرى يكون الحكم منوطا بوجود الموضوع ومشروطا به ولا يدعو الى ايجاده كوجوب اطعام الستين فانه كالواجب المشروط فان الوجوب مشروط بوجود شرطه ولا يحرك الى ايجاده وعلى هذا فلا يحكم العقل بايجاد الموضوع بل ان وجد من باب الاتفاق يجب اتيانه وإلا فلا يجب تحصيله ولو مع فرض التمكن والقدرة والصورة الاولى تشرك مع الثانية في قيام الحكم في كل منهما بالذات ونسبة الحكم في كل منهما الى الذات من قبيل نسبة المحمول والعرض الى المعروض ولكن في الثانية مضافا الى قيام الحكم بالذات له اناطة بوجود الموضوع بحيث لو لم يوجد لا يجب تحصيله ولو مع التمكن من ذلك ومن هذا القبيل القضايا الحقيقية فان فعلية الحكم فيها مترتبة على فعلية الموضوعات وفرضيته تابعة لفرضية الموضوع فمن هذه الجهة يصح اطلاق هذا القسم من الحكم بالوجوب المشروط كما انه ليس على المكلف تحصيل الشرط بأن يحصل الاستطاعة في الحج او يحصل النصاب في الزكوة كذلك لا يجب عليه تحصيل المسكين ولو بجعل الغني فقيراً عند التمكن مقدمة للامتثال اذا تبين وظهر ان الوجوب المطلق في لسان الخطاب يكون على نحوين أحدهما يلائم القضية الحقيقية دون الآخر علم انه لا مجال للقول بانه اذا كان الحكم في لسان الخطاب

قائما بعنوان ان هذا الحكم منوط بوجود الموضوع وفعليته دائر مدار فعليته فلا يدعو الى الامتثال ما لم يتحصل عنوان الموضوع بنفسه ، وجه الفساد ما عرفت من انه يتصور في الحكم الوارد على الموضوع القائم به وجهان ، احدهما ان يكون قيامه بالموضوع بنحو الاطلاق من غير اناطة له بوجود الموضوع وعليه يحكم العقل بتحصيل الموضوع وايجاده مقدمة للامتثال كالامر بشرب الدواء وسوق الهدى على الحاج وامثال ذلك ، ثانيهما ان يكون قيامه بالموضوع بنحو له اناطة بوجوب الموضوع ولازمه أن يتحقق الحكم ويصير فعليا على تقدير وجود الموضوع فعلا ولا يكون له فعلية قبله وعليه فلا يحكم العقل بوجوب تحصيل الموضوع وايجاده وذلك مثل الحرارة فان قبل وجود النار لا فعلية ولا تحقق لها خارجا ففعلية الحرارة منوطة بفعلية النار ، نعم لها قبل وجود النار وجود فرضي بخلاف القسم الأول فان الحكم فيه ليس معلولا للموضوع بل محرك الى ايجاده فكم فرق بين المقامين فان الشق الثاني بالخصوص شبيه بالقضايا الحقيقية بحيث يكون فعلية الحكم حادثة من قبل فعليـــة الوجود كما هو شان القضايا الحقيقية ، فتحصل وتبين انه لا ينبغي القول بان الخطابات الشرعية اذا وردت بنحو الاطلاق تكون مثل القضايا الحقيقية مطلقاً بل لابد أن يلاحظ مضافا الى قيام الحكم بالموضوع هل له اناطة بوجود الموضوع أم لا فان لم يكن من قبيل الثاني فيكون مثل القضايا الحقيقية وإلا فيكون من قبيل الواجبات المطلقة بقول مطلق ومما يكون فعليا على جميع التقادير ، فهذه الجهة الاولى من البحث ، والجهة الثانية من البحث هي انه على فرض اناطة الحكم بالموضوع هل الحكم منوط بالوجود الخارجي للموضوع أم منوط بالوجود اللحاظي والمختار عنـــدنا هو الثاني ولكن كم فرق بين المسلكين ومنشأ الاختلاف فى ذلك ان الاحكام التكليفية هل هي حقائق جعليـة كالملكية وسائر العناوين الاعتبارية أي متقومة بالجعل ومجعولات تنشاء من قبل الجعل بحيث لولاه لا حقيقة لها كالملكيه فان العقلاء قبل الجعل لا يعتبرون التحقق له أصلا أم لا بل هي تابعة للارادة والقصد ومنتزعـــة عن الارادة المبرزة فاذا أبرزها ولولا بقصد انشاء الوجوب وتحققه يتحقق الوجوب وتتم الحجة ، ونحن لما أشبعنا الكلام في

منع جعلية التكاليف وانها من الحقايق الاعتبارية التي لاتتحقق إلا بالارادة والقصد الى انشائها باسبابها بقصد التسبب بها كالملكية والحق عند التعرض للاحكام الوضعية في بعض التنبيهات المتقدمة فلا نطيل المقال في المقام بل نشير الى بعض ماساعدنا على المنع فراراً عن الحوالة ، فنقول لاشك في صحة انتزاع الايجاب والوجوب عن الارادة المبرزة بالاخبار أو بالانشاء وبمادة الوجوب أو الهيئة حتى عند غفلة المريد عن مفهوم الوجوب وعن سببية الانشاء لتحققه عند ابراز إرادته فهذا كاشف قطعي عن اعتباريته وجعليته بنحو الملكية وأمثالها فانها لا تتحق إلا بارادة ايجادها باسبابها وبقصد التسبب بها اليها وعن ان هذه عناوين انتزاعيـــة يعتبرها العقل باعتبارات وملاحظات وسيظهر ان ثمرة المسلكين في غاية البعد والتفاوت (وحاصل) ما تقدم بزيادة توضيح ان في الواجب المشروط مسلكين متباينين ومختلفين في جميع الآثار ولكل منها نتائج ولوازم ومنشاء الاختلاف ينتهي الى انه هل الاحكام التكليفية جعلية أم لا وهذا النزاع بعد الفراغ والتسلم بان البعث واللزوم والوجوب والتحريك التي يعبر عنها بالأحكام التكليفية كانت من الامور الاعتبارية إلا انه لما كانت الامور الاعتبارية مختلفة ، فبعض منها تكون من الامور الجعلية التي قوامها بالجعل والانشاء ولا يتحقق إلا بانشاء أسبابها بقصد التسبب اليها وتتحقق هذه الامور بها ومن هذا القبيل الملكية فانها لا تتحقق في الخارج إلا بالانشاء والقصد الى التمليك بهذا الانشاء ، وبعض منها لا يكون كذلك بل هو متفرع على منشاء انتزاعه كان من الامور الجعلية أو التكوينية وهذا كالوجوب فانه تابع للارادة المبرزة وينتزع عن تعلق تلك الارادة بالمراد فما لم تكن الارادة مبرزة لا يتحقق الوجوب وبعد ابرازها يحكم العقل بوجوب الامتثال وينتزع عنواني اللزوم والوجوب كما ان العقل اذا رأى العلم بالاشتياق مقتضياً لحركة العبد أداء لوظيفة عبوديته فينتزع من تعلق الارادة المعلومة عنوان التحريك ويقال ان المولى حرّك عبده ولو لم يصر العبد متحركا الى المشتاق بداعي الشهوة وبهذه العناية يعبر عنه بالبعث من قبل المولى والانبعاث من قبل العبد فمن قبل حكم العقل ينتزع هذه الامور فبعناية ينتزع اللزوم وبعناية اخرى ينتزع الوجوب وبعناية ثالثة البعث ومنشأ هذه

الاعتبارات ابراز المولى اشتياقه وبهذه العناية يكون الوجوب واللزوم أمراً اعتباريا لا أمراً جعلياً بحيث لو لم يخطر هذا العنوان ببال المولى ولم يقصد بالابراز انشائه والتسبب به اليه لم يتحقق التكليف وعنوان الوجوب وتمام هذه العناوين امور اعتبارية لكن لا تحتاج الى القصد فعلى هذا لا تكون هذه الامور ومنها الوجوب أمراً جعلياً قصدياً بحيث لو لم يكن القصد الى حصولها لا يتحقق الوجوب فحقيقة الأحكام التكليفية وقوامها بالجعل بمعنى ابراز الارادة تكويناً بالانشاء أو الاخبار لا بالجعل التشريعي الذي لابد فيه من قصد حصول المنشاء والتسبب بسببه اليه فعلى هذا فيتحقق الوجوب ويصح انتزاعه بمجرد بروز الارادة ولو لم يخطر هذا العنوان ببال المولى ولم يقصد حصوله ، فظهر ان مركز الاختلاف هاهنا بعد الفراغ عن ان كلا من الوجوب واللزوم والبعث أمر اعتباري وفيها حظ من الاعتباريه انه هل هي من الامور الجعلية كالملكية وأمثالها حتى تكون تابعة للجعل وكيفية نظر الجاعل من حيث الاطلاق والاناطة بأمر خارجي أو لحاظي ولا يتحقق إلا بالجعل الذي يحصل بالانشاء من دون العلم بتحقق الارادة والاشتياق من المولى بل مع العلم بعدم تحققها مع ان الوجدان لا يساعد ذلك ، أو انه ليس منها وينتزع عن الشيء بعد انشاء مبرز للارادة ولا تتم الحجة على العبد إلا به فبنفس هذا الابراز يوجد في الخارج منشاء انتزاع هذه الاحكام ولو أطلقنا انها جعلية فلا نعني من الجعلية في المقام إلا هذا ولازم ذلك ان الانشاء اذا صدر من المولى ولكن يقطع بأن المولى ما أراد حصول الوجوب لما صح انتزاعه أيضاً فنكشف من ذلك عن ان حقيقة الوجوب وما كان موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ليس إلا اشتياق المولى الى العمل الذي أبرزه باخباره أو بانشائه فبمجرد ابراز الارادة يحكم العقل بوجوب الامتثال وينتزع الوجوب واللزوم فاذا قطع بأن المولى ما أراد العمل ولو حصل منه الانشاء لا يصح انتزاع الوجوب الذي هو منشاء للآثار بحكم العقل فنكشف من هذا عن ان حقيقة الوجوب أمر لا يتحقق بالانشاء فقط بل يتحقق بابراز الارادة ، فتبين ان الجعل في الاحكام التكليفية غير الجعل في الاحكام الوضعية فان الاحكام الوضعية تنشاء من قبل الجعل وقصد حصولها

باسبابها حين التسبب بها اليها بخلاف التكليفية فان المراد من الجعلية هنا ليس الا ابراز الاراده ويتعقبه حكم العقل بالحركة والامتثال وينتزع منه هذه العناوين أي الوجوب واللزوم والبعث ومع ذلك لا نحتاج الى الجعل المتعلق بهذه العناوين ، وملخص الكلام انه اما لا اناطة للحكم ولا تعليق له بشيء من وجود الموضوع ومتعلق متعلقه وغيره ، واما ان يناط بوجود متعلق المتعلق ولا تعليق له بغيره ، واما انه متعلق على غير وجود الموضوع أيضاً فالاول مطلق يقتضي ايجاد موضوعه والبعث على تحصيله مقدمة للامتثال نظير أمر الطبيب بشرب الدواء أو استعمال معجون خاص فيكون الحكم في الصورة فعلياً حتى في صورة عدم وجود الدواء والمعجون ولو شك في بقائه لاحتمال نسخ أو دخالة شيء قد انتفى بعد ثبوته فالظاهر انه لا بأس باستصحابه ، لكن لا يخفى ان هذا القسم من الحكم ليس مما يوجد فيه شأن القضية الحقيقية فان شانها فرضية الحكم بفرضية الافراد وفعليته بفعليتها فلا تكون فعلية على التقديرين كما في الفرض ، وعلى هذا فلابد من اخراج هذا القسم عن تحت دعوى كون الاحكام الشرعية من القضايا الحقيقية مطلقاً ، واما في الصورة المتصورة للتعليق فلا فعلية للحكم قبل حصول المعلق عليه من وجود الموضوع أو غيره أو كليهما إذ لا يجب امتثاله بحكم العقل حينئذ ولو كان فعلياً لترتب عليه اثره ولوجب امتثاله فالحكم وان كان من الامور الاعتبارية الحاصلة بالانشاء والجعل إلا انه ما لم يوجد الموضوع لا يصح اعتبار وجوده ولا يصير شاغلا لصفحة الوجود وعلى هذا فلو اريد استصحاب التعليق الذي هو أيضاً مما أمر وضعه ورفعه بيد الشارع فلا وجه إلا انه لا ينبغي الفرق بين كون التعليق تقديراً في تقدير وبين عدم كونه كذلك بان يكون الحكم معلقاً على وجود الموضوع بتمامه أو بقيده أو جزئه فيمنع عن استصحاب الاول دون سائر الصور ولو اريد استصحاب نفس الحكم المعلق فللمنع عنه مجال إذ المفروض انتفاء الفعلية عن المجعول فلا وجه للحكم الفعلي حتى يجوز استصحابه بعد العلم والشك ، واما العلم بالانشاء فلا يوجب علماً بفعلية المنشاء فيما اذا كان منوطاً بامر غير حاصل ولهذا لا يحكم بالملكية الفعلية بمجرد انشاء الوصية وايجاد سبب الملك بعد الممات ، فظهر ان شأن القضية الحقيقية

وان كان متحققاً في صورة التعليق إلا انه لا مصحح لاستصحاب الحكم المعلق في شيء في صوره فالتفرقة التي صدرت عن بعض في غير محلها ، ومجمل القول في جريان التعليقي نفياً واثباتاً هو ان النزاع في ذلك مبني على ان الأحكام التكليفية جعلية أم لا وحققنا انها ولو كانت من الامور الاعتبارية ولكن ليست جعليتها مثل جعلية الاحكام الوضعية بحيث يكون تحققها في الخارج منوطاً بالانشاء والجعل كالملكية والوقفية وغير ذلك مما قوامه بالجعل والقصد الى حصوله بانشاء سببه بل جعليتها عبارة عن ترتبها عن ابراز الارادة وجعل منشاء انتزاع الوجوب مثلا تكويناً فبنفس هذا الابراز توجد حقيقة الحكم في الخارج ولا نعني من الجعل في المقام إلا هذا ، واما جعل الوجوب بذلك المعنى الذي كان في الاحكام الوضعية فمستلزم للغو في بعض الصور وللزم الجري على طبق وجوب قد جعل منفكاً عن إرادة متعلقة في صورة اخرى مع ان ما كان محققاً لموضوع العقل بوجوب الامتثال هو العلم بارادة المولى وابرازها وإلا فمع القطع بعدم الارادة ولو كان انشاء في البين لا يتحقق موضوع حكم العقل والوجدان يساعد ذلك أيضاً ، واما لزوم اللغوية فهو في صورة كون انشاء الوجوب ناشئاً عن إرادة المتعلق ومقروناً بابراز تلك الارادة فان العقل حاكم بلزوم الجري على طبق الارادة المبرزة من المولى في رتبة المنشأ وهو الوجوب الذي يكون انشائه وسيلة الى التوصل الى متعلقة فالمقصود وهو احداث ما يدعو المكلف الى اتيان المطلوب حاصل في رتبة الوجوب المجعول ومعه لا يحتاج اليه فجعله مع ذلك يعد من اللغو المنزه عنه الحكيم ، ثم لا يخفى ان لكل من المسلكين لوازم ونتائج فعلى تقدير جعلية الوجوب وكون حقيقته أمراً اعتبارياً تابعاً للقصد والانشاء تتصور فيه وجوه « أحدها » أن يجعل الوجوب مطلقاً بان لا ينيطه بوجود الموضوع في الخارج فيصير حينئذ من قبيل الواجب المطلق كالأمر بالوضوء شرعا وأمر الطبيب بشرب الدواء والمعجون وعلى هذا فيجب تحصيل الماء مقدمة للوضوء به عند التمكن وإلا فيسقط من باب عدم القدرة « وثانيها » أن ينيط الحكم المجعول على الوجود الخارجي للماء مثلا فقط ونتيجة ذلك عدم حكم العقل بلزوم تحصيل الماء والوضوء به لو لم يكن حاصلا بنفسه

فيكون هذا من قبيل الواجبات المشروطة ومن المعلوم ان شان الوجوب المشروط عدم حكم العقل بوجوب تحصيل الموضوع عند عدمه بل يحكم بالوجوب عند تحقق الموضوع في الخارج من باب الاتفاق ولازمه الآخر عدم فعلية الوجوب عند عدم وجود الموضوع لأن الوجوب منوط بوجود الموضوع على الفرض فلا يصير فعلياً ما لم يتحقق موضوعه فهو وان كان موطن انشائه متقدماً على الموضوع زماناً إلا انه لا فعلية له إلا حين فعلية موضوعه فحاله من هذه الجهة مشابهة للتمليك بالوصية فان الملكيـــة فيها منوطة بتحقق الموت فقبله لا وجود للملكية بالفعل بل كانت ملكية شأنية تقديرية يعني لو وجـد الموت وجدت الملكية الفعلية فلو كان وجوب الوضوء من هذا القبيل صح أن يقال لو وجد الماء من باب الاتفاق لوجب الوضوء بالفعل وإلا فيجب شاناً وتقديراً كما هو شأن القضايا الحقيقية التي يدور فيها فرضية الحكم مدار فرضية الموضوع وفعليته مدار فعليته ، ولا يتوهم ان هذا النحو من الوجوب لا ينفك عن المحركية ويكون علة تامـة لها فهو مع تقديريته حكم يترتب عليه الاثر فيصح استصحابه عنـد الشك في بقائه ، فانه يندفع بان الوجوب الذي لا ينفك عن المحركية هو ما كان واقعاً في رتبـة فعلية موضوعه وما انيط به ضرورة ان وجوب الحج على المستطيع لا محركيته له الى الحج أصلا بالنسبة الى واجد الشرط وبالجملة لو كان الوجوب منوطاً بوجود الموضوع ومجعولا بالانشاء نظير الملكية وأمثالها فحينئذ قد ينفك عن المحركية وقد لا ينفك فاذا صار وجود الموضوع فعلياً يصير الحكم فعلياً ومحركاً الى المتعلق وإلا يبقى في مقام الاقتضاء « وثالث » الوجوه أن يكون الوجوب المنوط بوجود الموضوع منوطا بشيء آخر أيضا مثل اناطة الحرمـة والنجاسة بالغليان زائداً على وجود العصير فتكون حينئذ قضيتان تعليقيتان طوليتان فالنجاسة والحرمة في المقام منوطة بشيئين « أحـدهما » وجود الموضوع أي العصير « والآخر » وجود الغليـان والفرق بين الصورة المتقدمة وهـذه الصورة بعد كونهما شريكتين في عدم فعلية الوجوب عند عدم فعلية المنوط به هو ان في الصورة الاولى بعد وجود الموضوع لا يصير فعليا وفي الثانية بعد وجود الموضوع لا يصير فعليا أيضا بل فعليته منوطه بوجود

الشيء الآخر الذي انيط به زائداً على وجود الموضوع فحينئذ اذا بنينا على انه لا بد في الاستصحاب أن تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة موضوعا واعتبرنا بان يكون المستصحب شاغلا لصفحة الوجود وفعليا فلا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم من دون فرق بين كون المعلق عليه وجود الموضوع أو شيئا آخر زائداً عليه، ولو قلنا بكفاية الوجود التقديري في جريان الاستصحاب فلا فرق بين كون الوجوب معلقا على الوجود فقط أو شيء آخر زائداً على ذلك، وان قلنا بعدم كفاية الوجود التقديري وأردنا استصحاب التعليق الذي هو شيء أمره بيد الشارع وضعا ورفعا فعليه أيضا لا وجه للفرق بين استصحاب تعليق الحكم على وجود الموضوع أو عليه وعلى غيره فلا وجه للتفرقة بين صورة كون الحكم شانيا على تقدير أو على تقدير في تقدير فان التعليق المستصحب شرعي على التقديرين ويتصور فيه اليقين والشك على كليهما فلا ينبغي أن يفرق بين الصورتين كما صدر عن بعض، ومنها أن تكون القضية التعليقية واحدة ولكن كان ما علق عليه حكم هذه القضية أمراً مقيداً أي ان وجد العالم المقيد بالقيام يجب اكرامه فوجوب الاكرام حينئذ معلق على وجود زيد العالم المقيد بالقيام فالقضية التعليقية واحدة من حيث الجزاء والشرط غاية الامر ان شرطه مقيد وقابل للتحليل الى ذات وتقيد وهذا بخلاف الصورة السابقة فان فيها شرطين وجزائين طوليين، ومنها أن يكون القيام جزء للشرط لا قيداً أي ان وجد العالم وقيامه يجب اكرامه فالقضية التعليقية في هذه الصورة أيضا واحدة غاية الأمر ان المعلق عليه كان مركبا من جزئين حقيقة لا تحليلا وينبسط الحكم الفعلي على كليهما حين فعليتهما وكانت الصورة الواضحة منها أن يكون الوجوب منوطا بوجود الموضوع وكما ان لازم ذلك أن لا يصير الوجوب فعليا إلا عند فعلية موضوعه واما قبلها فهو حكم انشائي فرضي لا يدعو الى متعلقه أصلا فشان القضايا الحقيقية وان كان حاصلا في جميع صور التعليق إلا ان هناك ليس الحكم فعليا إلا على تقدير فعلية الموضوع واما على فرضيته فيكون الحكم فرضيا بخلاف الواجب المطلق فان الحكم فيه فعلي على أي تقدير ولا بأس بجريان الاستصحاب فيه لأن المستصحب كان شاغلا لصفحة الوجود من حين

الانشاء ولو لم يكن الموضوع له حظ من الوجود الفعلية الخارجية واما اذا كان الحكم معلقا على نحو من الانحاء المتقدمة واريد أن يؤخذ بالاستصحاب عند الشك فنسئل ان الاستصحاب يجري في التعليق أو نفس المعلق فان اريد اجرائه في نفس المعلق فلا مجال له لأنه لا وجود له وقد تقدم انه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب شاغلا لصفحة الوجود ففي تمام القضايا التعليقية لا يمكن أن يقال ان الحكم كان فعليا ولو كان لانشاء واثبات مفهوم لمفهوم فعليا ، واما لو اريد اجرائه في نفس التعليق بملاك ان التعليق أمر قابل للنسخ ولو قبل فعلية الحكم وأمره واقعية وللشارع وضعه ورفعه فلاباس به إلا انه يتسع المجال للسؤال عن وجه التفرقة بين استصحاب تعليق الحكم على وجود الموضوع والأمر المنفرد دون تعليقه على الشيئين حقيقة أو تحليلا كما في الصورة المتأخرة فتلخص مما ذكرنا ان مضمون الخطاب المتوجه الى المكلف نحو يجب عليك اكرام العالم تارة يكون مطلقا غير منوط بوجود العالم ولازم هذا الاطلاق وجوب تحصيل العالم وايجاده لو لم يكن وأمكن ذلك كما قال بعض يجب تحصيل الايمان للعبد وايجاده امتثالا لخطاب أعتق رقبة مؤمنة في صورة التمكن ففي المثال أيضا يجب اكرام العالم ولو بايجاده وعليه فلا اشكال في هذه الصورة في فعلية الحكم قبل وجود الموضوع فمنشا الآثار ولزوم الاتيان بالمأمور به فعلي مطلقا ولا باس بجريان الاستصحاب فيه عند الشك لتمامية أركانه لأن المكلف كان قاطعاً بحكم فعلي والآن يشك في بقائه فتطبيق الاستصحاب عليه في غاية الوضوح ولكن أشرنا الى انه لا يلائم القضية الحقيقية لأن الحكم منها قبل وجود الموضوع تقديري لا فعلي بخلاف المقام فان الحكم فيه كان فعلياً على الفرض مطلقا فلا قصور فيه فان شأن القضايا الحقيقية بان تكون نسبة الحكم فيها الى الموضوع كنسبة الحرارة الى النار فان كانت النار فعلية فالحرارة فعلية وإلا فشانية لأن الفعلية محققة ويكون الحكم منشا للآثار على التقديرين ، واخرى لا يكون مطلقا بحيث يكون محركا الى ايجاد الموضوع بل يكون منوطا ومشروطا بوجوده ، ولنا بيان آخر في المقام به نختم الكلام ثم نتعرض لمسلكنا وهو انه اذا ورد خطاب من الشارع على نحو الكلية مثلا

اذا قال كل خمر حرام أو كل عالم يجب اكرامه أو كل دواء يجب شربه فتتصور فيه صور ثلاثة ، فتارة يكون مضمون الخطاب وجوبا اوحرمة فعليا على الاطلاق ومحركا فعلا على نحو المتعلق ومقتضيا للاطاعة والامتثال وهذا ما اذا كان يوصفه السيد الأجل السيد محمد الاصفهاني قـده ، بالفعلية والفاعلية يعني يكون الخطاب محركا نحو العمل فعلا فزائداً على كونه فعليا يكون داعيا الى العمل الفعلي أيضا فلا يكون قصور في الفعلية ولا في الفاعلية أي المحركية ، وتارة يكون الحكم فعليا ولا يكون محركا فيفك الفاعلية والمحركية عن الفعلية وهذا مثل الأحكام الفعلية بالنسبة الى الجاهل فانها في حال الجهل فعلية ولا فاعلية لهـا أي لا محركية لها لأن المحركية منوطة بالبيان والعلم فما لم تتم الحجة لا يصير الحكم محركا الى متعلقه ، واخرى لا يكون فعليـا ولا فاعليا على ما سيأتي ، اما الصورة الاولى فلا اشكال حينئذ في وجوب تحصيل الموضوع والعمل به فلهذا الحكم فعليـة واما الصورة الثانيـة وهي ما لم يكن للخطاب بالنسبة الى الموضوع اطلاق ولو كان له اطلاق بالنسبة الى غيره فتكون فعلية الحكم منوطة بوجود الموضوع فان وجد من باب الاتفاق يصير الحكم فعليا وإلا فلا فحينئذ ، تارة يكون منوطا بوجوده اللحاظي والفرضي الذي كان طريقا الى الوجود الخارجي فيلاحظ المولى وجود الموضوع ويثبت الحكم عليه فيكون هذا الحكم فعليا لفعلية الموضوع والمنوط به ولا فاعلية له لأن اللحاظ طريق الى الخارج فلا يكون محركا الى الفعل إلا عند انطباق الصورة الذهنية على ذيها وفعلية المحكي بها خارجا ، نعم لو كان للحاظ موضوعية لكان الحكم بالفعل محركا أيضا ولكن ليس له موضوعية بل الملحوظ طريق الى الخارج فما لم يتحقق ذو الطريق لا يحكم العقل بوجوب التحرك فتنفك الفعلية حينئذ عن الفاعلية فالخارج ظرف الاتصاف بالحكم كما ان الذهن ظرف للعروض ، ونظير ذلك يتصور في حكم أجزاء الواجب فيما اذا اتى بجزء واحد وكان مشغولا باتيان البقيـة فان الوجوب المأتي به وكذا وجوب الجزء الأخير فعليان لافاعلية لهما وذلك لان التكاليف الضمنية بالنسبة الى المركبات متلازمات سقوطا وثبوتا فما لم يؤت بميم السلام مثلا لا يسقط التكليف من التكبير وغيره فاذا شرع في التكبير لا يسقط التكليف عنه

ومع ذلك لا يكون محركا اليه ثانيا لان التكاليف الضمنية متحركة الى شيء لو انضمت اليه بقيـة الاجزاء لكـان ساقطا وكذا بالنسبة الى الشروط المتأخرة كغسل المستحاظة في الليلة المقبلة بالنسبة الى التكليف بالصوم في اليوم المتقدم عليها فالتكليف بالصوم مع اتيان متعلقه لا يسقط إلا باتيان الغسل بعـده فما لم يغتسل يكون وجوب الصوم فعليا لا فاعليـة له فسقوط التكليف عنها في علم الله كان مراعى باتيان الغسل بعـده واخرى يكون منوطا بالوجود الخارجي لا اللحاظي ويكون اللحاظ طريقا محضا لا موضوعية له أصلا فظرف الاتصاف والعروض كلاهما في المقام خارج الذهن فقبل وجود الموضوع خارجا لا فعليـة للحكم ولا فاعلية فهذه تصورات ثلاثة ، وفي خصوص الصورة الثالثـة يمكن أن يقال ان الموضوع علة للحكم ويكون مثل القضايا الحقيقية فبفعلية الموضوع يكون الحكم فعلياً وبفرضيته يكون فرضيا ، واما ما عـداها من الصورتين المتقدمتين فلا تلائم الحقيقية فان الحكم على ما ظهر فعلي فيهما مطلقا ولهذا صح أن يقال بانه لا قصور في جريان الاستصحاب في الحكم في الصورة الاولى سواء كان الموضوع بسيطا أو مركبا وكذا في الشق الثاني لأن الحكم تعلق على فرض وجود ماء العنب المقيـد بالغليان فالحرمة في عالم العنبية كانت متيقنة وعالم الزبيبية تصير مشكوكة يعني بعد الغليان في حال الزبيبية يشك في ان الحرمة الفعلية القائمة بماء العنب اذا غلى باقيـة أم لا فلا قصور في استصحابها أيضا سواء كان الموضوع بسيطا أو مقيـداً ، واما الشق الثالث فلا مجال لاستصحاب الحكم المعلق سواء كان الموضوع بسيطاأو مركبا أو مقيداً لأنه لا فعليه ولا فاعليـة للحكم قبل وجود الموضوع فلو اريد اجراء الاستصحاب بالنسبة الى نفس المعلق عليه فلا مصحح له إذ لا وجود له قبل وجود المعلق عليه وان اريد اجرائه بالنسبة الى التعليق فلا بأس به سواء كان المعلق عليه بسيطا أو مركبا وكان التعليق من قبيل تقدير واحد أو تقدير في تقدير وعلى كل فلا وجه للتفرقة بين ما اذا علق الحكم بوجود الموضوع أو به وبشيء آخر ، هذا كله على مسلك جعلية التكليف وقد ظهر ان التكليف اذا انيط بوجود شيء في عالم اللحاظ يكون التكليف فعليا لا فاعليا ولا محركية له واذا كان منوطا

بوجود الشيء خارجا فحينئذ لا فاعلية له أيضا ما لم يوجد المنوط به في الخارج فبناء على مسلك الجعل يتصور الاعتباران ، واما على مسلك عدم الجعل كما هو المختار من ان الانشاء مبرز للارادة والحكم عين تلك الارادة المبرزة أو منتزع عنها فلا يتصور الشق الأخير وهو كون الحكم منوطا بالوجود الخارجي على ما سيجيء ، ثم لا يخفى ان الوجوب منتزع عن الارادة المبرزة بعد العلم بالخطاب ولهذا لا يصح ان يعد الوجوب الداعي الى الامتثال ولزوم الاتيان بمتعلق الارادة من مراتبها فان محركية الوجوب في عالم الجعل في المرتبة المتأخرة عن العلم بالتكليف ويستحيل أن يكون مدلول الخطاب ، لأن مدلول الخطاب عبارة عما كان الخطاب طريقا اليه والمفروض ان تلك المرتبة في الرتبة اللاحقة لا في الرتبة السابقة والمراد من الارادة ليست هذه المرتبة لأن هذه المرتبة معلولة البيان والخطاب وواقعة في الرتبة المتأخرة عنه ، وبالجملة الارادة التي تكون مضمونا للخطاب ويبرزها المولى بذلك الخطاب لا تكون بالرتبة التي لا تنفك عن العمل وتكون علة للتحرك بحيث لو لم يتحرك العبد معها يكون مستحقا للعقوبة لأنها على ماعرفت معلومة للخطاب المتأخرة عنه بل الارادة التي كان الخطاب مبرزاً عنها هي الارادة التي تكون في الرتبة السابقة على الخطاب ويمكن أن ينفك عن المحركية الفعلية نعم هي مقتضية لها لو لم يكن في البين مانع وليست علة تامة للتحرك لكونها قابلة لأن تجتمع مع الموانع والجهل وليست هذه إلا مرتبة الاشتياق التام الذي يعبر عنه بالشوق المؤكد ولا تكون مؤثرة فعلا ، فتحصل ان المرتبة الاولى من الارادة لا تعقل أن تكون مضمونا للخطاب فلا تقاس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية التي كانت علة للعمل فما كان مضمونا للخطاب هو مرتبة الاشتياق الذي لم يكن مقرونا بالمانع وهذا النحو من الاشتياق تارة يكون مطلقا فيحكم العقل بالحركة نحو العمل ولو بايجاد الموضوع ، واخرى يكون منوطا ، ففي هذه الصورة لا يعقل أن يكون منوطا بالوجود الخارجي بل بالمنوط به اللحاظي فاذا لاحظ المولى الحج ورأى فيه المصلحة عند الاستطاعة مع اجتماع الشروط من البلوغ والعقل وغير ذلك فيشتاق اليه غاية الأمر لا يكون الاشتياق اشتياقا مطلقا بحيث يقتضي حفظ الموضوع بل الاشتياق

على فرض كما اذا كانت المصلحة قائمة بالوجود الخارجي للصلوة فيلاحظ الوجود الخارجي للصلوة ويكون هذا اللحاظ علة لارادة الصلوة فكما ان لحاظ الصلوة علة للارادة ولو لم يكن لها في الخارج وجود و كذا الاناطة فيلاحظ المولى طرف اناطة الارادة ذهنا وينيط التكليف به إذ لا يعقل أن يكون الاشتياق منوطا بالوجود الخارجي لانه من الامور التي ظرف عروضها الذهن فيلزم أن يكون المعروض ذهنيا أيضا وإلا يلزم الخلف ، فظهر ان على مسلك عدم جعلية التكليف لا يكون الحكم منوطا إلا بالوجود الفرضي اللحاظي الحاصل للمريد حين إرادته فتكون الارادة فعلية دائما كانت منوطة بشيء أو لم تكن وعلى هذا فلا مجال لمنع جريان الاستصحاب التعليقي في الحكم أيضا لان عدم الجريان في صورة كون الحكم منوطا بوجود الشيء خارجا فان هذه الصورة لا تصير فعليا وشاغلا لصفحة الوجود إلا عند وجود المنوط به وقد عرفت استحالة هذا القسم من الاناطة على المختار فعلى مسلكنا يجوز اجراء الاستصحاب في التعليق والمنوط به مطلقا واما على القول بجعلية الاحكام فلا يتصور وجه لاطلاق القول باستصحاب المجعول ولا لمنعه في التعليق في بعض التقادير ، فتحصل مما مر ان الارادة اما مطلقة أو منوطة بما هو حاصل للمريد وهو لحاظ ما له دخل في المصلحة والملائمة بلحاظ آلي غير ملتفت الى ذهنيته فهي حاصلة في كلتا الصورتين والخطابات الشرعية مبرزة لها فهي بسقميها واصلة مرتبة الفعلية إلا ان المنوط بشيء من وجود الموضوع أو ما له دخل في الصلاح بنحو من الدخالة لا فاعلية لها والعقل لا يحكم بلزوم الجري على وفقها ما لم يوجد الشرط أو الموضوع واما المطلقة فهي علة لحصول متعلقها وباعثة ومحركة اليه أيضا فكما انه لو شك في بقاء التعليق والاناطة لاحتمال النسخ استصحابها بلا كلام ظاهر فكذا لو استند الشك الى دخل من أحوال الموضوع فحينئذ يجوز استصحاب التعليق و كذا المعلق لتماميه أركانه إذ المفروض ان الارادة المنوطة المبرزة شاغلة لصفحة الوجود وعلى هذا وان جاز استصحاب المعلق مطلقا سواء كان جزئيا أو كليا وكان معلقا على البسيط أو المركب إلا انه لا يصح أن يدعى ان الاحكام الشرعية طراً من القضايا التحقيقية فان شأن الحقيقية ان يدور فعلية الحكم والاثر مدار

فعلية الموضوع وفرضيته وقد مر ان الحكم هنا فعلي حتى في صورة فرضية الموضوع وما انيط به الحكم ، واما على مختار من يقول بمجعولية التكاليف فقد مر انها اما منوطة باللحاظ أو بالوجود الخارجي للشرط مثلا ولايخفى انها لو كانت من الأخير صح ادعاء كونها بنحو القضية الحقيقية إلا انه ما لم يوجد الشرط لا يتحقق الحكم كي يستصحب عند الشك في بقائه واما لو كانت مشروطة بوجود الشيء لحاظاً ولوحظ فهي حينئذ وان كانت فعلية وجاز استصحابها عند الشك إلا انها لا تنطبق عليها ضابط الحقيقية ، هذا مضافا الى انه لا فرق في الصورتين بين كون الحكم جزئياً أو كلياً معلقاً على البسيط أو المركب فالتفصيل في غير محله على الاطلاق كما ان تجويز الاستصحاب ولوفي الجملة لاوجه له بالنسبة الى صوره وكذا لا وجه لدعوى ان الأحكام من القضايا الحقيقية بالنسبة الى صورة اخرى ، ثم انه لما كان اثبات ان الحكم المجعول منوط بوجود الشيء لحاظا لا خارجا في غاية الاشكال أيضا فلهذا نبهنا على ان منشأ الخلاف في الاستصحاب التعليقي هو الخلاف في جعلية الأحكام واعتباريتها وعدم كونها كذلك ونحن لما حققنا انها ليست من الحقايق الجعلية وانها عين الارادات المبرزة بالانشاء مثلا وبينّا ان الارادة لا تناط بالوجود خارجا فانها مما ظرف عروضها الذهن فجاز لنا استصحاب الحكم التعليقي مثل التنجيزي بلا محذور ومانع ، واما غيرنا فيقع في حيص وبيص ، بقي الكلام في اشكالين آخرين ، أحدهما ان مايذكر مثالا للباب من ماء الزبيب فهو خارج عن مورد الكلام فان العنب والزبيب موضوعان متغائران عند العرف لكنه كما ترى خدشة في المثال ولا ينبغي عده من الاشكال على الاستصحاب التعليقي فان ماله الى اعتبار وحدة القضيتين وهذا من شروط مطلق الاستصحاب ، ثانيهما ان هذا الاستصحاب معارض في الأغلب باستصحاب تنجيزي يخالفه وهو اصالة الحل في حال الزبيبية قبل الغليان فلا فائدة فيه ، وقد اجيب عن ذلك على ما في الرسائل والكفاية بان ماله دخل في موضوع حرمة التعليقية مثلا غاية للحل وشرط للمعلق فلا تنافي بينهما في صورة القطع بالغائية والشرطية إذ بمجرد حصول الشرط تحصل الغاية فترتفع صحيح الحلية واما اذا شك فيها كما في دخالة غليان عصير الزبيب في الحكمين على

النحوين نظير دخل غليان عصير هـذا الجسم فى حال العنبية فبالاستصحاب تحرز الدخالة ويعلم بعدم بقاء الحلية في ظرف الغليان ، وبعبارة اخرى لما كان الشك فى بقاء الحلية مسببا عن الشك في غائية هذا الغليان لها وشرطيته للحرمة وأمكن اجراء الأصل في السبب فلا يبقى وجه لجريانه فى المسبب ومعارضته مع ما يجري في السبب وهذا الجواب كما ترى مختص بما اذا كان الحكم التنجيزي ولو بمقتضى الجمع والتخصيص مختص بما قبل الغاية ولم يمكن ملاك لبقائه بعدها فان الغليان مثلا يكون حينئذ قيداً شرعيا لكلا الحكمين ومعه لا يبقى مقتضى لبقاء التنجيزي في ظرف حصول الشرطية والغائية واما لو كان عدم اجتماع الحكمين في ذلك الظرف من جهة تزاحم المقتضيين وحكم العقل باستحالة اجتماع الضدين لا من باب التخصيص وانتفاء ما يقتضي الاجتماع فحينئذ وان لم يمكن أن يكون الحكم التنجيزي فعليا حتى في صورة حصول الشرط للمعلق إلا أن ذلك بمقتضى العقل فتصير غائية الغليان للحل عقليا لا شرعيا فترتب انتفائه وعدمه عليه عقلي لا يصلح احرازه بالاصل ، وبالجملة لو كان الحكم بانتفاء الحكم التنجيزي عند حصول ما علق عليه حكم آخر شرعيا محضا فالجواب دافع لما أورد وان كان الحكم بالانتفاء عقليا وكان المقتضى لكل من الحكمين متحققا في عرض الآخر غاية الامر يحكم بفعلية أحدهما فقط لاستحالة اجتماع الضدين وترجيحا لاقوى المتزاحمين فلا ربط للجواب بالاشكال ولا يتصور رافعية له إلا على الاصل المثبت ، وربما قيل فى دفع تعارض الاستصحابين ان الشك في بقاء المعلق مسبب عن الشك في كيفية جعل الحلية التنجيزية للزبيب فالمرجع هو الاصل السببي وليت شعري انه لم لم يعكس المقال مع انه قابل الاحتمال أيضا ولا يخفى ان الشك فى بقاء المعلق ناش عن الشك عن احتمال كون غليان ماء هذا الجسم مطلقا غاية لهذا الحكم فلا يتصور للسببي المدعي وجه وجيه فما في (الدرر) من تعارض الاستصحابين وان الشك في أحد الحكمين ليس مسببا عن الآخر كلام متين ولا جواب عنه إلا بما مر وقد عرفت اختصاصه بما اذا كان التصرف في الحكم التنجيزي من باب التخصيص أو التخصص واما اذا كان من باب احتمال تزاحم ما يقتضيه مع مقتضى الحكم المعلق بان لم يكن قصور في تأثيره في الحكم حتى فى

صورة تحقق الحكم الآخر غاية الامر انه لم يسقط عن التأثير في فعلية الحكم فانه من جهة العقل باستحالة اجتماع الضدين وترجيحا للاقوى في البين فحينئذ لا ينفع استصحاب التعليق أو الحكم المعلق في اثبات التنجيزي عند انتفاء ما يحتمل شرطيته إلا على القول بالمثبت فلا ينتفي به الشك في بقاء التنجيزي فيستصحب كاستصحاب الحكم المعلق فيبقى التعارض المدعى خاليا عن الجواب في هذه الصورة ولذا قلنا بان الجواب المذكور فى الكفاية دافع في الجملة ، ثم لا يخفى ان مدعى السببية والمسببية في المقام فرّق بين السببي والمسببي في الموضوعات وفى الاحكام ولعل هـذا من الاصول الجديدة التي لم يكن يعرفها أحد في القديم

تنبيـه

المشهور انه لا فرق في المستصحب بين أن يكون في أحكام هذه الشريعة أو من الشرايع السابقـة مما لم يعلم بنسخها بالخصوص سواء كان الشك في بقائها من جهة احتمال النسخ أو غيره فكما أن لا تنقض يكون جاريا في أحكام شرعنا عنـد الشك فى بقائها لاحتمال النسخ أو غـيره فكذلك يجري بالنسبة الى الشرائع السابقة اذا ثبت فيها حكم بنحو الكلية ثم شك في نسخها بالنسبة الى شرعنا ولكن أوردوا في المقام اشكالين « أحدهما » ان الحكم الثابت فى الرتبة السابقة كان ثابتا بالنسبة الى أفراد متبائنة مع أهل تلك الشريعـة اللاحقة فاثبات حكمها بالاستصحاب من قبيل اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر « ثانيهما » ان لنا علم اجمالي بمنسوخية بعض أحكام الشرايع السابقة فاستصحاب ما ثبت فيها عنـد الشك في بقائه مع العلم الاجمالي مما لا مجال له ، ولابد لنا فى المقام من بيان مقدمة حتى يظهر منشاء الخلط وهي انه اذا ثبت حكم لعنوان كلي واحتمل أن يكون الزمان قيداً أو شرطا في ثبوت الحكم لذلك الموضوع فحينئذ وان أمكن احتمال رجوع القيد والشرط الى الموضوع أيضا إلا انه لما بينا من انه يستحيل ان تثبت قيود الحكم للموضوع على ما تقدم لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه فلابد من الالتزام بانه مجرد عن تمام القيود من المجيء وغيره غاية الامر انه اذا حصل للحكم ضيق ولم

يكن له سعة حتى يشمل حال انتفاء قيـــده فيحصل بواسطة ضيق الحكم ضيق للموضوع أيضا بمعنى انه يحصل للموضوع قصور فى شموله لحال عدم القيد فلا يكون الحكم حينئذ معروضا للوجوب بقول مطلق حتى في حال عدم وجود قيد الحكم فما كان موضوعا للحكم حينئـذ وهو وجوب اكرام زيد اذا جاء مثلا هو ذات زيد عاريا عن تمام القيود فان قيود الحكم ليست راجعة الى الموضوع بوجه من الوجوه ، نعم تارة يكون الضيق والقصور فى ناحية الموضوع ابتداء فيحصل الضيق فى ناحية حكمه بالتبع عكس ما تقدم مثلا اذا أمر باكرام العالم العادل فيكون الموضوع حينئذ بذاته قاصراً عن شمول العالم الفاسق فالقصور هنا فى الموضوع بخلاف الصورة الاولى فان القصور في الحكم لا في الموضوع أولا إذ ليس فى ناحية الموضوع قصور بوجه من الوجوه اذا علم ذلك ، فنقول انه اذا ثبت حكم فى الشريعة السابقة بنحو كلي سواء كان بنحو الطبيعة السارية أو العموم الاستغراقي واحتملنا ان ذلك الوقت له دخل فى ثبوت الحكم للاشخاص بحيث ينتفي الحكم بانقضاء زمان النبي السابق فيوجب هذا الاحتمال قصوراً في ناحيـة الحكم فيقطع انه لا قصور فى ناحية الموضوع ولا تقيد له بشيء مفقود في أهل الشريعة اللاحقة وإنما القصور المحتمل فى ناحية الحكم اما من جهة اقترانه بالمانع أو من جهة فاقديته للشرط فاذا ثبت الحكم على هذا النحو من الموضوع فيشك حينئذ فى ان هذا الحكم قاصر الشمول لهذه القطعة الاخيرة من الزمان المتأخر أم لا وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لان شأن الاستصحاب جرّ الحكم المعلوم الثبوت سابقا والمشكوك لاحقا الى العـلم بالخلاف فكان الشك فيه من جهـة الشك فى الرافع أو فى انتفاء القيد والشرط ، وبالجملة اذا لم تكن قيود الحكم راجعة الى الموضوع فيكون المرجع حينئـذ ان الحكم الذي كان من أول الامر ثابتـا للطبيعة السارية هل كان موقتـا بوقت مخصوص أم لا بل كان مطلقا وسيع الدائرة ثابتا لاهل الشريعـة اللاحقة أيضا وفى المقام يرجع الى الاستصحاب فان شأنه اسراء الحكم الى حال عدم القيد الاحتمالي فتحصل انه على المبني المختار من عدم رجوع قيد الحكم الى الموضوع لا قصور في الموضوع وإنما القصور ناش من قبل الحكم فشأن الاستصحاب ومقتضاه ان

يوسع دائرة الحكم حينئذ ولو أغمضنا عن ذلك وفرضنا ان قيود الحكم راجعة الى الموضوع ، فنقول ان قلنا ان لسان لا تنقض ناظر الى الموضوع الدليلي فلا مجال لجريان الاستصحاب لان نظر الدليل راجع الى ثبوت الحكم لذلك الموضوع في الشريعة السابقة وان قلنا بان لسان لا تنقض ناظر الى الموضوع العرفي فلا باس بجريان الاستصحاب في الحكم المشكوك فعلي هذا المسلك لابد من التفصيل بين اللسان الدليلي والعرفي بخلاف المسلك المختار أي عدم رجوع قيود الحكم الى الموضوع فيجري الاستصحاب من دون احتياج الى التفصيل المذكور ، ثم لا يخفى انه لا باس بالاستصحاب في المقام على مختارنا من الاحكام عبارة عن الامارات المبرزة بالانشاء أو الاخبار وانه لا فرق في فعلية الحكم حينئذ بين أن يكون مطلقا أو مشروطاً فان الاشتياق الذي يبرز الخطاب فعلي للمشتاق حتى في صورة اناطته بأمر غير حاصل بالفعل خارجا وذلك لأن المنوط به هو لحاظ ذاك الأمر طريقاً وهذا اللحاظ الطريقي بالنسبة الى الملحوظ موضوع بنفسه للارادة والاشتياق فان ظرف عروضه عن متعلقاته الذهن وإنما الخارج ظرف الاتصاف فاذا لوحظ المنوط به لا تبقى حالة منتظرة للارادة والاشتياق فتحصل بالفعل وتبرز بالخطاب المشروط المتوجه الى احاد المكلفين الموجودة ذهناً في لحاظ المريد وان كانوا معدومين في الخارج جميعاً أو بعضاً وعلى هذا فالحكم فعلي بعد الابراز مطلقاً ، نعم لا فاعلية له إلا في صورة الاطلاق أو ظرف وجود الشرط إلا انهما من شئون حكم العقل وتطبيقه الكبرى على الصغريات وعلى هذا فاذا علم بالحكم وابراز الارادة في هذا الشرع أو شريعة سابقة وشك في بقائه جاز استصحابه مطلقاً كان أو مشروطاً بوجود المكلفين المتحققين الى يوم القيامة تدريجاً وطولا فان الشرط وهو لحاظهم قد حصل من الأزل عند الخطاب والابراز فوصل الحكم مرتبة الفعلية وتحقق في الخارج فشك في بقائه ، لكن لا يخفى ان هذا المبنى لا يلائم القول بكون الأحكام من القضايا الحقيقية فان الحكم فيها فعلي حتى في صورة فرضية الافراد وتقدير وجودها وشأن الحقيقية أن الحكم فرضياً بفرض الفرد وفعلياً بفعليته كما في مثل النار حارة ، واما على مذاق من يعدّ الأحكام من الاعتباريات الحاصلة بالانشاء بقصد

التوصل اليها فتتصور وجوه وانحاء لجعل الحكم المشروط بعدد الموضوع فلابد من بيانها وبيان ان أياً منها من القضية الخارجية أو الحقيقية وفي أي منها يجوز الاستصحاب أولا يجوز ، ننقول تتصور في المقام صور ، فتارة ينشأ الوجوب ويجعله للافراد الموجودة بالفعل حين الانشاء والجعل ، واما الافراد المقدرة الوجود في هذا الموطن أو بعده فهي خارجة عن دائرة موضوع الحكم كما ان الافراد المتحققة حينئذ داخلة فيها سواء علم الجاعل بثبوتها أو جهلها فالفرض والاعتقاد لا دخل لهما في فعلية المجعولة حقيقة ولا يتصور وجه لاعتبار ثبوته لغير الافراد الموجودة خارجا حين الجعل والانشاء وقد يجعل الوجوب والانشاء للافراد المتحققة في مواطن وجودها بطول الزمان بتوسيط لحاظها الطريقي بنحو لا موضوعية لهذا اللحاظ لفعلية المجعول وتحققه الخارجي بمجرد الفرض وفيما قبل وجود الافراد خارجا فحينئذ يكون الانشاء والجعل الفعليين موجبا لحصول مجعول في مستقبل الزمان وموطن وجود فرد الموضوع واما قبله فلا يعتبر وجود للحكم أصلا فهذا الحكم نظير للملكية المجعولة بالوصية فانها لا اعتبار لتحققها وفعليتها إلا بعد موت الموصى فموضوع الحكم حينئذ وان كانت أفراداً مقدرة الوجود لكنه منحصر في التي توجد في ظرف من الأزمنة خارجا ولا عموم له لمطلق الافراد الفرضية سواء أمكن وجودها ووجدت أم لا فهذا القسم وان كان أوسع دائرة من الأول لعدم انحصار الموضوع فيما هو متحقق بالفعل حين الجعل إلا انه يشاركه من حيث كون الموضوع أفراد متلبسة بالوجود الخارجي ولو فيما بعد الانشاء بسنين عديدة ، وثالثة يجعل الحكم لمطلق الافراد الفرضية والمقدرة أمكن وجودها ام لا وكانت مما يوجد خارجا أم لا ، ولا يخفى انه لما كان جعل الحكم للافراد لا يتحقق في الخارج اما لامتناعها أو بالاتفاق مما لا يتصور له وجه عقلائي فلابد من حمل ما ظاهره ذلك لو كان على جعل ملازمة بين الحكم وأفراد الموضوع فاذا صارت متحققة بالفعل فيصير حكمها فعلياً كما في لوازم الوجود الخارجي واما اذا لم تتعد في موطن الفرض والتقدير فحكمها فرضي أيضاً كالحرارة بالنسبة الى النار التصوري ، ثم لا يخفى ان التصور الاخير يلائم القضايا الحقيقية المتعارفة في العلوم

كما ان الاول من القضايا الخارجيـة قطعاً واما الاوسط فلعله متوسط بينهما ثم ان لكل من الصور لازم ننبّه عليـه انشاء الله تعالى ، وملخص الكلام ان على المسلك المختار من ان حقيقة الايجاب عبارة عن ابراز الارادة القائمة بوجودات الموضوعات الفرضية بالخطاب الانشائي أو الاخباري يكون الحكم فعلياً مطلقاً سواء لوحظت الافراد بالوجودات الفعليـة أو الفرضية فجميع الافراد اما بنحو فرض المحال أو غـير المحال كان تحت الخطاب ومشمولا للايجاب فمن ابراز الاشتياق ينتزع العقل ان الموجودات الفرضية متعلقـة للوجوب الفعلي كالموجودات الفعليـة فتمام الافراد كانت تحت الوجوب الفعلي غاية الامر ان التحريك الى العمل فى بعضها منوط بالوجود الفعلي الخارجي فالحكم فعلية منفكة عن الفاعلية حينئذ أي التحريك منوط بتطبيق الامر والخطاب على الوجودات الخارجية فلا محركية للخطاب قبل التطبيق ولكن تم الحكم من ناحية المولى وخلص فلو علم فى شريعـة بحكم جميع الافراد ولو منوطا بوجودها ثم شك في بقائه لاحتمال نسخه في هـذه الشريعة أو شريعـة لاحقة فحينئذ يجوز استصحابه مطلقا لاحراز فعليته حتى على تقدير كونه منوطا بوجودات الموضوع ، واما لو بنينا على جعلية الوجوب فيمكن المولى أن يجعل الوجوب وينيطه بالوجود الخارجي للموضوع بان يجعل الحكم للافراد الموجودة حين الانشاء فقط كما انه يمكن أن يجعله للافراد المقـدرة الوجود فعلى هذا الفرض يتصور أن يكون الوجوب منوطا بوجود الموضوع خارجا لا لحاظا وقدأشرنا الى انه يتصور حينئذ فى المقام صور ثلاثة ، فتارة يلاحظ الآمر والجاعل الوجودات الفعلية للموضوع ويجعل الوجوب للموجودات حين الانشاء فكل فرد كان له وجود واقعا حين الانشاء يكون مشمولا للحكم والخطاب وإلا فلا وعليه فلو كان قاطعا بعدم الموضوع وكان له وجود واقعي يكون مشمولا للحكم والخطاب ، وتارة يجعل الوجوب للوجودات الفعلية حين الانشاء أو فى مواطن وجودها ولو بعد الف سنه وهذا أيضا تابع الواقع فما يوجد من الموضوع يكون مشمولا له وهذه الصورة أوسع مشمولا للحكم ومالا يوجد لايكون من الصورة السابقة لان الافراد المعدومة فعلا التي كانت مفروضة الوجود وتوجد في موطنها

تحت الحكم غاية الامر مالم توجد وكانت مقدرة الوجود يكون تحت الحكم الفرضي فالحكم في عالم فعليته حينئذ تابع لفعلية الموضوع وفي عالم فرضيته تابع لفرضيته ولكن الافراد التي لا تتحقق اما لامتناعها أو عدم وقوعها اتفاقا ليست تحت الحكم الفرضي بل الافراد التي تتحقق بعد تكون مشمولة له ، واخرى يكون الجعل على نحو يكون فعلية بفعلية الموضوع وفرضية بفرضيته ولو لم تصر الافراد متحققة بعد وهذا النحو من الجعل يلائم مع القضايا الحقيقية لان فعلية الحكم فيها منوطة بالوجود الفعلي للموضوع وفرضيته منوطة بوجوده الفرضي ولو لم يتحقق أبداً ، اما لازم الاول فهو القطع بعدم ثبوت الحكم لمن لم يكن موجوداً عند الجعل فعليه لا يتصور شك في بقاء الحكم عند انعدام ما كان موضوعا له بالخصوص فامر الاستصحاب مختل من هذه الجهة أيضاً مضافا الى جهة تغاير الموضوع وعدم اتحاد موضوع القضيتين فلو كان جعل الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الخارجية لا ينحصر وجه منع الاستصحاب في الوجهين المفروضين ، واما لازم التصور الثاني فهو جواز استصحاب ذلك الحكم المجعول الذي فرض بفرضية أفراد موضوعه وفعلي بفعليتها عند الشك في بقائه لاحتمال نسخ أو غيره مما يوجب ارتفاعه لكن عده من القضايا الحقيقية مبني على عدم اعتبار ثبوت الحكم فيها ولو فرضنا لمطلق الافراد الفرضية وان امتنع وجودها خارجا أو أمكن ولم يوجد وإلا فهو اما مندرج في القضايا الخارجية لو لم يكن من قيدها انحصار موضوعها في الموجود الخارجي حين الحكم واما واسطة بين الخارجية والحقيقية وشق ثالث في قبال الطبيعة أيضا ، واما التصور الثالث فلا مرفيه وان كان ينتهي بالآخرة الى جعل الملازمة بين الحكم ومطلق الافراد لكنه يجوز استصحاب هذه الملازمة المجعولة عند الشك في زوالها بالنسخ أو غيره فلا بأس بالاستصحاب عليه ولا باطلاق القضية الحقيقية بالمعنى المتعارف عند أهل الصناعة عليه أيضاً إلا انه يلزم من عد مطلق الاحكام والخطابات الدالة عليها من هذه القضايا حمل جميعها على بيان الملازمة لا على جعل الحكم ابتداء وهذا كما ترى في غاية البعد عن الانظار ، فتحصل مما مر انه لا وجه لاطلاق القضية الحقيقية في مورد جواز الاستصحاب في الحكم في المقام ولا ينحصر وجه عدم جوازه فيما ذكر

من مغايرة الموضوعين هذا بناء على القول بجعلية الحكم ، واما على المختار فالاستصحاب وان كان لا بأس به إلا ان اطلاق القضية الحقيقية لا مجال له ، وبالجملة ان في الصورة الاولى من الصور الثلاثة المتقدمة لا يتصور وجه لجريان الاستصحاب في الحكم المجعول للافراد الموجودة حين الانشاء اذا انعدموا بأجمعهم فانه يقطع بعدم بقائه بارتفاع موضوعه ، نعم يمكن في المقام أن يقال ان المكلف المدرك للشريعة السابقة الموجود حين الانشاء للشريعة اللاحقة اذا شك في بقاء الحكم بالنسبة اليه يستصحب الحكم وبعدم القول بالفصل وبدليل الاشتراك يحكم بكون ذلك الحكم ثابتاً بالنسبة الى الاشخاص الذين لم يكونوا موجودين حال الانشاء ، ولكن يدفع ذلك بان الملازمة ودليل الاشتراك إنما يدل على المساواة في الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري ، نعم يمكن فرض وجه جريان الاستصحاب التعليقي في الصورة الثانية مطلقاً بتقريب ان الشاك الموجود فيما بعد صدور الخطاب في الشريعة السابقة لو كان موجوداً حينه لكان تحت الحكم ومشمولا له فباستصحاب الحكم المعلق يحرز انه محكوم بذلك الحكم نظير استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لماء الزبيب فكما انه يجري الاستصحاب في الحرمة المعلقة على غليان ماء العنب احرازاً لحكم ماء الزبيب عند غليانه بالفعل في المقام فان هذا الشخص لو كان موجوداً في الشريعة السابقة لكان مشمولا للخطاب وداخلا تحت الحكم يقينا والآن يشك في ان الحكم كان مختصاً بذاك حتى لا يكون ثابتا بالفعل في حق المكلف به تقديراً أم لا فيستصحب الحكم التقديري ، فلو أغمضنا عما أوردناه وأوردناه على الاستصحاب التعليقي فلا مانع في هذه الصورة عن جريان الاستصحاب فتستصحب الملازمة أو الحكم المعلق بناء على القول بجعلية الأحكام واما على المختار فالاستصحاب التنجيزي جار أيضاً كالتعليقي على ما تقدم والتقييد في المقام راجع الى التعليق لا المعلق عليه وبالجملة بعد الفراغ عن صحة الاستصحاب التعليقي كما هو المختار فلا قصور في جريانه في المقام أيضا من دون الاحتياج الى الاستصحاب التنجيزي بالنسبة الى القضايا الكلية ، واما الاشكال الثاني من الاشكالين الواردين على الاستصحاب بالنسبة الى الشرائع اللاحقة هو دعوى العلم الاجمالي بالنسخ ، وقد اجيب عنه بدعوى الانحلال

بتقريب انه بعد الفحص نظفر بمقدار من الاحكام المنسوخة ويمكن حينئذ انطباق المعلوم بالاجمال على ما ظفرنا به ويكون الشك في الزائد عن ذلك المقدار شكا بدويا لا مانع من اجراء الاستصحاب فيـــه ، ولابد من تحرير محل البحث حتى يتضح الاحتياج الى هـذه الدعوى وعدمه ، فنقول لا يخفى ان مورد النفي والاثبات في المقام هو أحكام الزامية اثباتية التي يشك في بقائها لاحتمال النسخ واما غيرها من الاحكام العدمية كعدم الوجوب أو الحرمة أو الندب والكراهة فلا نزاع في عدم ثبوت خلافها بمجرد ذلك الاحتمال إذ لو فرض وجـه لعدم جريان الاستصحاب فلا اقل من البرائة بشيء من قسميها وعلى هذا فلا فائدة عملية للنزاع في استصحابها وعدمه ، واما الاثباتية فلما كان مقتضى الاستصحاب فيها مخالفا للبرائة التي لا تجري لولاه فيتصور وجه في الاهتمام باجراء الاستصحاب ومنعـه ، ولا يخفى أيضا ان بعد العلم اجمالا بنسخ أحكام بخصوصها اما ان يعلم اجمالا بتبدل وجوب الى حرمة أو بالعكس بواسطة النسخ المعلوم اجمالا أولا ، فعلى الاول لابد من التمسك بذيل دعوى الانحلال دفعا للاشكال واما على الثاني فالامر كذلك بناء على مذاق من لا يجري الاصل الاثباتي في طرف العلم الاجمالي مطلقا ولو لم يستلزم المخالفة العملية واما على المختار من جواز اجرائه فيما لم يلزم منه مخالفة عملية ولذا جوزنا استصحاب النجاسة لشيئين علم بنجاستها معا ثم بطرّو الطهارة على أحدهما اجمالا فلا مانعيـــة لهذا العلم بالنسخ في المقام فيجوز استصحاب تلك الاحكام قبل الفحص وبعده ولا حاجة الى دعوى الانحلال أو ان بعض أطراف العلم خارج عن محل الابتلاء ومورد الاحتياج على ما فى الرسائل ، وبالجملة ان أدلة الاستصحاب شاملة لمورد الكلام اذا تمت أركانه بالنسبة الى أحكام شريعة سابقة ولم يكن اجرائه فيها مستلزما للمخالفة العملية كما فى صورة علم اجمالا بنسخ وجوب بالتحريم أو بالعكس فحينئذ لا مانع من جريانه فيها كان فى البين عـلم اجمالي بنسخ البعض أو لم يكن انحل ذلك العلم بالظفر على مقدار يوافق المتيقن أو لم ينحل أبداً اما لعدم المراجعة أو لعدم الظفر على ذلك القدر ، ثم لا يخفى ان المقرر لبعض الدروس بيّن ضابطا مورد الانحلال وعدمه فقال في مقام دفعـــه شبهة الاخباريين ان العلم الاجمالي إنما ينحل فيما اذا

تعلق بما يدور أمره بين الأقل والأكثر ، واما لو تعلق بما لا يدور أمره بنفسه بينها وإنما التردد في مقدار ما يصدق عليه العنوان المتعلق للعلم نحو عنوان من في الدار مثلا فلا يوجب الظفر بالقدر المتيقن انحلال هذا العلم ولابد من ملاحظة تمامية الضابط المذكور بنفسه أولا والكشف عن وجه تجويزه الاستصحاب في المقام مع انه مندرج فيما لا ينحل على ذلك ثانيا فليراجع وليتأمل ، هذا تمام الكلام فى الاستصحاب .

تنبيهات الاستصحاب

(تنبيه في حجية مثبتات الاصول وعدمها) بعد الفراغ عن حجية مثبتات الامارات والمسئلة ذات اقوال عديدة قول بعدم حجيتها كما هو المشهور وقول بعدم معقوليتها وقول بالحجية على ما يظهر من بعض المتقدمين الذين يفرقون بين الأصل والامارة توضيح المطلب في طي مقدمات وبيان الجهات المشتركة بين الاصول والامارات بعد الفراغ عن كونها شريكين في لسان التنزيل الاولى ، ان فى لسان دليل التنزيل مسلكين ولكل منها نتيجة فتارة يكون التنزيل على عهدة الآمر والشارع ويكون هو المتكفل له مثل قوله « ع » الطواف بالبيت صلوة حيث ينزل الطواف منزلة الصلوة ويثبت له احكامها يعني ما جعله من الأحكام والشرائط والموانع للصلوة يثبتها بلسان واحد للطواف ومن المعلوم ان تنزيل الشارع شيئاً منزلة شيء في مقام شارعيته لابد ان يكون بلحاظ الآثار التي تحت اختياره ويكون امر وضعها ورفعها راجعاً اليه وليست هذه للآثار الشرعية لأنها تحت يده وضعاً ورفعاً لا الآثار العقلية والعادية لأنها ليست تحت اختياره في مقام التشريع فيكون التنزيل بالنسبة اليها غير معقول ولعل نظر من ادعى عدم معقولية حجية المثبت راجع الى ذلك نعم يمكن للشارع فى عالم الأخبار اخباره عن الآثار العقلية والعادية فلا يحتاج الى كون التنزيل الاخباري باعتبار ما تنالة يد التشريع والجعل وبالجملة فلايكون التنزيل من قبل الشارع للآثار العقلية والعادية التي كانت خارجة عن تحت اختياره من حيث انه شارع لا من حيث انه قادر فيكون التنزيل قاصر

الشمول لتلك الآثار ولذا قالوا لابد ان يكون التنزيل بلحاظ الآثار الشرعية ، وتارة لا يكون لسان التنزيل كذلك ولا يكون الشارع متكفلا له بل بجعل التنزيل عهدة المكلف اي يأمره بالبناء ولازم ذلك ان يكون التنزيل بلحاظ الآثار التي تحت يد المكلف وكانت مقدورة له يعني عامل معاملة الوجوب او الحرمة والاستحباب او غير ذلك من الأحكام الخمسة فلا يعقل ان يكون هذا التنزيل الصادر من المكلف الآثار الشرعية فانها خارجة عن تحت قدرته ولا يمكنه وضعها ولا رفعها فلابد ان يكون التنزيل الذي من قبل المكلف بلحاظ الآثار المتمشية من قبله وهي ليست إلا العمل واما الجهات الشرعية هنا فهي من توابع هذا التنزيل وبعبارة اخرى في التنزيل الأول المحط للتنزيل ابتداء هو الآثار الشرعية وفي القسم الثاني لما كان معاملة الوجوب مع ما لا وجوب له وكذا الحرمة ما لا حرمة له منصرفا لوجوب ذلك الشيء او حرمته ظاهراً فينشأ من قبل الأمر بالتنزيل ووجوب المعاملة احكام ظاهرية من الوجوب والحرمة وغيرها فجعل المماثل متصور على هذا التقدير ايضاً إلا ان الفارق ان محط التنزيل على هذا جعل وجوب العمل ابتداء وجعل المماثل ثانياً وبالتبع فظهر ان التنزيل من كل احد لابد ان يكون بلحاظ الاثر المتمشى من قبله والمرتب عليه باختياره فمن الشارع ناظر الى جعل المماثل مؤدى الامارة والأصل اذا افاد الحكم ابتداء والى جعل مماثل للاثر المرتب من قبله على اذا قاما الموضوع عليه واما تنزيل المكلف المشكوك منزلة المعلوم وتقييده بالامارة وتصديقه اياها فمعناه ان يعامل معاملة المعلوم والصادق ويجري على مقتضى العلم والصدق فلا ينشاء من التنزيل من قبله اثر ومماثل للحكم اوالموضوع المشكوك نعم يتولد من وجوب البناء والتعبد مماثل للاثر المشكوك ان وجوبا فوجوب وان حرمة فحرمة وهكذا ، هذا كله في مقام التصور واما التصديق فلا يخفى ان مقتضى الأخذ بظهور كثير من ادلة اعتبار الطرق واستصحاب مما ورد بلسان الأمر بالتصديق كما في حق من حلف او الأخذ كما يستفاد من جواب السؤال عن جواز اخذ معالم الدين عن يونس بن عبد الرحمن ومن قوله « ع » في حق بني فضال خذوا ما رووا او بلسان النهي عن نقض اليقين بالشك مثلا) هو القول بايكال

التنزيل الى المكلف والأمر بتعبده بغير يقينه واما تصدي الشارع للتنزيل هاهنا فما لا يساعده ظهور دليل اصلا ولو قيل بكون الأوامر الواردة في هذه الاخبار ارشادية الى حصول التنزيل من المولى وجعله المماثل للاثر الشرعي سابقاً على الأمر بالتعبد نظير الأمر باخذ ما آتاه الرسول والانتهاء عما نهى عنه واريد بذلك منع دعوى كون التنزيل على عهدة العبد نفياً للثمرات المترتبة عليها على ماسيظهر انشاء الله فيقال في دفعه ان مجرد الاحتمال لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأمر في المولوية هـذا مضافا الى انها لو كانت ارشادية لكان الغرض منهـا التوصل الى بيان لزوم العمل على طبق الامارة والأصل وذلك لا يحصل إلا بواسطة التنزيل المرشد اليه وبيان لزوم الجري ووجوب العمل مولويا على طبق التنزيل والمماثل المجعول بهذا النحو من البيان اكل من القفاء ، ولا وجه للمصير اليه مع امكان افادته بنفس الامر بالأخذ والتعبد ابتداء فالحق ان دليل اعتبار الامارة والاستصحاب متحد المضمون ولازمه تشابههما في الاعتبار فهـذا امر يشتركان فيه كاشتراك التصورين في لزوم جعل المماثل للمؤدي اذا كان حكما ولاثره الشرعي اذا كان موضوعا فان توسيع الموضوع او التعبد بتوسعتـه من حيث انه موضوع مستلزم لتوسعته في النسبة وطرفها وهو الاثر فالتعبد ببقاء الموضوع من هـذه الحيثية مستلزم للتعبد بالأثر المماثل فترى التعبد بالموضوع بلحاظ اثره بواسطة واذا اغمضت عن ذلك فلا ولا يخفى انه لو قيل بكون زمام التنزيل في مؤدى الامارة والاصل بيد الشارع وبتصديه بنفسه لذلك لزم حمل مافيه الامر بالأخذ والتصديق والبناء وبعدم حمل نقض اليقين على الارشاد الى ذلك التنزيل المستلزم لجعل حكم مولوي على لزوم الجري على مقتضاه من مماثل الحكم الواقعي او مماثل اثر الموضوع كذلك واما على القول بكونه على عهدة العبد فتبقى الأوامر المذكورة على ظاهرها من المولوية ولذا رجحنا الاحتمال الأخير ثم اعلم ان لازم المسلك الأول اما منع جريان الاستصحاب الكلي من القسم الثاني في الاحكام او الالتزام بامكان تحقق الجامع الجنسي بلا فصل ونحن وان اشرنا الى ذلك في الجملة في بعض التنبيهات المتقدمة إلا انه لما احلنا التفصيل الى محله وهو هاهنا فنقول ، توضيح ذلك انه اذا علم بوجوب الغسل مثلا ودار امره

بين الغيرية والنفسية ثم انقضى وقت الصلوة مثلا وعلم بسقوط وجوبها ومقدماتها فحينئذ يشك في بقاء الوجوب المعلوم قبلا الاحتمال نفسيته فهذا الوجوب حينئذ يتردد امره بين ما يقطع بزواله وما يعلم ببقائه نظير البق والفيل المذكورين مثالا من الموضوعات فلو اجرى الاستصحاب في الجامع المعلوم لأنه بنفسه اثر شرعي ومقتض للعمل فيلزم ان يكون الشارع اما جاعلا للجامع المجرد عن الغيرية والنفسية واما للمتخصص بالنفسية فقط والأول غير معقول الحصول والثاني امر لا يلتزم به احد من علماء الفقه والاصول على ما اظن والشاهد على ذلك انهم يقولون بترتيب اثر الحيوان الجامع بين البق والفيل بالاستصحاب لا الاثر المرتب على خصوص احدهما وهذا مما لا شبهة فيه ولو اريد التخلص عن ذلك فلابد من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي اذا كان من الاحكام وهذا ايضاً كما ترى واما على المسلك الأخير فلا يلزم شيء من ذلك فان بناء المكلف على ثبوت الجامع بجريه عملا على مقتضاه لا يستلزم ثبوته عن فصل اومتفصلا بالنفسية والحكم الناشي من قبل الامر المولوي بالتنزيل والبناء على ما نبهنا عليه ليس إلا حكما مولويا نفسياً طريقياً مغايراً للحكم الواقعي المشلوك فلا يلزم المحذور المذكور إلا على القول بجعل المماثل هذا من احدي الثمرات المترتبة على كل من المسلكين ، واما الثمرة الاخرى فهي انه لو قيل بالاول فلا يتصور عموم للتنزيل الشرعي بحيث يعم الآثار العادية والعقلية مع مماثل الآثار الشرعية فان الأولين خارجان من حيطة الشرع في مقام مشرعيته وايجاده التشريعي ولذا اشتهر عدم معقولية جعلها واما على المختار فيمكن فية ذلك عقلا فان الجري على اليقين والبناء على ثبوت المتيقن وبقائه امكن ان يكون بلحاظ إثره الشرعي بلا وسط او بواسطة او اكثر فكما انه يترتب الاثر الشرعي المرتب على شيء بالوسائط المتعددة الشرعية باستصحاب الملزوم الشرعي الأول ولو كان باعتبار نفسه خارجا عن الابتلاء فكذلك امكن ان يتعبد بملزوم باعتبار لازمه العقلي الموضوع لأثر شرعي إلا ان الشأن في استفادة ذلك عن الدليل وبالجملة فحجية المثبت غير معقولة على الأول دون الثاني فعلى عدم معقولية شمول تنزيل الشارع وجعله لمماثل نفس المستصحب او اثره ما عدى الآثار التي امرها

بيده وضعاً ورفعاً في مقام التشريع وهي الآثار الشرعية دون العقلية والعادية لا يبقى وجه لدعوى حجية المثبت فان ما ليس له اثر شرعي ولكنه ملزوم اوملازم الاثر كذلك لا يندرج في دليل الاستصحاب اصلا بل لا يعقل فيه ذلك واما اذا انتهى امر الشيء الى الاثر ولو باعتبار لازمه المترتب عليه بعشرين واسطة فلاوجه لنفي معقوليته إذ من الممكن ان ينزل الشارع ملزوماً لشيء من حيث ملزوميته من هذه الحيثية بتوسعة هي عين توسيع اللازم الذي هو ملزوم لا مرتب عليه الاثر شرعا فتنزيله للملزوم الأول عين تنزيل الملزومات المترتبة التي اخرها موضوع للاثر وتنزيله عين جعل المماثل لاثره وبالجملة ما لا يعقل صدوره من الشارع هو تنزيل الشيء بلحاظ آثاره الخارجة عن دائرة تشريعاته بدواً وختما واما ما ينتهي الامر فيه الى الاثر المجعول فلا مانع من تنزيله بلحاظ ذلك الاثر المترتب عليه ولو بوسائط كثيرة وهذه الدعوى كما ترى قابلة للاندفاع بادعاء انصراف الدليل الى صورة كون التنزيل بلحاظ الاثر الشرعي المرتب على المستصحب بلا واسطة واما على تقدير كون التنزيل على عهدة المكلف فلا يجدي الانصراف المدعي في مقام منع حجية المثبت إذ لقائل ان يقول بعد تسليم الانصراف ان البناء على بقاء الحيوة الملزوم لنبات اللحية الملزوم لوجوب الانفاق المقتضى للتصدق والاعطاء من حيث ملزوميته كل سابق للاحقه عين البناء على بقاء الوجوب وثبوته الفعلي فالتعبد بالنبات اثر للتعبد بالحيوة والتعبد بالوجوب اثر للتعبد بنبات اللحية فتصير الحيوة متعبداً بها بلحاظ اثر نفسها وهو التعبد بالنبات وهكذا لا بلحاظ الوجوب او العمل المأتي بمقتضاه المرتب على بقاء الحيوة بواسطة او بواسطتين فمثل الحيوة في المثال مندرج فيما انصرف اليه الدليل لا فيما انصرف عنه فلا يدفع الانصراف دعوى حجية المثبت على هذا المسلك على ما اوضحناه فلابد من دفعها بغيره ان كان ولتكن هذه جهة فارقة اخرى بين المسلكين وهناك فارق آخر وهو اما لزوم جعل مماثل الحكم لما لا وجود له حين انطباق دليل الاستصحاب احيانا واما حجية الاصل الجاري في الشيء بلحاظ اثره الفعلي المترتب عليه بوسائط مثلا اذا علم الولد باذن ابيه لنذره فنذر صوم يوم الخميس مثلا فحضر اليوم ولم يصم عصيانا ثم شك في بقاء

الاذن الى حين النذر فحينئذ اما ان يلتزم بالانصراف المدعي ام لا فعلى الأول فلابد من القول بجعل الشارع مماثلا لجواز النذر ولوجوب الوفاء به ولوجوب الكفارة بالحنث مع ان موضوع الأولين قد خرج عن مورد الابتلاء وليس النذر الماضي وكذا صوم يوم الخميس المنقضي داخلا في مقدرة المكلف حينئذ حتى يجعل لها الجواز والوجوب فلو جعلا فيها حكمان بلا موضوع وعلى تقدير منع الانصراف والاكتفاء بانتهاء التنزيل الى الاثر الفعلي ولو كان مرتباً على المستصحب بوسائط كثيرة فلزم القول بحجية المثبت ولنا مثل آخر لا نزال نتمسك به في الاستصحاب مع انه نظير للمثال المتقدم وهو ما اذا حصل التوضي بماء معلوم الطهارة ووقعت الصلوة به ثم شك بعد انقضاء الوقت في طهارة ذلك الماء فانه لا ريب في استصحاب طهارته مع انتفاء عينه وفي الاجتزاء به من جهة نفي وجوب القضاء ولو لم يكن المثبت حجة وانصرف عنه الدليل لم يكن وجه لذلك إلا بناء على معقولية جعل الطهارة وكذا جواز الدخول في الصلوة وكذا صحتها الملزوم لعدم فوات وجوب القضاء لموضوعات معدومة خارجة عن الابتلاء قلنا ان نكشف عن تسلم الأخذ بالاستصحاب اعتبار الاثر الفعلي وان كان المستصحب خارجا عن الابتلاء ، فلا واقعية لدعوى جعل المماثل للمستصحب او اثره وان الحق هو الاحتمال الآخر ، لا يقال ان اثبات الآثار المترتبة على الأثر الشرعي المورد للاستصحاب لا يعد من المثبت اصطلاحا فلا مجال لاستكشاف حجية من مثل المثالين فانه يقال لما كان مدار المنع على الانصراف فلا يتصور وجه الافتراق وبعد ذلك كله فلابد لنا من بيان وجه لعدم حجية الأصل المثبت بنحو لا يتطرق اليه اشكال فنحصل ان المسلكين في مفاد الطرق والاصول مفترقان من جهات فان لازم جعل مماثل للاثر المستصحب بنفسه او بموضوعه عدم معقولية شمول الاستصحاب للموضوعات باعتبار آثارها العادية والعقلية وان كان لتلك الآثار اثر في الشرع فينحصر مورده في الاحكام والموضوعات باعتبار اثرها الشرعي فقط وعلى هذا يكون دعوى انصراف لاتنقض الى جعل اثر للشيء بنفسه لا بالواسطة نافعة في منع الاصول المثبتة ولا ينافيها القول بجريان الاستصحاب في الحكم باعتبار الآثار المترتبة عليه بواسطة او وسائط فيما اذا لم يخرج موضوع الحكم

المستصحب عن محل الابتلاء فان بقاء الأثر وثبوته قهري في ظرف بقاء ذي الأثر حقيقة او تعبداً فترتيب تلك الآثار على الحكم المستصحب لا يحتاج الى تعبد آخر غير التعبد بذيها واما على مسلك وجوب التعبد باليقين السابق وتنزيل المشكوك منزلة المعدوم عملا فلا يضر الانصراف المدعى بحجية المثبت فان التعبد بالموضوع كحيوة زيد مثلا من حيث انها ملزومة لنموه ونبات لحيته عين التعبد بالنبات وهوله من حيث انه موضوع لوجوب التصدق عين التعبد بالوجوب فينتهي الامر الى العمل ولا يكون التنزيل بلحاظ الاثر بالواسطة فلا يجدي الانصراف المذكور ، هذه جهة من الجهات الفارقة وقد اشير الى جهات اخر في مقام الاستظهار وبيان المختار (احديها) انه لو كان المفاد جعل المماثل لما كان لجريان الاستصحاب في الكلي الجامع مجال وإلا لزم اثبات الخصوصية او نفيها به ايضا واما تحقق الجامع مجرداً عن الخصوصيات وهذا بخلاف البناء على بقائه والجري على مقتضاه عملا (ثانيتها) انه لو كان الاول حقا لزم عدم حجية الاستصحاب في الاحكام التي خرج موضوعها عن مورد الابتلاء بلحاظ ما يترتب عليها بواسطة او وسائط والمفروض المسلم حجيته فيها لدى الجميع (ثالثتها) انه لو كان كذا لكان الامر بالمضي على اليقين وكذا النهي عن نقضه ارشاداً الى تنزيل الشارع وتصديه لذلك واما على التصور الآخر فهما باقيان على ظهورهما في المولوية ولما ذكر وما سيذكر اخترنا المسلك الثاني وكنا نقول بمقتضاه على حجية الاصل المثبت إلا ان تسالم القوم على العدم ولزوم تأسيس فقه جديد على تقدير الاخذ به يبعثنا الى الفحص عن وجه وجيه للعدم والمقصود فعلا اظهار اختلال الوجه المعروف وعدم تماميته ولعله من نكات ذكرت بعد الوقوع ثم لا يخفى ان ما تقدم كان جاريا على مذاق القوم من كون النظر الى المتيقن حكما كان او موضوعه واما على المختار على ما فصل عند التعرض لمفاد الاخبار من النهي متعلق بنقض نفس اليقين الطريقي لا انها بعبريته متعلق بالمتعلق وإلا يلزم عدم حكومة الاستصحاب على قاعدتي الطهارة والحلية وعدم قيامه مقام العلم اصلا لان ابقاء ما كان لا يوجب علما بالواقع لا حقيقية ولا تنزيلا فبه لا تحصل الغاية للطهارة والحلية فلا محيص عن الالتزام بالمسلك المختار هنا فان

اليقين لا اثر ولا بذي اثر في الشرع كي يصح تنزيله منه فلايعقل ان تناله يدالتنزيل من الشارع واما من العبد ففي غاية الامكان والوضوح فانه يبني على بقائه فيعمل ما كان يعمل عند ثبوته من الجري على طبق متعلقه لو كان من الاحكام واثرمتعلقه فيما كان من الموضوعات ولا يفرق في ذلك بين الاثر المترتب على نفس اليقين بشيء او على اليقين الملازم له والمتولد منه بواسطة او وسائط فالمثبت كغيره مندرج في قوله (لا تنقض اليقين ، وامض على اليقين) ولابد من اخراجه بوجه صحيح فتلخص مما ذكرناه ان على المسلك المختار من تعلق التنزيل والتعبد بنفس اليقين وبقائه في ظرف الشك ففي عالم التنزيل كانه جمع بين الضدين فيتعين اختيار المسلك الثاني وهو التنزيل بلحاظ العمل لا المؤدى وعليه فالتعبد ببقاء العلم واليقين باعتبار مايترتب من العمل ولو بواسطة اللازم ولازم اللازم يلائم القول بالمثبت وانه تتحقق الحكومة للاستصحاب وتحصل الغاية لكل شيء حلال وامثاله وقد تقدم انه لاتنفع دعوى الانصراف حينئذ في ابطال الاصل المثبت بتقريب ان التنزيل ينصرف الى الآثار بلا واسطة فلا يشمل الآثار مع الواسطة بل نحتاج الى انصراف آخر وهو دعوى ان الشارع في تنزيلاته ناظر الى التوسعة بالنسبة الى القضايا الشرعية فقط مما هي امرها بيده في مقام التشريع لا القضايا العقلية والعادية فلو لم يتم الانصراف الثاني الزم القول بحجية المثبت على المختار وظهر انه يلزم منه الالتزام بفقه جديد والشاهد لما ذكرنا من كون التنزيل ناظر الى القضايا الشرعية فقط دون العقلية والعادية عدم فهم الاصحاب الاطلاق من دليل التنزيل بحيث يشمل للقضايا العقلية والعادية ايضا والذي كان نافعا في نفي حجية اصل المثبت دعوى هذا الانصراف لا الانصراف السابق واما على مذاق القوم من كون مورد التنزيل هو المتيقن السابق لا نفس اليقين فقد ظهر انه وان كان يتصور المسلك الآخر إلا ان الشواهد المتعددة التي ابديناها دالة على انتفائه وحقية المسلك المختار من كون التنزيل على عهدة المكلف في مقام عمله وظهر ايضا ان انصراف دليل الاستصحاب الى ابقاء الاثر الشرعي بغير واسطة كما ادعى وسلم في مقام نفي حجية المثبت لا يدفع المثبت على هذا الاحتمال فان تعبد المكلف بالحيوة مثلا من حيث ملزوميتها لنبات اللحية وبه من

حيث موضوعيته لوجوب التصدق عين البناء على وجوب الانفاق والاعطاء المقتضى للجري والعمل على طبقه فالحيوة وان كانت مما يترتب عليها العمل بوسائط إلا ان التعبد بكل منها اثر شرعي ترتب عليها بلا واسطة غاية الامر انه لا تنتهي تلك التعبدات التحليلية الى العمل إلا بها وهو كاف فى حصولها من الشارع كما لا يخفى مع تسليم الانصراف ايضا صح القول باعتبار المثبت كغيره بناء على المسلك المختار ولعل المركوز في الاذان المستقيمة المانعة عن حجيته هو ان اليقين المعتقد به هو ان اليقين بالقضايا الشرعية حكما اوموضوعا لا اليقين بالاعم منها ومن القضايا العادية او العقلية ولو انتهت بالاخرة الى الشرعية ايضا إلا ان التسامح في مقام الكشف عن الامور الكامنة في الارتكاز حذ التعبير عن الوجه بدعوى الانصراف المذكور، وقد يتوهم كما فى فذلكة المقرران دليل لاتنقض في باب لا تنقض شبيهة بباب الرضاع فكما انه لا يثبت اللوازم والملازم من حرمة اخت الاخت وبنت البنت اوالاخ وغيرها فكذا الاصل وهو مدفوع بالفرق بين البابين فان في باب لا تنقض كانت الكبريات محفوظة كما اذا نذر ان زيداً اذا كانت لحيته طويلة او كان متحيزاً يعطي الفقراء كذا وعدم شمول التنزيل لهذه اللوازم لا لقصور الكبريات بل لقصور في ناحية التنزيل بخلاف باب الرضاع فلا قصور فيه في ناحيـــة التنزيل إنما القصور في الكبريات نعم ها يشتركان في عدم اثبات اللوازم غاية الامر في احدهما من باب القصور في الكبريات وفي الآخر من القصور في التنزيل ثم انه لما تقدم اشتراك دليل اعتبار الامارة والاصول لسانا وان الامر بالاخذ بها او التصديق لها مولوي طريقي كالامر بالمضيّ على اليقين وامكن ادعاء الانصراف المذكور باحد التقريبين فيها ومع ذلك يؤخذ بالامارة فى اثبات اللوازم والملزومات ايضا دون الاصول فلابد من بيان الفارق وما اوجب الامتياز بعد الاشتراك فنقول لما كانت في الامارة حكاية لا توجد فى الاصل حتى الاستصحاب وكانت موجبة للظن ولو نوعا فتحصل منها ظن بمدلولها المطابقي ومنه ظن بلوازمه وملازماته الواقعية عقلية كانت او اتفاقيـــة او عادية وكانت اللوازم له بلا وسط او وسائط وكان المتكلم والمخبر مريداً لبيانها او لم يكن فيري للامارة الواحدة حكايات وبيانات يجمعها الاخبار بالملزوم والملازم

الوحداني المصحح لنسبة كل من تلك الحكايات الى المخبر عن ذاك الواحد المستلزم للوازم عرضيه او طوليه فلذلك يرى التعبد بهذه الامارة منحلا الى التعبدات بعدد الحكايات واللوازم والملازمات المحكية بالالتزام فيكون جميعها في نظر العرف مندرجا في التعبد بتلك الامارة وفي موضوع دليل الاعتبار استقلالا لا بالتبع وبنحو ممنوع في الاصل المثبت وهذا هو الوجه في صحة اثبات اللازم والملزوم كالملازم بالامارة دون الاصل ،لا ربما يتوهم كما في التقرير، ان الامارة لما كانت كاشفة في الجملة وكان دليل اعتبارها دالا على إلغاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزلة العلم بتتميم كشفها جعلا فتصير كالكاشف التام عن المورد وحيث يعمل على الآثار الشرعية للملزوم واللوازم للمنكشف بالتمام الوجداني ولا يخص العمل على طبق نفس المعلوم اوائره فكذا المؤدى للامارة بعد التتميم فانه إنما يتم على تقدير عدم امكان تنزيل غير العلم منزلته باعتبار مدلوله المطابقي والتعبد به فقط دون مداليله الالتزامية واما مع الامكان كما هو واضح فاثبات وقوع التعبد بالامارة باعتبار غير مدلولها المطابقي موقوف على دليل غير ما يدل على اعتبارها في مدلول حاصل الانصراف وغيره وبالجملة مجرد تنزيل الظن منزلة العلم في الكشف عن متعلقه لا يقتضي مماثلته معه من جميع الجهات فلابد من الاكتفاء على مفاد دليل الاعتبار وظهر انه لا يدل ولو بالانصراف إلا على كون الظن علما جعليا في اثبات متعلقه فيما اذا كان اثراً او ذا اثر في الشرع واما اثبات لوازم المتعلق بالعلم الجعلي فيحتاج الى اطلاق محقق او دليل آخر فهذا التقريب قاصر عن اثبات حجية المثبت وممنوع بما تقدم والحاصل ان دليلي اعتبار الامارة والاستصحاب متحداً اللسان فلو كان مفاد احدهما جعل اليقين والعلم في ظرف انتفائه فهو كذلك في الآخر غاية الامر ان دليل الامارة يجعل الظن علما بالتنزيل في مورد عدم العلم ودليل الاستصحاب يجرّ العلم السابق ويبقيه تنزيلا في ظرف الشك وهذا لا يوجب فرقا في المقام وكذا لو افاد احدهما تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلابد ان يكون الآخر كذلك ولو انصرف احدهما الى التعبد بالعلم بالقضايا الشرعية فقط لا بالاعم منها ومما ينتهي الى العمل الشرعي بالوسائط العقلية او العادية فليكن الآخر كذلك كما انه لو كان لاحدهما اطلاق يفيد التعبد بالظن او العلم

السابق باعتبار مطلق الاثر المترتب عليها بلا واسطة عقليـة مثلا او معها فلابد ان يكون الآخر كذلك وعلى هذا فلو منع الدليل على حجية الاصل المثبت فلا يبقي وجه للقول باعتبار المثبت من الامارة سيما مع منع تعدد حكايتها تمسكا بان المخبر ربما يغفل عن اللوازم او لا يعرف لزومها حتى يحكيها بها ، وتوهم ان تنزيلها منزلة الكاشف التام الحقيقي اوجب حجية الامارة في اثبات اللوازم وغيرها وهو مفقود في الاستصحاب فهو الفارق بعد الاشتراك في لسان دليل الاعتبار فقد ظهر اندفاعه بانه مبني على استحالة تفكيك التعبد بالامارة باعتبار دلالتها المطابقية عن التعبد بهـا باعتبار دلالتها الالتزامية ، واما مع امكانه وجواز جعلها بدلالتها الاولى منزلة العلم فاثبات حجيتها فى غيرهـا بنفس هذا التنزيل المتعلق بالمطابقية او تعبد آخر يحتاج الى اطلاق لا يمنع بالانصراف او دليل آخر هذا مضافا الى انه يمكن ان يقال ان العلم الوجداني بالشيء لو لم يكن ملازما مع العلم بلوازمه وملازماته لما كان نفس العلم بالملزوم كافيا فى اثباتها فعدم وفاء ما نزل منزلتـه بالادعاء والجعل باثبات تلك الامور اولى فمن اين يستكشف من تتميم الكشف للكاشف الناقص انه مثله في اثبات لوازم المؤدى وغيرها نعم يكون الظن بالملزوم موجبا للظن بلوازمه كالعلم إلا انه لو كان التعبد مختصا بما تعلق بالملزوم فلا يتصور وجه للقول باعتبار الظن باللازم ولعمري هذا واضح فلابد من التوصل بذيل تعدد الحكاية للامارة الواحدة وبنظر العرف في انبساط التعبد بها على جميع حكاياتها وانحلاله الى تعبدات بعددها حتى يصح الفرق بين الامارة والاصل باثبات اللوازم وآثارها الشرعية بالاولى دون الاخير ثم لا يخفى ان ما ذكرنا فى عدم حجية الاصل المثبت وان شأنه ليس اثبات اللوازم العقلية إنما يكون باعتبار الآثار المترتبة على لوازم الحكم الواقعي واما لو كان الاثر مترتبا على خصوص الحكم الظاهري الحاصل من الاستصحاب وهو الاعم من الواقعي والظاهري فيثبت بالاستصحاب مسلما عقليا كان او شرعيـا فحرمة الضد ووجوب المقدمـة المترتبة على وجوب ذي المقدمة وكذا وجوب الاطاعة آثار عقلية مترتبة على وجوب الشيء ظاهراً او واقعا فباستصحاب وجوب الشيء تترتب هـذه الآثار وتثبت به هـذه فان العقل في صورة قيام الحجة على

وجوب الشيء يحكم بوجوب مقدماته وحرمة نقيضه ووجوب امتثاله كان ذلك الحكم واقعيا او ظاهريا فترتيب هذه الآثار من جهة انها اثر للاعم من الظاهري والواقعي لا ربط له بالاصل المثبت ولذا ترى من لا يقول بالاصل المثبت بالنسبة الى الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية قائل بحجيته بالنسبة الى هذه الآثار وكذا بالنسبة الى التطبيقات العقلية المتعلقة بتطبيق الحكم الكلي المستصحب على موارد ومصاديق موضوعه مع ان التطبيق بيد العقل وبتوسيطه فلا يمكن للقائل بحجية المثبت التشبث والتمسك بهذه الامور ويثبت حجيته ببركتها لان هذه الامور لا تكون مربوطة بالاصل المثبت وكانت خارجة عن محل النزاع وهذا واضح لا خدشة فيه في كثير من الموارد لكن قد يتوهم انه لا وجه لجريان الاصل فيما اذا كان الشك في بقاء الحكم ناشئا عن الشك في القدرة على الامتثال فانه يوجب الشك في توجه النهي عن نقض اليقين ايضا وإذ لا يعلم بتوجهه فلا يحصل علم بالحكم الظاهري ايضا حتى يجب امتثاله عقلا مثلا اذا نذر اطعام زيد في يوم الجمعة الآتية ثم شك في بقائه اليه فحينئذ يحصل له شك في وجوب الوفاء بالنذر وفي توجه النهي عن نقض اليقين بالشك اليه باعتبار هذا الوجوب الذي منشائه الشك في القدرة على الامتثال فلا يبقى مورد للتمسك بالاصل في المقام ولكن يمكن الذب عنه بجوابين ثانيهما متين من الاول وهو ان القدرة وان كانت معتبرة في صحة التكليف ووقوعه واذا شك فيها ينشاء منه شك في الحكم ومعه لا يلزم العقل بانيان مقدمات متعلق التكليف في الجملة إلا ان الالزام بايجاد المقدمات ليس دائراً مدار القطع بالقدرة على الامتثال إذ ربما يعلم بالغرض والامر ويشك في بقاء الثاني وزواله لاحتمال طرو ما يمنع المولى عن الالزام الفعلي مع تعلق غرضه بالفعل من ضيق خناق او غيره كانتفاء القدرة ولا ريب في حكم العقل حينئذ بالشروع في المقدمة والتهيؤ للاتيان وللامتثال احتياطا فبمجرد العلم بالغرض يرى النهي عن النقض متوجها فيوجب امتثاله واما الثاني فهو ان النقض لو كان حكما مولويا نفسيا زاجراً عنه على الاطلاق لكان الشك في القدرة على امتثال موجبا للشك في توجهه واما على تقدير طريقيته فلا فان شان الاحكام الطريقية انها واقعية على تقدير موافقتها للواقع واحكام صورية على

تقدير الخلف وما لم يعلم بمخالفتها الواقع يجب اتباعها والجري على طبقها بتوطئة مقدمات امتثالها فالشك في القدرة عليه لا ينافي القطع بتوجه الحكم الطريقي الظاهري الذي هو ايضا موضوع لحكم العقل بالامتثال فتحصل انه يتصور مع الشك في القدرة فلا مجال للاستصحاب ايضا .

تذنيب آخر

قد يقال كما في الرسائل والكفاية بحجية المثبت عند خفاء الواسطة بنحو يرى العرف اثر الواسطة اثراً لذيها ويعدونه من آثاره بمسامحاتهم وان لم يكن كذلك عقلا ودقة وبحجيته ايضا مع جلاء الواسطة كما في الكفاية فيما لا يتصور لدى العرف ان يفكك بين المتلازمين تعبداً كاستحالة التفكيك بينهما واقعا فحينئذ يرون التعبد باحدهما غير منفك عن التعبد بالآخر ويحكمون بانه لو اختص باحدهما فقط لكان محتاجا الى البيان ومثل لهما بامثلة لعلنا نتعرض لها بعد التكلم في الكبرى ودفع ما يورد عليها بان الاثر الذي يثبت للملازم ويراد اثباته بالاصل في الملزوم اما ان يكون اثراً له بالدقة ايضا او لا فعلى الاول يخرج الاصل الحاكم بثبوته بالتعبد بالملزوم عن المثبت المصطلح فانه لم يفد إلا ثبوت الاثر الشرعي لنفس الموضوع وعلى الثاني فلا يتصور وجه لاستثنائه بمجرد تسامح العرف في عدّ اثر الاثر تعبداً اثراً للمؤثر الاول مع ان المدار في تطبيق المفاهيم ومنها مفهوم اثر الشيء على المصاديق على نظر العقل ودقته لا على الانظار العرفية المسامحية اما الكبرى فهي حق لا محيص عنها على كل من المبنيين من جعل المماثل او ايجاب التنزيل بالاستصحاب على ماسيظهر واما الايراد فهو مدفوع بان لازم اللازم بلا واسطة اومعها كمعلول المعلول وكالحكم المرتب على موضوع مع كون ذاك الحكم مما يترتب عليه اثر وعلى اثره اثر آخر ليس لازما ولا معلولا ولا اثراً لما في اول السلسلة حقيقة ودقة وانما اثره ومعلوله بلا مسامحة هو ان الناشئ من قبله بلا واسطة وهو المعلول الاول فلا وجه لاحتماله في المقام نعم لو كان كذا لكان الاستثناء منقطعا واذا انحصر وجه كون اثر الاثر الذي اثراً لذي الاثر الاول في تسامح العرف وانظارهم فلابد من

الالتزام بالاستثناء المذكور قلنا بجعل المماثل او بوجوب التنزيل والتعبد على العبد فان الاطلاق وشمول الدليل لتنزيل الشيء بلحاظ اثره المنتهى الى العمل ولو بالوسائط مسلم على كل من المسلكين غاية الامر دعوى الانصراف الى الآثار الشرعية بلا واسطة او الى اليقين بالقضايا الشرعية كذلك اوجبت اخراج المثبت واذا لم يكن الاثر في نظر العرف مما للشيء بواسطة وان كان معها دقة فلا يندرج فيما انصرف عنه الخطاب بل يبقى تحت الاطلاق والدليل على لزوم الاخذ باليقين او المتيقن السابق فالخارج بحسب تفاهم العرف المنساق فى الدليل اعتبار كون الاثر الذي بلحاظه التنزيل اثراً للموضوع المنزل كان له بنفسه حقيقة او مسامحة فالمفهوم من الخطاب ومدلوله العرفي لا يأبى عن اندراج الموضوع بلحاظ اثر اثره في التنزيل احيانا وهذا كما ترى ليس من التسامح في تطبيق المفهوم حتى يقال باعتبار الدقة فيه دون المسامحة بل هو في تعيين المفهوم والمدلول للكلام المنساق على محاورات العرف ولا ريب في كون نظرهم متبعا في هذا المقام ولذا قد عوّل كثير عليه في تعيين الموضوع واثبات وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة ولو كان المدار على الدقة في المقام كما قيل لزم ان لا يتكل على الوحدة العرفية للموضوع والحكم فان المشكوك فيه بعد اليقين به ليس عين ما كان بخصوصياته وعوارضه ومقارناته عند اليقين دقة وعقلا وكما ان اعتبار كون الاثر اثراً للموضوع المنزل المستفاد من مساق الدليل وانصرافه فكذا اعتبار الاتحاد الموضوعي مفهوم من الخطاب وسياق الدال على كون المشكوك فيه عين متعلق اليقين وليس في البين ما يدل على كفاية العينية والاتحاد التسامحي بحسب الموضوع وعدم كفاية كون المنزل ذا اثر ولو مسامحة عرفية ، وبالجملة التفكيك بينها مع وحدة السياق وعدم الفارق سيما بوجه لو تم لعمّ لا يعقل له وجه صحيح وربما يقال بناء على حجيه المثبت بتقدم السبب على المسببي حكومة ويمنع تعارضها مطلقا كان الاستصحاب من باب التعبد او الظن وبأس بايضاح الحق وبيان الشقوق وذكر وجه تقديم السببي على تقدير منع المثبت ايضا استطراداً فنقول اما تقديمه على المسببي على التقدير الاخير فلان المشكوك بالشك المسبب اثر من آثار متعلق السبب فاذا بقي وجوداً وعدما فيتبعه التعبد

بثبوت أثره أو انتفائه فتتبين الوظيفة وكأنه يرتفع الشك الثاني فلا يبقى وجه لتطبيق الأصل في مورده ، وأما لو قيل بحجية ما يثبت اللوازم فقط كما يناسبه التعبير بالتنزيل بلحاظ أثر الأثر وكان المسبب منها لا من الملازم أو الملزوم فالأمر كذلك أيضا فان مقتضى استصحاب الملزوم والتعبد به بلحاظ أثره وأثر أثره وهكذا هو تبين الوظيفة بالنسبة الى ما في السلسلة الطولية بالنسبة اليه ، وأما لو كان مما في عرض المنزل كالملازم أو مما في الرتبة المتقدمة عليه كالملزوم فلا يعمه التنزيل المتوجه الى لازمه أو ملازمه ولا ينتفي الشك عنه به تعبداً فلو كان بنفسه مجرى للأصل صح اجرائه فيه وربما ينتهي الأمر حينئذ الى التعارض بين الأصل السببي مع المسبب كما هو واضح ، وأما لو قيل بحجية المثبت للملازم والملزوم والملازم جميعا ولا أظن أحداً أن يقول بذلك فالتعارض واقع بينها دائما فيما اذا تنافيا وتحالفا دون ما اذا توافقا فمن جهة التسالم على انتفاء التعارض فيما بين السبب والمسبب صح لنا استكشاف مردودية هذا الاحتمال في المثبت فيبقى الاحتمال الأول ، هذا كله بناء على حجية للاستصاب من باب التعبد والأخذ بالأخبار ، وأما بناء على كونه من باب النظر فلا يتصور وجه للمعارضة بناء على كونه من الظن الشخصي كما لا يبعد أن يقول به القائل بالانسداد وذلك لأن النظن بالملزوم مستلزم للنظر بثبوت لازمه وبالعكس ولا يمكن أن يجتمع الظن بثبوت أحدهما مع الظن بانتفاء الآخر فلذا حجية المثبت واضحة على هذا المبني ولا يلزمه الاستلزام بالتعارض بين السبب والمسبب فانه أما أن يستقر النظن بالملزوم فلا يحصل ظن بانتفاء لازمه أو باللازم فلا يظن بانتفاء ملزومه أو لا يبقى ظن باحدهما عند وجود موجب النظن بانتفاء للآخر فلا ظن في المقام ولا استصحاب في البين كي يعارض بمثله ، وأما بناء على كونه من الظن النوعي فلتصور التعارض وجه كما لا يخفى لأن في المثال المذكور ظن نوعي لطهارة الماء وظن نوعي على نجاسة الثوب فيقع التعارض بين الظنين وحيث ذهبوا الى أن في صورة دوران الأمر بين الأصل السببي والمسببي يقدم للأصل السببي نكشف عن ان المراد في النظن هو النوعي ، ثم ان الشيخ وغيره قد ذكروا في المقام أمثلة وعدوها من المثبت الممنوع ، لكن يمكن القول بأن

أكثرها لا يكون منه على ما يظهر ، منها ماذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع من انه لو اتفقا الوارثان على اسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى أحدهما موت المورث في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين الاصالة بقاء حيوة المورث الى غرة رمضان ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث إلا على المثبت ، وبعبارة اخرى ان كانت حيوية باقيـــة الى أثناء رمضان فمات المورث عن وارث مسلم يغني استصحاب حيوة المورث الى أثناء رمضان يلازم موته عن وارث مسلم ويعبر عنه بتأخر الحادث فيكون حينئذ موت المورث عن وارث مسلم من اللوازم العقلية للاستصحاب حيوة المورث ، ولكن نقول ان كان ما يوجب الارث هو موت المورث عن وارث مسلم على مـا يتخيل لكان استصحاب الحيوة باعتبار اثبات الاسلام حين الموت في المثبت الممنوع ، وأما بناء على كون الارث مترتباً على اسلام الوارث في ظرف حيوة المورث فصح ابقاء الحياة الى حين الاسلام واحراز أحد جزئي الموضوع وهو اضافة الاسلام الى الحيوة بالأصل وجريانه للآخر وهو الاسلام بالوجدان وعلى هـذا فلاينبغي عـد استصحاب الحيوة من المثبت كما لا يخفى ، ومنها انه اذا كان مال الغير في يد أحد فشك في أن يده يد أمانة أو يد ضمان فترى الاصحاب في المقام يحكمون بكونه يد ضمان لأن اصالة عدم الرضا حين الوضع تقتضي كون اليد يد عدوان فيكون ضامنا وهذا من المثبت ، لكن نقول ان كان الضمان من لوازم كون اليد يد عدوان فيكون اثبات الضمان حينئذ باصالة عدم الرضا المستلزم للعدوان في المثبت لأنه يكون في قبيل اثبات الشيء باللوازم العقلية ، وأما لو كان الضمان عبارة عن وضع اليد على مال الغير بدون رضاء صاحبه فيكون الموضوع حينئذ مركباً من وجودي وعدمي يحرز أحـد جزئيه وهو كون اليد على مال الغير بالوجدان وجزئه الآخر وهو عدم كونه عن رضا صاحبه بالأصل فلا يكون حينئذ مربوطاً بالأصل المثبت ، ومنها استصحاب الرطوبة في رجل الذباب فيما اذا تنجست برطوبة سابقاً ثم شك في أن تلك الرطوبة باقية الى حين الملاقات حتى يحكم بنجاسة ملاقيه أم لا حتى يحكم بالطهارة فاستصحاب

الرطوبة الى حين الملاقات مع شيء آخر الحكم بمقتضاه من المثبت فان نجاسة الملاقي مترتبة على سراية النجاسة من الملاقي اليه وهي من لوازم رطوبة رجل الذباب فالتنجس متفرع على رطوبة رجل الذباب وهذا من أثر اللوازم العادية للرطوبة ، ولكن نقول ان الأمر كذلك لو كان كذا إلا ان الواسطة خفية في المقام ، ومما يتوهم انه من مورد التمسك بالأصل المثبت ما ذكر احتمالا في مقام اثبات دية القتل على من جنى على أحد بما يوجب القتل لكنه ادعى ان جنايته هذه وقعت بعد المهلت لا في الحيوة وادعى الوارث استناد الموت بهـا لا بشرب السم أو المهلك الآخر ، بانه يمكن أن تستصحب الحيوة الى حين الجناية وبعدها ولو بلحظة ولا ريب في أن ترتب موجب الدية وهو القتل على بقاء الحيوة الى ما بعد الجناية عقلي بالدية مترتبة على الحيوة بواسطة لكنه كما ترى احتمال لعله صدر ممن يرى الاستصحاب من الامارة التي تثبت اللوازم وغيرها ، ومنها مورد بناء الأصحاب على ترتيب أثر يوم رمضان عند الشك في رؤيه هلال شوال فحكموا بوجوب الصوم يوم الشك المزبور فربما يتوهم انه مبتني على استصحاب رمضان اثباتا لأثره ونفيا لأثر يوم الفطر حتى يكون أول شوال بعد يوم الشك ولا ريب في انه من المثبت لأن استصحاب بقاء رمضان بمفاد كان التامة لا يثبت مفاد الناقصة إلا على المثبت ، ومن هنا قد يتوهم صحة استكشاف حجيته عندهم لتسالمهم المذكور ، ولكن يمكن أن يقال أن فتوي الأصحاب بذلك من جهة القاعدة المضروبة وهي قوله « ع » صم للرؤية وافطر للرؤية فلعلهم فهموا منه ان وجوب الصوم رتب على العلم بدخول رمضان كما ان وجوب افطار يوم العيد رتب على العلم بالشوال فاذا علم بدخوله يجب الافطار فليس الأثر مرتبا على عنوان الأولوية والآخرية فقط حتى يستلزم اثباتها القول بالمثبت بل المدار على القاعدة المضروبة في الأيام المشكوكة ولا ربط لما في المقام بالاستصحاب ، وأما توجيه الاستصحاب بانه جار في الجزء العدمي فانه عبارة عن يوم لم يسبقه يوم من ذلك الشهر فاحد جزئيه محرز بالوجدان والآخر بالأصل ولذا يرتب مقتضى أثره على يوم الشك فهو لا يخلو عن ضعف فان مدلول الأول معنى بسيط لو اريد تحليله لا ينحل الى ما قيل فلا ينبغي عده من المركب

ولا يخفى انه لا بأس باستصحاب رمضان في يوم الشك بمفاد كان الناقصة على ما قدمناه في استصحاب الامور التدريجية إلا انه لدقته وبعده عن كثير من الأنظار لا يكون وجها لتسالم الأصحاب في المقام ، ومنها مورد الشك في وجود الحاجب في أعضاء الوضوء فانهم لا يتفحصون عن الحاجب ويبنون على عدمه بخلاف الشك في حاجبية الموجود فيتفحصون عنه ويفتشون حتى يعلموا ويحصل لهم القطع بوصول الماء الى البشرة مع ان وصول الماء الى البشرة المستلزم للصحة من اللوازم العادية لانتفاء الحاجب فلو كان بنائهم على عدم الفحص مبنيا على استصحاب عدم الحاجب لكان الأصل المثبت حجة عندهم ، ولكن نقول ان السيرة وان قامت بذلك ولكن ليس بمعلوم ان المدرك في ذلك هو الاستصحاب بل يمكن أن يقال ان هذا الأصل أصل عقلائي في حد ذاته مثل اصالة عدم القرينة فكما ان في ذاك المقام لما لم يكن كلام المتكلم غالبا مقرونا بالقرينة فينزل منزلة الغالب ، وفي صورة الشك في وجود القرينة تدفع باصالة عدم القرينة فكذا في المقام لما كان الغالب عدم الحاجب في محل الوضوء فينزل منزلة الغالب فيكون كل من الموارد المزبورة تحت قاعدة مضروبة واصول عقلائية فان العقلاء يعتنون بالغلبة النوعية ، فلو أغمضنا عن ذلك كله أمكن ان يدعى ان الواسطة في جميع ذلك خفية فلا تثبت حجية الأصل المثبت بقول مطلق بتمسك الأصحاب بالاستصحاب في المقام ، وتقريب الخفاء ان العرف يفهمون ان صحة الوضوء أثر لعدم الحاجب ولا يفهمون ان لازم عدم الحاجب وصول الماء الى البشرة والصحة مترتبة على الوصول يعني يرون عدم الحاجب عين وصول الماء الى البشرة وأثر الوصول أثره ولكن العمدة على مدعيه لأن العرف يحكمون بالملازمة ويلتفتون اليها فلابد أن يدعى ان اصالة عدم الحاجب أصل مستقل مثل اصالة عدم القرينة كما أشرنا اليه ، ومنها مورد الشك في وجود الرد الذي هو مانع عن اضافة العقد الفضولي الى المالك فان بناء الأصحاب على الرجوع الى اصالة عدم الرد وهو لا يثبت اضافة العقد الى المالك إلا على القول بالمثبت ، نعم في ردية الموجود لا يعتنون بعدمه كما اذا تكلم بكلام لم يعلم انه قال أجزت أو قال رددت فالاجازة البعدية لا تنفع في المقام بخلاف ما اذا شك في أصل الرد وأجرى فيه اصل

العدم فانهم قائلون بان الاجارة البعدية كافية ولعل مدرك هذا الأصل أيضا أمر آخر سوى الاستصحاب وهو غلبة عدم الرد ممن وقع على ماله عقد فضولي إلا ان هذه الدعوى كما ترى ، وبالجملة اما ان يدعى ان المدرك في الصحة واستناد العقد الى المالك في المقام هو الغلبة النوعية القائمة على عدم الرد وهـذا صار منشأ لضرب الشارع قاعدة ولو بالامضاء ، أو ان الشارع انشاء قاعدة اخرى توسعة للعباد وتخفيفا لهم في ان كل مورد يشك في اضافة شيء الى شيء من جهة الحائل والمانع يحكم بعدمه

تذنيب آخر

لا يخفى ان الاستصحاب يجري تارة فيما هو تمام الموضوع للتعبد واخرى يجري فيما هو جزء الموضوع (وثالثة) يجري فيما هو شرط للحكم (ورابعة) فيما هو شرط للموضوع فشرط الحكم شرط للوجوب وشرط الموضوع شرط للواجب فبناء الأصحاب على اجراء الاستصحاب في هذه الموارد الأربعة أي في نفسي الموضوع وجزئه وفي شرط الحكم أو الموضوع للحكم ، أما الأول فواضح لأن التعبد بالشيء تعبد به باعتبار أثره الشرعي على مسلك وجعل المماثل أثره على مسلك آخر وأما الثاني فلا اشكال أيضا في جريانه لأن الحكم اذا تعلق بالمركب ينبسط على تمام أجزائه فيكون لكل جزء من المركب شيء من الحكم فان الحكم الواحد اذا تعلق بالمتكثرات قابل للتحليل الى أحكام ضمنية متلازمات سقوطا وثبوتاً لولا قاعدة الميسور يعني ان الأحكام الضمنية متساوية بالنسبة الى الثبوت والسقوط فاذا كان جزء من المركب مشكوك البقاء فالتعبد بذلك تعبد به من حيث أثره فيحرز تمام الأثر بالاستصحاب وبالوجدان فهذا الحكم الواحد يكون واقعيا بمرتبة وظاهريا لمرتبة اخرى فحكم الأجزاء التي كانت محرزة بالوجدان حكم واقعي وحكم الأجزاء التي كانت مشكوكة حكم ظاهري محرز بالأصل فلا اشكال في جريان الاستصحاب في أجزاء المركب باعتبار أثرها ، وبالجملة موضوع الحكم ليس إلا نفس المتكثرات فلكل جزء جزء حكم ضمني مرتبط بحكم الآخر وهذا بخلاف الاستغراقي فان كلا من الأجزاء مشمول للحكم على نحو الاستقلال ولا يرتبط حكم بعضها بحكم الآخر

فالتمسك باستصحاب الجزء إنما يكون باعتبار أثره الضمني لا باعتبار أثر الكل فلا وجه لتوهم انه من المثبت ، وأما الثالث فلا اشكال في جريان الأصل فيه لو كان شرطا للوجوب وشك في حصوله كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فانه اذا شك في انها حاصلة بالفعل حتى يجب الحج أو زائلة حتى لا يجب جاز اجراء الاستصحاب فيها نفياً واثباتا للوجوب لأن في صورة اناطة الحكم بالشرط يصير الوجوب مقيداً بالاستطاعة مثلا وهذا التقيد مما يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع إذله أن ينيط حكمه به وله أن لا ينيطه مثل اناطة الحكم بالموضوع ، حينئذ اذا كانت الاناطه منشاء للانتزاع الشرطية فيكون تقيدالوجوب بالشيء من القضايا الشرعية ومما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعا فيندرج في أخبار الباب لأن المراد من القضية الشرعية ما كان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ومجعولا له فلا بأس بجريان الاستصحاب في شرائط الوجوب ، وأما شرائط الواجب أي الموضوع ففيها مسلكان « أحدهما » هو المسلك المعروف في الشرط من انه ما انيط وقيد به شيء بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا مثل الصلوة المشروطة بالطهارة فان الطهارة شرط للواجب ومما قامت الصلوة بها فيكون الأمر متعلقا بذات الصلوة والتقيد ، فالتقيد الحاصل من اضافة الصلوة الى الطهارة في عرض ذوات الأفعال وأما الطهارة فهي في رتبة متقدمة عليها فعلى هذا تكون الطهارة متقدمة للتقيد لا لنفس الصلوة ، وبعبارة اخرى وبيان آخر ان الشرط عبارة عن قيد وطرف اضافة للشيء بحيث يكون التقيد به داخلا في المشروط ايا وجزء له دقة وعقلا كما عليه الجمهور القائلين بان التقيد داخل والقيد خارج وعليه فلورد أمر بالمقيد كالصلوة بالنسبة الى الاستقبال والطهارتين الحدثية والخبثية وغيرها فيتوجه الأمر في الحقيقة الى ذات العمل والتقيد بالقيود المذكورة ويعرض الوجوب على التقيد في عرض عروضه للصلوة فيصيران واجبين وإنما يجب إيجاد الشرط مقدمة لحصول التقيد الواجب لا للصلوة فانها ليست مقدمة لها على هذا المسلك ، والمسلك الآخر في ان الشرط عبارة عن طرف اضافة للشيء بنحو لا يكون متقداً به إلا انه لا يوجد بدونه كما ان الأمر كذلك في العلة بالنسبة الى المعلول وفي شرط الوجوب بالنسبة اليه فان الحكم لا يكون متقيداً

بحصوله ولا المعلول منحلا الى ذات وتقيد ناشئين عن العلة معا لكنه مع ذلك لا يوجد بدونها فحصوله متفرع على حصولها وثبوتها مقدمة لثبوته بنفسه لا بتقيده وجزئه وهذا مصحح لانتزاع الشرطية عن المنوط به مطلقا كانت الاناطة تكوينية أو جعلية شرعية من دون رعاية تقيد في المنوط وعلى هذا فلو انيطت الصلوة في الشرع بالطهارة أو غيرها فلا تكون الطهارة إلا مقدمة لحصولها لا لتقيدها ولو أمر بها فهو أمر بنفسها لا لها وللتقيد ، فعلى المسلك الثاني لا اشكال في الاستصحاب لأن اناطة الموضوع على الطهارة مما أمره بيد الشارع وضعا ورفعا أي تعبد بتمام الشرائط بلحاظ اناطة الموضوع بها وأما على المسلك الأول فلا مجال للاستصحاب لأن التقيد ليس أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ، وبالجملة جعل الشيء مشروطا بغيره يتصور على نحوين « أحدهما » ماهو المعروف حيث يدعون الى الواجب المشروط ينحل الى ذات وتقيد فما كان تحت الأمر والوجوب هو الذات والتقيد ولكن ان الشيء الآخر الذي انيط الواجب به هو القيد خارج عن تحت الأمر وواجب غيري ومقدمة للتقيد ، فعلى هذا التصور تصير الطهارة أو القبلة مثلا مقدمة للتقيد المأمور به في عرض سائر الأجزاء لا لذات الصلوة « وثانيهما » أن يتعلق الأمر بالصلوة عن طهارة بحيث لم يعتبر تقيدها بالشرط حتى ينبسط الأمر عليه أيضا ، وعلى هذا فتكون الطهارة في المرتبة المتقدمة على الصلوة فتؤخذ في السلسلة الطولية بحيث يصح أن يقال وجدت الطهاره فوجدت الصلوة فما كان معروضا للوجوب هو الصلوة عن طهارة لا الصلوة المقيدة بها فمنشأ انتزاع الشرطية تعلق أمر الشارع بالصلوة لكن لا مطلقا بل بها اذا كانت عن طهارة وعلى هذا فالطهارة مقدمة بنفس الواجب لا لجزئه وهو التقيد وحيث ان للشارع أن يأمر بالصلوة مطلقا كانت عن طهارة أم لا وأن يأمر بها في ظرف الطهارة فقط فتكون اناطة موضوع حكمه مما أمره بيده وضعا ورفعا فان اناطه بشيء كالصلوة بالطهارة فيكون مشروطا وإلا فيكون مطلقا ، اذا عرفت ذلك ، فنقول على التصوير الثاني لا اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الشرط لأن اطلاق أخبار الباب وان انصرف الى الآثار الشرعية إلا ان الأثر الذي يعتبر في التنزيل لا ينحصر في الأحكام بل

يعم جميع ما كان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع والمفروض ان الناطة الواجب بالشرط بيد الشارع فله أن ينيطه وله أن لا ينيطه ، وأما على المسلك الأول فلا مجال للاستصحاب لأن التقيد مما ليس أمر وضعه ورفعه بيد الشارع بل هو أمر واقعي كنفس الركوع والسجود فباستصحاب الطهارة لا يمكن اثبات أثر التقيد إلا على المثبت ، وربما يلتزم بالاندراج ويقال لا محذور فيه عند مساعدة الدليل بالخصوص كما في مثل الوضوء والطهارة الحدثية او الخبثية فان تطبيق الامام «ع» استصحابها على مورد الشك فيها يدل على حجية المثبت هنا على خلاف القاعدة أو يدعى خفاء الواسطة أو جلائها لشدة الملازمة بين الطرفين وهذا كما ترى إنما ينشأ من ضيق الخناق والبناء على كون الشرط عبارة عما تقيده داخل ونفسه خارج وإلا فلا تنتهي النوبة الى هذه الدعاوى الممنوعة ، هذا كله في مقام التصور وبيان لوازم المسلكين ، وأما في مقام التصديق ، فنقول لو كان الأول حقا لزم تركب الصلوة في الأقوال والأفعال والتقيد وتقييد أدانها واطلاقانها وكذا كل مشروط من الموضوعات بقيودها ورفع اليد عن اطلاقها ومحذور المثبتية للأصل الجاري في الشروط على مافصل والقول بان الطهارة مقدمة للجزء وهي في عرض الصلوة لا أنها مقدمة بنفسها كما اشتهر وللزم التفكيك بين شرط الوجوب وشرط الواجب بداهة ان الوجوب المشروط هو ذات الوجوب لا المقيد بما انه كذلك مشروط بشيء فمن لزوم هذه التوالي على الأول وعدم لزوم شيء منها على الثاني ينبغي أن يعلم بحقيقته دونه ولعل منشاء الشبهة في ان الشروط الشرعية كغيرها من حيث ان التقيد بها داخل في المشروط هو الخلط بين اصطلاح أهل المعقول وعلم الاصول ، ومجمل القول ان النكتة الفارقة بين المسلكين من حيث جريان الاستصحاب على أحدها دون الآخر لكونه من الاصول المثبتة هي ان على المسلك المختار في الشروط من جعل موضوع الحكم كالصلوة مثلا على الطهارة ومنوطة بها يعتبر العقل الطهارة مقدمة لنفس الصلوة وتكون الاناطة حينئذ بيد الشارع إذ له أن ينيط الموضوع بشيء وله أن لا ينيطه فاذا شك في الطهارة يشك في الاناطة فيكون الشك فقط في الاناطة فتوسعة الطهارة تلازم توسعة الاناطة وبعد الاستصحاب واثبات الطهارة

يحكم العقل بوقوع أفعال الصلوة عن طهارة نظير استصحاب أجزاء المركب فانه اذا ثبت جزء منه بالاستصحاب فيحكم العقل ان هذا المركب واجد لهذا الجزء يعني يطبقه العقل على المورد فلا مانع من جريان الاستصحاب على هذا المسلك ، وبعبارة اخرى الأمر بالصلوة عن مثل طهارة الأمر بايجار زيد على السطح فيصير زيد حينئذ طرفا للاضافة ويحصل له اضافة على الكون على السطح فالأمر انما تعلق بايجار زيد لا في أي مكان بل في السطح مثلا ولولا الأمر بالايجار الحاصل كان كل من زيد والسطح من الامور الواقعية ولم يكن بينهما اضافة وربط خارجي وأما بعد الأمر بايجاره على السطح يتصور بينهما ربط في مقام المطلوبية ولا ريب في ان هذا الربط والاناطة ناشيء من قبل الأمر فيكون مما أمره بيد الشارع وضعا ورفعا وعليه فلا محذور في استصحاب الطهارة باعتبار أثرها وهي هذه الاناطة الجعلية ، وأما على المسلك الآخر أي القول بان الشرط عبارة عن قيد خارج عن المشروط ويكون التقيد به اضافة قائمة بالطرفين وأمراً واقعياً فلا يعقل التوسعة بالنسبة اليه إذ لا يكون التقيد مما أمر وضعه ورفعه بيد الشارع لانه أمر واقعي واضافة قائمة بالطرفين فلا مجال للاستصحاب على هذا المسلك ، وربما يقال دفعا عن المسلك الأول بان الواسطة خفية أوجلية أو بان ورود النص الحاصل في الوضوء والطهارة يجوّز لنا استصحابها وان كان مثبتاً ، أو بان التقيد لما كان من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا بمنشائها فلابد أن يرجع الأمر به الى الأمر بالمنشأ وماله الدخل في تحققه الاعتباري أو يدعي ان موضوع الوجوب النفسي هو الصلوة في حال الطهارة فهو مركب من أجزاء أحدها الصلوة والآخر كونها في حال الوضوء ولا ريب تحققها بالوجدان فليبق الجزء الثالث وهو الطهارة ولا بأس باحرازها بالأصل وهذه الأجوبة كما ترى قابلة للمنع ، أما الأولان منها فلأنها مجرد دعوى تقابل بدعوى الخلاف ، وأما الثالث فلأنه وإن كان في بادي النظر وجيهاً إلا ان المتمسكين بخصوص أخبار الوضوء لم يقتصروا على موردها بل فهموا منها عموما شاملا للموضوعات والأحكام فلا يبقى وجه للالتزام بحجية المثبت في خصوص موردها وهو الوضوء ، وأما الرابع فلانه لو تم وسلم كون التقيد مما لا خارجية له وقيل بانه لا وعاء له غير الذهني وموطن

الاعتبار كما ان الملكية كذلك . مسلماً يلزمه القول بكون الطهارة ومنشأ التقيد مطلوبا نفسياً ضمنياً في عرض أجزاء الصلوة إذ المفروض ان الأمر بالصلوة منبسط على أجزائها وعلى التقيد الذي هو المأمور به باعتبار منشائه وهي الطهارة فالطهارة على هذا واجب نفسي لا غيري مقدمي على المشهور المتسالم عليه لدى الأصحاب قديما وحديثا وأما الخامس فبعد الغضّ عن منع كون الموضوع مركباً مما ذكر ، يرد عليه ان مايضاف اليه الحال المأخوذ في الموضوع ، أما الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية أو خصوص الاولى ، فعلى الاول وان جاز استصحاب الطهارة والتعبد بها ظاهراً إلا ان لازمه القول بالأجزاء والاجتزاء بالعمل الماتي قبل كشف الخلاف ولا يلتزم به معظم الأصحاب ، وعلى الثاني لافائدة في الاستصحاب فانه لايثبت الطهارة الواقعية المعتبرة في المأموربه ، فظهر ان شيئا من التقريبات المتقدمة في الأجوبة لايدفع اشكال المثبت على تقدير دخل التقيد ، وأما المسلك الآخر فلا احتياج اليها كما لا يخفى ، ثم انه ربما يقال بكفاية كون المستصحب ذا أثر على تقدير بقائه وان لم يكن كذلك من حين حدوثه وبدوأمره والظاهر انه لا ريب في كفايته إذ التعبد به بلحاظ أثره الفعلي ووجوده البقائي فلا دخل لكونه ذا أثر من أول وجوده في صحة التعبد ببقائه بلحاظ الأثر الفعلي وهذا واضح بلاسترة إلا ان وجه جعل التنبيه من تنبيهات المثبت مخفي علينا ولم يتضح لنا حتى بعد التأمل .

تنبيه آخر

لا يخفى ان الشك قد يتعلق باصل الحدوث كالشك في الحدث بعد القطع بالطهارة وبالعكس ، وقد يتعلق بظرف الحدوث فارغا عن أصل الثبوت وذلك كالشك في ان الوضوء المعلوم وقع في أول الظهر مثلا أو بعده بساعة فالوضوء مشكوك لكن بالقياس الى ظرف وقوعه لامن حيث ذاته ، وثالثة يشك في الشيء بالقياس الى غيره وظرف ثبوته لا خصوص ظرف ثبوت نفسه وهذا على نحوين « أحدهما » أن لا يمكن اجتماع الأمرين زمانا كما في مورد توارد الحالتين المتضادتين واشتباه المتقدم منهما بالمتأخر كالوضوء والحدث « وثانيهما » كاسلام الوارث وموت مورثه فانهما

يمكن أن يتقارنا وأن يتقدم أحدهما على الآخر ، أما الأول وهو ما اذا شك في الحدوث فلاريب في صحة الرجوع الى استصحاب عدم المشكوك او استصحاب ضده كالطهارة المعلومة سابقاً عند ارادة اتيان العمل المشروط بها فان ابقاء عدم الحدوث المشكوك حينئذ لا يجوز الدخول في المشروط بالطهارة ولا يثبتها إلا على المثبت ، بخلاف استصحاب الطهارة وأما الثاني فله صور منها أن يشك في الحدث الأصغر أو الأكبر من حيث ظرفه بان يعلم إجمالا بطرو الحدث أما أول الظهر مثلا أو بعده بساعتين أو قبل الغروب بربع أو تعلم المرئة بطرو الحيض أما في الثلاثة الاولى من الشهر أو من وسطه أو آخره ؛ ولا يخفى انه اما أن يقع من هذا المتردد وضوء أو غسل عقيب طرو الاحتمال أولا فعلى الثاني يتولد من هذا العلم الاجمالي قطع تفصيلي بثبوت الحدث في ظرف الطرف الأخير فانه اما كان حاصلا من أول الوقت أو وسطه واما حدث في الآخر وعلى كل فيعلم بالحدث المانع عن الصلوة فعلا فلا يبقى مجال لاستصحاب الطهارة حينئذ بالنظر الى هذا الموطن واما بالنظر الى غيره من الطرفين المتقدمين عليه فالظاهر انه لا بأس باستصحاب الطهارة فيهما وفيما بعدها الى حين اليقين بالانتقاض فللمرئة المترددة في أيام حيضها بانها الثلاثة مع الأول أو الوسط أو الآخر أن تستصحب الطهر وتصلي فيما بعد الثلاثين بلا غسل وكذا فيها ايضا بناء على حرمة العبادة على الحائض شرعا فانها اذا اعتمدت على الأصل الشرعي فلا يقع منها الشريع فلا تعلم بحرمة العبادة عليها في الأيام ولو اجمالا حتى يسقط الأصلان بالمعارضة وفي المفروض لا فرق بين كون العلم الاجمالي مقتضيا للموافقة القطعية أو علة لها ولا مانعية له عن جريان الاستصحاب في أطرافه فانه لا يلزم منه المخالفة العملية لأن حرمة التشريع راجعة الى البناء وعقد القلب لا الى العمل هذا مضافا الى انحلاله بالعلم التفصيلي بالنسبة الى حكم آخر الوقت والأخير من الاطراف واما بناء على حرمة العبادة ذاتا فلا يجوز لها الرجوع الى استصحاب الطهر في أيام أطراف العلم فانها تعلم اجمالا بمخالفته للواقع فيسقط عن الحجية فيها بالمعارضة هذا على القول بكون الاجمالي مقتضيا لا علة لوجوب الموافقة القطعية وإلا فلا مجال لجريانه أصلا ، هذا كله فيما اذا كان العلم سابقا ولم يأت برافع الى الآخر ، وأما

اذا حصل العلم في الثلاثة الأخيرة في الشهر أو وجد الرافع بعد كل طرف فسيأتي حكمها انشاء الله ، فتحصل ان العلم اما حاصل في البداية واما أن يحدث في النهاية وعلى كل فاما أن يتحقق الغسل مثلا عقيب كل طرف من أطراف العلم ، وأما لا يقع الى آخر الوقت وعلى الأخير فاما أن نقول بحرمة العبادة على الحائض ذاتا أو تشريعا وعلى كل فاما أن يقال بعلية الاجمالي أو كونه مقتضيا للموافقة القطعية فهذه صور المسألة وسنتعرض لها مشروحا انشاء الله ، وبالجملة ان المرئة اذا علمت أولا بانها اما تحيض في الثلاثة الاولى أو الوسطى أو الأخيرة من شهر ولم تغتسل في البين أصلا تعلم تفصيلا بانتقاض طهارتها في أيام آخر الشهر وبه ينحل علمها الاجمالي بالحدث أما في الأول أو الوسط فيجوز لها التمسك باستصحاب الطهارة الى القطع بالانتقاض إذ المفروض انحلال العلم الاجمالي المانع عن جريانه اما لعليته واما للزوم المخالفة العملية من التمسك به على القول بالاقتضاء هذا بالنسبة الى العلم الاجمالي بالمانع عن الصلوة وهو الحدث ، وإما بالنسبة الى حرمة العبادة على الحائض في أيام دمها فلا ينحل علمها بالتفصيلي المتصور في المانع بالرجوع الى الاستصحاب في جميع الأطراف وعدمه مبني على كون العبادة محرمة عليها ذاتا أو تشريعا فان كانت من الثاني يجوز الرجوع اليه حتى على علية العلم لوجوب الموافقة القطعية فان حرمة التشريع متعلقة بأمر قلبي جانحي فلا يلزم من الأخذ بالأصل في أطرافها مخالفة عملية بالنسبة اليها فلا يمنعه العلم بها اجمالا ، وأما لو كانت حرمة العبادة ذاتية فهي لما علمت بها اجمالا وتنجزت عليها فلا يسوغ لها الرجوع الى الاستصحاب في شيء من الأطراف لأن العلم وان قيل بانه مقتضى لا علة إنما لاينا في الأصل النافي فيما لا يلزم منه محذور المخالفة القطعية ، وأما في مثل المقام فيمتنع عن جريانه في الجميع ولا يجوز اجرائه في بعض دون غيره لانتفاء المرجح ، هذا كله فيما كان العلم سابقا ولم يغتسل أصلا ، وأما اذا حدث العلم في الثلاثة الأخيرة من الشهر من دون غسل سابق فهي تعلم ببطلان الصلاة منها قبل الغسل فيها تفصيلا وأما حرمة العبادة عليها فهي لا تتنجز ولها الدخول فيها بعد الغسل رفعا للحدث القطعي اللهم إلا أن يقال انها لا تقطع بارتفاع الحدث عنها بالغسل في أيام تحتمل انها أيام دمها فلها استصحاب

الحدث وعدم جواز الدخول في الصلوة بقصد المشروعية وأما اذا اغتسلت بعد الصلوة عقيب كل ثلاثة فلا ريب في عدم تحقق العلم التفصيلي بالحدث فلا ينحل الاجمالي المتعلق بالحدث المانع فلا يجوز الأخذ باستصحاب الطهارة في أيام الاطراف ولا فيما بعدها الى اتمام الصلوة المتقدمة على الاغتسال للعلم بمخالفته للواقع في الجملة ولا يجوز للأخذ به أيضا في نفي الحرمة الذاتية في الأيام التسعة على كلا المسلكين في تأثيره الموافقة القطعية ، وأما العلم بالحرمة التشريعية اجمالا كما على القول الغير المختار فلا يمنع عن جريان الأصل في الأطراف على ما تقدم هكذا ينبغي أن يحرر المقام ويبين الشقوق والأقسام حتى لا تختلط الأحكام على ذوي البصائر والافهام فظهر مما مر صور الشقوق المتصورة في الثاني وحكم كل منها وعلم ان الأصل لا يجري في بعضها ويسقط بالتعارض في بعض ويجري بلا محذور على بعض التقادير في طرفين من الأطراف الثلاثة وفي جميعها على تقدير آخر ، « وأما الثالث » وهو ما اذا كان الشك في شيء مقيسا به الى ظرف وجود غيره فله أيضا شقوق منشائها الشك في اتحاد ظرفيها وعدمه بان يشك في كون ظرف وجود ذلك الشيء حاصلا قبل ظرف الآخر أو بعده فهذه أقسام ثلاثة ولا يخفى انه اذا جعل الشيء الذي لوحظ مضافا الى غيره من احدى الجهات المتقدمة موضوعا للأثر فتارة يجعل كذلك من حيث تقيده بالثبوت قبلا أو مقارنا أو بعداً فيكون الأثر في الحقيقة للذات والتقيد ، والاخرى لا يلحظ في الموضوع ضيق وتقيد باحدى الأزمنة بل يجعل الأثر لذات متحققة في احدى الظروف فعلى هذا فالأثر بتمامه لنفس الذات لا لها وللتقيد ، وثالثة يجعل الأثر للمقيد بمنشاء انتزاع التقدم والتقارن والتأخر وهو نحو من أنحاء الاضافة التي تكون فيما بين الشيئين من حيث ظرف الوجود ووعائه ولما كان للأخير دائراً على الألسن ووقع الكلام فيه أزيد مما في الأولين فنقدم البحث عنه أولا ثم نتعرض لغيره ، فنقول ان منشاء انتزاع هذه العناوين وهو الاضافة الخاصة بين شيئين ، إما أن يكون له حظ من الخارجية عند كون طرفي الاضافة خارجيين كالهيئة الحاصلة لأجزاء السرير مثلا على ما أثبتناه في بعض المباحث المتقدمة آنفا فانا أشرنا الى ان منشأ انتزاع الفوقية أيضا له خارجية نظير

طرفي الاضافة وان الخارج لو لم يكن ظرفا لوجوده فهو ظرف لنفسه قطعا ولذا لا يلزم من انتفاء المعتبر وعدم اعتبارها عدم خارجيتها كما لا يخفى أو لا يكون كذلك بل من في الامور القائمة بالاعتبار والمتحققة في وعاء الذهن لا الخارج وإنما الخارجية والتحقق لما تقوم به هذه الاضافة من الطرفين ، وعلى الاول أمكن أن يقوم به الصلاح أو الفساد ويصير منشأ لمطلوبية المتقدم أو مبغوضيته من حيث انه كذلك ولذا ترى الانسان إلامن ارتاض يحب تقدم نفسه على الغير ويبغض المتقدم عليه وان كان ولده وأحب أحبائه ، وأما على الثاني فحيث لا يقوم للأثر الخارجي بالأمر الاعتباري ولا يمكن أن يكون مؤثراً في الصلاح أو الفساد خارجا فلابد من أن يكون الأثر لطرف الاضافة وما تقوم به هي فلو اريد أن يتمسك باستصحاب العدم عند الشك في التقدم أو غيره نفيا للأثر فلابد من الرجوع الى استصحاب عدم زيد مثلا في الزمان السابق الى المقارن لظرف وجود عمرو وأما عدمه في الزمان المتأخر عنه فقد علم بانقلابه ولا يبقى مجال معه للاستصحاب وكما لم يكن العلم الاجمالي بان أيام الحيض أما الثلاثة من الأول أو الاوسط أو آخر الشهر مانعا عن الرجوع الى استصحاب الطهارة في الأوليين فيما اذا لم تغتسل المرئة أصلا لانحلاله بالعلم التفصيلي بالحدث في الأخيرة فكذلك في المقام إذ المفروض ان زيداً معلوم الوجود وإنما الشك في وعاء وجوده ، واما على تقدير كون الاضافة متحققة بنفسها خارجا لا لمنشائها فهي أيضا يتصور لها العدم الخارجي وان كان مترتبا على عدم طرفيها نظير تأخر عدم المعلول من عدم العلة وترتبه عليه فانه وان لم يتصور في العدم تأثير وتأثر إلا ان نقيض الوجود المتقدم على غيره رتبة لا يكون إلا عدمه في تلك الرتبة لا مطلق العدم فلكل من الاضافة وطرفيها عدم أزلي سابق يمكن استصحاب عدم منشأ انتزاع التقدم والتقارن وتأخر أيضا غاية الأمر بعد الاجراء في الجميع يسقط عن الحجية بالمعارضة بالعرض بواسطة العلم الاجمالي بانقلاب واحد للأعدام المستصحبة فالمعارضة مبينة على الالتزام بخارجية الاضافة وأما على منعها ودعوي اعتباريتها كما على أحد المسلكين في الباب فلا ، والعجب من العلامة الخراساني انه تمسك بدعوى المعارضة في المقام مع انه يرى الأثر لمنشأ الاعتبار

حقيقـــة والاضافة من الامور الاعتبارية الفاقدة لحظ الخارجية كما يظهر منه ذلك صريحا في مبحث اجتماع الأمر والنهي أو مبحث الضد ، هـــذا كله لو أخذت هذه العناوين في لسان الدليل قيداً ورتب الأثر عليها وقدتقدم انه يجوز استصحاب عدم كل من العناوين بلحاظ أثره بناء على الالتزام بخارجيـة منشأ انتزاعها إلا ان العلم بمخالفة واحـد من الاستصحابات يسقط الجميع عن الاعتبار بالمعارضة ، وأما على غير المختار فيجوز استصحاب عدم الذات المقيـد من حين الشك الى زمان القطع بانتقاض الحالة السابقة وهو الزمان الذي لو كان المعلوم حادثا فيه لكان متأخراً عن غيره فيستصحب عدمه في زماني التقدم والتقارن الى زمان التأخر وبه يحرز عـدمه اليه لكن لا يثبت به عنوان التأخر ، نعم لو كان للعدم الى ذاك الحين أثر في الشرع يرتب عليه ، وأما اذا لم يكن شيء من العناوين المتقدمـــة مأخوذاً في الخطاب بل أخذ فيه الزمان الذي يصدق عليه واحد منها بنحو الظرفية أو القيدية للموضوع بان يرد مثلا اسلام الوارث قبل موت المورث أو في ظرفه دخيل في الارث أو موته بعـــد اسلام الوارث سبب لارثه حينئذ لا يخلو اما ان يعلم تاريخ أحدهما ويشك في الآخر أو يشك في كليهما فان علم باحدهما كان يعلم بان يوم الخميس مثلا يوم اسلام الوارث وشك في ظرف الموت حينئـذ يجوز استصحاب عدمه الى أول وقت يقطع بتحققه وهو أول يوم الجمعة مثلا فيرتب عليه أثرعدم الموت قبل الاسلام أومقارنه فان هذا العدم محرز بالأصل وتحققه في ظرف اسلام الوارث معلوم بالوجدان وكذا اذا علم بكون يوم الخميس ظرفا لحـــدوث الموت ولكن شك في ان اسلام الوارث وقع فيه مقارنا للحدث الآخر أو سابقا عليه أو بعده فحينئذ يجري الاستصحاب في عدم تحقق الاسلام الى زمان يقطع بثبوته فيه وعدم تأخره عنه وهو يوم الجمعة مثلا ومقتضاه أن يرتب آثار عدمه قبل الموت وفي حينه فانه يحرز العـدم التعبدي للاسلام فيها ، وأما مـا علم تاريخه فلا نحتاج فيه الى الأصل لأنه معلوم العـــدم بالنسبة الى ما قبل حدوثه المعلوم وقتا وهـذا واضح ، وأما اذا جهل تاريخ كليهما فربما يتصور فيها الاستصحاب ويتوهم اندراجها في دليله غاية الأمر انه لما عـــلم بمخالفة واحـد من الاستصحابين وهو استصحاب عدم الموت قبل الاسلام وبعده

واستصحاب عدم الاسلام قبل الموت و بعده فيسقطان بالمعارضة عن الحجية والظاهر انه لا مجال للأصل في المقام فان جر العدم المعلوم في يوم الأربعا الى يوم الجمعة وهو يوم القطع بانقلاب عدمي الاسلام والموت وابقائه تعبداً لا ينفع في احراز تحقق عدم الاسلام قبل الموت أو بعده فان الاستصحاب لا يفيد إلا بقاء مجراه في الظروف المتأخرة عن الشك الى حين اليقين بالانتقاض ، وأما ان الأمر الآخر ثابت في بعض هذه الظروف حتى يحرز به ان المستصحب متقدم عليه وواقع قبله أو بعده فلا والمفروض ان الأثر مترتب على الاسلام قبل الموت لا عليه الى يوم الجمعة مثلا حين يبقى عدمه المعلوم من الأربعاء اليه ويمنع جديد الاسلام عن الارث وبالجملة لما لم يكن ظرف حدوث الموت معلوما فلا يمكن احراز وقوع الاسلام قبله أو بعده وان جُرّ عدمه الى يوم الجمعة فان هذا العدم المستمر التعبدي يحتمل أن يكون متحداً الظرف مع الموت الواقعي وبالعكس فلا يحرز بقائه الى ما بعده كما لا يحرز به وقوع الموت قبله أيضا فلا مجال للاستصحاب أصلا ، وملخص الكلام في الحادثين بالاضافة الى وجود الآخر أو عدمه فيما اذا لم يكن عنوان التقدم والتأخر والتقارن مأخوذاً في الخطاب انه تارة يكون تاريخ أحدهما معلوما دون الآخر وحينئذ لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ ويجري في مجهول التاريخ فقط لأنه لاشك في ظرف وجود الأول ولا عدمه ، وأما في الثاني فيجر عدمه المعلوم الى يوم الجمعة مثلا الذي هو يوم القطع بوجود الحادث الآخر فيه فيقطع بعد الاستصحاب بعدذاك الحادث المجهول تاريخه كالاسلام عند وجود الآخر أي الموت المعلوم التاريخ وقبله ، واخرى يكون كلاهما مجهولي التاريخ وربما يتوهم في المقام جريان الاستصحاب في الطرفين وتساقطهما من البين بتقريب انه يشك في وجود ذاك الطرف في حال وجود الآخر أو بعده فيستصحب عدمه في الحالين ففي المثال المذكور يقال ان الأصل عدم اسلام الوارث الى زمان موت المورث والأصل عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فيتعارضان ويتساقطان ولا يثبت بذلك تقارن الاسلام والموت ولكن نقول ليس الباب باب التعارض لأن شأن الاستصحاب جرّ المتيقن السابق في ظرف الشك الى حين القطع بالخلاف وابقائه

تنقيح الأصول

[illegible]

[illegible]

[illegible]

خلاصة [illegible] بحث العلامة الكبير
الأصولي شهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي
[illegible]

[illegible]

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 072239732