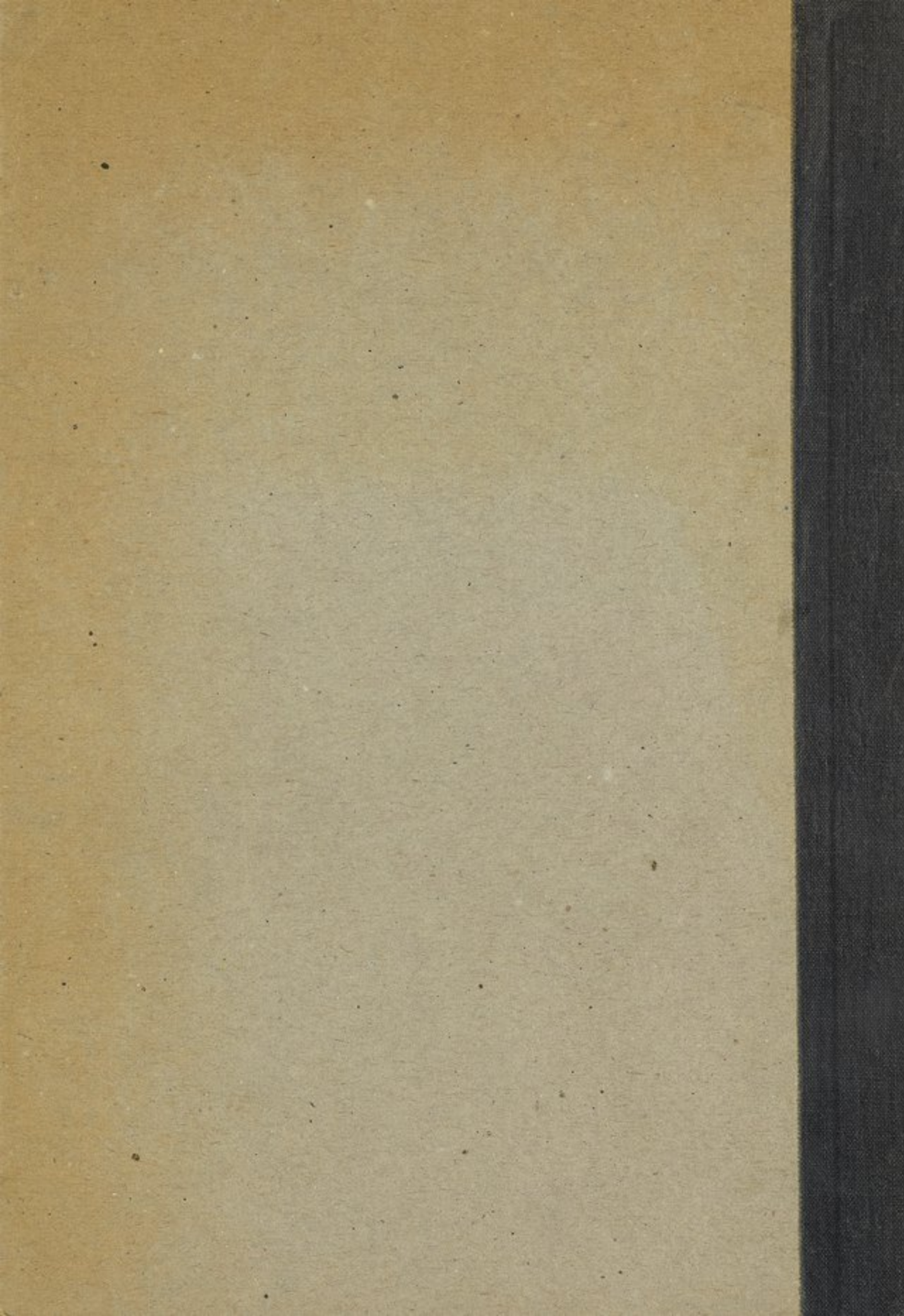




2276
173
389

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 سید محمد رضا الطباطبائي

دام ظله

خلاصة ما استفادته من بحاث العلامة الكبير
الأصولي الشهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي
قدس سره

المطبعة الحيدرية - النجف

al-Tabāṭabā'ī, Muḥammad Ridā ibn Yūsuf

Tanqīḥ al-uṣūl

هذا كتاب

تنقيح الأصول

للسيد الحجة آية الله

الحاج سید محمد رضا الطباطبائي

دام ظله

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

الطبعة الميسرة 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 وحجة الفقه وقادته هو
توقير حامليه والتعرف بهم وضبط تراجمهم وتاريخ شؤون حياتهم تقديرآ لخدماتهم
التي أدوها الى العالم الديني والمجتمع المذهبي وشكراً لهم في قبال اتعاب انفسهم
الطاهرة في سبيل الدين واحياء المذهب خاصة الذين سهروا ليلهم بالتفقه في الدين
واتعبوا نفوسهم الشريفة في تنقيح قواعد الفقه وتهذيب اصوله وتلخيص فصوله
وتشبيد دلائله ومعالمه فنقحوا المبادي وهذبوا القوانين وشيدوا المباني والضوابط
ونضدوا الدرر والفرائد واحسنوا صنعا 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 صحف العلمية ومن نتائج بحوثه القيمة التي استفادها من البحوث استاذ العلامة الكبير الأصولي المحقق الشهير آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي النجفي المتوفى ١٣٦١ هـ .

قاليك ايها القارئ 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 الاشرف وخريج مدرستها - ادام الله علينا بركانه ومتعنا بطول حياته وبقائه .

فنقول : ينتهي نسبه الشريف الى الامام السبط الحسن المجتبي صلوات الله عليه بثلثين واسطة نورد ذلك النسب المبارك الى الامام سلام الله عليه تيمناً وتبركاً .

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

() هو من اعظم العلماء صاحب تأليف ممتعة وكان متصدياً للقضاء وذكر اسمه الشريف في اغلب كتب الانساب لهذه الأسرة الحسينية (علي اكبر) ولكن المصحح على ما حققناه في كتابنا (خاندان عبد الوهاب) ووجدناه بخطه الشريف انه (محمد اكبر) وهو والد سيدنا الفقيه العلامة الشهير الامير نعمة الله القاضي الحسيني الملقب بـ (بواب) الذي كان مع فقاوته العالية ومكانته السامية وزعامته الدينية من مشاهير الخطاطين واستاذاً ماهراً في خط النسخ والثلث وغيرها وخطوطه باقية الى اليوم في العارة المظفرية (كوك مسجد) بتبريز كتبها سنة ٨٧٠ هـ ورحل في اواخر امره وقد ناهز عمره التسعين في زمن غلبة العثمانيين علي آذربيجان الى قاشان وتصدى فيها لمنصب مشيخة الاسلام ثم صار قاضي القضاة باصفهان وقفل -

١٣ - بن الأمير عبد الوهاب شيخ الاسلام ، ١٤ - بن الأمير عبد الغفار شيخ الاسلام
 ١٥ - بن الأمير سيد عماد الدين أمير الحاج ، ١٦ - بن السيد نحر 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 أبي الحسين علي العالم الشاعر الاصفهاني
 الملقب بـ (شهاب) ، ٢٤ - بن السيد أبو الحسن محمد العالم الشاعر الذائع الصيت الشهير
 بابن طباطبا العلوي ، ٢٥ - بن أبي عبد الله أحمد الشاعر الاصفهاني (١) ، ٢٦ -
 ابن أبي جعفر محمد الاصفغر المعروف بابن الخزاعية (٢) ، ٢٧ - بن أبي عبد الله
 أحمد الرئيس ، ٢٨ - بن أبي اسحاق ابراهيم طباطبا ، ٢٩ - بن اسماعيل الديباج
 الاكبر ، ٣٠ - بن ابراهيم الغمر المدفون بالكوفة (٣) ، ٣١ - بن الحسن المثني

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

(١) توفي رحمه الله باصفهان ودفن في محلة (غازيان) من توابع (جوبارة)
 ويظهر من (منتقلة الطالبين) - المخطوط - للسيد النسابة الأقدم أبو اسماعيل
 ابراهيم بن ناصر الطباطبائي ان ابا عبد الله أحمد بن أبي 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 . فها يظهر من بعض كتب
 الانساب انه ولد باصفهان أيضاً لم يعلم صحته وكذا ما ذكره في هامش بعض
 كتب الانساب المطبوع في النجف ان اجداد أبي عبد الله أحمد وآبائه أيضاً دفنوا
 في اصفهان لم يتضح لي مستنده والله الموفق .

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

(٣) يزار قبره الشريف اليوم في طريق الكوفة على يسار الذهاب من النجف -

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

نسب كأن عليه من شمس الضحى نوراً ومن فلق الصباح عموداً
ونعم ما قال الشاعر الشهير أبو نواس الحسن بن هاني جزاه الله تعالى عن اهل
بيت النبي « ص » خيراً :

مطهرون نقيات ثيابهم تجري الصلاة عليهم انما ذكروا
من لم يكن علوا حين تنسبه فماله من تديم الدهر مفتخر
والله لما برى خلقا فأتقنه صفاكم واصطفاكم ايها البشر
وهولاء العظام الذين اوغرنا في سلسلة هذا النسب الشريف الى اسمائهم
الشريفة كل واحد منهم اما من العلماء والفقهاء أو الأمراء والشرقاء أو الأئمة
والشعراء المفلحين .

وهذه الأسرة في صحة انتسابها الى بيت النبوة والولاية من البداة بمكان
لا يحتاج معها الى بيان وقد من الله تعالى لجل 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 في العراق والاردن واليمن ونسئل الله تعالى ان يوفقهم
لخدمة طريقة اجدادهم الطاهرين « ع » .

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

اليها وكانت امه 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 في زمن ابراهيم الغمر من لقب (طباطبا)
اسم ولا رسم .

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

وهذه الأسرة الحسنية من اعظم البيوتات العلوية العريقة بالمجد والتجانية الى آذربيجان - ايران . وذوى شهرة طائلة في صفحات التاريخ وكانوا قبل ان يرتحل جدم الاعلى الى آذربيجان في اصفهان من الاسر الشهيرة بالعلم والفضل والأدب ولاغرو حينئذ ان قلت - بالرغم من بعض من لاخبرته له - انهم من اقدم البيوتات النبوية في ايران (٢) ولهم الانساب الى جدم العلامة الفقيه الشهيد في اعماق السجون المصالح الاكبر الامير عبد الوهاب شيخ الاسلام بعنوان (آل امير عبد الوهاب) كما في التواريخ . انظر الى رياض العلماء للافندي 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 في حلقاتهم وسلاسلهم فان اقدم احد الى هذا العمل نعرف كذبه من دون أي تأمل من احد فالرجو عن بعض من يدعي الانتماء الى علم النسب ان لا يتعرض لثبت اسامي بعض من يدعي انه منهم في زمرةهم فان التسامح في هذه الأمور يقضي الى فساد عظيم وأمور لا تحمد عقبها .

(٢) قال ياقوت الحموي في معجم الادباء في ترجمة ابي الحسن محمد الاصفهاني الشهير بابن طباطبا العلوي المتوفي ٣٢٢ هـ ج ٦ - ٢٨٤ - ط - د . س . مرجليوث (وله عقب كثير باصفهان فيهم علماء وادباء وثقباء ومشاهير) وقريب منه في معاهد التخصيص للعباسي وغيره ولا بن طباطبا ترجمة ضافية في (الغدير) ج ٣ ص ٢٩٨

العلامة الأميني وللسيد الأمين العاملي في اعيان الشيعة اشتباه في حقه فراجع .

(٣) قال العلامة الحبير ميرزا عبد الله التبريزي ثم الاصفهاني الشهير بالافندي -

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 - تلك الواقعة المشهورة والكارثة المفجعة والحرب الفظيعة - نهض هذا السيد الكبير (١) مجازفاً بروحه واضعاً نفسه الشريفة في كفه مجاهداً في سبيل الدين ومحامياً عن حريمه ومجاهراً بكلمته الحققة صامداً بها لما يرى من واجبه النصيح لمولك الأمة والاشفاق على المسلمين فرحل الى قسطنطينية بايعاز من الشاه اسماعيل في الظاهر وبانبعاث من الايمان والحمية الدينية في نفسه في الباطن ورجل معه جمع من العلماء والامراء . فرحل مرتدياً بالوقار والسكينة ومتوشحاً بالهيبة والحلالة فخطى بالاقبال والاجلال العظيم من السلطان سليم وكان يحط نظره قبل هذه الرحلة أيضاً كما ينبغي 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 .

فوقف سيدنا هذا سجله التاريخ بكل اكبار وامجباب تقديراً لمواقفه العظيمة - في رياض العلماء ما لفظه (السيد الامير عبد الوهاب الحسني التبريزي الفاضل العالم العامل الفقيه الكامل جد السادات العبد الوهابية في تبريز وصاحب الصكرات والمقامات استشهد في حبس ملك الروم في بلاد قسطنطينية وقصته طويلة - الى ان يقول - المشهور المتداول انه عزّزه ملك الروم اولاً ثم حبسه في قعر بئر مظلمة الى ان مات بها) .

« ١ » وكان هذا السيد الجليل صهرراً للامير الكبير ابو النصر السلطان حسن بك آق قويونلو - من مشاهير سلاطين ايران والعراق - كما ان السلطان حيدر الموسوي الصفوي والد شاه اسماعيل كان صهرآله أيضاً ولذا تنتسب هذه الأسرة من طرف الامم الى هذا الامير المتشرع وكانت تولية موقوفاته المشهورة بـ (النصيرية) في اذربيجان على حسب وصية جدهم ويطلب تفصيل ما ذكر من محله .

ونزعاته الهاشمية وغيرته العلوية المغروسة في غريزته الطيبة فلا غرو اذا وقف رابط الجاش قوى الجنان صلب الايمان وخالب السلطان سليم بامثال تلك المكلمات الذهبية صادعا بالحق ومجاهراً برسالته المقدسة قائلاً ان هذه الحروب واراقة الدماء واتلاف النفوس وازهاق الارواح والمضاريبات والمشاغبات بين المسلمين والهاب ناز القتال والنضال بين الدولتين ايران - العثمانية تورث النتائج السيئة والاوضاع السارية والجرائم المهلكة والداء العضال والتأثير الوبيل والتمار المرة والاثر المورثة للندامة التي تعود كلها على جامعة المسلمين وبالا وتوجب فشلها وترفع الاخاء بينها ونهائيا والممالك الاسلامية طعمة للاجانب ومحطا لاطماعهم امن العدل ايها السلطان صدور امرك بقتل شيعة أهل البيت « ع » قتلأ عاما واذا ناك باستئصالهم واتلاف نفوسهم واهدار دماهم اينما وجدوا وفي أى مكان قطنوا ؟ أليست الشيعة من المسلمين ؟ أفلا يقررون 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 يغفر إلا موالا نهم وتشييعهم 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 افهم كذا يصنع بالمصلحين والصادقين بالحق والمجاهرين بالصدق ؟

والمشهور بين المؤرخين ان السلطان سليم عززه أولا واكرمه ثم رجع عن رويته وأمر بسجنه في قلعة (ينكي حصار) على نهر اسلامبول وسجن الملازمين لخدمته في حصن (ديمتوقه) ثم شدد عليه الأمر وحبسه في غيابة الحب الى ان فاضت نفسه المقدسة فيها . فاز بروح وريحان وجنة نعيم .
وبين المؤرخين اقوال اخرى في كيفية حبسه ووفاته نقلناها في محلها وتركتنا ذكرها خيفة الاطالة . فخرى ان يكتب مداد الفخر وقلم الاعجاب له العظمة النفسية

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

ولكن لم تمنعه تلك الامكنة الموحشة وهاتيك الاذى عن تبليغ افكاره العالية والدعوة الى الحق والصراط السوي فدأب في نصيح الأمة بقاءه وعلمه ووعظهم بقوله وعمله خاصة لعشيرته واولاده فكتب رسالة وجيزة ونضد درة يتيمة باللغة العربية في الوصايا والنصائح الحكيمة وخاطب بها اولاده مخاطبة أب مشفق بأربهم وارسلها اليهم كما سجلها التاريخ الزيد 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) - المخطوط - للحافظ حسين (ره) انه توفي عام ٩٢٧ هـ ودفن عند أبي ايوب الأنصاري الصحابي الشهير في مقبرته المعروفة في قسطنطينية . ولكن ينافيه بعض التواريخ والقرائن القوية كالاغراض الذي صدع به ابراهيم باشا الصدر الاعظم في المجلس الرسمي للسلطان سليمان العثماني كما في تاج التواريخ حيث يظهر منه انه توفي في زمن السلطان سليم المتوفي ٩٢٦ هـ وما نسبته صاحب كتاب (رجال آذربيجان) ص ٤٠ الى رياض العلماء للافندي انه ذكر ان سيدنا توفي سنة ٩٢٧ هـ فهو من الاغلاط ولبس في الرياض منه عين

(١) نقل تلك الرسالة الشريفة برمتها الحافظ حسين المعاصر للشيخ البهائي فده في كتابه (روضات الجنان) - المخطوط - اعجابا بها وبمواظها 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 نصير سبباً لاشتباه الفصل 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 الأفاك والمفتريات والأكاذيب الفاضحة وليس هنا موضع ذكرها وقد تعرضنا لها في محله واوضحنا حقيقة تلك الأكاذيب وعللها ومن العجب ان بعض المعاصرين أيضاً لهج بها تبعاً لاسلافه المتعصبين من عمال السياسة الفاشية في كتابه المطبوع في تاريخ العراق وهو وان لم يتعرض لرحلة سيدنا الى اسلامبول ولكن تبع في نقل الأكاذوبة والأفيكة لمن تقدمه من ارباب الاقلام المستأجرة . وتوجد ترجمة سيدنا الشهيد في غالب كتب التراجم والتواريخ خاصة في كتب انساب هذه الأسرة الجليلة وذكره الاستاذ الكبير الحجة علامتنا الاميني من شهداء فقهاء الشيعة في كتابه (شهداء الفضيلة) ص ١٢٩ ولكن توصيفه له به (الحسيني) تحريف (الحسيني) وغلط مطبعي وذكرنا تاريخ هذه الأسرة وتراجم رجالهم البارزين وفقهاهم المجتهدين في كتابنا (خاندان عبد الوهاب) ونسأل الله تعالى التوفيق لطبعه .

واماميرزا صدر الدين محمد الكبير فهو كان من اعظم 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 الامعي السيد محمد حسين الطباطبائي بن السيد الحجة المرحوم الحاج ميرزا محمد المجتهد المتوفي ١٣٣٧ هـ الاخ الاكبر لسيدنا مؤلف تنقيح الأصول . وأيضاً له قدس سره ترجمة ضافية خالية عن الاغلاط والعترات 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 هـ من مفاخر هذا البيت وصاحب تأليف في الفقه وعده الفاضل الدربندي « قده » من تلامذة الوحيد البهبائي قده وذكره الكشميري في كتابه نجوم السماء المطبوع بهند وذكرنا تاريخ حياته في محله وانتهت الرياسة التامة في آذربيجان اليه والى معاصره الحاج ميرزا محمد مهدي القاضي المتوفى ١٢٤١ هـ الاتي اسمه الشريف .

واما العلامة الشهيد ميرزا محمد علي القاضي فقد قتله العثمانيين حين احتلوا تبريز في أخريات الدولة الصفوية وهو من اكابر فقهاء هذا البيت ومن المتصددين للقضاء في آذربيجان بزعامة تامة وهو الجد الأعلى لعدة من شعب هذه الأسرة كبيت القاضي والشيخ الاسلامي والوكيلي والاميني وغيرهم . وابنه ميرزا محمد القاضي المتوفى حدود ١١٧٦ هـ كان من اعلم العلماء في عصره وقاضيا في آذربيجان وله قصة في مجلس نادر شاه معروفة وقد صنف في الفقه وبعض العلوم الغريبة ودفن في مقبرته المعروفة بـ (مسجد القاضي) بتبريز في دهشقية . وابنه ميرزا محمد تقي القاضي كان من اكابر فقهاء زمانه ومن تلامذة الوحيد البهبائي والشيخ مهدي الفتوي العاملي وتوفى ١٢٢٠ هـ وله الرواية عن استاذه الاخير وقد وصفه الشيخ الاكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره بقوله (المتولي لمنصب القضاء بأمر الله ورسوله العالم العلامة) الخ وكان لميرزا محمد تقي القاضي عدة انجال علماء واعظم ومنهم وهو اكبرهم سناً وعالماً وجلالة جدنا العالم الرباني آية الله الحاج ميرزا محمد مهدي القاضي الكبير (القاضي القضاة) المتوفى ١٢٤١ هـ والمدفون في مقبرته المشهورة بتبريز المتصلة بمسجد المقبرة وهو من تلامذة سمييه الايتين السيد محمد مهدي بخر العلوم وميرزا محمد مهدي 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 في نشر الفضائل وبث الحنيفية البيضاء والخدمات الجليلة في الدين والدنيا لا تنمى على مر القرون قال شيخنا البجائي الحجة الشيخ

آقا بزرك الطهراني دام ظله في كتابه (الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة)
 - المخطوط - في ترجمته (كان من العلماء الاخيار والفقهاء البارزين مريباً للعلماء في
 عصره تنسب اليه الكرامات وله صدقات جارية الى اليوم واحفاد علماء اجلاء ومن
 تصانيفه الموجودة رسالة في التوحيد مبسوبة - الى ان يقول - وكان من اساطين
 الدين ورؤساء المسلمين حتى ان دولة الروس كانت تقول ما نتمكن من دخول
 آذربيجان وفيها الميرزا مهدي وصار الامر كذلك حيث تمكن الروس من دخول
 تبريز بعد وفاته وله اجازة عن الميرزا الشهرستاني بخطه في ١١٩٨ هـ وتاريخ وفاته
 في مجمع الفصحاء ج ٢ ص ١٨٤ 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 في عصره وهو أيضاً مدفون مع والده في
 مقبرته المعروفة ودفن معه أيضاً ابنه العالم العارف الرباني الحاج ميرزا محسن القاضي
 المتوفى ١٣٠٦ هـ ومن اولاد ميرزا محمد تقي القاضي أيضاً 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 جدي
 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 الافقه الشيخ موسى بن جعفر كاشف
 الغطاء واخواه الفقيهان الشيخ علي والشيخ حسن صاحب انوار الفقاها وله اجازات
 كثيرة من اساتذته وأيضاً شيخ الاسلام الكبير كان والد العلامة المتبحر الحاج ميرزا
 محمود شيخ الاسلام المتوفى ١٣١٠ هـ صاحب التصانيف الممتعة ومنها غاية الاملين
 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 عالماً فاضلاً 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 وهو وجد سيدنا المترجم له ولد سنة ١٢١٥ هـ وتوفي ١٢٦٢ هـ وخلف ولدان عالمان جليلا ان أحدهما هو الزعيم الكبير مفتخرة هذه الفرقة الحسينية الحاج ميرزا يوسف آغا المعروف بالمجتهد - وهو والد سيدنا المترجم له - وكان من رؤساء العلماء ومن الاعاظم والكبراء - وقد انقادت له الزعامة الكبرى وخضعت لديه الرياسة العظمى في آذربيجان وتصدى للرافعات والمحاکمات والفصل بين الخصوم والحكم والفتيا في القضايا والمشاحنات وكان ملجأ للناس وملأ ذافي الملمات مع تحليه بالورع والتقوى وسداد الرأي والاهتمام الشديد في ترويح 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) وتحميل السيد شهاب الدين التبريزي المشتهر بالنجفي نزيل قم ان كلمة (القاضي) وصف لميرزا رحيم - مع انها صفة لايه - 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 - كما يتسامح في سرد انساب بعض من يدعي الانتماء الى بني فاطمة «ع» - لان ميرزا رحيم لم يكن قاضياً 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 واصاحه . مهلاهما السيد الجليل فانه لم يقع اشكال ادبي فيما كتبتة وعلى فرض الوقوع فلعله وقع سهواً فلو كانت هذه النسبة صادرة من غير هذا السيد الجليل لأرخينا عنان القلم وابنا سهوه واشتباهه واغراضه ولكن جربنا القلم على وضوض حفظنا لكاتبته وحرصنا على كتابته .

وكانت لموافقته مع السيد الامام ميرزا محمد حسن الشيرازي في فتواه بحرمة التنبال
 أثراً عظيماً في ايران ولولا مساعدته معه وكذا مساعدة معاصره المجتهد الزعيم الشهير
 الحاج ميرزا جواد التبريزي في تلك الحادثة المعروفة لم يكن لفتواه ذلك الاثر
 العظيم ولم يحدث في الشعب الايراني ذلك الهياج المدهش ولدفي 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 وادع جثمانه الطاهر في مقبرة الفيلسوف الحكيم الفقيه الحاج مولى هادي
 الشيرازي صاحب شرح المنظومة وبعد مضي سنة نقل الى المشهد المقدس ودفن
 في رواق الحرم المطهر الرضوي « ع » - الرواق المعروف بدار السعادة - وفصله
 ومناقبه اكثر من ان تحصى حشره الله مع اجداده الطاهرين « ع » .

وثانيهما العلامة المحقق الاصولي المدقق ميرزا محمد تقي صاحب حاشية القوانين
 كان من اعظم 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 - وذكره
 نادر ميرزا القاجاري في تاريخ تبريز واثني عليه . وطبعت اكثر حواشيه على
 هامش القوانين المطبوع بتبريز طبعة عبد الرحيم « ره » وتوجد نسخة مخطوطة
 منها منقولة عن نسخة الاصل 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 وربى في حجر والده المعظم له الى سبعة عشر سنة من عمره الشريف
 ولما شب وترعرع تعلم الكتابة والادب 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 المكامل الشيخ عبد الحسين المرندي الذي كان من تلامذة الشيخ

الانصارى وحضر فى دراسة بعض كتب الشيخ « ره » بحث العالم الفاضل ميرزا عبد الرحيم الكليرى « قده » وفى ذلك الوقت سنة ١٣٣٠ هـ قفل اخوه الاكبر السيد العلامة الفقيه الحجة الحاج ميرزا عبد المجتهد المتوفى ١٣٣٧ هـ من النجف الاشرف وقد بلغ الى المرتبة الاسنى فى الفقه والاجتهاد وكانت رحلته الى النجف سنة ١٣١٦ هـ وكان من اعظم تلامذة آية الله العلامة الشيخ الشريعة الاصمهانى الشهير وتعلم أيضا عند جمع من الفطاحل والاكابر كالعالم الربانى آية الله الشيخ محمد حسن المامقانى وآية الله الفاضل الشرايى والآتيتين الكاظمين الطباطبائى اليزدى والهروى الخراسانى والعالم الربانى صاحب الكرامات المولى اسماعيل القره باغى المتوفى ١٣٢٣ هـ وقد تحمل المشاق فى سبيل الدين واسهر ليله فى خدمة العلم وبلغ الى الدرجة العليا والمكانة السامية فى الفضائل وكتب عدة مجلدات فى الفقه وأصوله وكان شريك الدرس والمباحثة مع سيدى الوالد الماجد قدس سره مدة اقامة الوالد الماجد « قده » فى النجف الاشرف وقد رأيت دائما يتأسف لفقده غاية التأسف ولكن الأسف ان الأجل لم يمهله حتى يثبت علومه وينشر فضائله كما ينبغي . فحضر سيدنا المترجم له بحث اخيه المعظم له فى الفقه وأصوله خارجا وكتب من اجائه كثيرا الى ان قضى قدس سره نحبه . وبعد وفاته تصدى سيدنا المترجم له بعض الشؤون الدينية وصلى جماعة فى مكان ابيه واخيه قدس سرهما فى المسجد المعروف بتبريز بد (مسجد حاج ميرزا يوسف آقا) وقد بنى والده المعظم له هذا المسجد فى سنة ١٢٩٠ هـ وله فى بناء هذا المسجد قضايا وانفاقات لطيفة ذكرها النادر ميرزا القاجارى فى تاريخ تبريز كما ذكرناها فى محلها على نحو التفصيل وقد صلى سيدنا المترجم له فى هذا المسجد لاقبال الناس اليه وائتمامهم به فى فرائضهم لغاية ورعه وعدالته وامانته وتقواه مع اشتغاله بالبحث والتدريس ولكنه لم يكتف بهذه الامور فنهض الى تكميل الكمالات النفسانية والرقى الى درجات الانسانية التي هي الغاية الاسنى والنهاية الاقصى للانسان فشمروا عن ساعديه وشد الرحال الى جانب الطور الايمن وخلع نعليه حينا وصل الى وادي المقدس والارض الاقدس النجف الاشرف ودخل فى جامعة التشيع تحت لواء

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

وكتب عن ابحاث اخيه العلامة الذي اوعزنا الى اسمه الشريف رسالة في الرضاع ورسالة في الربا والى غير ذلك من الكتب والرسائل الكثيرة الموجودة كلها بخطه الشريف ، وقبض الله تعالى في هذه الآونة الاخيرة بعض أهل الخير والصلاح اطمع بعض تأليفاته الشريفة ورأى دام ظله ان ما كتبه في 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 مضافاً الى قصر الاعمار القيمة وعدم الفرص لطلاب الفضيلة في صرف اوقانهم النيرة الى ازيد مما هو لازم من هذا العلم فان الزائد تضيق الوقت الذي هو اشرف الاشياء للانسان الطالب للحقائق والساعي للرقى الى درجات الكمال الحقيقي واضف الى ذلك ان صرف

العمر القيم كله في المقدمة وعدم الوصول الى ذي المقدمة - اعنى الفقه - مما لا يقدم عليه ذو مسكة ومعرفة من ذوي الافكار الطامحة والعقول المشرقة فلا بد من سلوك طريق موصل الى الهدف الاقصى والنتيجة الاسنى ولا يحصل ذلك إلا بأخذ اللب ورفض القشر .

ولذا نهض سيدنا المترجم له الى اختصار بعض ما كتبه من ابحاث استازة العلامة العراقي وتحقيقاته في الأدلة العقلية والأصول العملية وتنقيحها وتهذيبها ورفض حشوها ونبذ زوائدها ليسهل تناولها لطالبيها وقام لتخريجها الى مرحلة الوجود وابرزها الى عالم المطبوعات ليتم نفعها ويكثر الانتفاع بها ولذا سمي كتابه به (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 الفاضل 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 به (تنقيح الأصول) المشتمل على
مباحث الحجج وما يصح به الاعتذار ومباحث الأدلة والاجتهاد والتقليد ، وهذا
خلاصة ما استفدناه من اجاث شيخنا الاعظم وملاذنا الأقدم المحقق الخبير والمدقق
التحرير 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 حجتيه باحد دون احد بل هو حجة
لمن حصل له وتترتب عليه الآثار مطلقاً وأما المأخوذ في الموضوع فتابع لدليل
الأخذ تعميماً وتخصيماً وأما أدلة اعتبار الامارات والأصول وإن امكن تعميمها
بالنسبة الى المقلد أيضاً 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 فعلاً من استفادة الاحكام عن أدلتها وهو ليس إلا للمجتهد ثم إن التقسيم ان كان بالمحاذ نفس هذه الصفات فلتثايلت الاقسام وجهه واما اذا كان بالمحاذ الآثار المترتبة عليها فلا وجه للتثايلت فان اثر الظن المعبر اثر العلم واثر الغير المعبر منه اثر الشك كما هو واضح ، ويمكن ان يقال بان التثايلت باعتبار امكان الطريقة الى الواقع فالظن مطلقاً له هذا الشأن بخلاف الشك إذ لا شك لاحد في عدم امكان الطريقة فيه له بوجه ، وعلى كل حال فان حصل له القطع فهو مجبول على اتباعه وان جعل له الظن واحرزاً اعتباره فله اتباعه وإلا فيرجع الى الوظائف المقررة للشأن فنهنا مقاصد

المقصود الاول في القطع

لا ريب في ان القطع مذشاء 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 فيثبت بحكم العقل بحسن متابعة قطعه زائداً على ما في فطرته من جرى القاطع على وفق قطعه فيدخل هذا الحكم من العقل في التحسين والتقبيح العقليين من باب حسن الاطاعة وقبح المعصية كما لا يخفى فاسل الجرى على وفق القطع من الجبلية 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 فلا نه من الترخيص في المعصية ولا يصح على المولى ذلك وأما بالنسبة الى الأول فهو مساوق لمنع طريقة الفطع الى الواقع وهو ضروري الفساد هذا كله فيما طريقته واراته لمتعلقه ذاتية وأما الظن فحيث لا يعني من الحق شيئاً ويحتاج اعتباره الى جعل واعتبار فلا حكم للعقل فيه بل هو تابع لجعل الطريقة فيه واعتبار من يثبت له الحجية وينفيه

ولا بأس بالإشارة الى كيفية اعتبار الظن وانه بأي نحو من انحاء الاعتبار يكون
اولى واحق ، فنقول اعتبار الظن تارة يكون بتزيله 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 وأخرى يكون المراد من اعتبار تزيله
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 المنجمل بلا كلام وهل يكفي نفس دليل الاعتبار
المستفاد منها بتتبع الكشف فقط في تكفل الجهة الثانية بان يقال أن تنجز الواقع
يدور مدار وصوله بالجهة سواء كان بالجهة المنجولة أو المجعولة يترتب تنجز الواقع
على مجرد جعل المحرزية وتتميم كشف ما كان كشفه ناقصاً أولاً بل لا بد من سبب
آخر وعناية أخرى ذهب بعض اعلام العصر الى الاول وخلصه ما استدل به على
ذلك ان تتميم الكشف ليس له جهة موضوعية بل هو طريق الى تنجز الواقع مع
المصادفة فتتميم الكشف إنما هو مقدمة للعمل على الواقع المكشوف لا أن له جهة
نفسية وموضوعية فكل طريق مجموع منجز الواقع كالطريق المنجمل هذا ولكن
يرد عليه أنه ان اريد أن نفس البناء على المحرزية وتتميم الكشف كاف في تنجز
الواقع ولو مع قطع النظر (*) عن الاستطراق به ففيه انه لا ربط لجعل المحرزية
من حيثين مع قطع النظر عن الاستطراق به الى تنجز الواقع لأن تنجز الواقع
لا يحصل إلا بالمحاطة 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
صرح لتوقف المحرزية على غرض الاستطراق ويتوقف حصول غرض الاستطراق
على جعل المحرزية فلا يترتب تنجز الواقع على مجرد جعل المحرزية بل لا بد من عناية
(*) هذا ما افاده شيخنا الاستاذ ويمكن الخدشة فيه بان قطع النظر عن الاستطراق
قطع النظر عن جعل الطريق والمقروض أن المولى في مقام جعل الطريق فكيف
يمكنه قطع النظر عنه فتدبر .

أخرى 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 التكوينية وان كانت بمعنى تكميم الكشف فقد مر ما فيه وان كان بمعنى اخرفلبيين حتى يتأمل فيه ، فالتحقيق أن يقال أن الاوامر الطريقية ليست إلا انشآت مبرزة للارادة الحقيقية المتعلقة بالمراد الواقعي في ظرف الجهل به وحيث أن تلك الانشآت لا تكون إلا في ظرف الجهل بالواقع فلا محالة تكون دائرة انشائها اوسع من دائرة نفس الارادة الواقعية لعدم الملازمة بين تلك الانشآت والارادة الواقعية لأنه ربما يكون في البين انشاء بلا تصادف الواقع أصلاً نعم انشاء الاحكام الحقيقية ملازم واقعاً للارادة الواقعية وجوداً وعندما بخلاف المقام فإن انشاء الحكاية لشيء لا يستلزم تحقق المحكي الواقعي دائماً في مورد الحكاية كما لا يخفى ويترتب على هذا امران . أحدهما صحة وقوع الاوامر الطريقية واسطة في اثبات متعلقاتها واقعاً فيما صادفت الواقع فيقال بهذا ما قامت الامارة على وجوبه وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب فهذا واجب وذلك لا وسعية الانشاء الطريقي عن الواقع بخلاف نفس انشاء الواقعيات إذ لا معنى لوقوعها واسطة لاثبات متعلقاتها لانه وساطة للشيء في اثبات نفسه .

ثانيهما ان مثبتيتها الواقع فيما اذا صادفته تكون حقيقياً لاعنائياً لأن الانشآت المبرزة عن الواقع متحدة في صورة المصادفة فتكون مثبتة لمتعلقها حقيقة وواقعاً كما لا يخفى .

(اشكال ودفع)

اما الاول فهو انك قلت ان الاوامر الطريقية انشآت في ظرف الجهل بالواقع وحينئذ نقول لا تنجز الواقع إلا بالبيان الواصل والبيان الواصل ينافي الجهل بالواقع فلا تكون الاوامر الطريقية في ظرف الجهل بالواقع منجزاً للواقع .
واما الثاني فنقول نعم لا تنجز الواقع إلا بالبيان الواصل وأما ان البيان الواصل

ينافي 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 الواقع عرفا بل عقلا
فقد تم البيان واقامت الحجة ، والمصادفة للواقع وعدمها لا دخل لها بتامة البيان
كما لا يخفى وهذا بخلاف مورد الاحتمال الخالي عن الطريق هذا مع انه من عدم اكتفاء
الشارع بنفس ارادته الواقعية وجعله الاوامر الطريقية نستكشف كثرة اهتمامه
بالواقعات في مورد الطرق والامارات فمن كثرة الاهتمام بالواقع نستكشف تنجيز
الواقع في 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 في صحة اطلاقها على القطع ضرورة كونه قاطعا للعذر
وان كانت بمعنى وقوعها وسطا لا ثبات المتعلقة فلا اشكال في عدم جواز اطلاقها
على القطع الطريقي لان في القطع الطريقي لا اثبات للقطع لشيء بل لا ينفك القاطع
اليه غالبا لانه لا يرى إلا المقطوع وأما في القطع الموضوعي فلا تطلق الحجة بمعنى
وقوعه وسطا لا ثبات متعلقه وجه كما لا يخفى .

(القول)

(فيما يتعلق بالقطع من الاقسام والاحكام)

منها انه تارة طريقى واخرى مأخوذ في الموضوع لاشبهة في قيام الامارة مقام
الطريقي بنفس دليل اعتبارها وكذلك مقام الموضوعي ان كان دخله في الموضوع
لأجل الكشف بحيث كانت حيثية دخله في 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 والطريقة .

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 فينتز لا يراه العقل معذوراً لتقصيره مع أنه بعد حصول القطع مجبول على الموافقة فيكون من قبيل القاء النفس من شاطئ 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 أو على أن ما يحصل منه القطع غالباً من البراهين العقلية لا ينبغي الركون اليه لا مكان الخدشة فيه بالتأمل والنظر أو على منع القطع بالحكم الفعلي بقاعدة الملازمة بل لا بد من دلالة ولي الله وبيانه وبالجملة لا بد 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 اجمالاً واجب بلا اشكال لانه من شؤون التصديق بأصل نبوته ويدل عليه كل ما دل على التصديق بالنبوة واما لزوم الالتزام تفصيلاً بكل شخص من احكامه فلا دليل عليه لا عقلاً، لان هم العقل ليس إلا الموافقة عملاً لما قامت عليه الحجة قطعاً كان أو غيره، ولا نقلاً لعدم عين له ولا أثر .

ثم ان الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها لاتنافي جريان الأصول المنافية لها في موردها لو كانت جارية بنفسها لان الموافقة الالتزامية لو كانت واجباً انما هي بالنسبة الى الواقع اجمالاً 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 الأثر سواء كان الأثر للمقطوع بخصوصه

أولاً لاطراف التي ينطبق المقطوع عليها بحيث كان تحقق الاثر لكل واحد من الاطراف لأجل انطباق الجامع المقطوع عليه وهذا هو الذي يجده العقل بفطرته وارتكازه فالعقل يرى تنجز المقطوع بما هو مقطوع ويرى انطباق المقطوع على الاطراف فهو يرى تنجز الاطراف فعلاً ومع تنجزها فعلاً فهل يصح ورود الترخيص على الخلاف من الشارع بالنسبة الى جميع الاطراف وهل يكون ورود الترخيص بالنسبة اليه إلا مساوفاً 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 الظاهري في مورد العلم الاجمالي محفوظة بخلافها في العلم التفصيلي فيصح ورود الترخيص في الاول دون الثاني .

مدفوع بأنه لا اشكال في تحقق الجهل في كل من الاطراف فيتحقق موضوع الحكم الظاهري وهو الجهل لكن لا اشكال أيضاً في تحقق المانع في 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 اماراة على تعيين المعلوم في احد الطرفين أو قيام أصل مثبت للتكليف في أحدهما فانه لاشبهة حينئذ في عدم وجوب الطرف الآخر وذلك شاهد قطعي على عدم علية العلم الاجمالي للموافقة .

وجه الغرابة ان المراد من علية العلم اجمالياً كان أو تفصيلياً إنما هو علية عقلية لاشتغال الذمة وأما في مرحلة الامتثال والفراغ فيقتنع العقل بكل ما اكتفى الشارع به في الخروج عن عهدة التكليف اعم من الوجداني والتزيلي كما هو واضح فلا وجه لاحاق صورة الشك بالفراغ بما اذا قامت الامارة عليه أو جرى أصل اكتفى به الشارع في الخروج عن العهدة وقد يقال لاشك في عدم سرية العلم بالجامع الى الاطراف لتحقق الجهل فيها رجحاناً فلا يسري تنجز العلم اليها أيضاً فيصح الترخيص فيها ولكنه مردود بأنه كما ان الشك والجهل متحقق في الاطراف وجداناً احتمال وجود

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

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

القول في التجري

قد اطليل الكلام في ذلك والذي ينبغي أن يكون تحريراً للمقام هو ان يقال أن المخالفة الاعتقادية كالمخالفة الواقعية توجب استحقات العقاب عقلاً أم لا ، ثم هل يصح الحكم بالحرمة شرعاً في الفعل المتجري به أم لا ، فهيهنا مقامان .
اما المقام الأول فالحق هو أن المخالفة الاعتقادية كالواقعية من غير فرق بينهما عقلاً أصلاً إذ العقل لا يرى منطاً لمبغوضية المعصية والمخالفة الواقعية إلا كونها متكا لحرمة المولى وظاهراً بالنسبة اليه وهو موجود في التجري والمخالفة الاعتقادية

وجداناً وليس مناط مبعوضية المعصية هو ترك الواقع بما هو ترك الواقع وإلا لتحقق المعصية فيما لو ترك الواقع نسياناً أو جهلاً عن قصور مع أنه ليس كذلك فلا مناط في مبعوضية المعصية إلا الهتك والظلم المتحققين في مورد التجري حقيقة وليست المبعوضية في مورد التجري ناشئة عن مفسدة في ذات العمل من حيث هو حتى تعارض مصلحته أن كان في الواقع ذا مصلحة بل هي لا تطابق عنواني الهتك والظلم على العمل المتجري به مع القطع النظر عما في ذات العمل من حيث هو فالمتجري هاتك وظالم بالنسبة إلى المولى والفعل المتجري به من حيث أنه متجري به مبعوض وموجب للعقاب .

أن قيل استحقاق العقوبة على العمل بعنوان التجري ملازم لمبعوضيته لدى المولى وذلك ملازم لا انقلاب الواقع عما هو عليه فيصير محبوب المولى مبعوضاً له بمحض تخلف قطع عبده عن الواقع مع أن الوجدان يشهد بخلافه .

قلنا قد اشرنا إلى أن عروض عنوان التجري لا يقلب الواقع عما هو عليه إذ المصلحة الواقعية قائمة بالذات من حيث هي ومع قطع النظر عن عروض عنوان التجري ، ثم انطباق نفس هذا العنوان من حيث هو مما يستقل العقل بقبوله فلا مضادة ولا انقلاب لاختلاف مورد المحبوبة والمبعوضية فالفعل المتجري به من حيث أنه كذلك غيره من حيث ذاته وبحسب طبعه ، وقد يدفع الاشكال باختلاف المرتبة فيقال أن المصلحة أن كانت في مرتبة الواقع والمبعوضية في مرتبة الجهل بالواقع كما هو الشأن في كل إمارة قامت على خلاف الواقع ولكنه مخدوش بأنه صحيح لو لم تعم المصلحة حالة الجهل بالواقع أيضاً وأما أن كانت شاملة لها فلا يدفع الاشكال باختلاف المرتبة كما لا يدفع بأن يقال أن ما هو مبعوض هو إضافة الفعل إلى الفاعل دون نفس الفعل من حيث هو فلا تنافي بين المبعوضية الفاعلية والمحبوبة الفعلية إذ يرد عليه أن ما هو مبعوض هو عنوان التجري وهو عبارة عن نفس الفعل المضاف لإضافة الفعل ولو سلم ذلك فلا إشكال في مبعوضية نفس الفعل أيضاً لكونه مقدمة للإضافة الحاصلة في البين والضعف من ذلك هو القول بعدم المبعوضية في الفعل المتجري به وإنما يدل التجري على سوء سريرة الفاعل فقط وهو مرد

ود بمخالفته للوجدان الحاكم بان المتجري بفعله طاع 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 والهلاك فهو من حين العزم مستحق للعقاب الى اخر تمام العمل من جهة الهتك والظلم .

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

قلنا لا اشكال في التفات المتجري الى المبعوضة الاعتقادية وار تكاب الفعل بانياً عليها باختيار منه وهذه المبعوضة الاعتقادية الملتفت اليها كافية عند العقر في حصول الطغيان والهلك والظلم . واما المقام الثاني وهو قابلية الفعل للحرمة الشرعية وعدمها . فنقول لباب القول فيه انه لا مجال للحرمة المولوية الشرعية في المقام لا بالنسبة الى عنوان التجري ولا بالنسبة الى الفعل المتجري به لأن الحكم المولوي 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 التجري عليه يوجب مبعوضيته ولا تراحم بين الواقع ومعارض عليه من العنوان كما هو واضح فلا وجه لما يقال من تحقق التراحم بين الواقع وعنوان التجري فقد يصير التجري راجحاً وقد يصير متساوي الطرفين فهو قابل لعروض الاحكام الخمسة بملاحظة وقوع التراحم وتحقيق الجهات المرجحة هذا كله بحسب ملاحظة العقل وأما بحسب ما ورد من النصوص فهي على طائفتين فمنها ما دل على العقوبة على النية المحضة ومنها ما دل على عدمها وطريق الجمع حمل الطائفة الاولى على الارشاد الى حكم العقل بالاستحقاق وحمل الثانية على عدم الفعلية أو غير ذلك من المحامل المذكورة في المطولات فراجع .

المقصد الثاني في الطرق الظنية

لا ريب في ان الطرق الغير العالمية ليست الحجية ذاتية لها 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 العالمية فالظاهر بل المقطوع عدم كونه محلاً للخلاف بل تسالم الكل على ذلك والمخالف إنما خالف في الامكان الوقوعي بزعم أن جعل الاستطراق للطريق الغير العلمي يوجب تحايل الحرام أو بالعكس أو موجب لاجتماع الضدين الذي اطبق العقلاء على استحالة تحققه ثم ان اصحابنا انفقوا على جواز الجعل للطرق الغير العالمية وعدم لزوم محذور من ذلك اكنهم ردوا زعم ابن قبة بأقوال مختلفة ، فمن قائل بأنه لا معنى لجعل الطريق إلا تتميم كشفه الناقص المستتبع عقلاً لوجوب الموافقة فلا حكم إلا للعقل ولا حكم للشرع في موارد الطرق حتى يلزم تحليل الحرام أو العكس ، ومن قائل بأنه لا معنى للجعل إلا جعل الحجية التي هي من الاحكام الوضعية فلا تكليف غير الواقع في البين حتى يلزم المحذور ويرد عليها انها لا يفيان برت الشبهة من جميع الجهات لان من تقاريرات الشبهة ان الجعل مطلقاً يستلزم تقويت 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 فعالية 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 تقويت للمصلحة وعلى فرض الامكان فمجبور بما هو اهم ولكن يرد عليه انه خلاف ظواهر ادلة الاحكام حيث انها ظاهرة عرفاً في أن مفاهيمها نفس الاحكام الواقعية وهي بنفس ادلتها نصير

فعلمية لا بعناية اخرى كما لا يخفى فالحق في 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 في اذهانهم ليس إلا الطريقية ولا يخطر ببالهم الموضوعية ابدأ ان مرجع الأمر الطريقي بحسب ما هو المرتكز في الازهان ليس إلا الترخيص في عدم لزوم اتیان الواقع عند الجهل به وعدم مصادفة الطريق المجعول له من دون اشتياق وحب في موردها ابدأ مع بقاء الشوق والمحبة الاقتضائية بالنسبة الى الواقع لاطلاق مصلحته الشاملة لجميع المراتب والحالات وهذه المصلحة ليست علة تامة لتشريع الخطاب في الواقع مطلقاً بحيث يقبح التفويت وجعل ما يتخلف منه احياناً وانفاقاً بل هي تامة للتشريع والجعل بقدر استعداد الخطاب فقط وهو فقط مقصود المولى بجميع المقدمات التي في الرتبة السابقة على الخطاب واما الأمور المتأخرة عن نفس الخطاب كالعلم به وتطبيق العبد خطاب مولاه على المورد مقدمة لجره على طبقه فالخطاب تأخر عنه وحيث يقصر الخطاب الأولى عن شمول المرتبة المتأخرة مع ابتلاء نوع المكلفين بها فللمولى الحكيم ان يعتني بهذه المرتبة بإيجاد خطاب آخر يشمل مرتبة الجهل بالخطاب الأول لقصوره بنفسه عن الشمول له فالخطابات الاولى والواقعية فعالية بمقدار استعدادها والخطاب الثاني الطريقي مظهر لفعليتها عند المصادفة ومصحح اعتذار العبد عند المخالفة فلا تعدد في الحكم حتى يلزم اجتماع المثليين 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 نوعية اخرى اعم من المصلحة الاقتضائية الواقعية فيتدارك بها ما فات من المصلحة الاقتضائية الواقعية هذا لباب القول في وجه حجية الامارات ورد ما ورد عليها من الشبهات واما الفرق بينها وبين الأصول فلا بد فيه أيضاً من الرجوع الى العرف واستكشاف ما هو المرتكز في اذهان العقلاء فترىهم يبنون على مكشوفية الواقع تارة والبناء على العمل على احد طرفي 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 تكميم الكشف بالفسبة الى الامارات من احسن التعابير الفارقة بينها وبين الأصول .

(تذييل)

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

(القول في حجية الأصول 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 عددي واحد ، وهو اصالة عدم القرينة على خلاف الحقيقة ولكن الارجاع مبني على مبنى ابطالناه سابقا وهو قبسح 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 العددي بل هي أصول معمول بها عند العرف والعقلاء بحيال ذاتها من غير ان ترجع الى شيء نعم لا بأس بان يكون الأصل العددي منقحاً لموضوع تلك الأصول 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

هناك ظهور فعلي فتجري فيما اذا احتف الكلام بما يصلح للقربانية وعلى الأول هل المدار هو الظهور التصديقي بان يكون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة أو يكفي الظهور التصوري وبمجرد ظهور اللفظ في انسباق المعنى منه الى الذهن ابتداءً أو غيره وجهان اوجهها الأول من كل من الشقين لان عمدة الدليل على حجية الأصول اللفظية انها هي السيرة العقلانية ولا بد في مثلها من الادلة البينة من الاقتصار على المتيقن نعم ليس المدار على التصديقي الفعلي الشخصي منه بل المدار على النوعي دون الشخصي لقيام السيرة على ذلك كما لا يخفى .

الثالثة هل المدار في حجية الظهور على خصوص من قصد افهامه أو يعهده وغيره ، الحق هو الثاني لقضاء العرف والسيرة بذلك بلا فرق في ذلك بين ظواهر كلام الادميين والكتاب المبين وما جاء عن سيد المرسلين والائمة المعصومين وما يقال فيها من أنا نعلم اجمالاً بارادة خلاف الظاهر في جملة منها وهذا مانع من حجيتها مدفوع باننا نعلم اجمالاً 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 لا يخفى على من راجع كتب الاخبار والاحاديث وما ظاهره المنع عن اتباع ظواهر الكتاب بخصوص بمن قال حسبنا كتاب الله واصحابه لامثل من يأخذ ظواهر الكتاب عن خطوط بالكتاب ثم انه لو اختلفت القراءة في 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 بالحسنى المحض أو يعم المشكوك الحسية أو يعمها والحدس المحض فنقول حيث أن عمدة الدليل على اعتبار الخبر الواحد ليست إلا السيرة العقلية والمتيقن منها هو الحسنى المحض أو ما هو قريب منه عرفاً ولا يبعد تحقق البناء على الاخذ بمحتمل الحسية أيضاً 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 أيضاً إلا أن الحق كلها ليست إلا في مقام الامضاء لما عليه العرف والعقلاء فلا يفيد شيئاً غير ما افادته السيرة العقلية وقد مر ما تدل عليه السيرة .

(وبذبحي التنبيه على أمور)

الاول لامناط الحجية اجماع الاعلام إلا لتضمنه بوجود الامام عليه السلام وطريق احراز وجوده إما حسنى كما اذا وجد اتفاق الكل وكان ملازماً قطعياً عنده بوجود الامام عليه السلام أو خبره احد سفرائه انه داخل في جماعة كذا مثلاً وكذا اذا كان قريباً من الحسنى أو مشكوك الحسية أو حدس محض وحكم الاولين هو الحجية بناء على جريان السيرة في قبول مشكوك الحسية أيضاً وحكم الاخير عدم الحجية من حيث المنكشف وتعمه ادلة اعتبار الخبر الواحد من الكاشف حسياً كان أو مشكوكاً كما مر وحينئذ فان كان المنقول ملازماً قطعياً عند المنقول اليه لثبوت رأي الامام عليه السلام أو ملازماً ظنياً مع اعتبار ذلك الظن فلا اشكال في صحة الاخذ به لانه من الاحراز الوجداني لقوله « ع » وان لم يكن ملازماً له لا قطعاً ولا ظناً 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 فالاجماع المتقولة عن الاعلام الذين قاربت عصرهم عصر النواب والسفرء بضميمة القرائن

الخارجية والداخلية ليست من الحدس المحض الذي لا تشمله ادلة الاعتبار نعم في الطبقات اللاحقة التي حدثت فيهم قاعدة اللطف ونحوها يقوى ذلك فيها كما لا يخفى الثاني يجري جميع ما ذكر في نقل التواتر أيضا فورده اما حسي أو قريب منه أو مشكوكه أو حدس محض فيؤخذ في القسمين الاولين ويترك في الاخير واما من حيث نفس السبب فيؤخذ في الجميع ويعامل معه في الاخير كما يعامل بالاجماع المنقول عن حدس فقط .

الثالث اذا تعارض نقل الاجماعين أو المتواترين فلا اشكال في ان التعارض انما هو بملاحظ المنكشف لا السبب لاحتمال صدقها في 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 منها ملازماً لقول الامام « ع » عنده فتساقطان كما هو الأصل في تعارض الامارات .

تمة 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 والاول 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 اعم المباحث الأصولية ومع ذلك قد استشكل في كونها من المسائل بان موضوع علم الأصول ان كانت ذوات الأدلة مع قطع النظر عن عنوان الدليلية فالبحت في 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 مضافاً الى ما مر أن البحث عن كلية الحجاج 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 تعيين موضوع خاص لعلم الاصول وحينئذ فيقع الاشكال في خروج جملة من المباحث ولا بد من انعاب 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 الاصل بالادلة الثلاثة فمن الكتاب مثل ما دل على ان الظن لا يغني عن 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 يأتي من الادلة على الحجية وكذا الايات الناهية عن العمل بغير العلم لان ما يأتي من ادلة الجواز حاكمة عليها كما لا يخفى واما الاخبار الدالة على النهي عن اخذ ما لا يوافق الكتاب فلمنساق منها عرفاً هي الاخبار المتباينة مع الكتاب لا ماورد تفسيراً له وكشفاً عن معناه وكذا ما دل على طرح المخالف إذ المنساق منها هي المخالفة بالتباين لا بما لا يراه العرف وابتناء المحاوره مخالفاً بحسب ارتكازاتهم العرفية واما اجماع السيد فهوون بالاجماع المدعي من الشيخ « ره » على الخلاق مع قوة احتمال أن يكون مورد اجماع السيد هو الخبر الغير الموثوق به بدوره فضلاً 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 يأتي 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 بحجية الخبر الواحد)

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

أخرى وخصوصية المقام الثالثة ، أما من حيث مفهوم الشرط فلان وجوب التبين على علي بن أبي حمزة الفاسق بالخبر فينتفي بانتفاءه ثم انه ان كان المراد من التبين هو التبين العالمي 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 لحجيمته والأول يستلزم اسوئية العادل من الفاسق والثاني هو المطلوب وان كان المراد بالتبين هو الظني الوثوقي فلا ريب ان وجوبه يكون غيراً مقدماً للعمل بالخبر الفاسق فطريق الاستدلال حينئذ أن يقال يجب التبين في خبر الفاسق مقدماً للعمل به واما العادل فاما ان لا يعمل بما اخبر أو يعمل به بالتبين والاول يستلزم الاسوئية والثاني هو المطلوب فظهر ان الاحتياج الى ضم مقدمة الاسوئية كما هو المشهور هو المنصور أيضاً وكيف كان قد استشكل على المفهوم بوجوه .

منها ان الآية مسوقة لبيان الموضوع فلا مفهوم لها مثل ان رزقت ولدأفاختنه ونحو ذلك مما يكون الحكم عقلاً دائراً مدار تحقق الموضوع ويرد عليه انه مسلم في مثل المثال مما يكون تحقق الجزاء عقلاً ملازماً لتحقيق الشرط ففي مثله لا مفهوم للانضية ولا محيص إلا من سوق القضية لبيان الموضوع واما ان علق الجزاء على ذات الموضوع الخاص المتحقق أيضاً بدون الخصوصية فالسلب الوارد عليه حينئذ يكون بحسب انتفاء المحمول لا الموضوع كما لا يخفى فالعنى ان النبأ المتخصص بخصوصية صدورره من الفاسق يتبين فيه لاذات النبأ 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 الآية فيدور الأمر بين رفع اليد عن عموم العلة بالمفهوم أو بالعكس ولا ريب في اولوية الثاني لظاهرية 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 ما لا يثق بالنفس ويطمئن به ولا ريب في حصول الوثوق

والاطمينان في خبر العادل دون الفاسق .

ومنها ان مورد الآية هو الموضوعات الخارجية فيلزم ان لا يكون حجة في الاحكام مع ان المورد مما لا يكتفي فيه إلا بالبينه فيلزم تخصيص المورد وفيه ان المستفاد من الآية هو حجية خبر العادل مطلقا إذ المورد لا يكون مخصصا وتخصيصه من الخارج بالبينه 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 منحصراً بالمعصوم والجواب ان المراد ما هو المصطلح عليه عند العرف من المشرعة .

ومنها ان المفهوم حجية خبر العادل وادعاء السيد الاجماع على عدم حجية خبر الواحد من الخبر العادل فيشملة دليل الحجية فيلزم من وجودها عدمها وفيه مضالفا الى انصراف الآية 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 لا يشمل الاخبار مع الوساطة إذ لا معنى للتعبد الشرعي والحجبة الشرعية للخبر إلا وجوب ترتب الاثر عليه ولا أثر في الوسائط إلا التعبد ووجوب القبول مطلقاً فيلزم أن يكون الحكم داخلاً في موضوع نفسه وفيه ان مفاد الخطأ ليس الحكم الشخصي بل مفاده نسخ الحكم الجامع بين الافراد الطولية والعرضية فيشملة الدلائل الفرد السابق رتبة واللاحق كذلك ثم ان هيئتنا اشكالات اخر منعنا عن ذكرها ظهور وهنأ والחדشة فيها هذا كله في مفهوم الشرط واما الاستدلال بها بمفهوم الوصف فبان يقال انه قد اجتمع في مورد امر ان خبر الواحد وكونه من الفاسق والأول ذاتي والثاني عرضي ومقتضى النفاخ العرفي انه لو اجتمع ذاتي وعرضي فالتعليل بالذاتي أولى بل متعين وحيث ان المذكور في الآية 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 حججته .

واما الاستدلال من جهة خصوصية المقام ففيه انه ان رجع الى مفهوم الشرط
أو الوصف فقد مر ما فيه وان كان امراً آخر فهو لا يستأهل ان يعتمد عليه ما لم يكن
من الظهور العرفي المعتمد عليه .

ومما يستدل بها آية النفر قال تعالى فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينبذوا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون بيان الاستدلال هو ان
مقتضى لولا التحضيضية مطلوبة مدخوله فيكون النفر مطلوباً فيكون التفقه في
الدين أيضاً مطلوباً لانه غاية المطلوب ومعلوم ان غاية التفقه هو الانذار وغايته هو
التحذر والعمل بما انذر فيستاد منه مطلوبة التحذر والعمل بما انذر وهو المراد
بحجية الخبر الواحد وفيه مضافاً الى امكان دعوى اجمال الآية من جهة مطلوبة
التحذر والعمل بما انذر إذ لعلها مشروط بحصول العلم وليست الآية في مقام البيان
في تلك الجهة ان المنصرف من الانذار معناه اخص من مطلق الخبر عرفاً فلا تدل
الآية على حجية مطلق الخبر لمطلوبة قسم خاص منه .

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

يقال فيه منع لان استعمال كلمة لعل اعم من ذلك لانها تستعمل في مقام كلمة
(اميد) في اللغة الفارسية كما في قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امراً واستعمالها حينئذ
بما للنسبة الى فهم المخاطب لا بالنسبة الى المتكلم حتى يستلزم النقص في المبدء تعالى .
ومما يستدل به قوله تعالى (فاستأخوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وفيه بعد
تسليم اعمية أهل الذكر عن المعصوم عليه السلام انه اخص من المدعى لان أهل
الذكر عرفاً لا يشمل العامي المحض الذي نقل الرواية ولا يعلم معناها إلا ان يستند
الى عدم القول بالفصل فيرد عليه حينئذ انها مهملة من جهة القبول إذ لعل القبول
يكون مشروطاً بما اذا افاد العلم وقد استدلل بآيات 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 ما يدل 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 نقلي الاجماع على الحجية هو ما ارتكز في اذهان المجمعين من حيث انهم عقلاء من العمل بخبر الواحد ويحتمل أيضا أن يكون المراد بالاجماع على عدم هو ما ارتكز في اذهانهم أيضا من عدم العمل بما لا يثق به النفس فالبحث عن الاجماع وكيفية التعارض والترجيح في المقام لا وجه له فالاولى هو البحث عن الطريقة العرفية الارتكازية العقلانية لا ريب في تحقق السيرة العقلانية في قبول خبر الواحد وترتيب الاثر عليه في أمورهم العرفية والشرعية بل المتشرعون بمسأله متشرعون ومتدينون استقرت طريقتهم على العمل بخبر الواحد في أمورهم الدينية بل استقرت سيرة الاعلام في 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 العقلانية والمتشرعية على العمل بما وراء العلم في مهامهم تكون تلك السيرة بمنزلة القرينة المتصلة لتلك الآيات المخصصة لها بغير مورد السيرة مع امكان أن يقال ان المزايا بالعلم ليس خصوص ما اصطلاح عليه فعلا بل الاعم من العلم العادي الذي يعتمد عليه نوع العقلاء فلا تخصيص ولا تخصيص كما لا يخفى .

(القول في الاستدلال)

(على الحجية بدليل العقل وله تقرّيات)

منها العلم بصدور جملة من الاخبار التي بأيدينا ونقطع بالتكليف بما تضمنته تلك الاخبار فلا بد إما من الاحتياط بالأخذ بجميع ما يحتمل صدوره أو الأخذ بخصوص مظنون الصدور والأول باطل للعسر والخرج فيتعين الثاني واجيب باوسعية دائرة العلم بالتكليف عن دائرة خصوص الاخبار فاللازم حينئذ الأخذ بكل مظنون التكليف اعم من الاخبار والاجتماعات والشهرات ، ان قيل نعم لولا الانحلال ، فيقال لا مجال في المقام للانحلال لان الانحلال الموجب لعدم الالتفات الى العلم الاجمالي الكبير انما هو فيما اذا احتمل انطباق المعلوم الكبير بتمامه على الصغير وفي المقام ليس كذلك لانه اذا بدلت طائفة من الخبر بطائفة من سائر الامارات يحصل علم اجمالي آخر غير ما كان اولاً نعم ان احرز من الخارج انما هو مقدار المبدل اليه عين ما هو المبدل منه من الحكم فلا أترجئ للعلم الاجمالي الكبير كما لا يخفى ثم لا وجه لجريان الأصول النافية لمناعية العلم الاجمالي بالتكليف عنه واما الأصول المثبتة فهل تجري لوجود المقتضى وعدم المانع أولاً 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 لا يخفى وجهان لا يخلو الأول منها من رجحان لان مورد الأصول العملية المثبتة اعم من مورد الأصول اللفظية ومجرد وجود العلم الاجمالي بتحقيق امارة في البين لا يوجب سقوط الأصل مع اطلاق دليله .

ومنها انا نعلم اجمالاً بتكليف في الشريعة خصوصاً بالأصول الضرورية ولا يحصل الفراغ منها إلا بالرجوع الى الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام وفيه ان هذا التقريب كالنقريب السابق والجواب الجواب .

ومنها انا نعلم بوجود الرجوع الى الكتاب والسنة فعن الممكن 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 الديوي وعدم تمامية الكبرى لو اريد به الاخروي إلا بضم مقدمات الانسداد وتاميتها كما لا يخفى .
ومنها انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وفيه انه يلزم ان كان الأخذ باحد الطرفين واجبا تهيئاً وإلا فلا .

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

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

عن الواقع وأما مع قطع النظر عن ذلك وكون الظن في مرحلة الفراغ فقط حكم الشارع مولوياً من اللغو الباطل كما هو واضح وإن كان مدرك عدم جواز الإهمال الإجماع الكاشف عن أن إهمال الوقائع وعدم التعرض لها محذور مستقل مبعوض شرعاً يسقط العلم الإجمالي عن المقدمة حينئذ بل تكون المقدمة الأولى أن إهمال الوقائع وعدم التعرض لها مبعوض شرعاً ولازمه حينئذ حجية الظن أن تمت سائر المقدمات ولا وجه للتبعض في الاحتياط لسقوط العلم بالتكاليف عن المقدمة حينئذ وتبعض الاحتياط كان من لوازم المقدمة كما مرّ ولتراجع الكشف والحكومة على هذا المبني يكون مجالا واسعا كما هو واضح .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إن قلنا بأن طريق تنجز الواقع منحصراً بالعلم بالواقع اعم من العلم الوجداني والتزيلي وقلنا أيضاً بقيام الإجماع على عدم مرجعية الاحتياط ولو لم يكن في الرجوع إليه حرج فلا محيص من استكشاف جعل طريق من الشارع واصل إلى المكلف ولو من جهة إيكال تعيينه إلى العقل بمعنى تعيين طريق إيصال البيان الشرعي إلى المكلف بتوسط عقله وحينئذ فتارة يكون الطريق المجهول واصلًا بنفسه مع احتمال أن الشارع جعل للمكلف طرقاً عرضية وأوكل بتعيين تلك الطرق إلى عقل المكلف فيكون تعيين الطريق بالظن بالواقع أو بالظن بالطريق المحتمل جعله من غير ناحية مقدمات الانسداد لأن ما هو مجهول من ناحيتها داخل في الطريق المجهول ولو بطريقه والمفروض كون الطريق مجهولاً وواصلًا بنفسه وأخرى يكون الطريق المجهول واصلًا ولو بطريقه إذا كان في البين جعل طرقاً طولية ولو من جهة إيكال تعيينه إلى العقل بالمعنى الذي مرّ انما فيكون تعيين الطريق الواصل إلى العقل اعم مما إذا قام ذلك الطريق على طريق مجهول آخر وهذا من جعل الطريق الواصل ولو بطريقه وثالثة يكون المجهول هو الطريق ولو لم يصل أصلاً بأن لم يؤكل تعيين الطريق إلى العقل فتصل النوبة حينئذ إلى العلم الإجمالي في دائرة الطريق فلا بد من الأخذ بالمتيقن ولو بالاضافة ، ومع عدم تصل النوبة إلى التبعض في الاحتياط في دائرة الطرق هذا مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الاحتياط وأما مع ملاحظته فلا تصل النوبة إلى الاحتياط أصلاً فيتعين

أن يكون المجموع هو الطريق الواصل بنفسه أو الواصل ولو بطريقة فتسقط مقدمة الاحتياط رأساً من مقدمات الانسداد كما عرفت ثم إن من لوازم كون المنجز منحصراً في العلم الاعم من الوجداني والتزيلي كون حجية الظن على هذا المبني محضاً في الكشف فقط ولا مجال لتوهم الحكومة أصلاً إذ ليس للعقل نصيب في اثبات المنجز بل هو شأن الشارع فقط هذا كله إن قلنا بأن طريق تنجز الواقع منحصراً بالعلم الاعم من الواقعي والتزيلي وأما لو قلنا بإمكان منجز آخر غير العلم التزيلي ولو مثل الأمر الطريقي للكشف عن اهتمام الشارع بحفظ مرامه حتى في مرتبة الجهل به فلا شبهة في أن التنجز يدور مدار هذا الاهتمام وحيث أن بطلان الخروج من الدين الذي هو ضروري الفساد يكفي في اثبات هذا المعنى فيكون احتمالاً منجزاً عقلياً في التعرض لما يحتمل كونه مراد المولى ولا وجه حينئذ لجعل الشارع أصلاً بل لو جعل حجة يكون تقريراً لما حكم به العقل ولا نعى من الحكومة إلا هذا وحينئذ فمجرد احتمال إكمال الشرع أصل الطريق لا تعيينه كما في المبني السابق إلى العقل يكفي في منع كشف المقدمات المزبورة عن جعل شرعى فلا تعمل النوبة إلى القول بالكشف كما لا يخفى .

ثم إنه لا اشكال في اختلاف مراتب الاهتمام في حفظ مرام الشارع فتارة يكون الاهتمام بمثابة في مقام حفظ مراده ومرامه حتى في أبعد الاحتمالات وأخرى لا يكون الاهتمام بهذه المثابة بل يكون في مقام حفظ مرامه في أقرب الاحتمالات أما الأول فلا طريق لنا إلى إثباته كيف وهو مستلزم للخرج فيستكشف من لزومه عدم اهتمام الشارع بهذه المثابة في حفظ مراده ومرامه فتعين الأخير فلا محيص حينئذ من مرجعية الظن دون غيره لعدم اجراز الاهتمام في غيره فيحكم العقل حينئذ بمرجعية الظن بلا احتياج إلى مقدمة الاحتياط تلخيص الكلام في المقام هو أن الدليل المعروف بدليل الانسداد يمكن أن يقرر بطرق مختلفة لكل واحد من تلك الطرق مقدمات خاصة .

الأول طريق التبعض في الاحتياط وعمدة مقدمات هذا الطريق العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في الواقع ولزوم الخرج في الجمع بين الاحتمالات 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 في بطلانه نفس العلم الاجمالي من دون احتياج الى جعل مقدمة اخرى لا بطلاله 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 الخرج هو التبعيض في الاحتياط في الاقرب وملاحظة ما ورد من الترخيص من قبل الشرع في الابعد .

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

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

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

وينبغي التنبيه على أمور الأول لا يخفى انه على الطريق الأول وهو التبويض في الاحتياط يكون حكم العقل بالاخذ بالاقرب تنجزياً وحينئذ فالظنون القياسية الواقعة في اطراف العلم الاجمالي لا يكاد يشملها ادلة منعها ان قيل يستكشف من ادلة المنع بالقياس ان الحكم المعلوم بالاجمال شأني قابل للنهي في مورد له مصلحة فيقال لا دليل على ذلك بل مقتضى كون النهي القياسي في طول الواقعات 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 في 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 عقلاً للظن تابعة لاحراز اهتمام الشارع بمرامه ومع النهي الصريح كيف يحرز الاهتمام الثاني بناء على المسلك الأول وحكم العقل بالاخذ باقرب الطرق الى المعلوم لا بد من اخذ الممنوع في 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 يناق في المنجزية واما على الطريق الثاني فلا وجه للاخذ بالمانع لان بالاخذ به يستكشف خروج الممنوع عن الجعل بخلاف جعل الاخذ بالممنوع فان لازمه طرح المانع بلا وجه فيكون المقام من الدوران بين التخصيص والتخصيص فتدبرو كذا على الطريق الثالث لا بد من الاخذ بالمانع لعدم احراز الاهتمام في غيره الثالث مما احرز العقل كثرة الاهتمام به ولو في ظرف الجهل به لزوم شكر المنعم ووسائل النعم المتوقف على المعرفة بالمنعم ووسائل نعمه عقلاً ومع عدم التمكن فان امكنه عقد

القلب بالمنعم وبوسائطه رجاء 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 موضوعاً لاثبات حكم ولازم الأول هو انقلاب الشك وعدم العلم بالواقع بواسطة الحجة المجعولة في المورد بخلاف الثاني لان الشك بالواقع اذا كان موضوعاً لشيء فهو لا ينقلب ولو بعد تحقق ذلك الشيء وهذا هو الفرق بين الامارة والأصل من حيث اخذ الشك مورداً لحجية الامارة وموضوعاً للأصول العملية وبعبارة اخرى ان الامارة رافعة لستار الواقع تعبداً والأصول العملية وظيفية في 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 للأصل بل لو قلنا بان الامارة لا تعدم موضوع الأصل لتقدمت الامارة عليه أيضاً 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 أي منها لامورد لحكم الأصل ولا معنى لحكومة الامارة على الأصل إلا هذا فعلى هذا لا مجال لتوهم التداخل في موضوع الامارة والأصول لان موضوعها طولي لا عرضي حتى يتوهم التداخل بداهة ان الامارات مجعولة لرفع السترة عن الواقع والأصول مجعولة في ظرف سترة

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

وبعبارة أخرى ان الأصول وظيفة وحكم تعبدية في ظرف لم تثبت طريقة الظن وموصلته الى الواقع ببركة تكميمه وبعد الثبوت لا يبقى مجال لجريان الاصل وعليه اذا قامت اماره على نجاسة شيء مثلاً بعد كونه مسبوقاً بالطهارة فيقتضى الامارة نجاسة هذا الشيء ومقتضى الاستصحاب طهارته في المقام قد يتوهم التعارض بينهما ولكنه مدفوع لان التعارض في مورد لم يكن الظن كاشفاً عن الواقع فاذا بني على كشفه ببركة التتميم ولو تنزيلاً لا يبقى مجال حينئذ لجريان الاصل حتى يقع التعارض بينهما لذهاب موضوع الاصل وهو الشك بعد مكشوفية الواقع غاية الامر فرق بين المكشوفية الحقيقية وبين المكشوفية التنزيلية في الصورة الاولى يرتفع موضوع الاصل حقيقة ويعبر عن الراجع بالوارد وفي الثانية يرتفع تنزيلاً ويعبر عنه في اسان الشرع بالحاكم فليسان التنزيل والحكومة له جهة توسعة وتضييق فمن حيث انه ناظر الى رفع ما يصلح ان يقع موضوعاً للأصول وهو الشك يكون مضيقاً لدأثرها ومن حيث توسعته للعالم الى الوجداني والتنزيلي يكون موسعاً ومن هذا البيان ظهر ان تقديم الامارة على الأصول ليس إلا من جهة الحكومة لا الورد 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 الاصل في مورد الاجتماع والافتراق غير سديد إذ الظاهر ان هذا الاجماع غير مستند الى تعبد شرعي .

(و يذبحي التذبييه على أمور)

الأول كما تقدم الامارات على الأصول تقدم الأصول التنزيلية أيضاً 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 متأخراً طبعاً عما اذا جعل فيه المشكوك منزلة الواقع

كما هو مفاد الأصول التنزيلية . ثم انه لا اشكال في كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية واما قاعدتي الحلية والطهارة ففي كونها من الأصول التنزيلية كلام مرآجماله 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 هامن المرتكزات العرفية العقلية فترىهم يعتمدون على العلم ثم على مطلق ما يوجب الاطمئنان والوثوق ثم يبنون على احد طرفي الشك تنزيلاً أو بلا تنزيل في البين وما ورد من الشرع في حجية الامارة أو الأصل انما هو امضاء لما عاينه 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 الآثار في مقام العمل لعدم احاطتهم بالمصالح والمفاسد الواقعية ان قيل هل للعرف بناء على العمل بالأصل مع الامارة ام لا فعلى الأول يلزم خلف الفرض لما ذكر من ان بناءهم بالترتيب وعلى الثاني يلزم ورود الامارة على الأصل لعدم بناءهم عليه معها وحينئذ على القول بحكومة الامارات على الأصل يتحقق الاختلاف بين الامارات والأصول الشرعية وبينها ان كانا عقلائية يقال بناءهم على العمل بالامارة ينحل الى بنائين الاول أصل بناءهم الحقيقي على العمل بها والثاني بناءهم 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 الأصول التنزيلية على غيرها فاللزام هو تقديم بحث الاستصحاب على البرائة والاشتغال ولكن اوقعنا في خلاف الترتيب الاقتداء بأسلافنا الصالحين وحفظ طريقتهم رضوان الله عليهم اجمعين مع ان اكثرية

الجهات في بحث البرائة والاستغفال توجب مزيد الاهتمام به فيقدمان من هذه الجهة أيضاً ثم ان الاولى في بيان مجرى الاصول أن يقال انه ان لم تلاحظ الحالة السابقة اما ان لا يكون بيان في البين مطلقاً 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 الاصول .

(القول في أصل البرائة)

ومحط البحث فيها هو الشبهات الحكيمة التي كان امر وضعها ورفعها بيد الشارع بلا فرق بين كون الشك في نفس الحكم مع العلم بموضوعه أو من جهة الشك في مفهوم الموضوع أو من جهة الشك في مقدار الموضوع قلة وكثرة مع عدم كون المورد ارتباطياً واما ان كان ارتباطياً ففيه كلام يأتي في محله ولا فرق أيضاً بين كون الشبهة تحريرية أو وجودية والمجتهدون على البرائة في جميع ما مر والاخباريون على الاحتياط في الجميع إلا في الشبهة الوجودية 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 لا شبهة ظاهراً بينهم في تقدم قاعدة قبح العقاب على قاعدة الضرر لعدم احتمال الضرر في 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 ذلك فعلى المجتهد نفي العلم الاجمالي ونفي دلالة الاخبار والايات على ذلك فعلى هذا لا وجه لتمسك المجتهد بقاعدة قبح العقاب ولا وجه أيضاً لتمسك الاخباري بقاعدة دفع الضرر لانها من الكبريات المسماة 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 اتكالمهم على قاعدة قبسح 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 الايات التي استدل بها على البرائة)

منها قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا ما آتتها الظاهرة في ان المراد بالانبيان هو الاعلام والابلاغ وحينئذ في ظرف الجهل لو كان تكليف طريقي لا بد من وصوله ومع عدمه فلا تكليف ظاهراً في البين ويرد عليه ان الاخباري يدعى وصول التكليف الطريقي بواسطة اوامر الاحتياط .

ومنها قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الظاهرة في انه ما كان عذاب قبل البعث كناية بلا اختصاص له بامة دون امة فالمساق من الآية هو نفي الاستحقاق لا الفعلية والمساق 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 قبسح 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 قبسحاً وظالماً عقلاً فلاخباري لا ينكر ذلك أيضاً ثم انه قد تجعل الآية الشريفة رداً على القائلين بالملزمة بين حكم العقل والشرع ببيان ان الملزمة تقتضي تحقق العذاب عند استقلال العقل بقبسح شيء ولو مع عدم بعث الرسول والآية تنفي العذاب مع عدم البعث فلا ملزمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملزمة بين حكم العقل والشرع أيضاً ويرد عليه ان المساق من الآية انما

هو نفي الاستحقاق كما ان الظاهر من الرسول هو الحجة فيهم 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 فيها اوحى الى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة الخ) فان من المسامات بين أهل الاستنباط ان اخذ عنوان في حيز الخطاب يدل على دخله في الحكم ما لم تقم قرينة قطعية على الخلاف وحينئذ فخذ عنوان عدم الوجدان في الآية دليلا لعدم الحرمة ظاهري ان نفس عدم الوجدان مناط الترخيص وجواز الارتكاب وعدم وجدان النبي (ص) وان كان ملازماً لعدم الوجود لكن الاستظهار بمناط نفس العنوان لا بخصوصية 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 في مقام البيان من هذه الجهة .

ومن الآيات قوله تعالى (وما لكم 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 في الواقع حراما وفيه ان ظهور التفصيل ان كان في مقام البيان فيصح التمسك حينئذ بالظهور المستفاد من الحصر ولا ربط له بالأصل وان لم يكن في مقام البيان فلا وجه للتمسك به أصلا ومنها غير ذلك من الآيات التي لا ظهور 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 استكروها عليه وما لا يعامون وما لا يطيعون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والسوسة في الخلق الحديث وحيث ان المنساق من مثل هذا الحديث كونه وارداً مورد الامتنان والرافة على الأمة فمقتضاه رفع انشاء الحكم الظاهري ولو لحفظ الواقع في ظرف الجهل به مع كمال تمكنه من انشائه فيعارض الحديث الشريف

الاحبار الدالة على ايجاب الاحتياط فتحمل على الاستحباب أو الارشاد جمعا فهذا الحديث اتم دلائل للقائلين بالبرائة في مقابل ما استدل به الاخباريين وتعميم القول في الحديث الشريف يقتضى الكلام في جهات .

الاولى كثير النزاع في ان المرفوع هل هو خصوص المؤاخذه 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 الاول 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 المؤاخذه ولو بمنشأها 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 في الخطاء والنسيان ايجاب التحفظ المستتبع لرفع وجوب الايمان بالمنسى وما اخطأ وفي ما لا يعامون ايجاب الاحتياط وفيما لا يطاق وفي الاضطرار رفع الاحكام التكليفية نفسية أو غيرية مع ملاحظة كون الرفع موافقا للامتنان وكذا بالنسبة الى الاكراه وباقي الفقرات المذكورة في الحديث .

الثانية اطلاق الحديث كما يشمل الحكم التكليفي يشمل الوضعي أيضا مع كونه تحت يد الشارع وضعا ورفعا ان قيل فعلى هذا لا وجه للاعادة في الحكم المنسي أو الجزئية المنسية إذ برفع الحكم الوضعي يستكشف إننا رفع الأمر المتعلق بالاعادة مع كونه موافقا للعنة أيضا فيقال نعم هو كذلك لو كان رفع المنسي مطلقا ولو بلحاظ حال انقلابه الى الالتفات واما لو كان الرفع مادام النسيان فلا وجه لاستكشاف عدم الاعادة إذ المقتضى للتكليف وهو المصلحة موجب لاحداث التكليف بالاعادة بعد الانقلاب الى الالتفات ان قيل ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي رفع الأمر بالاعادة بعد الالتفات أيضا لانه مادام النسيان متحققا مرفوع بحكم العقل من دون احتياج الى الحديث يقال لو كان النسيان بغير اختياره فالعقل يحكم برفع الحكم حينئذ واما لو كان باختياره ولو لممكنه من حفظه فالعقل لا يحكم برفعه وحينئذ ففي رفعه من الشارع كمال المنة نعم لا بد وان لا يكون الحفظ حرجيا

ان قيل ظاهر الحديث رفع الحكم في حال النسيان ومن المعلوم ان في ظرف النسيان لا يعقل جعل مولوي فاي شيء يكون مرفوعاً في هذا الحال اذا لم يكن قابلاً 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 رافة للامة الثالثة لا ريب في ان الامتنان قد يقتضي صحة المعاملة مثلاً العاملة التي اقدم عليها المكلف لاضطراره اليها لا وجه 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 المكروه عليها .

الرابعة من التسعة المرفوعة الطيرة والحسد والوسوسة ومعنى رفع الأول ردعهم عما ألزموا على انفسهم بتطيراتهم المعروفة في عصر الجاهلية ومعنى رفع الثاني عدم لزوم رفعه بالرياضات والمجاهدات وان كان ممدوحاً في علم الاخلاق لكنه ليس بواجب في علم الفقه ومعنى رفع الوسوسة رفع مرتبتها في هذه الثلاثة مقتضى التكليف كان ثابتاً ولكن رفعه الشارع تسهياً ورافة 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 عامه عن العباد فهو موضوع عنهم الحديث ومعناه ان في كل مورد حجب الله عامه 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 رافة للعباد ورحمة عليهم مع تحقق الاقتضاء لجعل الاحتياط للمستفاد من قوله فهو موضوع عنهم غير ما هو المستفاد من قوله ما حجب الله عامه 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 بمراداً من حديث الرفع لعدم شموله للشبهات الموضوعية لعدم صدق حجب العلم عنه في مقام التشريع فيحتاج في التعميم الى عدم القول بالفصل نعم لو اريد من حجب العلم حجباً في مقام التكوين أي لم

يوجد اسباب علم المكلف بالتكليف فيشمل الجميع فيساق مفاده مفاد حديث الرفع
ليكنه بعيد .

ومنها قوله « ع » كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه
الحديث وهو ظاهر في حلية الشبهات الحكيمة خلافا للاخباريين ان قيل مقتضى قوله
بعينه هو اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية فلا يشمل الشبهات الحكمية
فيكون 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 في الكليات أيضا ولا تختص بالشبهات الموضوعية
كاللحم بالاضافة الى لحم الغنم والارنب فيشملة الحديث ويثبت به حلية الفرد
الثالث المشبهة مثل لحم الحمير مثلا فان وجود الفردين المشبهين في اللحم منشأ الاشتباه
الفرد الثالث من اللحم كما هو الشأن في الشبهات المصادقية فالمراد من الغاية معرفة
الحرام في دائرة الشبهات كلية كانت أو جزئية ثم ان موارد تحقق الامارة على
الحرمة خارجة عن مورد الحديث لانها ما 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 يحثج بها على المطلب .

قد استدل على البرائة بقاعدة قبس 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 مر ان التمسك بقاعدة قبس 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
لتحقيق 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 تنجزه لا يمكن الترخيص على خلافه وان كان المراد به استصحاب عدم لزوم في ظرف الجهل أو عدم لزوم واقعا فالظاهر عدم محذور فيه .

« القول فيما استدل به للاحتياط »

في الشبهات الحكيمة وقد استدلوا على ذلك بالادلة الثلاثة فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى فانقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده وانقوا الله ما استطعتم ولا تلقوا بأيديكم 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 لا تكون تلك الآيات شاملة للمقام بل تكون ادلة البرائة واردة عليها كما لا يخفى وأما ابي التقوى والمجاهدة فمحمولة على الارشاد وإلا فظاهرها لزوم المرتبة الاخيرة من التقوى والمجاهدة مع انها غير لازمة قطعاً وأما آية التهلكة فهي مثل قاعدة دفع الضرر المحتمل في ورود قبح العقاب بلا بيان عليها وأما آية الرد الى الرسول فموردها عدم التمكن من ازالة الشبهة والاستناد فيها الى حجة ظاهرة مع امكان حملها على صورة تعارض النصين والترجيح بالكتاب والسنة هذا ما استدلوا به من الكتاب وأما السنة فاستدلوا أيضاً بطوائف منها منها الآمرة بالوقوف عند الشبهة معللة بالافتحام في التهلكة أو الامر بالوقوف مطلقاً 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 يحتل فيه التهلكة وأما مع عدم تمامية البيان فلا تهلكة بحكم العقل وأما عن الآمرة بالوقوف مطلقاً فهي محمولة على النذب بقريئة ما دل من ادلة البرائة وأما عما يدل على رد حكم الشبهة الى الله والرسول فقد مر ما يرد عليه في آية الرد وأما 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 لا ينافي معذورية المكلف عند عدم العلم لما مر من ادلة البرائة واما العقل فالعلم الاجمالي بوجود احكام منجزة في الشريعة لا تحصل 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 في اطرافه حيث انه يوجب الحرج فيستكشف بضميمة قاعدة الحرج وجود طريق معتبر بمقدار ما ينحل به المعلوم بالاجمال فلا تصل النوبة الى وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية بواسطة العلم الاجمالي كما لا يخفى

(ويذبحي التذبية على أمور)

الأول قد ذهب بعض الى ان حصول العلم التفصيلي أو قيام الطرق الغير العالمية 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 حقيقةً واقعاً وخارجاً واما اذا كان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر فلا يكون 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 في الجامع لاحالة ، لان معنى الاستقلال في الجامع صحة سريان الاستقلال الى كل واحد من الاطراف والمفروض عدمها فيخرج العلم بالجامع عن المؤثرية الفعلية مطلقاً فالانحلال في جميع موارد الطرق والامارات والأصول حكمي لاحقيقي مع اختلاف متعلقها مع متعلق العلم الاجمالي بان يحتمل كونه غير المعلوم بالاجمال ثم ان من شرط الانحلال فعلية تنجز ما قام على أحد الاطراف حين تحقق العلم الاجمالي سواء كان قيامه على احد الاطراف قبل حصول العلم الاجمالي أو بعده أو مقارناً له واما عدم التنجز حال حصول العلم الاجمالي فلا وجه للانحلال حينئذ سواء كان حدونه سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً ثم لا يخفى 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 التعبدى وثالثة بالأصل التنزيلى أو غير التنزيلى ولو بقاعدة الاشتغال من غير ناحية العلم الاجمالي كلاشتغال 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 لا يخفى ومن موارد الانحلال أيضا ما اذا كان هناك علمان اجماليان أحدهما اوسع دائرة من الآخر وكان الآخر 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 لا يؤثر 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 ولا قاعدة عدم الدليل دليل على عدم جعل 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 عدم فيه دون الثاني مما لا وجه له أيضا .

الأمر الرابع لا وجه لجريان الأصول الحكمية مطلقاً براءة كانت أو غيرها مع تحقق امارة أو أصل موضوعي في البين فلا تجري اصالة الخلية والبراءة في اللحم المشكوك تذكيتة مع وجود سوق المسلم أو يده مع معاملته له معاملة المذكي من دون فرق في ذلك بين كون الشك من جهة الشك في القابلية ام لا كما لا تجريان مع جريان اصالة عدم التذكية بان كانت التذكية امراً معنوياً مسبباً عن قابلية المحل وفري الاوداج والتسمية وغير ذلك مما يعتبر فيها فتجري اصالة عدم التذكية وتثبت الحرمة مطلقاً وان كانت التذكية نفس فري الاوداج بشرائطها الاخر

و كانت قابلية المحل شرطاً لتأثيرها فمع كون القابلية مسبوقة بالوجود فلا اشكال في استصحابها وحينئذ فمع تحقق سائر الأمور يحكم بالخلية 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 فبإصالة عدم القابلية تتحقق الحرمة أيضاً وان قلنا بعدم جريان الأصل في الاعدام الازلية فلا مجرى لهذا الأصل أيضاً فتصل النوبة الى اصالة الخلية لعدم أصل موضوعي في البين كما انه لو احرزت القابلية وشك في تأثير التذكية في الخلية مع القطع بتأثيرها في الطهارة فلا اشكال في جريان اصالة الخلية لعدم أصل حاكم في البين نعم لو شك في تحقق فرى الاوداج بشرائطه فيمكن في 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 منشأً لحمل الأوامر الاحتياطية الواردة شرعاً 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 مثلاً فلا بأس بحمل الأوامر المزبورة على الاستحباب المولوي طريقاً أو نفسياً فتكون بمنزلة سائر الأوامر الطريقية في انها منع المصادفة للواقع يتجزز الواقع بها ومع المخالفة يكون ترخيصاً للمخالفة في مرتبة الجهل بالواقع وحينئذ فمع استقلال العقل برجحان الاحتياط بهذا المعنى ممكن واما ان كان عنوان الاحتياط عبارة عن اتيان الفعل بداعي احتمال وجوبه مثلاً فحيث ان منشائية الداعي لا تيان الفعل مأخوذ فيه فينطبق عليه عنوان الانقياد وهو مما يستقل العقل بحسنه فلا مجال حينئذ للأمر المولوي من الشارع مثل الأمر الوارد من الشارع بالنسبة الى اطاعة فكما ان أمر اطاعة 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 مشتببه الحكم مثل قوله من ترك الشبهات فهو لمبا

استبان له ترك. وفي مثله يتجه الاستحباب المولوي بخلاف ماورد الحكم فيه بعنوان الاحتياط أو غيره من العناوين المنطبقة على اتیان العمل بداعي دعوة الأمر فانه حينئذ مما يستقل العقل بحسنه والاوامر الشرعية الواردة منه ارشادي كاوامر الاطاعة وبمثل هذا الاختلاف وقع الخلاف في 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 وفي 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 طريقياً أو انه متعلق بالعمل المآتي بداعي البلوغ ورجاء وجود الثواب واقعاً حتى لا يبقى مجال لأعمال جهة المولوية وبحمل 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 بقاء 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 مسوقاً لعنوان الاطاعة والانقياد الذي يستقل العقل بحسنه فالأمر المتعلق به على هذا ليس إلا للارشاد بداهة طولية العاملين وان العمل الثاني مترتب على الأول وفي طوله فلا بأس بأن يكون العمل الثاني مورداً لحكم العقل حسناً أو قبيحاً مع بقاء العمل الأول المعروض على ما هو عليه .

(تنبيه)

ان ما ذكرناه من طولية العاملين كما يستفاد منه ظهور الأمر في المقام وفي باب الاحتياط في الارشاد بلا شائبة المولوية ابدأ كذلك ينفع في باب التجري والانقياد أيضاً بداهة ان العمل المتجري به من حيث هو كذلك مترتب على ذات العمل وفي طوله ولا بأس حينئذ باختلاف حكمها في نظر العقل من دون سراية حكم الأول الى الثاني وتوضيح ذلك اجمالاً ان الصفات الوجدانية من العلم والارادة والكره

والتمني والترجي ونحوها لا تعلق لها بالوجود الخارجي كيف وفي القاطع الخالف الواقع أو الظن كذلك لا خارج حتى يتعلق به وكذا التمني والترجي لا خارج لها في البين بل ربما يكون المتمنى محالاً كما في قول الشاعر فيا ليت الشباب يعود يوماً الخ وكذا في الإرادة والكراهة يكون الخارج ملازماً لسقوطها فكيف تتعاقبان بالخارج وعلى هذا فتعلق هذه الصفات هي العناوين المتصورة من حيث المرآتية إلى الخارج التي اصطلمحنا عليها بالوجود الزعمي لا الحقيقي وتما هذه الصفات من الصفات التي ظرف عروضا ذهن وظرف انصافها الخارج وصاحب هذه الصفات لا يرى إلا الوجود خارجاً زعمياً مع أنه لا وجود في البين في الخارج وليس ذلك إلا المرآتية هذه الصفات للخارج واعتبار الوحدة بينها ولأنجل اعتبار هذه الوحدة ربما يسرى ما لاحدهما من الخصوصية إلى الآخر وكل واحد يكسب من الآخر لونه المختص به فالخارج يصير مراداً معلوماً ومكروها بالوجود للمحاطي، والمحاطي يصير ذا مصلحة بواسطة الخارجي ففي تمام الخطابات يكون معروضها نفس العنوان والمعنون خارج عن مصدب الخطاب فلا بأس حينئذ في لحاظها طوليين وكون كل واحد من الآخر بلا سرية في البين أصلاً ان قيل فهل يصح ابتداء جواز اجتماع الأمر والنهي على هذا المبني قلنا لا يصح لأن الجهتين في باب الاجتماع عرضيتين متحدتين موجودتين في الجامع فعلاً وتفصيل هذا الاجمال له مقام آخر .

(اشكال ودفع)

قد استشكل في جريان الاحتياط في العبادات بناء على احتياجها إلى أمر جزمي بأنه لا أمر كذلك في البين فكيف يتحقق الاحتياط وعمدة الدفع عدم احتياج عبادية العبادة إلى الأمر الجزمي بل يكفي في حصول التقرب والمثوبة اتیان العمل بداعي الحبوبية والمطلوبية وصرح الوجدان في هذا يعني عن إقامة البرهان فلا محذور في الاحتياط في العبادات

« تتهيم يذكر فيه أمران »

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

الرجحان لمن وصل اليه الخبر واما بالنسبة الى من لم يصل اليه أو من كان غافلا عنه فله ابداء 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 ابدأ أو غفل 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 تقديم الكشف للخبر الضعيف واثبت حججه فالفقيه حينئذ ان يفتي بالاستحباب ولو بالنسبة الى من لم يصل اليه الثواب لان دليل تقديم الكشف متحقق بالنسبة الى الفقيه كسائر الأدلة والحجج ثم انه من ثمرات الاختلاف في الارشادية والمولوية بالنسبة الى اخبار من بلغ انه بناء على الارشادية لا بأس في شمول الاخبار لفتوى الفقيه أو غيره مما يوجب احتمال تكليف في البين واما بناء على الاستحباب في 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 الاستعراق 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 انحاليا يكون مورد الشك في الموضوع من مجاري البراءة سواء كان الموضوع مما انيط به الخطاب أو لا بداهة ان عهدة تطبيق التكليف على الافراد على المولى بناء على الانحلال فع الشك في التطبيق يكون من موارد الشك في التكليف فيتحقق مجرى البراءة وكل مورد لم يكن التكليف انحالياً 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 أيضاً يكون متعلقها تارة الطبيعة
السارية واخرى صرف الوجود وعلى كل منها تارة يكون الخطاب متعلقاً بموضوع
خارجي كلاً تشرب الخمر مثلاً واخرى بخلافه وفيما كان للموضوع
تحقق خارجي تارة يكون الخطاب منوطاً 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 مر من الاقسام لدخول المصداق المشكوك كونه مورد النهي
وعدمه في باب الاقل والاكثر والحق فيه هو البراءة أيضاً نعم تفرق النواهي عن
الاوامر بان الاوامر عند عدم تعلقها بموضوع خارجي أو تعلقها به بنحو يكون في
حيز التكليف يستقل العقل حينئذ بعدم الاكتفاء بمشكوك المصدقية بل يحكم
بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني ولو كان الأمر منوطاً بوجود المتعلق فع الشك في
تحقق ما انيط به يشك في توجه الخطاب فيرجع الى البراءة ومع العلم به وعدم الشك
في المصداق فع القدرة على الامتثال بتنجز التكليف أمراً كان أو نهياً ومع عدم
القدرة على الامتثال فان قدر على تفويت ما انيط به التكليف فلا يعد 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. مثلاً اذا
علم الشخص بانه اذا دخل دار الخمر 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 في النواهي لا يجب اعدامه مادام اعدام نفس المنهي عنه مقدوراً
له وانما يجب اعدام المتعلق في ظرف عدم القدرة على اعدام المنهي عنه كما مر وما
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 واهرام) ان في تقريرات بعض اعظم العصر كلاماً لبا به ان

معروض التكليف لو لم يكن له تعلق بموضوع كالصلاة مثلاً كان المرجع فيه بعد احراز شرائط التكليف وجوب الايمان 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 في التكاليف التحريمية المتعلقة بامر خارجي والزم فيها بكون التكليف دائماً 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 اولاً ان التكاليف التحريمية ليس لها تعلق بامر خارجي كالفعل ليست في سياق التكاليف الوجوبية كالصلاة حتى يكون المرجع فيهما قاعدة الاشتغال مع انه جعلهما في سياق واحد بل المرجع في النواهي سواء كانت متعلقة بصرف الوجود أو بالطبيعة السارية عند الشك في مصداقية شيء للمنهى 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 وثانياً قد افاد ان التكاليف التحريمية المتعلقة بامر خارجي تكون دائماً انحلالية لانها من سنخ القضايا الحقيقية مع ان النواهي بملاحظة ان المقصود فيها ترك الطبيعي المردد بين ثبوتها للمصدق المشكوك وعدمه دائماً 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 مفصلاً في بحث المقدمة وثالثاً ما افاد في الفرق بين السالبة المعدولة والمحصلة من جعل الاولى مجرى البرائة والثاني مجرى الاحتياط لانه يكون الشك حينئذ من قبيل الشك في المحصل والمحقق فردود بان العنوان اذا كان عين الافراد خارجاً كما هو قضية الطبيعي وافراده فيكون ترك العنوان حينئذ عين ترك الافراد

ومع كون الافراد مرددة بين الاقل والاكثر يكون نفس العنوان أيضاً كذلك نعم في المحصلة يكون نفس المكلف به مردداً بين الاقل والاكثر وفي المدولة قيده وهو العدم المضاف المردد بين الاقل والاكثر بمقتضى ترديد افراده نعم لو كان الفرد سبباً لتحقيق 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 الفتاه فيه مع ما يرد عليه شكر الله معيه وسعي كل مؤلف في الفقه واصوله .

(القول في دوران الامر بين المحذورين)

لو دار امر التكليف بين المحذورين فلا شبهة في حكم العقل بالتخير بينهما عند تساويهما ملاكاً وإلا فلا بد من تقديم احتمال اهمها منطوقاً ومع حكم العقل لاجال جريان ادلة البرامة كما لا يخفى وهل التخيير بدوي أو استمرارى قد يقال بالأول لان الثاني يستلزم المخالفة القطعية وفيه ان عليه العلم الموافقة 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 وأما في التعبدات القابلة لها ولو باتيانها بلاقرية فلا شبهة في منع العقل عن المخالفة القطعية ولازمه الاضطرار الى احسد المحتملين فيدخل المقام في الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي بلا تعيين وسيجيء حكمه ان شاء الله تعالى .

« القول في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي »

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

الأول ان من المعلوم ان في العلم الاجمالي جهة انكشاف متعلقة بصورة اجمالية حاكية عن الواقع وجهة سترة متعلقة بالاطراف الخارجية من حيث طرفيتها للمعلوم الواقعي وكل واحدة من تلك الجهتين متباينة عن الاخرى وان كانا متحدتين خارجاً ولا سرية منها الى الاخرى ابداً وظرف عروضاها الذهن واتحادها الخارجي لا يوجب السرية بحيث يكون مورد الانكشاف هو مورد الستار بعينه وحينئذ فيقع الكلام في 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 هي بالنسبة الى المخالفة القطعية والموافقة كذلك أو بالنسبة الى خصوص المخالفة فقط .

الثاني لا ريب في اطلاق حكم العقل واستقلاله بوجوب الامتثال حتى في مورد العلم الاجمالي وصرح 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 الفتاد وبالجملة بعد احراز طبيعة مراد المولى بحكم العقل بلزوم الامتثال إلا اذا ثبت من الخارج دخل في خصوصية الاطراف في تحقق الامتثال .

الثالث بعد ما عرفت ان مناط حكم العقل بلزوم الامتثال في مورد العلم الاجمالي هو احراز طبيعة امر المولى بلا دخل لخصوصية فيه فلا ريب ان هذا الحكم تنجز من العقل غير قابل للترخيص على الخلاف كما هو الحال في 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 ما تعلق 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 أيضاً 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 في 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 في محتمل المعصية وهو في نظر العقل مثل الترخيص في المعصية القطعية فلا مقتضى لجران الترخيص لانه 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 في ذلك بين المعلوم التفصيلي والاجمالي وذلك هو المراد من جعل البدل الجاري في المقامين لان المراد الاكتفاء بترك احد الطرفين ولو مع عدم قيام طريق وحجة على التطبيق والحاصل ان العلم الاجمالي كالتفصيلي في عدم جواز الاقتحام في المشكوك مع عدم قيام حجة وطريق على تطبيق المعلوم على المورد وجواز الاقتحام مع قيام الطريق على ذلك ولباب القول في 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 في طرف خاص كيف وهذا المعنى من العلية ليس ثابتاً في العلم التفصيلي كما لا يخفى فالعلم مطلقاً تفصيلياً كان او اجمالياً يؤثر في الاشتغال عقلاً ويحكم العقل بوجوب الخروج عن العهدة وتحصيل اليقين بالفراغ الاعم من الحقيقي أو الجمعي في صورة الشك في الفراغ يحكم العقل بوجوب تحصيل اليقين به كما ان في صورة تعيين المصدق شرعاً يحكم بصحة الاكتفاء فجعل البدل في اطراف العلم الاجمالي تصرف من الشارع في ناحية المفرغ لا في تأثير العلم ومنجزته فلا اكتفاء بالفرد المجعول لا يكون مستنداً الى قصور في العلم بل الى التوسعة في الموضوع المفرغ فلا يصح استكشاف كون العلم مقتضياً للموافقة القطعية من ناحية جعل البدل وبعد ما اتضح لك ذلك فراجع الى تقارير بعض اعظم العصر تجد فيها الاعاجيب

« ويزيغى التذنية على أمور »

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

خارجا عن مورد بناء العقلاء على الاعتناء بمثله في مقاصد علم العقلانية فيقع الكلام في ان وجود العلم الاجمالي مع هذا النحو من الضعف كالأعدم 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 البديل 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 المراك 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 فلما أن يكون المعلوم بالاجمال أيضا كثيرا فتكون الشبهة من الكثير في الكثير كاللأمة في اربعة أمثالا أو لا يكون كذلك كالواحد في الالاف مثلالا فان كان من الأول فهو من قبيل المحصورة حقيقة لان نسبة المعلوم الى الاطراف نسبة الواحد الى الاربعة ولا ريب في أنه اذا دار الأمر بين وجوب واحد من الاربعة فهو من المحصورة في 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 هنالك 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 لو لم يلزم عسر أو معذر اخر وإلا فيترك بمقدار يندفع به العسر وان كان من الثاني بان يكون المعلوم من الواحد في 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 بوجود 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 في التنجيز كما هو واضح لمن راجع الكلمات في الفقه فانهم اذا ارادوا بيان وجه لعدم المنجز في اطراف الشبهة الغير المحصورة كثيراً ما يقولون 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 في هذه المقامات وبالجمله ظاهر الاصحاب من ذكرهم هذا العنوان في مورد النزاع وفي موارد دعوى نفي التكليف عن الاطراف الكثيرة في الغاية ان غير محصورية اطراف الشبهة دخیل 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 في المحصورة بل عن تنجيز العلم التفصيلي أيضا فلا اختصاص لها بمورد كون الاطراف غير محصورة وبالجمله ان نفس غير محصورية الاطراف مانع مستقل في قبال هذه الأمور .

واما المقام الثاني اي 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 ما فيه لان ضابط غير المحصور على ما ذكر منطبق على مورد تردد المعلوم بالاجمال بين ثلاثة أو اربع مثلا وكان بعضها خارجا

عن مورد الابتلاء دائماً وكذا المحصور على هذا ينطبق على مورد اشتباه المعلوم الواحد في عشرة آلاف مثلاً عند كون جميعها مورداً للابتلاء ومنها ان كثرة الاطراف لو بلغت حداً معه يضعف احتمال كون المعلوم بالاجمال هو هذا الطرف الخصوص فالشبهة غير محصورة وإلا فلا ثم قيس احتمال العقوبة في كل من الاحتمالات باحتمال الضرر الديني وقيل كما انه في صورة ضعفه لا يحكم بلزوم التحرز منه فكذلك الأمر في صورة ضعف احتمال العقوبة فلا تنجز للعالم 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 فإنه يمتني في هذه الموارد بمطلق احتمال 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 فيهم العقل بالتحرز عنها ويعتني باضعف احتمال لها ويلزم المرتكب المحتمل منها ولو ضعيفا كما يلزمه عند قوة الاحتمال لها ومع الغض عن هذا أيضاً نقول ان احتمال العقوبة من لوازم تنجز التكليف لانك قد عرفت ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى مجالاً لهذا الاحتمال فلو كان في البين بيان ولو ضعيفا فهو يكشف عن تنجز هذا العلم وعليه فكيف يحكم العقل بجواز ارتكاب ما يحتمل فيه العقوبة وكيف يمكن أن يكون هذا الحكم رافعا لموضوع نفسه المقتضى للعدم نعم لو كان المحتمل هو الالتزام 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 لقمتان فان نسبة الحبة الى اللقمة أو اللقمتان ولو كانت كنسبة الواحد الى الآلاف ومع ذا يمكن المخالفة بجمعها في لقمة أو لقمتان 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 في غيرها مثل ما اذا علم بنجاسة ما في كأس مشتبهة بين الف كأس 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 ما في كل الكاوس وكذا الأمر في اشتباه كيس لبن متنجس بين الالاف من سنخه اذا كان من مورد الابتلاء فانه يمكن مخالفة العلم بالاخذ من كل كيس شيئاً ولو بمقدار خردل ثم جمعها وأكلها وكذا الثوب المشتبهة بين الثياب الكثيرة غاية الكثرة فانه يمكن اخذ قطعة صغيرة من كل ثوب وخططها ولبسها فلا بد حينئذ من القول بان تمام هذه الصور من قبيل الشبهة المحصورة لا الغير المحصورة لا مكان 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 بالتام 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 مغسوباً أو نجساً لا يمكن الانسان من جمعها بخلاف ما اذا كان من قبيل الالبسة والقراء فيمكن لبسها وجمعها ولو تدريجاً 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 في 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 بدلاً لكثرتها وبلوغها

الى حد يظن بعدم كون كل منها منفرداً عن البقية ذلك المعلوم بالاجمال فانا نرى بالوجدان فرقا بين كثرة الاحتمالات وقلتها في القوة والضعف احتمالا يختلف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال بين الاثنين والثلاث وبين واحد في الالف كاحتمال رضية له في 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 في صورة اشتباه الواحد في الالف وجدانا فكلما كانت الاحتمالات كثيرة يصير احتمال الانطباق ضعيفا وبالعكس ولا اظن احدا يقول بعدم الفرق بينهما من جهة قوة الانطباق وضعفه في الصورتين فاذا علمنا اجمالا بان امرأة واحدة كانت رضية له وهي مرددة بين تمام نسوان العراق أو علمنا بانها مرددة بين المرأتين فضعف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال في الصورة الاولى وقوته في الثانية مما لا يكاد يخفى على ذو مسكة بل احتمال الانطباق يكون في الصورة الاولى مرجوحا فيحصل الظن بعدم الانطباق على كل بالانفراد بخلاف الصورة الثانية فتحصل ان الضرورة والوجدان حاكمان على انه اذا كثرت الاحتمالات يحصل ضعف في عالم احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل من الاحتمالات 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 فقيمنا نحن فيه انطباق المعلوم بالاجمال على كل من الاحتمالات في صورة كثرتها يصير ضعيف الاحتمال بخلاف صورت قلتها وبالجمله ان الميزان الاخر للحصر وعدمه انه اذا بلغت كثرة الاطراف الى حد يرى بالوجدان ضعف الاحتمال في 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

اجمالاً بوجود رضية له في تمام العراق كانت جميع نسوانه بكثرتها في مورد
الابتلاء أو خارجاً 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
مذنباته العلم الاجمالي بوجود شيء من الاطراف الكثيرة جداً والاحتمال الناشئ من
العلم بوجوده في الاطراف القليلة فليس في البين برهان سوى الوجدان ولازم
ضعف الاحتمال صيرورة احتمال عدم 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 ضعيفاً 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 الاحتمالات ومن المعلوم انه كلما ضعف
الاحتمال يقوى احتمال عدم فعنوان كاس زيد في صورة كونه مردداً بين الكؤوس
الكثيرة يكون احتمال الوجوب فيه اضعف فيظن بعدم كونه ذلك المعلوم بالاجمال
فضعف احتمال وجود التكليف بين كل من الاحتمالات يلزم مع قوة احتمال العدم
وقد يتوهم عدم امكان اجتماع الظن بعدم كون كل من الاطراف ذلك المعلوم
بالاجمال مع العلم الاجمالي بثبوته فيها بداهة ان مقتضى العلم كذلك احتمال كل منها
ذلك 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 وبيان آخر كما لا يمكن
اجتماع العلم بالثبوت مع العلم بعدم وان اختلف متعلقها ذهنياً لا خارجاً فكذا
لا يجتمع الظن بعدم مع العلم بالثبوت فلا وجه لهذا التقريب وجعله ضابطاً لتمييز
المحصورية من غيرها ولكنه مدفوع بان كل واحد منفرداً عن الغير يكون متعلقاً
بالظن بعدم كونه ذلك المعلوم بالاجمال ولازمه الظن بوجود التكليف في البقية فما
كان مضاداً مع العلم الاجمالي هو الظن بعدم في المجموع لا الظن بعدم كل واحد

منفرداً عن الآخر فلا منافاة بين العلم الاجمالي وهذا الظن والذي كان سبباً للاشتباه هو اشتباه هذا الظن بالظن بمجموع الاعداد وقد ظهر ان الظن بكل واحد لا ينافي العلم بثبوت التكليف في البقية مما عداه واما الكلام في المقام الثالث وهو حكم الشبهة الغير المحصورة فلا يخفى انه ربما يقال بعدم حرمة المخالفة القطعية للملازم لعدم لزوم الموافقة كذلك في الشبهة التجرىمية 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 الالتزام المعلوم بالاجمال في هذه البقية لا يتجزز بالعلم ومع اخراجها عن طرف العلم لا يبقى علم بالحرمة بل ثبوتها يصير محتملاً كما في الشبهة البدوية فلا مانع من التمسك بقاعدة الحلية أو أصل آخر يرخص في ارتكاب البعض المقدور لكنك خير بان هذا التقريب انما يتم لو قيل بان العلم الاجمالي مقتضى للموافقة القطعية وقابل للمنع منه بان يرخص في تركها كما هو أيضاً مختار لمن ذكر هذا ضابطاً لتشخيص غير المحصورة عن المحصورة واما لو قيل بعلمية فلا لان المكلف قبل الارتكاب عالم بحرمة احد الاطراف وقادر على ترك جميعها فبه يتجزز التكليف ومعه لا يبقى مجال للترخيص على الخلاف ولو في طرف واحد لانه من الترخيص في المعصية احتمالاً وهو مقطوع بعدم من الشارع هذا بالنسبة الى التجريمية واما في 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 فيحصل انه لا بأس باجراء اصابة الاباحة وكذا الاستصحاب في بعض اطراف العلم بالحرمة في الشبهة الغير المحصورة على مذاق من يقول بكون العلم مقتضياً لا علة وبان المميز لغير المحصورة هو عدم القدرة على الجمع من جهة الكثرة لانه وان قال بكون العلم الاجمالي مانعاً من جريان الأصل التنزيلى في اطرافه لكنه لا يعمم هذا الوجه حتى في صورة لا يلزم منه المخالفة العلمية كما في المقام لانه لو اجري الأصل في مقدار من الاطراف يتمكن من الجمع بينها في مقام العمل

والارتكاب فاذا ارتكب يصير مضطراً الى ترك البقية ويزول احتمال التكليف الفعلي فيها فلا يحتاج الى الأصل في اثبات الرخصة حتى يقال بان العلم السابق بعدم حرمة شيء من الاطراف قد انتفض بهذا العلم الاجمالي بالحرمة والملخص ان في هذه الصورة يجري الأصل في بعض الاطراف الذي اختار المكلف لا في الجميع وهكذا الامر في القضية الثانية فلو اختار فيها غير المختار في الاولى فقد ارتكب بالجميع واجرى الاباحة كل مرة في بعضها لا في الجميع كي يضاده العلم فعلى هذا تجوز المخالفة القطعية التدريجية في الشبهة التحريمية لكننا قد اشرنا الى عدم تمامية التقريب على المختار من عالية العلم واما في الشبهة الوجوبية فنحن نشاركه في لزوم الموافقة الاحتمالية وعدم حجية الأصل فيها لانه مستلزم للمخالفة العملية إذ لو ترك الجميع انكالا على الأصل المرخص لزم الوقوع في ترك الواجب المعلوم في البين فيضاد هذا العلم لدليل الترخيص ونحن نقول لما كان العلم علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ولو لم يمكن الموافقة كذلك فلا مورد للتخصيص الشرعي لانه من الترخيص في محتمل المعصية وهو قبيح أيضاً وبالجملة لو بنينا على ان الضابط لغير المحصورة هو ما قلنا من انه اذا بلغت الاطراف في الكثرة الى حد كان احتمال وجود التكليف فيها عند لحاظها منفردة موهوماً وعدم التكليف فيها مظلوناً يمكن حمل كلام الشيخ رضى الله عنه وارجاعه الى هذه الجهة أيضاً حتى في الصورة التي كان مضطراً كما انه اذا نذر أكل مقدار من اللبن أو الجبن وكان له عالماً اجمالياً بان مقدراً من الإلبان الموجودة في السوق كان مورداً للنذر فيمكن ان يأخذ مقدراً قليلاً 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 مثلاً اذا كانت الكاؤس ثلاثة الاف أو اربعة الاف والمنذور كان واحداً منها فنسبة الواحد الى الالوف باتفاق من الكل داخلية في الشبهة الغير المحصورة ولا يجعلها التمكن من الاتيان شبهة محصورة أي لا يتغير ولا يتبدل الغير المحصور بواسطة الامكان بالمحصور فتحصل ان الضابط والميزان في غير المحصور بلوغ الكثرة

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

الثاني لو اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف فتارة يكون الى طرف معين بالمخصوص واخرى الى غير معين وعلى كلا التقديرين فتارة يكون الاضطرار قبل العلم واخرى يكون بعده فان كان الاضطرار حين حدوث العلم وكان بطرف معين بمخصوصه 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 انفا والمسانع 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 الاضطراب حرفاً يحرف وثالثة خروج المورد عن الابتلاء لعدم القدرة العرفية العقلية على جميع الاطراف بحيث يكون الخطاب بالجميع تركاً أو إيجاباً قبيحاً عرفاً وهذه الصورة كصورة تلف احد الاطراف من حيث الاشكال في تحقق عدم الابتلاء بواحد غير معين ويشترط في جميع هذه الصور ما مر في الاضطراب من عدم حصول المانع بسوء اختيار المكلف .

الرابع لولاقي احد المشتبهين المعلوم نجاسة احدهما اجمالاً شيء طاهر فهل يحكم بنجاسة الملاقى بالكسر مطلقاً أو لا يحكم أو فيه تفصيل وتحقيق القول يقتضي رسم أمور .

الأول وجه نجاسة الملاقى بالكسر هل هو تعبد محض أو من باب سرية النجاسة من الملاقى اليه وهل معنى السرية مجرد السببية أو الانبساط منه الى الملاقى بالكسر وهذه الوجوه تتصور أيضاً في ملكية المنافع والمآت من انها محض تعبد عقلائي أو السرية الملكية من العين اليها سببية أو انبساطاً .

الثاني كلما كان للمعلوم اجمالاً أثر ان أحدهما ثابت لنفسه والآخر للافية 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 كالملاقى بالكسر فيما نحن فيه انما الكلام في انها طوليين أو عرضيين فعلى الأول يكون أحدهما مسبباً عن الآخر بخلاف الثاني كما لا يخفى .

الثالث العلم بالمعلول تارة سبب للعلم بعلمته 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 الآخر وحينئذ فيقع الكلام في ان مجرد ترتيب افراد العلم المتعلق بالموضوعات يكفي في سبب التنجز وترتبه مطلقاً سواء كان افراد العلم المتعلق بالحكم مترتين أو عرضيين

أو لا يكفي هذا في 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 الشأن بين كل معلول وعقله الحق هو الثاني وحينئذ فيتميز الفرق بين صورة حدوث العلم الذي احدث طرفيه الملاقي بعد العلم الذي احدث طرفيه الملاقي وبين ما اذا تقدم عليه أو اقترن في الاولى لا يجب الاجتناب عن الملاقي لان المنجز مستند الى العلم السابق عرفا فيكون الملاقي بلا منجز وفي الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقي لان طرفه قد تنجز بالعلم السابق فالعلم القائم به لا ينجز وفي الثالث يجب الاجتناب عنها لعلية العلم الاجمالي بوجوب الموافقة من دون ترتيب وسبق ولحق في البين فظهر ان الرجوع الى الأصل المسبي في المقام فيما اذا تعارض الأصل السبي مسلم لكن لا يقول مطلق بل في الصورة الاولى فقط وإلا فقتضى عليه العلم الاجمالي لوجوب الموافقة هو التفصيل كما مر نعم لو قلنا بان العلم الاجمالي مقتضى للتنجز لأعلة تامة كان لا طلاق القول بالرجوع الى الأصل المسبي وجه كما لا يخفى .

(فرع) اذا تلف احد طرفي العلم الاجمالي يقوم الملاقي مقامه في وجوب الاجتناب اذا كان العلم الاجمالي حاصل بعد تلف الملاقي بناء على عليه العلم الاجمالي لوجوب الموافقة لحصول العلم الاجمالي بالفرض وعدم علم سابق مانع عن تنجزه واما بناء على كونه مقتضيا لأعلة 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 اللزوم من اثار حلية اللزوم فنقول حينئذ ان في صورة عدم التلف تجري القاعدة في الطرفين وتسقط بالمعارضة من البين فتصل النوبة الى الأصل في اللزوم فتجري بلا معارض واما في صورة التلف فلا وجه لجريان القاعدة في التالف لعدم صلاحية التالف لجعل الحلية الظاهرية فيه فتنتهي النوبة قهراً الى اصاله الحلية في الملاقي فتقع المعارضة فتساقطان فيؤثر العلم أنه واما في الأصول التنزيلية كالاستصحاب مثلا فلا شبهة في جريانه حتى في التالف وبالحارج عن محل الابتلاء بلحفاظ ماله من الاثار التي كانت مورد الابتلاء فتقع المعارضة لا محالة فيسقط الاصلان ويرجع الى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارضي

فظهر ان اطلاق القول بقيام الملاقي مقام الملاقي ليس كما ينبغي وبعبارة ابسط ليس تنجز التكليف بالا جتناب عن الملاقي عين تنجز الاجتناب عن الملاقي 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 الملاقي ومرتبه نعم غاية ما يتصور وجهاً لايجاب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف الاخر أن يقال بعد العلم بنجاسة احد الأمرين وملاقات ثالث لأحدهما يحصل علم اخر بنجاسة واحد من الملاقي والطرف الاخر للملاقي في العلم الأول فيه يتنجز التكليف ويجب الاجتناب عن جميع الثلاثة لكن غير خفي انه لو التزم بالعلم الاخر في عرض العلم بنجاسة الملاقي أو طرفه واريد اثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي بهذا العلم يلزم ان يراعى وجود ما يعتبر في تنجز العلم من عدم كون الطرف خارجاً عن محل الابتلاء وعدم انتفائه من البين من حين العلم وغيرهما وبالجملة لا يكون وجوب الاجتناب على هذا دائراً مدار وجوب الاجتناب عن الملاقي إذ ربما يجب الاجتناب عنه لوجود شرائط التنجز 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 تنجزه متحققاً أيضاً ينجز تكليف الملاقي مطاقاً كانت نجاسته عين نجاسة الملاقي أو مسبباً عنها وفي طولها باحد الوجهين المتقدمين ولا يصح ان يتمسك بالاصل في شيء من طرفي العلمين في الصورتين اما في صورة كون الاثر للملاقي في عرض ما للملاقي كما على السراية الحقيقية فلان العلم بنفسه مناف للاصل ومضاد له على ما مر من تقرير بعض ولا نه تقع المعارضة بين الاصل الجاري في الطرفين ويسقطان عن الحجية فلا بد من الاخذ بالعلم ومقتضاه وجوب الاجتناب عن الثلاثة جميعاً واما في صورة كون أثر الملاقي أو موضوعيته له مترتباً على أثر الملاقي وفي طولها فلمضادة المدعاة اولاً وللزوم المعارضة بين الاصول في الاطراف في صورة كونها جميعاً بشرائط التنجز نعم لوقيل بان العلم الاجمالي مقتضى له لاعلة امكن ان يتمسك بالاصل في بعضها اذا لم يعارض بالمثل كالاصل الجاري في المسبب بهه سقوط الاصل في السبب بالمعارضة واما على العملية فلا يبقى مجال لجر يانه 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 الآخرين في التنجس فلا ينبغي ان يرتاب في عدم تأثير ما في الرتبة المتأخرة من العلم سواء كان متعلقه أيضا مثله في هذه الجهة أو متأخراً عن متعلق الآخر كما في العلم بنجاسة الملاقى من العلم بنجاسة الملاقى أو لم يكن بل كان الامر باعتبار المتعلق بالعكس والمثال له عكس المثال السابق وذلك لانه يتنجس التكليف المتعلق للعلم المتقدم رتبة في اطرافه فلا يبقى مورد لتأثير العلم المتأخر في تنجس متعلقه إذ الطرف لمتعلق العلم الا ولى قد تنجز حكمه قبل هذا العلم فهو لازم الاجتناب على تقدير لزوم الاجتناب عن طرف اخر للعلم المتأخر وعدمه وقد تحقق في غير مقام انه لا تأثير لمثل هذا العلم الاجمالي ولو قيل كيف يتصور كون العلم بالمعلول علة للعلم بعلمه فانه يقال لا عجب فيه ولذا قيل البرهان اما لمى أو انى فكون شيىء 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 للآخر ولما كان العلم بالشيء كسائر الامور باقيا على وحدته ما لم يتخلل العدم بين حدوته 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 بالمنافاة 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 يتنجس التكليف في الملاقى عند كونه متعلقا بعلم في عرض العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقى وطرف له دائماً على الاطلاق وأن لازم القول بمنافاة العلم للاتصال ان يرجع اليه حتى في المسبب في صورة لامعارض له وأنه لا يدور تنجز التكليف للمسبب مدار تنجز التكليف في التسبب في صورة كان احد العلمين مسبباً عن الآخر إذ رتبنا

يعلم بحكم السبب ولا يتم يحصل العلم بحكم السبب منه فينبغي ان يتجزأ العلم الاول دون
 الثانوي وربما يعلم بهما في رتبة واحدة فينبغي ان يتجزأ التكليفان ولا يصح ان يستند
 الى واحد من العلمين لبطالان الترجيح بلا مرجح ، ففي الصورة أيضا لا استناد
 لتجزأ حكم السبب الى تنجز ما للسبب كما لا يخفى هذا تحرير ما افيد ثم لا ريب
 في أنه اذا علم بنجاسة احد الامرين ثم لاقى أحدهما ثلثا فينبغي ان يتحقق علم اجمالي
 آخر بنجاسة الثالث أو الطرف للملاقى 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 للتنجس محكوما وموضوعا لها أو يكون متأثرا عن الملاقى
 على ما مر في وجه التنجس وعلى أي تقدير لما كان في المقام علما اجمالياً وكان
 المبني في تنجزه مختلفا إذ بعض يقول بأنه 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 السبب
 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 تحريم المخالفة القطعية له دون الموافقة كذلك فعلى من يقول بالاقتضاء ان
 ثبت السببية والمسببية لو اراد ان يتمسك باستصحاب الطهارة للملاقى مثلا مع كونه
 طرفا للعلم الاجمالي رلا احتياج له يدعوه الى دعوى الانحلال واما من يقول بعليّة
 العلم فلا تقيده طولية الاثر وعدم كون الاصل في السبب معارضا 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 تساقتا فلا يبقى في عدل الملاقى أصل يعارض
 الاصل في السبب فهو من هذه الجهة لا بأس به إلا انه لا مجال له على عليّة العلم
 الاجمالي فالقائل بالعلية لو اراد ان يتمسك بأصل في بعض الاطراف أو بصحبه
 لا بد له من دعوى الانحلال وبه لا يبقى للعلم تأثير في التنجز والاشتغال ثم لا يخفى
 أنه قد قيل بانحلال العلم الاجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق بالتكليف السابق
 على العلمين وبالإمارة أو الاصل المفيد لثبوت 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 أصلاً ، 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 تنجز متعلقها من حين ثبوت السابق على الاجمالي فهو من حين حدوثه لا يتعلق بمورد قابل لان يتنجز به على أى تقدير فينجل ولا يؤثر في التنجز أصلاً وبتقرير اخر اوضح من الاول قرره الشيخ الاستاذ اطال الله بقاء ثانياً هو انه يفرض كان في البين كاسان ايضاً طرفاً للعلم الاجمالي ولاقى أحدهما كاس اسود فبعد الملاقات يحدث علم اخر بنجاسة احد الكاسين وهو الطرف للعلاق في العلم الاول والكاس الاسود الملاقي لاحدهما فيحصل وجدانا علماً اجمالياً أحدهما متعلق بالكاسين الايضيين والاخر متعلق باحد طرفي المعلوم بالاجمال اولاً وبالكاس الاسود الملاقي لعدل ذاك ولا اشكال في حصول هذين العلمين الاجماليين بالوجدان كما انه لا ريب في ان بعض اطراف العلم الثاني يكون في طول اطراف العلم الاول بناء على كون التنجس بالسراية الحكيمة أو التعبد بنجاسة الملاقي للنجس واما على السراية الحقيقية فاطراف العلمين في عرض واحداً فيثبت ان بنينا بكون العلم الاجمالي مقتضياً بالنسبة الى الموافقة القطعية وقابلاً لجريان الاصل الغير المعارض في بعض اطرافه فلا نحتاج ان ندور مدار الانحلال لان المفروض تعليلية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية فلا يمنع عن جريان الاصل في بعض الاطراف فاذا جرى الاصل في طرف واحد فيحكم بحرمة المخالفة القطعية فقط دون الموافقة كذلك فبقينا نحن فيه اذا جرى الاصل في طرفي 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 الاصلين المسبيين لان العلمين ولو كانا عرضيين لكن لم يكن أحدهما منحللاً بالاخر ومع ذلك يجري الاصل في الكاس الايض بلا معارض فان الاصل في طرفه قد صار معارضاً بالاصل في الملاقي فلا تنتهي النوبة الى التعارض ولكن مسألة السببية والمسببية تقتضي انتهاء النوبة

الى الكاس الاسود بعد ذهاب الاصلين في الكاس الابيض نعم اذا بقينا على العلمية فما دام العلم على منجزيته باق يستحيل جريان الاصل في اطرافه كلاً أو بعضاً فلا بد من العلاج بالانحلال فعلى هذا المسلك لا يصح القول بجريان الاصل في المسبب بلا معارض إلا بعد اثبات الانحلال ففي المسلك الاول لا بد من دعوى السببية والمسببية ولا مهمه اثبات الانحلال بخلاف المسلك الثاني فانه لا بد فيه من الانحلال لان العلم لو كان باقياً على صلاحيته للتنجيز يمنع جريان الاصل ولا يكون زوال الصلاحية عنه إلا بالانحلال فهذان المسلكان في غاية الاختلاف فصاحب المسلك الاول لا يحتاج الى انحلال بل يحتاج الى اعمال السببية والمسببية وصاحب المسلك الثاني يحتاج الى الانحلال لان العلم ما دام منجزاً لا يعقل جريان الاصل من دون تعارض وقد يؤول الانحلال باحد امرين من العلم التفصيلي بالتكليف الماهل لم يتعلق الاجمالي والمتحد معه زماناً ومن الامارة التفصيلية أو الاصل 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 يقارن له 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 وشك بدوى وتانيهما 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 قابلاً للتنجيز به على الاطلاق فالوجه الاول مبني على دعوى انقلاب العلم والتحلال حقيقة وتانيهما ان العلم اللاحق أو الامارة التفصيلية اذا تعلق بالتكليف السابق احدث قاعدة الاشتغال المقارن للعلم الاجمالي فالعلم المتأخر أو الامارة يوجب الانحلال بالحكمي للعلم الاجمالي السابق وبالجملية بناء على علمية العلم الاجمالي لتنجيز متعلقه فلا بد من دعوى انحلال أحده

العلمين المترتبين حتى يصح التمسك بالأصل في بعض اطرافه كالأصل السببي بعد تساقط السببيين والإخراج ان الأصل بلامعارض لا يكون مشمراً فلا بد من دعوى انحلل العلم وسقوطه عن درجة الاعتبار حتى يجوز جريان الأصل بلا معارض في طرف الملاقي وتقدم ان في الانحلل مسلكين أحدهما مبني على أن العلم التفصيلي اللاحق الذي متعلقه سابق زماناً على العلم الاجمالي المتقدم بوجوب انحلل العلم وانقلابه من حين حصول العلم اللاحق فلا يكون منجزاً لغيره فيكون ما عدا متعلقه من الاطراف مشكوكاً بدوياً وذلك لان العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً اذا كان باقياً ولا يكون بحدوثه مؤثراً في التنجيز الى الابد فإذا زال العلم الاجمالي وحصل علم تفصيلي جديد فتتخصص 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 يكتفيه البرهان السابق في دعواه الانحلل وهو ان العلم منجز مادام وجوده واذا انقلب فلا ينجز متعلقه فإذا 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 الانحلل 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 المبني السابق أي انحلل العلم بل لا يصح منه هذا الدعوى فيما اذا قامت اشارة اراصل على الحكم في الطرف المعين بداهة انه بقيامها لا ينحل العلم الأول حقيقة بخلاف الصورة الاولى فانه يمكن ان يدعى الانحلل فيها بان العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً اذا لم يحدث العلم اللاحق الاشتغال في الرتبة السابقة يعني من حين حدوث العلم اللاحق يسقط العلم الأول وينحل ، فعلى المسلك الأول يلزم بان العلم الأول ما دام كونه باقياً منجز لا طرفه واذا انقلب فلا تأثير له واما على المسلك الثاني فيلزم القول بعدم منجزية العلم الاجمالي السابق في شيء من الازمنة اذ المفروض تعلقه بامر محتمل انطباقه على اطراف قد تنجز الحكم في بعضها بواسطة الامارة اللاحقة فلا تأثير له في تنجز متعلقه من أول ثبوته هذا غاية تقريب دعوى الانحلل ، 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 الاول فكيف يحصل الانقلاب ويترجم 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 وقابلًا للتنجيز لوقام عليه طريق في ذلك الزمان لكن العلم المتأخر لما كان دخيلاً 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 يتنجز شيئاً يكون متقدماً عليه إلا من حين ثبوته باعتبار الانار التي بحسب ترتيبها عليه من هذا الاكن 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 بتجاسة الملاقي وأمر آخر من العلم بتجاسة الملاقي وذلك اجمالاً لا يكون للعلم المتأخر تأثير في التنجيز أصلاً أما فيما قبل حصوله فللزوم تقدم المعلول على علته وأما فيما بعد فلانه وان كان متعلقاً بالسبب وما في رتبة سابقة على متعلق الاول بناء على كون تنجس الملاقي باحد الوجهين الاخيرين من السراية لكنه ما دام البقاء متأخر رتبة عن العلم الاول ضرورة ان الباقي عين الحادث وهو متأخر عن الاول حسب المفروض فلم يتخلل العدم لا تنفاوت 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 بالتأخر شيء. فلهذا نقول لا يحصل الانحلال بالتأخر بشيء من الوجهين بل الأمر بالعكس وإنما التأثير للعلم المتقدم رتبة لو كان بينهما تقدم وتأخر وإلا فالأثر لكليهما في المتلاقيين وطرفهما وبالجمله إن كل طريق قطعياً كان أو ظنياً أو أصلاً 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 فإذا كان الطريق علة للتنجز فالتنجز الحاصل من قبل قيام الطريق الذي هو عين حكم العقل بوجوب الطاعة للأمر المعلوم سابقاً واستحقاق العقوبة على ترك الامتناع يقع في الرتبة المتأخرة عن العلم المتأخر عن الحكم الواقعي فحكم العقل بوجوب الطاعة متأخر عن الحكم وكذا عن الطريق اليه لانه قبل قيام الطريق الى الحكم لا مجال لحكم العقل بوجوب الطاعة 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 أنا ما اورثته واذا كان الثاني متولداً عن الاول كما في المقام فلا يعقل تأثيره في التنجز عند حصوله أيضاً لانه مسبوق بالتنجز في بعض اطرافه ومتأخر عنه بحسب الرتبة فليس متعلقه قايلاً بالتنجز به على أي تقدير فإن 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 تعدد رتبته ويستحيل ان تختلف رتبة الحادث مع رتبة الباقي من دون تخلل العدم فلم يتخلل العدم يستحيل أن يكون اختلاف بينهما خدوتاً وبقاءً ، وتوهم ان الحدوث يكون مقدماً 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 الوجود الواحد وليس للحدوث تقدماً رتبةً على البقاء ما لم ينته الى تخلل العدم ففي الخارج ليس إلا وجود واحد وحدث واحد بقاء الشيء في الرتبة التي كان فيها الحدوث يعني ان الوجود في أي رتبة كان فالعدم أيضاً في تلك الرتبة فيستحيل انقلاب احد العلمين فاذا لم ينقلب العلمان فينبغي ان يتعلق العلم المتأخر على التكليف السابق فلا يوجب التنجز إلا في الرتبة اللاحقة لا السابقة فاذا كان العلم متعلقاً بالتكليف بان كان ظرف التكليف سابقاً على العلم فلا يؤثر في عالم التنجز إلا من حيثنه ، فتحصل ان العلم بالعلة وان كان في رتبة متأخرة عن المعلول لكنه لا يعقل أن يكون تنجزه لها في رتبة سابقة على هذا العلم فالعلم

الأول في رتبة لا وجود للعلم بالعلة المنتهية في الرتبة المتأخرة فيؤثر في تنجيز متعلقه على الإطلاق فيصير بعض اطراف العلم الثاني منجزاً بقاعدة الاشتغال بالعلم المتقدم فإذا تحقق الاشتغال فلا يعقل أن يكون العلم الثاني مؤثراً فالعلم الأول إذا أحدث قاعدة الاشتغال حينئذ لا نتيجة لتعاق العلم على تكليف في الرتبة السابقة لأن التكليف السابق بوجوده الواقعي لا تنجز له في الرتبة السابقة بل تنجزه في الرتبة المتأخرة .

ومن هنا انقدح انه لا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي السابق بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي بالعلم الاجمالي اللاحق بنجاسة الملاقي 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 الملاقي والطرف الآخر فهذا الوجه قاسد وغير مفيد لصحة الرجوع الى الأصل في طرف من الاطراف فلا بد من التمسك بمعنى تعاقبية حكم العقل أو الالتزام بعد مؤثرية العلم المتأخر لو لم يحصل العلمان دفعة واحدة فيحكم بجواز التمسك بالأصل في السبب عند مسبوقة العلم به بالعلم بالسبب والثالث وفي المسبب في صورة انعكاس الأمر وبعدم الجواز في شيء منها لو حصل العلمان الاجماليان من سبب واحد ثم علم بطولية متعلق واحد منهما بمتعلق 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 للمسبب أخرى ولا في شيء منها ثلثة عجيب غريب لا منشأ 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 ملاقة النجس ان النجاسة تحدث في الملاقي من قبل الملاقي فاطولية بينهما ثابتة ومركزة فلا بأس بالرجوع الى الأصل في المسبب بعد تساقط الأصلين في المسبب ولا عجب في تجويزه كما لا يخفى . ومنشأ العجب في تخيل انحلال العلم

بالمسبب بواسطة العلم بالسبب دائماً وتصوراته لو كان الثاني حاصلًا من الاول يرفع
 الاثر عنه في ظرفه وموطنه وتمسكًا بالتقريب المتقدم وقد عرفت انه لا محيص عما
 التزم به صاحب الكفاية ولا معقولية لما تمسك به المقرر المتعجب هذا فتحصل
 انه اذا كان احد العلمين متأخرًا عن الآخر بحسب الحدوث فيكون كذلك بقاء
 فان الحادث والباقي شيء واحد ينطبق عليه العنوانان باعتبارين فيستحيل أن تكون
 مرتبة بقاءه مقدما على الحدوث أي لا يعقل أن يكون الباقي مقدما على الحادث
 المتحد معه وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه فالعلم المتأخر متأخر حدوثًا وبقاءً سواء
 تعلق بالعلة لتعلق الاول أو معلوله مثلاً اذا علمنا بالنار للعلم بالدخان فيكون العلم
 بالدخان علة للعلم بالنار فان كان الامر بالعكس في المتعلقين فالعلم بالدخان مهلول
 للعلم بالنار فان العقل يحكم بانه وجد العلم بالدخان فوجد العلم بالنار ومتأخر عنه
 رتبة حدوثًا وبقاءً فيما لم يتدخل العدم بين العلمين ولم يتبدل العلم بالجهل فلا تنقلب
 مرتبة العلم الثاني في عالم البقاء ولا يلزم عدم كونه بقاءً في رتبة حدوثه فحفظاً
 لوحدة الرتبة بين الباقي والحادث لا بد من الالتزام بعدم مشاركة العلم الطولي في بقاءه
 مع العلم المتولد منه أولاً 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 الناشئ من العلم الاجمالي
 بوجوبه فقط أو في ضمن الاكثر فانه بناء على كون وجوب الاجزاء غير ما يحصل
 علم تفصيلي بوجوب الاقل عند الدوران غاية الامر يتردد وجوبه بين أن يكون
 غيراً أو نفسياً وقد نهينا هناك على ان هذا العلم لما كان متأخرًا 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 أصلاً، ثم ان ههنا اشكال عويص من بعض الفضلاء لا يتحل على مسلك
 القائل بالاعتناء على تقدير كون المرجع في طرفي العلم ما يفيد طهارتها من
 الاستصحاب فيها أو قاعدة الطهارة كذلك أو استصحابها في البعض والطهارة في
 الآخر وتقريب الاشكال انه لو فرض الملاقي كاس اسود والملاقي بالفتح احد

الكاسين الابيضين حينئذ تجري قاعدة الطهارة في الطرفين للعلم الاول فيسقطان بالتعارض فتنتهي النوبة الى الاصلين المسبيين أحدهما قاعدة الطهارة في الكاس الاسود الملاقي والاخر قاعدة الحلية في الملاقي مع طرفه فانها أصلاً عرضيان يعلم بمخالفة أحدهما الواقع أيضاً فيتعارضان وبعد تساقطهما تبقى قاعدة الحلية للملاقي قابلة للجريان بلا معارض فان الشك في حليته مسبب عن الشك في طهارته واذا سقط ما يقتضي طهارته بالمعارضة مع ما يقتضي حلية طرفي العلم الاول فتصل النوبة الى الاصل المضبي ونتيجة قاعدة الحلية في الملاقي هي انه يجوز شربه فيلزم أن يكون الماء الواحد الشخصي جائز الشرب مع انه لا يجوز التوضي به فيكف بعقل التكليف لان كل من قال بالحلية وجواز الشرب قال بجواز التوضي به فتلخص ان في البين أصول طولية وعرضية ، اما الاولى فهي قاعدة الطهارة في طرف العلم المقدم واما الثانية فهي قاعدة الطهارة في طرف الملاقي بالكسر وقاعدتا الحلية في طرفي العلم الاول فانها أصول ثلاثة عرضية في طول قاعدة الطهارة فالأصول الثلاثة أحدها حلية ذلك الطرف والاخرين حلية هذا الطرف وقاعدة الطهارة في الملاقي فتسقط اصالة الطهارة 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 يلزم به أحد فبناء على مذاق من لا يرجع الى الاصل في طرفي العلم لا يحيص 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 الاصل فهذه النتيجة من النتائج العظيمة بين المساكين ، فان قلنا بعلمية العلم الاجمالي فينحل الاشكال لانه لا تجري قاعدة الطهارة ولا اصالة الحلية في اطراف العلم حتى يعارض بعضها قاعدة الطهارة في الملاقي فتبقى قاعدة الطهارة فيه بلا معارض ومانع اخر فتجري فيه ويحكم بطهارته وحلية شربه فلا يلزم التفكيك بين الحكيم ، ثم ان ههنا فرعان لا بأس بذكرهما تكميلاً للقاعدة .

أحدهما لو تلف الملاقي بالفتح بعد العلم بنجاسته أو نجاسة أمر آخر حينئذ يجوز الرجوع الى الاصل في الملاقي وان كان طرفاً للعلم الاخر بنجاسته أو

نجاسة صاحب الملاقى كما في صورة بقاء طرفي 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 منها مورداً للاستغال
 فلذا لا يؤثر في التنجيز ولا يمنع عن جريان الاصل في الملاقى فهو يجري فيه بلا
 مانع ومنزاح ومسببته أيضاً لا تقتضي عدم الجريان إلا بعد سقوط الأصل في
 السبب عن الحجية بالمعارض بداهة ان المسبب محكوم بالسبب لو كان قابلاً للجريان
 واما لو لم يكن كما في المقام لعلم الاول للتنجيز فهو كاسقاط بالمعارضة
 فتصل التوبة الى المسبب بلا كلام فقتضى القاعدة في الفرض المذكور لزوم الاجتناب
 عن طرفي العلم الاول والحكم بطهارة الملاقى 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 المسبب بعد اسقاط الأصل السببي بالتعارض
 ونحن نقول لما لم يكن مع العلم المنجز مجرى له أصلاً فلا نحتاج الى دعوى التساقط
 بل نتمسك في الملاقى بالأصل لانه مشكوك ولا حكمومة لأصل على أصله فحال
 تلف الملاقى 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 اجمالاً حاصلاً أيضاً بعد تلف
 الملاقى وقد قيل في غير واحد من الكتب تبعاً للرسائل ان الملاقى حينئذ يقوم
 مقام التالف ويجب الاجتناب عنه وعن الطرف المشترك في الصورة لم يفرقوا بين
 كون التالف مورداً للاستصحاب في حال وجوده وعدم كونه كذلك ولعلمهم
 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 في موطنه
 ومنشأ للشك في حكم في الآن الحاضر يجري الاستصحاب في التالف وبه يترتب
 أثره المشكوك في الحال ولذا لو شك في طهارة ماء غسل به ثوب أو توضي به في
 حال تلفه يتمسكون باستصحاب طهارته باعتبار الاثر الفعلي لهما من طهارة المغسول
 واعضاء الوضوء وحصول الطهارة الحديثة وكذا يتمسك باستصحاب الطهارة

دفعاً لوجوب الكفارة في مورد شك بعد سنة في طهارة ما اغتسل به عن الجنابة في ليلة من رمضان فإن الشك فيه يوجب الشك في صحة الصوم وهذا موجب للشك في وجوب القضاء وهو موجب للشك في وجوب الكفارة حين دخول رمضان المقبل ففي الفرض أيضاً يتمسك باستصحاب طهارة ذلك الماء ولو لم يكن باقياً بنفسه لعدم كونه بلا أثر في الوقت وليس هذا إلا لأن الطهارة المستصحية لها أثران أحدهما طهارة الملاقى لموضوعها والاخر جواز شربه أو أكله مثلاً فلو كان موضوعها باقياً حين الاستصحاب يترتب عليه الأثران معاً ويفيد الأصل بثوب كليهما تنزيلاً وأما لو انتفى وتلف الأصل أما يفيد ثبوت الأثر الآخر تنزيلاً ولا ريب في أنه لو لم يكن للمستصحب إلا أثر واحد بالوسائل المتعددة الشرعية حين اجرائه لكفى في صحته فأطلاق كلام الشيخ « ره » ومن تبعه وقولهم بأن الملاقى في الفرض واجب الاجتناب وليس مورد للأصل المسببي محل نظر وهو منع لأنه ربما يكون التالف معلوم الطهارة قبل العلم بنجاسته أو نجاسة صاحبه حينئذ يستصحب طهارته بعد تلقه باعتبار أثر شرعي لها وهو طهارة ملاقيه فتعارض بالطهارة الجارية في عدله وتنتهي النوبة الى الأصل في المسبب كما في الصورة السابقة وكذا الأمر فيما إذا كان الطرفان معلومي النجاسة ثم تلف الملاقى منها ثم علم بطهارة أحدهما إجمالاً فإنه تستصحب نجاسته باعتبار أثرها حينئذ وهو نجاسة الملاقى وكذا نجاسة العدل لها وبعد التعارض والتساقط يرجع الى الأصل المسببي بل يمكن أن يقال الأمر كذلك حتى في مجهولية الحالة السابقة فيها أو في أحدهما لأن قاعدة الطهارة أيضاً تجري في التالف باعتبار أثره وهو طهارة الملاقى فتعارض بالاستصحاب أو بمثلها الجاري في العدل الآخر فيقتنع المجال للأصل المسببي فالنفرقة بين هذه الصورة وما تقدمتها لا وجه لها ظاهراً نعم قصارى ما يتخيل في المقام أن يقال لما كانت طهارة الملاقى تبعاً لطهارة التالف ومجهولة بجعلها فلا تكون له طهارة أخرى وإلازم أن تكون الطهارة مجهولة مرتين ولا يعقل ذلك مع وحدة الموضوع فإذا سقط الأصل المفيد لطهارة السبب لا يكون بعده ما يجعل الطهارة للسبب فلا أصل له حتى يرجع إليه فيؤثر العلم في التنجيز ويحكم العقل بوجوب

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

« تذييل »

لو علم اجمالاً بثبوت الأثر اما في امرين أو أمر ثالث فحينئذ اما ان يقال بوجوب ترتيب الأثر على الجميع واما على الأكثر والمثال لذلك هو ما اذا كان العلم متعلقاً بمقصودية 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 الآخر ثبوتاً وسقوطاً ولذا ربما يجوز التصرف في أحدهما دون الاخرى للاضطرار أو الاجبار وغيرها في الحقيقة والمثال 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 الآخر بل يحتمل كونها عرضيين أيضاً 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

منها متميزاً ومتميئاً فلم هذا يكون احتمال تسبب كل منها عن الآخر كاحتمال عكسه
وحيث ان الاوسط منها مما يحتمل قوياً ان لا يجب ترك ماشك في مسببته نظراً الى
ان العلم للتعلم بالمسبب والطرف كما لا ينبغي شيئاً فكذلك المتعلق بما احتمل تسببه
وتأخره فلا بأس بالتعرض لحكمها على مبنى من يجوز جريان الاصل في اطراف
العلم المنجز عند فقدان المعارض وعلى المختار من مانعته لجريانه ولا يخفى مقدمة ان
وجه تقدم الاصل السببي على السببي انما هو للحكومة التي له عليه إذ لو اخذ بالثاني
للزم تخصيص دليل الاصل 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 في دليل الاصل القابل للجريان في السبب والمسبب في كل
مورد احرزت السببية لا يرجع الى الاصل في المسبب حتى على مذاق من لا يجوز
جريان الاصل في اطراف العلم واما لو لم يحرز في هذه الصورة وغيرها من السابقة
واللاحقة فاصالة العموم لا تنخرم بالاخذ بها في الاطراف للعلم فيؤخذ بالاصل في
الجميع ويسقط بالتعارض فيبقى العلم بالحرمة المرددة بين امرين لا مع ثالث وتنقطع
اليد عن الاصل المرخص فيؤثر العلم مع كونه مقتضياً للتنجيز اثره وبوجب العقل
ترك الجميع واما على المختار فالامر واضح وذلك لان العلم يمنع عن جريان الاصل
في اطرافه وينجز متعلقه فيها ابتداءً ، اما فيما لا يحتمل مسببته فواضح ، واما فيه
فلان العقل لاحتماله كونه في عرض الآخرين يجوز تنجزه ويصحح العقاب عليه
وقد تقدم ان احتمال التنجز أيضاً لا ينفك عن التنجز فعلي **أ** تقدير يجب الاجتناب
عن الجميع ، والوجه ما قلناه 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
أيضاً بين الانحصار وعدمه والابتلاء وعدمه فيجوز فيها جميع مامر في المتبائين
من الشبهة التحريمية نعم هنا فروع متعلقة بالعلم الاجمالي لا يخلو ذكرها عن مناسبة
للمقام فنقول .

الأول أنه اذا صلي ظهراً ثم علم اجمالاً بوجوبه أو وجوب الجمعة في هذا

اليوم هل ينجز علمه هذا ما تعلق به مع انه كالعالم المتعلق بعنوان قد تلف بعض ما ينطبق عليه احتمالا أم لا وعلى تقدير عدم تنجزه 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 الاحتمالات في الطرف الباقي أم لا . اما في المقام الاول فلا ينبغي النزاع في عدمه لما مر من ان العلم الاجمالي لا تنجز له إلا اذا تعلق بالحكم العقلي على أي تقدير وفي الفرض ليس كذلك كما لا يخفى ، واما في الثاني فرمما يتصور جريان الاصل المثبت امامي الموضوع أو في الحكم اما في الموضوع فتقريره 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 الاثر متحققة في المقام وتشهد بها وحدة القضية المتينة والمشكوك فلا بأس باستصحاب ذلك الموضوع والحكم بوجوب الاتيان بالجمعة أيضا وربما يرد بان مقتضاء التعبد بوجوب الاتيان بالظهر والجمعة جميعا مع ان وجوب الظهر مقطوع العدم فعلا اذ لو كان لسقط بالاتيان به قبلا فلا حجية لهذا الاصل 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 خير 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 متفيران ذهنا متحدان خارجا ولا يسرى شيء من الحالين الى شيء من متعلق الآخر 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 بقاءه تحت الوجوب هي الظهر بعنوانها الخاص وما شك 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 الغرض في وجوب اتيان ما لم يؤت بها كالجمعة فلا يلزم من الاستصحاب
هذا المحذور المذكور ولكنه ممنوع بوجه آخر لا يتأتى في استصحاب الكلي وهو
أن المستصحب لا بد أن يكون ، اما بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً للآثر في الدليل
وفي المقام لا يكون الآثر وهو الوجوب لهذا العنوان الجامع العرضي وهو احدى
الصلاتين من الظهر والجمعة أو الصلاة الشخصية المرددة بينهما واماها وانما هو
لخصوص الظهر والجمعة فلذا لا يصح استصحاب بقاء الجامع العرضي تحت الوجوب
المعلوم لانه ما جعل للآثر إلا ما ينطبق عليه هذا الجامع لنفسه وهذا بخلاف مورد
استصحاب الكلي كالحديث 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 فكيف فرق بين استصحاب الكلي والفرد المردد 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 في
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 الآثر لهذا الجامع الانتزاعي العرضي ، واما العلم الاجمالي فمع
انه مسلم بهذا الجامع العرضي انما ينجز التكليف في الطرفين لكونه موجباً لاحتمال
التيجز وقد تقدم حكم العقل بوجوب الامتناع عن الصلاة الاجمالية وان كانت
بنفسها متعلقة للعلم إلا انها ليست ملحوظة بما هي كذلك بل بما هي مرآة وفان
في الامر الخارجي التمييز والنظر اليها آلي لا استقلالاً 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
الأصل لانه مستلزم للتعبد ببقاء ما يعلم بارتفاعه على تقدير وبقائه على آخر فانه
منقوض باستصحاب الكلي ومدفوع بان متعلق الشك هو الجامع العرضي المعلوم

اجماليا قبل تلف واحد من الطرفين ومتعلق العلم بالبقاء وكذا الارتفاع صورتان
اخرى ان متباينان لمتعلق الشك ذاتا متحدان معه صدقاً ومورداً فلا يسرى الشك الى
متعلق العالمين 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 كافي 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 اسان الشارع أو مصداغاً للكلية ، ولذا اشتهر ان الاستصحاب تارة
يكون في الموضوعات ونتيجته ليست إلا ترتيب الاثر وتارة يكون في الاحكام ونتيجته
ليست إلا جعل المائل أي نتيجته أثر عقلي اعم من الاثر الظاهري والواقعي وهذه القاعدة
من القواعد المسماة بالنسبة الى الصورة الاولى نتيجة الاستصحاب هي ترتيب اثره على
مورده وبالنسبة الى الصورة الثانية جعل المائل حينئذ استصحاب الفرد المردد بين ما يعلم
بعدم وجوبه فعلاً بواسطة الايمان وما يشك في وجوبه لا يكون موضوعاً للأثر
الشرعي وقد تقدم انه لا بد من كون موضوع المستصحب من مصاديق الكبرى
التي لها أثر في الشرع وحيث قد اشرنا الى انه تحصل في صورة تعلق العلم الاجمالي
بشيء مررد بين الامرين عناوين ثلاثة ، أحدها هذا الطرف بخصوصه وبه عنوانه
المختص به ، وثانيها ذاك الطرف كذلك ، والثالث عنوان عار عن الخصوصيتين
قابل للانطباق على الطرفين على البذل والذي يكون معروضا للعلم هو الثالث
والمعروض للشك هو المعنون باعتبار كل من الخصوصيتين فالعنوان المتعلق للعلم
مبائن لما تعلق به الشك فهمنا 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 اجمالاً 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 في المقام وان قطع بزوال

أحد الطرفين وارتفاعه كما انه يعلم ببقاء الآخر ولكن يشك في ان الكاس الذي ورد عليه البول مثلاً باق أم لا أو الصلاة التي اشتغلت الذمة بها هي المأثي بها على الفرض أو المتروكة بعد فتمتلك الشك بعنوان لا يكاد يكون متحداً مع العنوان الذي كان معروفاً للعلم فالشك قد تعلق بالعنوان الشخصي التفصيلي وهو عنوان صلاة الجمعة مثلاً وهذا باق مع القطع بعدم وجوب صلاة الظهر وهو لا يسرى الى متعلق العلم ويجتمع مع العلمين وهما العلم بالوجوب اجمالاً والعلم بعدم وجوب الظهر بعد الايمان فعلاً فإن كان الاستصحاب كانت محققة من دون اشكال في انه يعلم بارتفاع الوجوب على تقدير وبقائه 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 يحجب ههنا أيضاً فمع اتيان الظهر والجمعة وزوالها يشك أيضاً بقاء ما اشتغلت للذمة به ونظير ذلك ما اذا ورد شخص على مجلس المردد بين زيد وعمرو ومات زيد وبقي عمرو فالآن يشك في بقاء أي الشبح الذي مررد بين زيد وعمرو والآن يشك في بقاءه مع انه في المقام علمان أي العلم بموت زيد والعلم بحيات عمرو فعلى النحو الذي يجمع العلم الاجمالي مع الشكين فكذا يجمع مع العلمين فاذا اجتمع الشك مع العلمين فيجوز 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 الاول بعينه حكم الموضوعي في عدم الجريان إذ الحكم المجعول هو الجامع لان شخصه وتميزه فشخص الحكم بما انه كذلك ليس مجعولاً حتى يجعل الاستصحاب مماثله ولا بد 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 الاصل اذا جرى في الحكم ان يجعل للمائل لغيره ومطلق الوجوب المجرد عن الفصل والمقوم لا يمكن ان يتحقق فكيف يجعل بالاستصحاب فبحكم العقل بامتناع وجود الجنس بلا فصل والنوع بلا تشخيص 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 لا يعاد تكويناً هو جملة متعلقاً بالباقي الذي تحت القدرة وفي مورد الابتلاء
 فالعقل يحكم بجملة كذلك وهذا التزام بالأصل المثبت ، ولكن يمكن ان يجاب
 عنه بان جعل الوجوب في مثل المقام مخصصاً بفصل مخصوص ليس من لوازم
 المجهول الأولي حتى يصير الأصل مثبتاً كما قد يتوهم بل انه من لوازم هذا الجعل
 ولا ريب في ان لوازم الحكم الظاهري المجهول مرتبة عليه في جميع الموارد ولا
 يكون القول به من الالتزام بالمثبت فاطلاقاً لا تنقض الخ . يشمل المقام ولا يلزم
 منه محذور على ما بين فلا بأس بالنمساك والقول بصحة استصحاب كلي الحكم
 المعلوم المقتضي لوجوب الاتيان بالجمعة ، فتحصل انه لا بأس باستصحاب الجامع بين
 الوجوبين بناء على كون مفاده جعل المائل في الاحكام ، وجعل الاثر المائل 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 والتفصيل والتشخيص ومجرداً عنها ليس قابلاً للتحقق والجعل
 فلو اريد جعله بالاستصحاب كذلك فهو كما ترى ولو اثبت له الفصل الذي كان
 لاحد الوجوبين بين الشخصين المحتملين صار الأصل مثبتاً خارجاً عن تحت دليل
 حجية الاستصحاب وهذا مندفع بان الفصل ثابت لنفس الحكم الظاهري المجهول
 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 جملة متفصلاً باحد الفصيلين وحيث ان
 المفروض انتفاء احد من المحتملين فيحكم من العقل يتعين كون جعل الجامع متفصلاً
 بفصل الوجود منها 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 لا يكون دليل
 على ثبوت المفرغ وعدمه في نظر الشارع . فتفطن واما بناء على غير المشهور
 في الاستصحاب من انه لا يجعل به الاثر والمائل بل يكون لا تنقض الخ
 مفيداً للامر بالبناء على المتيقن السابق وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلا يتصور

فيه هذا الاشكال اذا امتناع الانفكاك بين المتلازمين انما يكون بحسب الواقع ونفس الامر لا في صورة التزيل ولذا يفكك بينهما فينزل المزموم باعتبار اثر من اثاره الشرعية ولا ينزل لازمه وملازمه ولا يترتبان عليه فلا تلازم بين تزيلهما كما بين انفسهما فعدم امكان تحقق الجامع واقعاً مجرداً عن الفصل وتلازمه له بحسبه لا يقتضي تلازمهما في مقام التزيل والبناء على ثبوته فلا يحتاج الى فصل حتى يتخيل انه اذا استصحب وحكم بثبوت الفصل له يصير الاصل مثبتاً فعلي هذا المبني 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) يقتضي ان يكون لما يبنى على بقاءه اثر يترتب عليه والاثر المترتب على بقاء الوجوب احد الامرين من الاطاعة والعصيان ولا شك في ان الاطاعة عبارة عن الاتيان بمصدق المسأور به وما يقطع انطباقه عليه بصديق الامثال 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 للتزيل والقول (بأنه يعامل معاملة بقاء الوجوب) فعلي هذا المبني لا يصح القول بشمول دليل الاستصحاب بمثل ما نحن فيه اذ لا عمل للمكلف لانه لا اثر للمستصحب والمتزل حتى يعامل مع المشكوك بقاءه معاملة يتيقن البقاء فلذا لا يصح استصحاب الجامع ولولم يكن لقاعدة الاشتغال مجرى فيه اصلاً فليس المحذور على هذا المبني 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 للمائل واما على مذاق المشهور من ان مفاده جعله فلا مانع منه فيجري ويجب الاتيان بالباقي الغير التالف ولا يصغي الى ما يدعي من انه ارده الاصول المثبتة لما ظهر من انه ليس مثبتاً اصطلاحياً .

الثاني اذا انحصر ثوب فيما يعلم اجمالاً بنجاسته في اطراف محصورة فهل تجب الصلاة عارياً لسقوط شرطية الستر في مثله أو يجب تكرارها في اكثر من واحد

حتى يحصل له القطع بوقوع الصلاة منه في الثوب الطاهر وجهان ويمكن ان يقال
تقريباً للأول هو ان الاصحاب قد التزموا بوجوب الصلاة عارياً 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 الخالي ولذا لولا قاعدة الميسور ومثل الصلاة لا تترك بحال لكننا نقول بسقوط
الصلاة عنه رأساً لكنها يفيد وجوبها حينئذ مجردة عن هذا الشرط فيسقط السترة 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 مأموراً بالاجتناب عن الجميع وغير قادر على لبس شيء منها في الصلاة شرعاً
وحيث ان غير المقدور الشرعي كالعقلي فلا يبقى له قدرة على الصلاة في الثوب الذي
لم ينه عن لبسه فيسقط شرطية السترة ويجب الاتيان بالصلاة عارياً هذا غاية ما ربما
يتصور تقريباً لدعوى عدم وجوب التكرار في الثياب بل لا يجب حينئذ الصلاة
واحدة عارياً ومجرداً ومآل هذا الى دعوى علمين اجمالين 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 السترة لواحد
منها للصلاة لان تحصيلها مع السترة غير مقدور شرعاً فتحصل انه لو علم اجمالاً بنجاسة
احد الثوبين المنحصرين فظاهر اطلاق الاصحاب انه يصلي عارياً واستشكل عليهم
بانه لا وجه لذلك على الاطلاق لانه ان كانت شرطية طهارة الساتر مقيدة بكونها
معلومة تفصيلاً فالادعاء في محله فيسقط السترة حينئذ عن الشرطية فيلزم الصلاة عارياً
لعدم التمكن من تحصيل الشرط وان كان الشرط طهارة السترة واقعاً ولو لم يعلم بها
تفصيلاً فلا وجه لتجوز الصلاة عارياً مع التمكن من تكرارها في الثوبين تحصيلاً للعلم
بوقوعها في الطاهر الواقعي واما اذا لم يتمكن من التكرار اما لضيق الوقت كما اذا
لم يبق من الوقت إلا مقدار اربع ركعات مثلاً فصح الاجتزاء حينئذ بالصلاة الواحدة
عارياً فانه سيجيء في المقام مناط المزاماة بين شرطية طهارة الساتر وبين مانعية نجاسته
فان الصلاة في جميع الاثواب دفعة مستلزم للمخالفة القطعية فيدور الامر بين الصلاة

في الساتر النجس الاحتمالي وبين الصلاة عاريا حتى يحصل الاجتناب عن الساتر النجس الواقعي فيقع التزام بين شرطية طهارته ومانعية نجاسته كما في صورة انحصار الثوب في الواحد النجس ولذا حكموا بالصلاة عاريا تقديم المانعية النجاسة على شرطية الطهارة فلو كان اطلاقهم في تجويز الصلاة عند الشبهة في النجاسة بلحاظ هذه الصورة أي صورة عدم الانحصار مع عدم سعة الوقت لازيد من صلاة واحدة فالأمر كذلك فانه يقع التزام بين حفظ جهة مانعية النجاسة وبين حفظ شرطية الستر والعلم الاجمالي يثبت المانعية فاذا كان العلم الاجمالي منجزاً يسقط هذا النحو من الساتر من الشرطية فلا يكون قادراً على ايجاد الصلاة في الساتر الطاهر فيسقط الساتر عن الشرطية لان عدم القدرة الشرعية كعدم القدرة العقلية فلا فرق في هذه الجهة بين العلم الاجمالي والتفصيلي فكما انهم حكموا في ذلك المقام بالصلاة عاريا فلا بد من الحكم به في هذا المقام أيضاً وبالجملة اذا ثبت منجزية العلم الاجمالي وحكم العقل بوجود الاجتناب عن النجس فبمقتضى حكم العقل تكون الصلاة في الساتر الطاهر غير مقدور في هذا المقام ولولا قاعدة الميسور وان الصلاة لا تترك بحال لحكمنا بعدم وجوب الصلاة رأساً إلا انها لما دلتا على وجوبها في جميع الاحوال فتحكم بسقوط شرطية الساتر وبوجوب الصلاة عاريا فراراً عن وقوعها مقرونة بالمانع المعلوم اجمالاً وهكذا لو كان عدم التمكن من التكرار مستنداً الى عدم القدرة على ازيد من صلاة واحدة لضيق الوقت بل الامر آخر فان الضابط انحصار المقدور في الواحد واما اذا لم يكن منحصراً بأن كان الوقت باقياً وكان المكلف قادراً على تكرار الصلاة في ثوبين أو اكثر فحينئذ لا دوران للامر بين رفع اليد عن شرطية الساتر وحفظ التحرز عن المانع وبين 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 مانعاً فقد أتى بالخالٍ عنه فيتكرر الصلاة يقطع بوقوعها في الساتر الطاهر واقعا ولا يكون الباب من باب التزام حتى يحكم العقل بتقديم الاعم وسقوط الساتر عن الشرطية فيكتفي بالصلاة عاريا لعدم كون الصلاة في الساتر الطاهر مقدوراً في الفرض فان غير المقدور شرعاً كغير المقدور عقلاً فمقتضى العلم الاجمالي

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

الثالث لو علم اجمالا بوجوب احد الأمرين من العبادات كالظهور والجمعة مثلاً فهل يعتبر في مقام النية ان يؤتى بهما بداعي الأمر الاجمالي المجزوم به أم يصح الاكتفاء بالاتيان بكل منهما رجاء وبدعوة الأمر الاحتمالي له كما في مورد الشبهة البدوية ، قد يتوهم انه لا وجه للاول بعد تسليم ان للقرب مصاديق ومراتب بعضها فوق بعض وادناه ان يؤتى بالعمل وجاء لمطلوبته 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 لو صار داعياً للزم ان يكون العبد بانياً على اتیان سائر الاطراف عند الاتيان ببعضهما اولاً وإلا فلو اتي به من دون البناء لزم ان يكون ذلك الأمر الاجمالي داعياً الى اتیان هذا البعض لادعوتة الى متعلقه الجزمي وهو العنوان المردد يستحيل ان ينفك عن البناء على اتیان الاطراف والمحمولات جميعاً لكن لا يخفى ان لكل مبنى يلائمه فمن قال بان قيد قصد القربة وما يعتبر فيه ليس من القيود التي يمكن تقييد الامر به لفظاً حتى يدفع ما احتمل دخله فيه بالاطلاق فلا بد 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 وإلغاباً لمقدار المقدور ففي صورة لم يتمكن إلا من الجزم كما في مورد العلم الاجمالي فإنه يمكنه الجزم في النية للاتيان بالمعلوم الاجمالي بان يأتي بالطرف الواحد عازماً على اتیان الطرف الاخر يتعين الجزم احتياطاً بخلاف مورد الشبهة البدوية فإنه لا يجزم عندها بالامر ولو اجمالا فلذا يصح الاكتفاء بالعمل الرجائي على المبنيين والظاهر ان الشيخ «قده» يختار الاحتياط في مثل قصد القربة وقيود فما قواه في المقام تمام على مبناه ، واما من قال بالبراءة عما شك في دخله في قصد القربة أيضاً كسائر الامور فله القول بالاكتفاء بالعمل المأني به بداعي الامر الاحتمالي عند وجود العلم الاجمالي أيضاً لكن

ليس له اطلاق القول بذلك والرد على القول بعدم جواز الاكتفاء على ما مر من دون تعرض لبناء في 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 الأقل والاكثر)

وهو اما استقلالي بمعنى ان امثال الأقل على وجوب الاكثر ليس منوطا به واما ارتباطي بمعنى ان امثال الأقل منوط بامثال الاكثر على فرض وجوبه ولا اشكال في البراءة عن الاكثر في القسم الأول لانحلال الخطاب في مثله الى خطابات مستقلة لكل منها اطاعة وعصيان وحيث ان وجوب الاكثر غير معلوم فيحكم العقل فيه بالبراءة نعم فيما اذا كان المورد يزول الشك بمجرد الفحص فاذا ظهر عدم صحة الاستناد الى البراءة قبل الفحص اللازم كما عليه طريقة العقلاء فانه لو شك في الدين مثلا بين الأقل والاكثر وكان الشك بحيث يزول بمجرد الرجوع الى الدفتر فيحكمون العقلاء في المقام بصحة الزام الدائن رجوع المدينون 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 الأقل والاكثر الارتباطي فلا بد أولا من التفرقة بينه وبين مورد التعيين والتخيير لاختلافهما في الحكم ثم بيان ما هو الحق في المقام فنقول ان الأقل ان اخذ من حيث الاقلية مورداً للحكم وكان حد الأقل داخلا في الواجب فيكون حينئذ مع الاكثر من صغريات المتبائنين مثل القصر والاطماف لان مورد المتبائنين ما اذا كان كل واحد من طرفي العلم الاجمالي 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 الحصّة 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 فالأقل بحده وان كان فرد الجامع كالاكثر إلا انه فرد الجامع الضعيف والاكثر فرد الجامع الشديد من دون جامع آخر يجمعهما حتى يكون المقام من العلم باصل التكليف والشك في المحصل حتى يجب الاحتياط وليس حد القلة مأخوذاً في طرف القلة أيضاً حتى يكون من الصغريات المتبائنين فيجب فيه الاحتياط أيضاً وبالجملة فلان منشأ الاحتياط في باب الاقل والاكثر إلا في اخذ حد القلة طرفاً للعلم الاجمالي بالواجب حتى يكون من المتبائنين وهو في غير محله مضافاً 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 آخر في المقام وهو انا نعلم باصل الوجوب وجداناً ولكنه مردد في الخارج بين الطويل والقصير وفي مثله يجب الاحتياط والجواب انه قد مر انه لا جامع في البين حتى نعلم به فيجب الاحتياط نعم لاشبهة في اصل الوجوب الشخصي بمرتبة خاصة وهو مردد بين الطويل والقصير وفي مثله لا يأبى العقل عن اجراء البراءة كما لا يخفى .

ان قلت لاشبهة في ان وجوب الاقل في فرض وجوب الاكثر غيري لا نفسي واجراء البراءة عن الاكثر تنفي الوجوب الغيري عن الاقل لانها له بتبعية وجوب المقدمة لذيها فلا يبقى للاقل حينئذ إلا احتمال وجوبه النفسي وهو أيضاً 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 مشكوكاً بالشك البدوي لان العلم التفصيلي بوجوبه معلول العلم بالوجوب النفسي واذا انتفى الوجوب النفسي بما ذكرنا فلا علم بوجوب الاقل تفصيلاً .

قلت قد مرّ مفصلاً 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 في المأمور به غير قابل للتدارك مثل ايجاد مشكوك المانعية أو ترك مشكوك الشرطية كالترتيب والموالات ونحوها مثلا فلا شبهة في رجوع مسألة الاقل فيها الى وجوب اتمام هذا الفرد الموجود وايجاد فرد اخر مباين له فيكون المقام من المتباينين الذي مر فيه وجوب الاحتياط بالتكرار .

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

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

قلت أي اثر في الطرفين مع اتيان احدهما فيكون الاخر مشكوكا بدوا فالعلم الاجمالي الحادث وان كان حدث بعد زوال الاول ولكن اثره كان في ظرف الاول والمناطق في تنجز العلم الاجمالي ان يكون له اثر آخر غير ما كان للاول فتدبر فلا مجال للاحتياط في الاكثر بل هو مجرى البراءة عقلا ونقلا ثم انه ذهب بعض الى القول بالاحتياط عقلا والبراءة نقلا لعموم ادلتها ولكنه مبتن على عدم عليية 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 في دوران الامر بين الاقل والاكثر بمعنى محفوظية الاول بحده في ضمن الاكثر

كالكليات المشككة المحفوظة ضعيفها في ضمن قوبها 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 مستقلاً أو ترك فرد اخر مبين معه فالظاهر كونه من المتبائنين كما لا يخفى ففي موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير الحكم هو الاحتياط على خلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر ولا فرق في الاقل والاكثر بين الجزء والشرط كما هو واضح في القسمين تجري البراءة عن الاكثر والله العالم .

ثم انه لا بأس بالاشارة الى نخبة القول عند دوران الشيء بين المانعية والقاطعية فنقول ان الفعل الذي وقع موضوعاً للامر قيد يقيد بالامر الوجودي ويعبر عنه بالشرط مثل كون الصلاة عن طهاره حديثه وخبثية وستر وغير ذلك فكل امر وجودي قيد المأمور به بذلك الامر الوجودي فيعبر عنه بالشرط ولا يكون نفسه داخلاً في المأمور به بل يكون خارجاً عنه لكن التقيد به داخل قبالة الجزء الذي يكون بنفسه داخلاً في المأمور به وقد يقيد المأمور به بعدم شيء فتارة بلسان الوضع أو بلسان النهي مثل لا تضحك في الصلاة يعني يقيد بأمر عدي ويعبر عن وجود ذلك بالمانع لانه اذا اخذ عدمه يكون وجوده مانعاً ثم ان ما اخذ قيداً على نحوين فتارة يعتبر عدمه في تمام الصلاة كما اذا كانت مقيدة بعدم التكلم والاكل والضحك مثلاً في تمام الاوقات سواء كان في خلال الافعال أو حالها فما بين التكبير والتسليم من الصلاة مقيد بعدم ذلك الشيء فيجرمها التكبير ويحللها التسليم ، واخرى يعتبر عدمه مقارناً للافعال لاخلالها بفرق بين القيدين ، ففي الصورة الاولى اذا وجد ذلك الشيء الماخوذ عدمه في المأمور به وجد مانعاً مطلقاً وينتفي المأمور به عند وجوده لأنه مقيد بعدمه ، بخلاف الصورة الثانية لأن عدم الذي اعتبر التقيد به ، هو العدم المقارن للافعال لاحال السكوت وفي خالها فلو وجد في خالها لم يكن مانعاً وبعبارة اخرى قد يكون نقيض العدم المقارن بالافعال فقط مانعاً عن الشروط وقد يكون مانعاً بقول مطلق سواء كان مقارناً بالافعال أو واقعاً في خالها وإلا فكلاهما يشتر كان في المانعية فظهر من هذا البيان أن ما يقال من أن لازم المانع ان يكون وجوده

مخللاً 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 كاهيئة الانصيالية التي بقاءها منوط بعدم شيء اخر لذلك الشيء كالحقبة والبكاء وغير ذلك في الصلاة وهذا المعدم ما يعبر عنه بالقاطع وهو معدوم لما هو شرط في الصلاة ، وعدمه لازم من لوازم الهيئة الانصيالية أو مقدمة لها فوجوده كان موجباً للفصل قبل الوصل أي وجوده علة النقيض الوصل فلم يعتبر عدم القاطع في الصلاة ابتداء بل وجوده معدوم 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 معدوم لما اعتبر في الصلاة من الهيئة الانصيالية فكم فرق بين المانع والقاطع فإن المانع مفسد للصلاة بلا واسطة والقاطع مفسد لها مع الواسطة ومجمل القول انه يتصور الوجهان في تمام القيود العدمية واكن تشخيص احدهما عن الآخر نزاع صغيري ومورده النقص وليس شان الاصولي بيان الفرق بينهما بما هو ملاك حقيقة ثم ان القاطع للهيئة يختلف حاله بحسب الاعتبار فيمكن أن يكون وجوده قاطعاً لها مطلقاً سواء كان بين الافعال والاقوال أو مقارناً لها وقد لا يكون كذلك بل يكون القاطع هو خصوص المقارن لا ما وقع في الخلال وقد ينعكس الامر فاعتبار القاطعية ليس ملازماً مع الاطلاق اذ يمكن ان لا يكون وجوده قاطعاً في الخلال أو في حال الافعال فظهر من هذا البيان ان تعريف القاطع بأنه عبارة عما كان وجوده مضرراً ولو كان واقعاً في خلال الافعال والمانع ما كان مخللاً وقع في خلالها ، لا يخلو عن ماححة فإن جهة القاطعية والممانعية لا تقتضى هذا الاختلاف نعم نحن لا ننكر ان تكون الموانع الشرعية من باب الاتفاق 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 أيضاً ان كلا من الشرطية والممانعية 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 يهمننا تعيينها في

المقام ثم لا يخفى ان ما يدور امره بين المانعية والقاطعية اما ان يعلم بالنهي عنه اولا وعلى كل فلما أن يكون اعتبار الهيئة الانصالية في المكلف به محرراً 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 آخر لهذا العمل كالنهي عن هذا المنافي ولا شك في انه لا يلزم من التزديد في المانعية والقاطعية شك في الاقل والاكثر وذلك لان اعتبار احد الامرين من الهيئة أو عدم مانهى عنه غيرا مولويا أو ارشاديا معلوم اجمالا فلا يتصور اليقين بالاقل والشك في الزايد وحكم هذه الصورة بطلان العمل بايجاد هذا المناق للعلم باطلاله لانه موجب لقوت الشرط أو تقويته ، 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 تقييد المامور به باحد الامرين من عدم هذا الشيء فيكون وجوده منها مانهى عنه لمانعيته والهيئة التي هذا قاطعها وصارت منبهة 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 منها مانهى عنه يكون مانعا أو قاطعا للهيئة الانصالية المعتبرة المحرزة بالقاطع القطعي ولا بأس باجراء البراءة عن الالتزام بعدمه لشرطية أو عن نفس شرطية وباستصحاب بقاء الهيئة في ظرف وجوده ومنها ان لا يكون النهي ولا اعتبار الهيئة معلوما ومحرراً اصلاً 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 قيدي الهيئة وعدم هذا النهي مشكوكا بالشك البدوي ويدور الامر بين وجوب العمل مقيدا باحدها وبين عدم تقيده بشيء منهما وتقدم ان المختار جواز اجراء البراءة عن الاكثر عند التردد في وجوبه ووجوب الاقل فتجربى في كليهما ويحكم بعدم اخلال المشكوك وبصححة العمل من دون احتياج الى استصحاب الهيئة والصحة حتى يחדش فيه ويمنع عن جريانه لفقد العلم بالحالة السابقة ثم لا يخفى انه قد يقال لادلالة النهي 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 شرطاً للمأمورية وعلى تقدير احراز الشرطية يصح الرجوع الى استصحاب عدم تحقق القاطع عند الشك في وجوده لكن هذا الكلام غير منزّه عن القصور والخلط أما عدم دلالة مجرد النهي عن شيء في اثناء العمل على القاطعية فسلم لكن النهي قد يكون معللاً بأنه يقطع الصلاة كالنهي عن الضحك فيها فتحرز القاطعية من التعليل وان لم يدل عليها النهي المجرد ، واما ما افيد في التسليم الاول فممنوع لان النهي الغيري عن القاطع يدل على مطلوبة خلاف القطع والفصل من الاتصال والوصل وهذا اما نقيضه أو ضده وعلى كل يعلم ان مبغوضية شيء غير يلا يكون إلا من جهة مطلوبة نقيضه أو ضده وما قيل في التسليم الثاني من جواز الرجوع الى استصحاب عدم وجود القاطع في بعض الموارد فلا ينبغي صدوره ممن لا يقول بالاصل المثبت فإن 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 شأن الاصولي أن كل قيد عديم اخذ في المأمورية قابل لان يكون نقيضه قاطعاً في حال افعال الصلاة دون خلالها وقابل لان يكون قاطعاً 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 احوالها كما توهم ثم لا يخفى ان النهي عن الشيء الدال على مانعيته أو قاطعيته على نحوين فتارة يكون لسان الدليل بعنوان لاتصل متكتفياً أو ضاحكاً مثلاً فيتعلم النهي بنفس الصلاة لا بالضحك فيها ولازم هذا النهي انه لو حدث الضحك في الخلال لا يكون مخالفاً بها فان حال السكوت ليس من الصلاة كما لا يخفى وكذا اذا قال مثلاً لاتصل في الحرير فان الظاهر في هذه الصورة ان الذي انطبق عليه عنوان الصلاةية يعتبر ان لا يكون مقروناً بالحرير فاذا لبس الحرير في حال السكوت ثم نزع 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 في حد نفسها لا تقتضي بطلان الصلاة لو احدث في خلال الافعال وجدد الطهارة فلو لم تكن هذه العبارة ، ان احدث يقطع الصلاة ، لم يكن صدور الحدث مبطلا لها وبالجملة فكل ما كان بهذا اللسان لا يكون مضرراً إلا ان يكون مقارناً للافعال وتارة لا يكون اللسان كذلك بل يجعل الصلاة ظرفاً 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 مبدئ من أول الصلاة منتهياً الى التسليم فالتوسعة في الظرفية تقتضي ان المنهيات لو وقعت من أول الصلاة وهي التكبير الى اخرها لكانت مضرّة بالصلاة مطلقاً سواء وقعت في خلال الافعال أو مقارناً لها وعلى كل من التقديرين سواء كانت الصلاة ظرفاً للمنهيات ام كانت بنفسها متعلقة للنهي حال السكوت ولبس الحرير مثلاً في تلك الحالة فربما يكون النهي معللاً بالقاطعية وقد لا يكون كذلك فإن لم يكن معللاً بشيء فيمكن ان لا يقتضي القاطعية ولا يقتضي ازيد من المانعية فيرجع هذا النهي الى المانعية وأما اذا كان معللاً بان يقول لا تضحك في الصلاة فإنه قاطع للصلاة فنكشف من هذا النسخ من التعليقات الارشاد الى أن عدم الضحك ليس بنفسه شرطاً في الصلاة بل من جهة ان وجوده محل بالاتصال 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 أو مقدمة للمقدمة ولهذا قلنا أن لسان القاطعية يقتضي أن نفس العدم له دخل في تحقق القيد لا أنه بنفسه قيد للعامة بل بلا واسطة فإن كان الفصل الحاصل بنفسه اعتبر عدمه كذلك نقيض الوصل فيكون النهي مقدمة للنقيض وان كان ضدّاً له لكان ملازماً لعدم القيد والمقدمة فالقاطعية إنما تقتضي ان نفس نقيض الامر العددي الذي اخذ قيداً في الصلاة له دخل في اعدام القيد لا أنه بنفسه قيد لها وبالجملة فجهة القاطعية المطلقة أو بوجه موقوفة على لسان الدليل فإن كان اسانه النهي عن الشيء بمنطاط 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 الائناء كالتبسم مثلاً أو شك في حدوث المانع القطعي في البين كالقهيقة 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 التأهيلية 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 مشكوكاً ابداً حتى يجري فيها الاستصحاب وإما عبارة عن التمامية والمؤثرية الفعلية كالصحة في المعاملات وهي بهذا المعنى غير معلومة من حين الشروع وقبل الاتمام لعدم القطع بخلوها عن الموانع وواجدة للشرائط مضافاً الى انه قد اشرنا سابقاً الى ان الشيخ « ره » ومن تبعه من مقرري بحذو وغيرهم منعوا عن هذا الاستصحاب باختلال احد ركنيه وهو العلم بالحالة السابقة كما على تقدير ارادة المؤثرية الفعلية من الصحة وفقد الشك وانتفاءه على تقدير ارادة الصحة التأهيلية 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 مانعاً من المأمور به كالصلاة إما أن يكون عدمه قيداً أو شرطاً لتمام الاجزاء أي كل منها مقيداً بعدم هذا الشيء من أول التكبير الى اخر التسليم كما كان مورداً للطلب والامر ولازمه انه لو وقع المانع عند السلام المخرج عن الصلاة يلزم منه انتفاء الشرط المتأخر للاجزاء السابقة وهو عدم هذا الشيء فيما بعدها في الائناء بناء على ان الشرط المتأخر والمتقدم كالمقارن فتصل الصلاة بتمام اجزائها وإما أن يكون عدم هذا الشيء قيداً لجزئية ما وقع بقصد ما قبيل هذا المعنى، لا لجميع الاجزاء وهذا مثل أن يكون وقوع الركوع الواقع بقصد الجزئية جزء للصلاة مشروطاً بعد الركوع الاخر بعده أي اعتبرت جزئية بشرط لا أو يتعقبه لهذا لعدم على المسلكين

في الشرط وعلى هذا فلو وقع المانع بعد هذا الجزء لا يلزم منه انتفاء تقييد غيره من الاجزاء ولا يستكشف منه فاقدتها 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 عقيدها مؤثراً في حصول شيء من الغرض الداعي الى الامر بالصلاة متدرجاً بتدرج الاجزاء ويستكمل بكاملها وتتمامها فتبلغ المرتبة التي صارت داعية الى البعث أولاً ليكون كذلك وبعبارة اخرى إما أن يكون الغرض تدريجي الحصول وذا مراتب متدرجة وإما أن يكون آتياً الحصول بعد تمام العمل فإن كان من الأول فلا ريب في وقوع كل من الاجزاء السابقة على المانع المحتمل صحيحاً ومؤثراً فعلياً في 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 في العمل التدريجي قبل وجود ما يحتمل مانعيته ومشكوكة البقاء لها بعده فتسحب بالصلاة المركبة من عدة أمور مترتبة تدريجية تكون مثل سائر الامور التدريجية التي لا يتحقق عنوانها إلا بتمامها وكاملها ومع هذا لو وجد اول جزء منها يرونها العرف متحققة وموجودة خارجاً كالليل والنهار فانها بتحقيق الجزء الاول منها يعد الشك في بلوغها الى النهاية من الشك فيما كان متيقن الثبوت ولولا هذه المسامحة لم يتصور اليقين بعنوان اليوم والشك فيه فيما قبل العلم بدخول الليل وباجملة الصلاة امر واحد تدريجي الحصول وترى موجودة بالشروع في تكبيرها فاذا صارت مأموراً بها فلا يخلو حال الامر بها من احد الشقين من فعلية الامر بجميع اجزائها دفعة واحدة وتركها من الفعلية والانشائية فتكون فعلية بالنسبة الى الجزء الاول وانشائية الى ما عداها وباجملة تصير فعلية بالنسبة الى كل لاحق بعد وجود السابق حقيقة أو حكماً ومن المعلوم ان مبنى الوجهين على قبول الواجب التعليقي وانكاره فان قيل به يقال بفعلية امر الجميع دفعة مع ترتب بعضها على بعض ثم يحل 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 بقاءه على الموافقة للامر وعلى انصافه الخارجي بالوجوب يستصحب المعلوم السابق الى اخر العمل واما اذا منع الواجب التعليق فلا بد من الالتزام بالشك الثاني وعليه وان لم تكن الموافقة للامر الفعلي محرزة بالشروع اذ لا فعلية لامر الاجزاء المرتبة التدريجية إلا ان انصاف الواقع منه فيما قبل الشك بالوجوب خارجا معلوم فيستصحب وتضم اليه سائر الاجزاء الباقية لا يقال ان شيئا من الموافقة والانصاف بالوجوب ليس مجعولا أو ذا اثر كذلك فكيف يجري فيه الاستصحاب فانه يقال عدم كونها من اثر المجعول بعد تسلم ان ما يكون امره بيد الشارع وضعها ورفعها ولو بوضع المنشأ أو رفعه ممنوع فان الموافقة والانصاف فرع جعل الحكم وثبوتها 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 لتحقيق ركنيه من اليقين السابق والشك اللاحق وكذا الصحة بمعنى موافقة الامر الفعلي أو الانصاف خارجا بالوجوب الفعلي أيضا يصح استصحابها لتامة الاركان له فلا يصغي الى ما قد يقل ان الصحة بمعنى المؤثرية الفعلية لم يعلم حالتها السابقة وبمعنى قابلية الانضمام المعبر عنها بالصحة التأهيلية معلومة لا شك 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 يمكن دخل خصوصية الحالات في اختلاف مصاديق الطبيعة لأن المأمور بالطبيعة الجامعة هو المكلف بعنوان عام منطبق على الناسي وغيره وبالجملة يمكن تعميم الخطاب للناسي بدون دخل عنوان النسيان في ذلك فمع اطلاق الامر بالمركب وعدم اطلاق في دليل جزئية المنسي يمكن اثبات وجوب البقية في حال النسيان وأما مع اطلاق دليل الجزئية فلا مجال لذلك بمقتضى الادلة الاجتهادية إلا اذا فرض ظهور الامر بالمركب في 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 وتقريره بوجوه .

منها استصحاب الوجوب الجامع بين النفسي والغيري الثابت لنفس الجزء السابق وفيه مضافا الى انه مبني 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 للأجزاء سابقا وانما المحتمل حدوث وجوبه مقارنا لزوال الوجوب الغيري فيكون من استصحاب القسم الثالث والحق فيه عدم جريان الاستصحاب كما حقق في محله .

ومنها استصحاب الوجوب النفسي الثابت للاكثر بناء على مسامحة العرف يجعل 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 وعدمها كالمحقق سابقا فلا مجال لاثبات وجوب البقية حال النسيان بالاستصحاب ثم على فرض اثبات الوجوب بمثل هذه الاستصحابات للاقل لا يثبت بها عنوان الصلانية لانه مثبت فلا تغرغ ذمة المكلف عما اشتغلت به من الصلاة فلا يقتضي مثل هذه

الاستصحابات أجزاء أصلاً فيتضح حينئذ وجه آخر لعدم جريان الاستصحاب في المقام وهو عدم ترتب الأثر العملي عليه لأن حال النسيان لا يتوجه إليه الخطاب الثابت بالأصل وبعده لا يتحقق أثر عملي من حيث التوسعة والتضييق على المكلف وأصل هو الفارق بين المقام وما يأتي في مسألة الاضطراب حيث لم يتعرضوا للاستصحاب في المقام مع تعرضهم له في المسألة الآتية لترتب الأثر العملي عليه في تلك المسألة كما يأتي إن شاء الله تعالى ، نعم يمكن تقريب الأجزاء في المقام بأن يقال إن استصحاب الوجوب مع الجزم بعدم ثبوت واجبين في حق المكلف لكن يرد عليه أن عدم وجوب شيء آخر ليس حينئذ من آثار نفس المستصحب حتى يترتب عليه الاستصحاب وما لم يترتب الأثر العملي على المستصحب لا يجري الاستصحاب ، وأما حديث الرفع فلا يجدي بالنسبة إلى ما بعد رفع النسيان إلا بناءً على ما عن العلامة الاستاذ «قده» من كون مساق حديث الرفع تعيين الواجب في الأقل فيحترز به مصداق الواجب فلا يبقى وجه حينئذ لجريان الاشتغال هذا ولكن تقدم عدم صلاحية مثل هذا الحديث لاثبات وجوب الأقل وكونه تمام مصداق الواجب نعم يثبت به كونه بعض مراتب الواجب فلا يكون حينئذ حاكماً على دليل وجوب المركب الشامل لما بعد رفع النسيان باطلاً فإطلاقه يقتضي إعادة أو القضاء بعد رفع النسيان وأما دليل النسيان فهو أيضاً لا يثبت وجوب الأقل لأن ظاهره صورة نسيان أصل الطبيعة في تمام الوقت لا بعضه وبالجملة إطلاق دليل وجوب المركب محكم ما لم تقم حجة أخرى على الخلاف ومع عدم إطلاقه فالجزم بوجوب التكليف والشك في المفرغ كاف في حكم العقل لتحصيل الجزم بالفراغ هذا كله مقتضى الأصول والقواعد الأولية وأما مقتضى القواعد الثانوية فهو موكل إلى مباحثنا الفقيه ولا بأس بالإشارة الإجمالية إلى قاعدة لاتعاد الصلاة .

(في قاعدة لاتعاد)

فنقول هي ما يستفاد من قوله عليه السلام لاتعاد الصلاة إلا من خمسة فإنه دليل على الصحة في صورة ترك شيء من غير الخمسة أو زيادته سهواً أو على البطلان في صورة

ترك واحد منها أو زيادة الركوع أو السجود الذين تتصور الزيادة فيهما أيضا دون الوقت والقبلة والظهور ولكون ما دل على الإعادة بالزيادة مطلقا في عرض سائر أدلة الاجزاء والشرائط والموانع والقواطع وشاملا للزيادة السهوية أيضا لكن لتوهم المعارضة بينه وبين لاتعاد بالنسبة الى زيادة الركوع والسجود سهواً لم يکن حديث نفي الإعادة حاكما عليه وعلى ما في عرضه فهذه الحاكمة بالنسبة الى جميع أدلة الاجزاء والشرائط والموانع والقواطع وحكومتها عليها مقدم على الكل من دون رعاية نسبة بينهما فالمستفاد من حديث لاتعاد هو صحة الصلاة المشتبهة 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 لا يشمله على وجوب السجدين لكل زيادة كانت من الخمسة أو لم تكن وكذا النقيصة ولا اختصاص 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 السجدين مستلزم للصحة فيتعارضان ولا ريب في انه لا حكومة لحديث لاتعاد على هذا الحديث لأنه أيضا مثله ناظر الى سائر الأدلة وقد يقال في وجه تقديم لاتعاد أنه لما كان بظاهره مختصا بصورة الاخلال السهوى 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 بالاختصاص منه وهو حديث (لا تعاد) للسهو والجهل بالحكم أيضا غاية الامر ثبت انحصار مورده بالقرنية المنفصلة في الاخلال السهوى فعلى هذا يكون كل من الحديثين اعم من الآخر من وجه فإن لاتعاد بظاهره يشمل صورة الجهل بالحكم دون ما يحكم بوجوب سجدتي السهو لكل زيادة فإنه مختص بالاخلال السهوى كما لا يخفى والثاني يشمل الخمسة وغيرها ويفيد صحة الصلاة مطلقا التزاما بخلاف لاتعاد فيلزم منا الالتزام بالمعارضة وعدم تقديم احدها 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 نقیصة سهوية فهو صحيح فليس ناظر اليه ففاده ان الزيادة والنقيصة السهويتين موجبتان للسجدتين فيما اذا كان ما وقعتا فيه صحيحا غير مختل الركن لا انها لا يخلان بالصحة اصلا وبيان اخر يمكن منع اطلاق هذا الخبر بالنسبة الى دلالة 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 الحجتين احديهما صحة العمل مطلقا مع كل زيادة ونقيصة ركنية كانتا او غيرها والاخرى وظيفة الساهي بآتيان 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 اي زيادة ونقيصة يلزم لغوية الاستثناء لان المستثنى في (لا تعاد) زيادة الركوع والسجود ونقصهما سهوا فلم تكونا موجبتين للبطلان بمقتضى خبر الصحة الكال استثنائها عن غير الاركان لغوا فتصير صيانة الاستثناء عن اللغوية مرجحة للاخذ (بلا تعاد) صدرا وذیلا وتخصيص خبر الصحة بغير مورد الاستثناء .

الثالث انه لو انغمض 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 مترتبة عند رعاية النسبة المنقلبة ويشار كما في الثمرة والفتيجة 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 الفساق من

العلماء من قبيل معارضة الحجة مع الاحجة فيؤخذ بعموم دليل وجوب الاكرام من دون التزام رعاية النسبة المنقلبة فاننا نسلم ظهور التمسك في العموم لكن لا نأخذ به في العلماء لعدم حججته وفيما نحن فيه يكون الامر كذلك فان زيادة الركن سهواً التي هي مادة اجتماع لاتعاد وخبر السجدة قد خرجت من دائرة خبر السجدة والصحة حكماً فانه شامل لزيادة الركن وغيره وما يدل على اخلال ترك الفريضة كفهوم قوله « ع » (من ترك السنة غير متعمد فلا شيء ، أو لا اعادة عليه ، أو لا باس به) وكذا الزيادة لعدم القول بالفصل فان كل من ابطال الصلاة بترك الركن ابطالها بزيادته ايضاً فهو اخص لانه لا يعم غير الركن فيه يخصص عموم خبر السجدة بالنسبة الى زيادة الركن فيصير ساقطاً 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 لا بطلانها بالسنة وغير الركن فان صدر لاتعاد موافق لخبر السجدة في الدلالة على الصحة ولو اغمض عن هذا البيان والتقريب ولم يرجع الى المرجحات السنية 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 لاتعاد مع خبر السجدة تساقط كليهما بالنسبة الى زيادة الركن فتصل التوبة 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 مطلقاً وامثالها ثم ان قوله (ع) (من استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة) وان كان مورده الزيادة السهوية فقط مثل مورد لاتعاد إلا أنه يحكم بالاعادة مطلقاً كانت الزيادة من الركن أو غيره فهذا يكون اعم من (لاتعاد) من هذه الجهة كما انه يكون اعم من جهة عمومه للزيادة والتقيصه فتكون النسبة بينهما العموم من وجه ، ومورد اتفاقهما زيادة الركن فانهما متفقان على لزوم الاعادة بها وأما في صورة زيادة غير الركن فتتباين فان لاتعاد يقتضي عدم الاعادة خلاف ما اقتضاه خبر الاستيقان ونبهان الى ان النسبة بين هذا وخبر السجدة تبائن محض فان احدهما يدل على الاعادة بمطلق الزيادة السهوية والاخر على لزومها بها مطلقاً وقلنا ايضاً بأن النسبة المنقلبة

ولو لم تكن ملحوظة عندنا وبان المتكافئين يسقطان عن الحجية بالتعارض إلا انه لا يخفى ان مآل المتبائن الى التساقط في مثل اكرم زيدا ولا تكرم زيدا فانه لا يحتمل التخصيص في شيء منها واما اذا كانا عامين فيلزم ان لا يكون الموضوع للامر والنهي صريحا ونصا في ارادة جميع الافراد بل غاية دلالتها عليها هو ظهورها في ارادة الجميع ويمكن ان يكون كل من موضوعي الامر والنهي لمناسبة بين الحكم والموضوع ظاهرا في بعض ما يندرج فيه ونصا في البعض الآخر مثلا اذا قيل اكرم العلماء يعلم عادة بانه لو اريد تخصيص هذا الحكم والعموم فانما يخرج عنه العالم الذي لا يستجمع الهاشمية والاعلمية والاروعية وسائر الكمالات الزائدة واما إخراج المستجمع وابقاء غيره ففي غاية البعد وكذا اذا قيل لا تكرم العلماء يكون احتمال إخراج غير المستجمع اقوى دون العكس فدليل النهي انما يدل بفحوى الخطاب على ان العالم الغير المستجمع مراد في موضوع النهي قطعاً واما غيره فالظهور مقتضى لمراديته فيكون نصا بالنسبة الى غير الكامل وظاهراً بالنسبة الكامل بعكس دليل وجوب الاكرام في الصورة يطرح بنص كل . ظاهر الآخر ويجمع بينهما من دون انتهاء الى التساقط وهذا مقرر في باب التعارض والظاهر انه لا منكر له واذا كان الامر كذلك فلا يخفى ان خبري الاستيقان والسجدة من هذا القبيل فانه لو لم يخل زيادة الركن فغيره لا يخل بطريق اولي ولو اخل زيادة غير الركن فزيادة الركن يخل بالطريق الاول 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 فنص كل يطرح ظاهر الآخر ويصير مقتضى الجمع بطلان الصلاة بزيادة ركن دون غيره واما ما احتملناه سابقا من انه لو سقطا بالتعارض لكان المرجع قوله (ع) (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فهو في 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 الاضطراب الى ترك بعض الاجزاء »

لو اضطرب الى ترك بعض الاجزاء فع اطلاق دليل المركب وعدم اطلاق دليل الجزء لحال الاضطراب فلا اشكال في وجوب البقية وفي غير هذه الصورة مقتضى القاعدة الاولى سقرط الوجوب إلا مع حجة اخرى على الخلاف وهي اما الاستصحابات باتقريبات المتقدمة وقد تقدم جوابها أيضا واما حديث الرفع فيلجأ بالباقي به خلاف المنه وفع المضطر اليه لا يثبت ايحاج غيره نعم لا بأس بالتمسك بماورد من الاخبار في باب الاضطراب لاثبات كون الباقي مصداق الواجب فترفع اليد بها عن قاعدة الاشتغال الجارية في مثل المقام نظير قولهم عليهم السلام ليس شيء مما حرم الله إلا وقد احله لمن اضطرب اليه الخبر حيث استشهد به الامام - ع - الرفع شرطية القيام وجزئية الركوع لمن لم يتمكن منها ومثل قوله - ع - ما غلب الله على العباد فأنه اولى بالعدر الخبر حيث استشهد الامام - ع - بمثل هذا العموم في المسلول 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 العبادية فع تحقّق الاضطراب عن بعضها يشكل شمول مثل هذه الاخبار لها فيشكل التمسك لوجوب الهوى للوجود بمقدار الامكان عند عدم مثل اصل الموجود نعم يصح ذلك في الركوع مع عدم التمكن من البلوغ الى المقدار الواجب منه اذ الانحناء داخل في حقيقة الركوع غاية الامر له مراتب فع عدم التمكن من مرتبة خاصة يسقط دخل تلك الخصوصية فقط ويجب الباقي من مراتب الانحناء الركوعي وهذا بخلاف الانحناء السجودي فإن الانحناء خارج عن حقيقةه بالمرّة فع الاضطراب عن السجود لا وجه لوجوب بقية مراتب الانحناء التي هي مقدمة ولا دخل لها في حقيقة السجود اصلاً ولو قلنا في الركوع بأن ما هو الجزء هو المرتبة الخاصة من الانحناء بنحو وحدة المطلوب لاتعدده كان حال الركوع حينئذ حال السجود أيضاً 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 لامبائنا محضاً مع الكل بالانظار العرفية وحينئذ يمكن اثبات وجوب الباقي بالقاعدة المعروفة بقاعدة الميسور المستفادة من قوله - ع - الميسور لا يسقط بالمعسور أي بسقوط المعسور ومقتضى عدم سقوطه بقاءه في عهدة المكلف بالنحو الذي كان سابقاً في العهدة وجوباً واستحباباً ، ان قيل النهي عن السقوط ان كان مولوياً وجوبياً فلا يشمل المندوبات وإلا فلا تقتضي الوجوب في الواجبات أيضاً يقال أن جملة (لا يسقط) في مقام الاخبار عن عدم سقوط العهدة بما اشتغلت به واجبا كان أو مندوباً ولا ريب في ان عدم السقوط عبارة اخرى عن الثبوت واشتغال الذمة به فيستفاد طلب تفرغ الذمة بنحو اشتغلت به واجبا كان أو مندوباً ثم ان المنصرف من قوله - ع - الميسور الخ هو ما يصدق عليه أنه ميسور للكل عرفاً وقد ظهر من جميع ما مر في القاعدة صحة التمسك بقوله - ع - (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فان الجملة الانشائية فيه أيضاً اخبار عن عدم فراغ الذمة عما اشتغلت به وبقاء طلب تفرغه بنحو اشتغلت به ولا ريب أن المستفاد منه عرفاً هو سلب العموم لا عموم السلب كما لا يخفى وقد يستدل أيضاً بقوله (ص) (اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) ولكنه مخدوش بظهورها في افراد الطبيعة لا اجزائها كما لا يخفى وان كان ارادة الجامع من الشيء ممكناً والموصول على وجه يشمل الافراد والاجزاء وكيف كان فمما سواه كفاية فيستفاد منها تعين ما هو مصداق الواجب في حال الاضطراب فتكون حاكمة على دليل المركب بشرح مصداقه بحسب حال الاضطراب ولازمه الاجزاء أيضاً اذا لم يدل دليل خارجي على حرمة تفويت الاختيار والإفلا مجال لاستكشاف تمام المصداق للواجب مما مر من الأدلة وحينئذ اطلاق دليل المركب يقتضي اثباته ثانياً .

« ولا بأس بالاشارة الى امور الاول »

يعتبر في جريان الأصل النافي للتكليف في الشبهات الحكيمة 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 فلما منع انما هو العلم الاجمالي ويزول بعدم الظفر بالدليل ولو ظفرنا بالفحص على المقدار المعلوم بالاجمال فان كان ذلك المقدار المعلوم بالاجمال عين ما علم اولاً بالاجمال فيصح اجراء البراءة بعده واما ان كان ذلك المقدار متاخراً عما علم اولاً فلا مجال لاجراء البراءة حينئذ لبقاء العلم الاجمالي الاولى المانع عن الجريان على حاله هذا ويصح الاعتماد في لزوم الفحص الى حكم العقلي أيضاً 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 في 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 - ع - هـ لا تعلمت ، ارشاداً الى حكم العقل وحينئذ فلا وجه لكونه مخصصاً لعمومات البراءة نعم لو قلنا بان مثل هذه الاخبار سيمقت للتعبد بوجوب الفحص بقريضة تطبيق الامام - ع - هذه الاخبار على الشبهات البدوية فيكون تطبيقه كاشفاً إنياً عن عدم جريان عمومات البراءة فيها وحينئذ فتكون تلك الاخبار كافية في وجوب الفحص لولا العلم الاجمالي السابق كما لا يخفى ، 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 لا يختص

بالواجبات المنجزة بل يشمل غيرها من الموققات والواجبات المشروطة قبل حصول شرطها لان العقل في حكمه بعدم المعذورية مع التقصير في تحصيل الواقع لا يفرق بين الموارد فلا مجال حينئذ للاشكال في المشروطات والموققات اصلا نعم بناء على كون التعلم واجبا غيريا يصح الاشكال بانه مع تبعية الوجوب الغيرى والنفسى في 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 الأمر بأن من قبل الطلب الفعلى المنوط بالشرط الفلاني يترشح طلب غيرى منوط بهذا الشيء في لحاظ الأمر فيكون من الشرط المقارن نعم في المقدمات المفوتة التي يتوقف تحصيل غرض الأمر عليها يكون وجوبها بنحو الشرط المتأخر كما لا يخفى فلا نحتاج الى التصرف في ظاهر القضايا الشرطية بارجاعها الى المعلقة .

ثم انه لو كان منشاء الاشكال في وجوب المقدمات المفوتة في الموققات بتبعية وجوبها لوجوب ذبها في حاق الارادة وان واقع الارادة غير حاصل قبل الوقت كيف يمكن الالتزام بوجوبها نفسياً تهيمياً لان مرجع الوجوب التهيى الى مطلوبة الشيء لاجل المقدمة فيسئل حينئذ أن ايجاب هذا الشيء تهيمياً لا بد وان يكون لفعلية الارادة اليه فهل يمكن كون التهيى مطلوباً نفسياً 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 منه مرتبة التحصيل على المكلف كان لتصور الوجوب التهيائى مجال ولكنه حينئذ خارج عن بحث وجوب مقدمة الواجب كما هو واضح ، ثم ان المدار في صحة العمل وفساده مطابقته الواقع وعدمه فما طابقه صحيح ومجزؤ وما خالفه فاسد وباطل فما اشتهر من بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد لاوجه له وما يذكر له من الوجه من جهة اعتبار قصد التميز والوجه فقد مر مفصلاً 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 في موضع القصر والجهر او الاخفات في موضع الآخر .
 ان قلت ظاهراً الادلة صحة العمل وتقدير العامل في عمله المتعارف كونه عن
 داعي الامر الفعلي مع ان مقتضى مضادته مع المأمور به واقعا عدم الامر به .
 قلنا يمكن الجواب بعدم كون الماتى به مضاداً للمأمور به في اصل المصلحة بل
 التضاد إنما هو في الخصوصية الحدية التي تكون بينهما على وجه لا يبقى لتحصيل
 احدهما مع تحصيل الآخر مجال وحينئذ فلا بأس باتيان الماتى به بداعي الامر بالجامع
 بينهما والتعبد به في 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 أو اضراراً على الغير ، واورد
 على الاول انه اذا كانت البراءة موضوعاً لا يوجب شيء كالبراءة عن الدين الموضوع
 لوجوب الحج مثلاً فكيف يعقل تحقق الموضوع وعدم تحقق الحكم ، وقد استشكل
 عليه بان جميع الموارد التي يستلزم البراءة من التكليف تكليفاً اخر كان من صغريات
 العلم الاجمالي باحد التكليفين وفي مثله لا وجه 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 والاول مثل
 ما مر من البراءة عن الدين بالنسبة الى وجوب الحج والثاني مثل ما اذا نذر تصدق
 درهم في ظرف عدم تكليفه في يوم كذا مثلاً ، اما الاول فلا وجه لتنجز العلم الاجمالي
 لما مر في مبحث العلم الاجمالي من ان منجزيته انما هو فيما اذا احدث العلم لا يوجب
 الحركة عقلاً على وفق المحتملين وهذا المعنى يستحيل تحقيقه في المقام لان منجزية
 العلم للدين يستلزم القطع بعدم الحج وكذا العكس فمنجزية العلم لكل واحد من
 الطرفين مستلزم اعدامها فلا مفر حينئذ إلا الى البراءة ، واما في المثال الثاني فهو وان
 لم يكن من قبيل الاول لان منجزية العلم في احد الطرفين غير مناف لبقاء العلم
 الاجمالي وتأثيره إلا أنه لا ينافي اجراء الاصل لنفي التكليف بلحاظ خصوص الامر
 الوجودي من اثبات وجوب الطرف الآخر فهو تبعيض في مجرى الاصل بلحاظ
 اثر دون اثر نظير الاستصحاب الجاري في الخارج عن مورد الابتلاء بلحاظ اثره

الذي هو محل ابتلاء المكلف ، واما الشرط الثاني فمرجهه 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 فللمناسب بيان بعض ما اودعناه في الرسالة المستقلة في هذه القاعدة بنحو الاليجاز والاختصار .

(الكلام في قاعدة لا ضرر)

وتوضيح الحال في طبي مقامات ، المقام الاول في معنى لا ضرر ولا ضرار وبيان الفرق بينهما ، والمقام الثاني في مدركما ، والمقام الثالث في مقدار دلالتها ، والمقام الرابع في نسبتها الى ادلة الاحكام والتكاليف من الحكومة وعدمها ، والمقام الخامس في انه هل ورد عليها التخصيص كثيرا 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 الاول فنقول ان معنى الضرر كان معروفا وهو عبارة عن النقص الوارد في المال أو العرض أو النفس فيقال فلان ورد عليه ضرر مالي أو ضرر نفسي أو عرضي في 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 ما صر على ابقاء النخلة والدخول عليها متى اراد . وتوهم ان الضرار مصدر باب المفاعلة ويعتبر فيه تكرار المبدء من الطرفين فينحصر مدلوله في الضرار الواقع جزاء لا ضرار الغير مدفوع بعدم لزوم كون المبدء من باب المفاعلة بين الاثنين دائماً بل المعتبر فيه تكرار 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

ولا ضرر ناظر الى الاصرار على اضرار الغير هذا بالنسبة الى معنى اللفظين وبيان الفرق بينهما وظهر من ذلك ان الضرر ليس توكيداً للضرر المذكور اولاً كما قيل والمقام الثاني في 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 في دار رجل فله السلطنة على الدخول عليها واصلاحها والتردد اليها والمفروض ان قاعدة لا ضرر بملاحظة سوقها في مقام الامتنان لا تنفي سلطنة المالك على ماله لانه خلاف الامتنان فمقتضى هذه القاعدة ان تكون حاكماً على جميع ادلة الاحكام والتكاليف إلا مثل السلطنة من الاحكام الارفاقية فانها أيضاً امتنانية لانه في نقيضها 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 الغيبية ومنع الخيار ينافي الارفاق والقاعدة لو سلم تقدمها على تمام الخطابات بملاك الحكومة لكن موردها منحصر في الخطاب الذي لا ينافي رفعه الارفاق فلا يمكن تطبيق لا ضرر 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 في الجنة مثلها الخ فلم يقبل فقال (ص) حينئذ انت رجل مضار فلو كان تطبيقه على المورد صحيحاً لما احتاج الى ذلك الاتماس 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 لا خدشة فيه غاية الامر انه يكون التطبيق في هذه الموارد مجملًا وهذا الاجمال لا يكون مضراً بالتمسك بالقاعدة ولو كنّا عاجزين عن وجه التطبيق فلعله كانت خصوصية في تطبيقه على هذا المورد

لا نتعدى الى غيره، والمقام الثالث في بيان دلالتها، فنقول انها تحتل وجوهاً، منها ان يكون المراد لاحكم 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 غيرها من الاسباب التكوينية وثالثها ان يكون الضرر المنفي كناية عن الموضوعات الضررية 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 الاضرار منها عنه ونهيه مقتضى لعدمه فنفي بهذا الاعتبار فهذه وجوه اربعة اولها ظاهر من الرسائل والثاني مختارناً والثالث مختار الكفاية والرابع مختار الشيخ الشريعة « قده » اما اول الوجوه وهو كون النفي متوجهاً 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 مثلاً حيث لاحكم ضرري من الشارع حتى يرتفع بالقاعدة ولزوم العقد وهو عبارة عن وجوب الوفاء ليس إلا حكم تكليفي يدور مدار بقاء العقد وعدمه فلا يمكن اثبات موضوعه بما لم ينحل يجب الوفاء به، واما ثاني الوجوه وهو احتمال أن يكون المنفي حقيقة الضرر لكن لا مطلق بل الضرر الذي بيد الشارع اثباته ونفيه باثبات منشأه 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 الوجه المختار فلا بد من توجيه كلامه بان الضرر في الغالب لما كان مسبباً عن المجعول لا عن غيره فلذا خص الحكم بالذكر في مقام بيان المنشأ وإلا فمراده اعم واما الثالث فهو مثل ظاهر الاول من هذه الجهة فان نفي الموضوع تشريعاً انما يكون بلحاظ نفي اثره الشرعي وهو ما كان مجعولاً له وجودياً كان ام عدمياً واما غير المجعول القابل للجعل فلا يعد من الاثار الشرعية لذلك الموضوع نعم لهذا الوجه

عموم من جهة اخرى وهي شموله لجميع الاثار المجعولة للموضوع المنفي كالمعاملة والغسل الضررين من الصحة وال لزوم أو الوجوب أو الندب وغيرها والظاهر انهم لا يلتزمون بالقاعدة لنفي الصحة لكن هذا لتسالمهم على ورودها في مقام الارفاق والامتنان فان ما كان كذلك كحديث الرفع لا ينفي ولا يرفع مالا يكون في ثبوته خلاف منة كصحة المعاملة من المضطر أو المغبون والوضوء أو الغسل الضررين فلا ينبغي عد عدم الالتزام بنفي الصحة مع انها من آثار الموضوع الضري موهنا للوجه الثالث، ثم لا يخفى ان جميع الوجوه الثلاثة غير منافية لحمل القاعدة على ما ارتكز في الاذهان من كونها امتنانية بل كل منها يلائم الامتنان واما الوجه الرابع وهو كون النفي بمعنى النهي فلا ملائمة بينه وبين ورودها في مقام الامتنان فان تحريم الاضرار كتحريم الخمر والكذب وغيرها من المحرمات حكم تكليفي مولوي يلزم إتباعه كان منة على احد املا، هذا كله في مقام التصور وخلاصة الكلام فيه انه يحتمل في لا ضرر احتمالات اربعة، منها ان يكون نفيه كناية عن نفي منشأه بان يراد منه ان الحكم الضري تكليفياً كان أو وضعياً منفي في الاسلام فنفي الضرر على هذا انما يكون بنفي الحكم الضري فقط ثانيهما أن يكون الضرر بحقيقته منفياً ولكن لا مطلقاً بل الضرر الذي منشأه بيد الشارع وضعاً ورفعاً سواء كان مجهولاً حتى ينفي باستلزامه للضرر أو لم يكن مجهولاً وكان الضرر مرتباً على عدم جعله فينفيه باثبات ذلك الحكم وجعله كما في حق الخيار للمغبون وعلى هذا فنفي الضرر تارة يكون بنفي الحكم المجعول وتارة باثباته وجعله وكلا القسمين مندرجان في قوله (ع) لا ضرر 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 الضري كالصوم والغسل والوضوء والحج وغيرها فمعنى لا ضرر انه لا وضوء ضرري وهكذا سائر الموضوعات المستلزمة له ولازم هذا المعنى أيضاً أن يكون لا ضرر متعرضاً لافادة نفيه بنفي الحكم والاثر الشرعي للموضوع واما نفيه باثبات الحكم وجعل ما لولاه للزم الضرر فلا فان عدم الجعل وغير المجعول لا يكون من الاثار الشرعية لشيء حتى

يشمله النفي ، ورابعها ان تكون الاخبار عن النفي وراداً في مقام الانشاء والنهي نظير لا رقت ولا فسوق الخ لكن لا باستعمال لفظة لا . في النهي ولا باستعمال الخبر في الانشاء مجازاً بل يكون الاخبار بالنفي ناشئاً من جهة ثبوت المقتضى لانتفاءه بالتشريع وهو تحريم الضرر فـاخبار الشارع عن العدم كاشف عن ثبوت ما يقتضيه يجعله فالحرمة والنهي مستكشف إن أعني نفي الضرر في الشرع فـاخبار في المقام نظير الاخبار بالعدم في لاتعاد ولا يقال وبالثبوت في مثل تعيد وتأتي بالاحتياط وتسجد سجدي السهو فان شيئاً منها مع انها مفيدة للامر والنهي ما استعملت في شيء منها مجازاً وعلى هذا ففقد 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 تنمة بعض احاديث الباب كما انه يمكن ان لا يكون 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 متحققاً ومع هذا قد رفع ونفي ارفاقاً 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 تكليفاً أو موقفاً في المشقة والكلفة مما هو على خلاف الامتنان وحيث ان المرتكز في الازهان ان نفي الضرر امتناني فلا يتمسك به بالنسبة الى المقدم على الضرر ، واما الكلام في مقام التصديق فليعلم ان القول بان الحكم منفي بلسان نفي موضوعه بعد ما وجه بان المقصود منه ان الضرر عنوان مشير الى الموضوعات الضرورية وهي منفية حقيقة فلا يخلو عن شيء فان المصدر لا يكون عنواناً للذات الملبس به ولا يحمل عليه فكيف يكون حاكياً عنه ومشيراً اليه نعم ان المضر والقاطع والمحرق عناوين ثانوية للدواء والسكين والنار مثلاً ومنطبقة عليها وصح جعلها حاكية عنها واما الضرر فلا انطباق له إلا على مصدايقه لا على الموضوعات والذوات فلا ينبغي عده عنواناً ثانوياً لشيء من الامور حكماً كان أو غيره وكان منشاء له وعلته التامة أو لم يكن فما عن بعض من انه عنوان ثانوي للحكم الذي سبب للضرر قياساً بالالقاء في النار والاحراق . كلام

لا ظاهر له فضلاً عن المحصل وبالجملة فلما لم يكن الضرر عنواناً للموضوعات وقابلاً للحمل عليها فلا يمكن ان يشار اليها بجعله مرآة لها وآلة للحاظها فلا وجه لهذا الوجه اصلاً وعلى تقدير تسليم قابليته للحمل فالاصل في العناوين الماخوذة في الخطابات عدم كونها مرآة وآلة للإشارة الى المصاديق وليس في المقام ما يخرج عنه فهذا الوجه لا يخلو عن اشكال ومحدور على اي تقدير وما عن بعض اعظم المعاصرين من انه عنوان ثانوي لعلّة حصوله ومنشأه لا وجه له ظاهراً هذا مضافاً الى ان الضرر على تقدير كونه مما فيكون يكون قابلاً لان يشار به الى الحكم أو الفعل الضري ويحكي به عنها لاتحاده معها في الجملة نظير عنوان العالم بالنسبة الى زيد وغيره فانها عنوانان لشيء واحد احدهما اولى والاخر ثانوي فلا وجه لحمل هذا العنوان الثاني للحكم أو العمل على المراتبة وجعله مشيراً به الى شيء قابل لانطباقه عليه مع ان الاصل في العناوين الواقعة في الخطاب هو العنوانية لا المشيرية والمرآتية ولا يعدل عنه إلا بقرينة متعبرة فالحق ان هذا الوجه بعيد في الغاية ، واما ما ذكره الشيخ الاجل الانصاري (قده) فهو مستلزم للعجز في الحذف نظير قوله تعالى واسئل القرية ولاداعي الى الالتزام به مع ثبوت وجه لا يلزم منه ذلك فبقى الوجهان الآخران وهما مشتركان في السلامة عما يرد على الاولين من منع عنوانية الضرر لاسبابه ومنع مرآتية لها على تقدير التسليم ومن لزوم الالتزام بالمجاز في الحذف من دون قرينة والهاء 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 منشأه المجهول أو اثبات ما ينفيه ووضعه وعلى الوجه الاخير يكون المنفي منحصراً فيما ينتفي بالنتي وبعبارة اخرى ما يكون اختيارياً وقابلاً للتحريم وهذا المقدار من التقييد مما لا بد منه على أي تقدير وانما الفارق بينهما ان الاخبار بالنفي غير مبتن 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 وبلاعتاية وإما إذا جعل المقتضى لعدمه مع أنه ربما يوجد ما يمنع تأثيره كالطغيان وغلبة الدواعي الشهوية فلا يصح أن يخبر بداعي الجدة عن انتفائه إلا بتزليل المانع القابل للتحقق منزلة العدم فلاخبار عن الانتفاء على هذا مبني على الادعاء والعناية بخلاف ما على المختار والفرق الآخران المختار يلائم ورود هذا النفي في مقام الامتنان كما هو المرتكز في الازهان وإما كون النفي بلحاظ ثبوت مقتضيه من الهي 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 الضرورية بان ينفيها امتنانا مع ثبوت مقتضياتها فلايصح حمل لاضرر على الحكومة اصلاً اذ لاينظر 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 باله وارد في مقام المنه دليلاً 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 منفي عنه ابداً كوجوب الوضوء الضروري والغسل والصوم كذلك وغيرها حتى لا يكون ناظراً الى الاحكام المجعولة التي قد يترتب على اتباعها الضرر ولا حاكماً على اذاتها بل يكون لا ضرر مفيداً للمخصص لتلك العمومات إلا انه يمكن ان يكون سوقه لبيان حال الاحكام المجعولة وانها لا ثبوت لها عند ايجابها للضرر فيكون حاكماً عليها نظير ما يفيد عدم جعل الخرج في الدين ثم لا يخفى ان الحكومة قد تكون بنفي الموضوع كما اذا قيل هذا ليس بهالم بعد قوله اكرم كل عالم وتارة يكون بنفي الحكم كما في المقام ونظائره والفرق بين القسمين ان نفي الموضوع لا يمتثل غير الشارحية والحاكية لانه غير منفي 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 والزامهم بحكومة القاعدة يستكشف عن أن النفي في المقام غير مسوق لافادة نفي حكم مستقل

غير ما جعل للموضوعات عموماً أو اطلاقاً فلو قيل بما قلناه لا يلزم محذور وارتكاب خلاف الظاهر أو خلاف ما عليه التسالم وأما لو قيل بأن النفي لا فائدة النهي كما اصر عليه الشيخ الشريعة (قده) فامر الحكومة يبقى بلا اساس ثم لا يخفى ان الوجوه المحتملة في معنى الحديث اقر بها الى ظاهر لفظه وسياقه ما اخترناه فانه لا يستلزم المجاز في الحذف ولا خلاف الامتنان ولا جعل الضرر عنواناً للفعل المنشأ له ويقرّب منه الوجه الاخير فانه خال عن المحذور الاول والثالث ثم احتمال المجاز في الحذف مما اختاره صاحب الكفاية في 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 عنواناً لمنشأه من الافعال ومقتضى الاصل والقاعدة عدم الحذف تبين ان مفاد الحديث هو نفي الضرر من قبل الشارع امتناناً وهو انا يكون بنفي منشأه مما بيد الشارع اثباته ونفيه فهذا نظير نفي العقاب عما لا يعلم الدال على نفي منشأه من وجوب الاحتياط فان هذا المعنى غير مستلزم للالتزام بالحذف وخلاف مقتضى سياقه مما فهمه الاصحاب أيضاً من وروده مورد الامتنان فلذا لا يتمسكون به في صورة استلزامه خلاف المنّة على الغير وفي مورد لا يكون مستحقاً لها كالمقدم على الضرر ولحمل الضرر على المرآنية والمشيئية بادعاء انه عنوان للوضوء وغيره من الافعال الضرورية فليعلم ان هذا النفي المستلزم لنفي الحكم الضري يمكن أن يكون من قبيل المخصص لدلالة الاحكام التي قد يترتب عليها الضرر ويمكن أن يكون حاكماً عليها وناظر إليها فتكون الحكومة هنا بنفي الحكم الضري لا بنفي موضوعه لكن سياقه سيما على تقدير وقوع لفظة في الاسلام في ذيله على ما نقل عن ابن الاثير وعن التذكرة يعين الاحتمال الثاني وبعد تسليم حكومة لا ضرر ووروده في مقام الامتنان يقع الكلام في تطبيقه الصادر عن المعصوم (ع) وفي تطبيقات الفقهاء فسيأتي التعرض لها في ضمن المباحث الآتية وأما 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 لا ضرر منطبق في هذه الاخبار

الاربعة وقيل في خبرين آخرين ايضا وهما منقولان من دعائم الاسلام وكيف كان
 فرمما يتوهم ان لا ضرر لكونه امتنانيا لا يشمل صورة كان الحكم ارفاقيا مثل السلطنة
 المجعولة للمالك على ماله وحفظه وبقائه على حاله وفي محله الذي يجوز ابقائه فيه ولذا
 يقال ان تطبيق النبي (ص) اياه في قضية سمرة لا يكون على طبق القاعدة وربما
 يسلم ذلك فيقال ان لا ضرر قدم على حق هذا اللجوج تعبداً أو يقال ان تقديمه
 في 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 لا ضرر في هذه القضية بيان للزام سلطنة الانصاري على حفظ غرضه
 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 مستحقاً إلا للدخول
 والاستطراق الى عذقه فكان له حق العبور فقط ولذا امره النبي (ص) بغرسه بعد
 القلع ايما شاء فهذا اللعين لم يكن مالكا للارض ولا مسلطاً على التصرف فيها إلا
 للاستطراق الى عذقه ما دام فيها وحيث كان قلعها لا يوجب نفويت ماله من حيث
 الشجرية لا مكان غرسها في ارض اخرى فلم يكن له غير سلطنة على ابقاء نخلته في
 مكانها وهذه السلطنة مما تزول بمزاحمتها لسلطنة المسلم على حفظ غرضه نظير سلطنة
 الغير على اصل ماله وما ليته فانها اذا زاحمت العرض كان العرض مقدماً عليها فكان
 اللعين غير مسلط على الدخول بلا اذن الانصاري ولازم عدم مشروعية دخوله
 كذلك ان لا يكون له الاضرار فالضرر في قضيته من جهة تسلط سمرة على كينونية
 عذقه في حائط الغير وإنما يجوز القطع لانه في المقام مما به ينتفي الضرر لا عدم تسلط اللعين
 على الدخول فتخلص مما ذكرناه ان في قضية سمرة ليس لا ضرر علة لرفع سلطنته
 عن الشجرة حتى يكون ممنوعاً عن الدخول على النخلة كي يرد ان لا ضرر مسوق
 لبيان الامتنان ووارد في مقام الارفاق فلا يرفع الاحكام الارفاقية ومنها سلطنة
 المالك على ماله بل لو لم تكن هذه القاعدة ولم تجعل في المقام قط لكننا نقول بذلك
 في مثل المقام فانه اذا دار الامر بين ان يكون عرض الرجل الانصاري مستوراً
 دائماً لاحتمال دخول سمرة على نخلته متى اراد وبين أن يكون ذو النخلة ممنوعاً عن

إبقائها في مفرسها لتضاد السلطتين فلا بد من رفع اليد عن سلطنة سمرة لاعتنا أصل المال راساً ولا عن ماليتها بل رفع اليد عن سلطنته بالنسبة إلى كون النخلة في هذه الأرض أي لا بد من رفع اليد عن الخصوصية للمال لا من أصله ولا من المالية أو من قصر سلطنة الشخص على حفظ عرضه فإذا دار الأمر بين السلطتين والمفروض أنه لا يعقل حفظهما فيدور الأمر قهراً بين رفع اليد عن أحدهما أما من سلطنة سمرة على هذا النحو من الخصوصية أو من رفع اليد عن سلطنة الانصاري على حفظ عرضه وإذا لا إشكال في أن حفظ العرض أهم من حفظ سلطنة سمرة على ماله بتلك الخصوصية بل من أصل المال والمالية ولذا يقال بتقدمه على المال فيما إذا دار الأمر بين السلطتين العرض والمال في صورة دوران الأمر بين تفويت عرضه وماله بالنسبة إلى مكلف واحد شخصي معلل بأن خير المال ما يحفظ به العرض والعيال فيقدم حينئذ أقوى المتزاحمين وهو حق الانصاري على حفظ عرضه المنوط بقلع الشجرة على الأضعف وهو حق ذلك اللعين من سلطنته على إبقاء نخله في محلها ولذا يجب بذل الزاد على واجده عند التخصيص ولو امتنع بيع عليه قهراً فاع هذا التزام واقوائية سلطنة الانصاري على حفظ عرضه لزول سلطنة صاحب العندق على إبقائه في محله فلا مشروعية للإبقاء بعد التزاحم ولازم عدم مشروعية سلطنة اللعين على الإبقاء والدخول من غير استئذان لا يكون له إضرار الانصاري وإضراره بالإبقاء والدخول كذلك بل يحرم ذلك عليه فذكر لا ضرر في خصوص المورد إنما يكون من ذكر لازم عدم السلطنة للطرف عند بقاء سلطنة الآخر على عرضه وما يلزمه النفي عن الإضرار لكن بتقريب عدم ثبوت المقتضى والمجوز له لا بتقريب أن نفيه من باب إثبات المقتضى للعدم كما ذهب إليه بعض الأفاضل (ره) فتحت نسلم دلالة لا ضرر المذكور في خصوص قضية سمرة على النهي لكن بالتقريب المتقدم وكيف كان لا يكون نفي الضرر علة لتقديم حق الانصاري بل هو معلول ولازم لتقدمه على حق اللعين بالأهمية فلا يكون لا ضرر المذكور ناظراً إلى أدلة الأحكام ولا المذكورين للامتنان وعليه فلا يلزم محذور حتى يضطر ونلجأ في رفعه إلى دعوى أنه سياسي أو تعبدى هذا في شأن الروايات الناقلة لقضية سمرة مع الرجل الانصاري

واما في رواية قضاء النبي (ص) بالشفعة فبعد الغض عما قواه بعض المحققين وهو شيخ الشريعة (ره) من ان لاضرر ولا ضرر لم يكن موقع الصدور عنه (ص) متصلا بالقضاء بالشفعة فانما صار كذلك بجمع عقبة بن خالد الاقضية العديدة وانقلها جميعا برواية واحدة اشتبه الامر من تقطيعها فظن ان هذا من تنمة القضاء 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 المشتري من الشريك خير شريك وممن به يحفظ شان شريكه وماله وعرضه وربما يكون مماثلا للاول فكيف يحكم بالشفعة مطلقا لعله 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 تخلفه في الجهة بعموم الحكم واطراده بل إنما يكون ذكره في المقام نظير ذكره في قضية ابن جندب فان لازم ثبوت الحق للشفيع ان لا يلزم البيع ولا يجوز للشريك والمشتري منه ان يضره بابقاء اليد على خصوص ما انتقل اليه وعلى هذا أيضا لا يمكن لاضرر ناظرًا الى الاحكام ولا يكون تطبيقه في المقام مستلزما لخلاف الامتنان. ثم لا يخفى 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 المصنف 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 لمكن التطبيق لا يدل على علية نفي الضرر لجعل الشفعة حتى يقال كيف ذلك مع ان نفيه لجعل الحق خلاف المنه 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 لاضرر ولا ضرار فلو سلم ان رواية الشفعة قطعة من رواية عقبة لأقضية النبي (ص) التي كانت في بيان احكام متعددة ومن جعلتها لاضرر ولا ضرار وانه (ص) لم يطبقه على مورد الشفعة وفضل الماء امكن ان يقال في رد منع التطبيق بانه يكفي حينئذ ذكر لاضرر مرة واحدة ولا يحتاج الى تكراره وذكره في موضوعين مرة في ذيل منع فضل الماء واخرى في طي الشفعة فنكشف من التكرار عن انه (ص) طبقه على كل واحد من الموردين فظهور الرواية في التطبيق مما لا ينبغي 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 مشوق 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 الضرورية منفية أو عدم الجعل الموجب للضرر منفي بجعل مابه ينتفي ذلك حتى يرد الاشكال المتقدم من عدم شمول الحكم الامتثالي مورد آخر حتى يلزم منه خلاف الامتنان فكيف طبق اللاضرر على مورد سلطنة المشتري ولا يخفى انه على تقدير عليته في المقام يكون الامر فيه اوهن من تطبيقه في قضية سمره فان فيها كان اللاضرر منافياً لاصل سلطنته على ماله وابقائه على حاله بخلاف ما في 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 منشأه 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 لا ظهور لنفي الضرر في المقام في ان الحكم بالشفعة معلول له ومجوعول لكونه من لوازم نفي الضرر بل كما يحتمل فيه هذا يحتمل عكسه أيضاً فلا ورود لشيء من الاشكالين ويمكن أن يكون مساقه لاضرر المذكور في قضية سمره في انه من لوازم عدم تشريع

السلطنة وعدم المزاحمة للبائع أو المشتري منه؛ ولا حكومة له أيضاً هذا حال ما في رواية الشفعة واما في رواية النهي عن فضل الماء وفضل الكلاء من قوله (ص) لا ضرر 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 خارجاً عن كلا القسمين معاً بل يحفر البئر شخص آخر ويسبله للناس أو المسلمين ولكن سبق اليه شخص فلا يكون له حينئذ إلا الاستحقاق المحض في الآبار التي حفرت للاحسان ولا تنفع 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 ما لم 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 الآخر ويصدق لا ضرر ولا ضرار ويحرم عليه تفويت حقه نعم لو كان حفر البئر لحيازة تمام مائه لكان حينئذ مالكا لفضله أيضاً لكن فيه حق لنوع الناس فيجوز لهم ان يشربوا من هذا الماء ويستعملون منه ويمثلون ظروفهم المحتاج اليه ومع ذلك للمالك حق المنع غاية الامر انه لا يحتاج الناس في مقام الشرب والاستعمالات اللازمة الى تحصيل الاذن من صاحبه بل يجزئهم عدم احراز منع المالك ولا يلزمهم احراز الاذن إلا ان يفهموا من القرائن الخارجية وشاهد الحال عدم اذن المالك في التصرف فيه حينئذ ليس لهم التصرف فيه وبالجمله فلغير سلطنة ضعيفة في 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 حزاوة وكراهة ويكون ذكر لا ضرر ارشاداً الى انه ليس لمالك الماء اضرار غيره خالياً عن الكراهة والحزاوة وعلى أي تقدير فلا ظهور له في المقام في العلية بل حاله كحال ما ذكر في الاوليين وبالجمله ان رواية منع فضل الماء ليست كرواية الشفعة على تقدير ظهورها في علية لا ضرر للتحكين فيها فان الضرر غير لازم في كثير من موارد تبديل الشريك فكيف ينفي باثبات حق الشفعة

مطلقا سواء تضرر الشريك بتبدل شريكه ام لا فمن هنا لو سلم الظهور في العلية يلزم منه الوقوع في حيص ويص من هذه الجهة وربما يلزم بان النبي حكمة لجعل الشفعة لعلية وامالزومه على الدوام وفي جميع اقسام الآبار على ما بين انفا في مورد رواية المنع فواضح فان المنع عن الاستقاء والانتفاع بالآبار المسبل مائها وكذا البئر المحفورة لحياسة مقدار من مائها بني برفع حاجبة الحافر تقويت لحق الغير ورفع لسلطنته على الاستقاء لشرب نفسه أو دوابه وهذا ضرر عليه فنفي الضرر ونهى عن المنع فاللهي في القسمين تحريمي كما هو واضح واما المنع عن الشرب واستعمال ماء القنوات التي اجريت لحياسة مائها بالتمام فهو أيضا مفوت للحق المجعول لجميع الناس في المياه والاراضي المتسعة فان الناس فيها شرع سواء بمقدار الشرب والانتفاعات الضرورية عادة ولهذا جرت السيرة على التصرف فيها حتى في صورة احرار كونه للصغير ولو كان جوازه من باب اذن الفحوى لامن جهة حق اللهى لما استعملوا شيئا منها في هذه الصورة إلا في صورة عدم احرار اذن الفحوى غاية الامر ليس هذا الحق بمرتبة من القوة بحيث يعارض حق المالك وزاحمه ويسقطه فهو نظير حق الفقراء بمال التجارة وبالا موال الزكوية للصغار وحق الهرة للسفرة فمن جهة ثبوته وضعفه صار نفوته بالمنع مكررها لانه اضرار للغير بتضييع حقه الضعيف فنفي الضرر اقتضى النهي عن المنع لكنه تنزيهي لا تحريمي وبالجملة لو كان النبي في هذه الرواية علة للنهي عن المنع لما يلزم ما يلزم في رواية الشفعة على العلية إلا ان الكلام في ظهورها فيها وقد تقدم منه بل هذه الرواية أيضا بمثابة الروايتين المتقدمتين في عدم الظهور في علية لا ضرر فبقي في المقام رواية اخرى مضمون ذيلها ان الجدار الحائل بين الجدارين اذا سقط بهدم الجار اضراراً بحق الجار يجب عليه بناءه ويلزم على ذلك والإفلا ولا باس في المقام بيان امور .

منها حفظ مال الغير وعرضه لا يجب 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 الحفاظ .

ومنها ان تقويت حق الغير وانلاف ماله وعرضه محرم كحرمة دمه وهذا من 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 الائلاف لمال الغير أو عرضه والاضرار به فانه لا يفيد ثبوت السلطنة حتى في هذه الصورة فلو اراد شخص تحريك معوله أو عصابه في القضاء المباح أو في قرب جداره المملوك بحيث يتولد منه انهدامه لكن لا يلزم منه تفويت حق احد أو اضراره فله ذلك وليس لاحد ان يمنعه ، واما لو تولد من هذا التحريك والتصرف في ملك نفسه اضراراً للغير واتلاف عرضه أو ماله فليس له ذلك ولا آخر منعه فلو فعل . فعل حرام او فوت 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 باية سماوية فحقه في معرض القوت ومفوت قهراً فلا يجب على الجار حفظه باعادة الجدار وبالجمله يجب عليه ذلك في صورة التفويت لانه ليس له ذلك وسلطنة الجار على حفظ العرض مقتضية لجواز الالتزام بالاعادة في هذه الصورة فوجه نفي الضرر في المقام بالالزام بالاعادة نظير لنفيه في قضية سمرة فان تصرف اللعين في الحائط وتحريكه لاقدامة فيه الى نخلته ذهاباً وايباً 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 رأساً أو بقطعه وقطع يده عن ماليتها وشجرته أو بقلعها وقلع سلطنة اللعين على ابقاء نخلته في محلها مع امكان ابقاء شجرتها بالغرس في مكان آخر ولما كان الاخير أهون فأمر الانصاري به اعمالا لسلطنته على حفظ عرضه وردعا لذلك اللعين من ارتكاب ما لايجوز له فتحصل مما مر ان مورد ذكر لاضرر وتطبيقه في الروايات التي وصلت اليها 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 لاضرر 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 في قاعدة السلطنة صار

سببا لنفي الضرر في الموارد ولولا النفي لقلنا بعدم جواز تفويت مال الغير او حقه
وبحرمتها أيضا بالتصرف المفقوت في مال نفسه فإنه لسلطنة له عند كون اعمالها
عين المفقوت 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 الامتثالي وتحصل أيضا ان لا ضرر في جميع هذه الموارد مما
يلتزمه النهي عن الاضرار ولذا نشارك القول بان لا ضرر لا فائدة للنهي ناظر الى
الاحكام ولا حكومة له عليها إلا ان الفارق بيننا ان القائل بهذا انما يقول به بدعوى
ان نفي الضرر في مقام بيان الحكم قد جعل طريقا لاستكشاف النهي عنه ونحن نقول
ان نفيه من لوازم انتفاء السلطنة على الاضرار وعدم مشروعيته والنهي عن الضرر
انما هو من لوازم سلطنة الاخر على ماله من المال والحق والعرض وعلى كل فلو كان
مدلول لا ضرر قاصر الشمول لغير امثال موارد في الروايات المتقدمة بان كان
منحصرا في نفيه عند انتفاء السلطنة وعدم مشروعيته في مورد يلزم من اعمالها
اتلاف أو تفويت مال الغير فعليه لا يبقى لدعوى الحكومة اساس ، واما لو كان
مدلوله اعم من ذلك بان يشمل الحكم الضري ايضا فيكون نفي الضرر عاما لما ينشأ
من قبل الشرع واحكامه ولما يورد على الغير بالتصرف في المال فعليه بتصوير حكومته
الدائرة على الاسنة وبالجملة فهنا تصور ان الاول ان لا يكون للاضرر عموم به ينفي
منشأته من الاحكام الضرية واضرار البعض ببعض مع عدم السلطنة عليه ولازم
هذا . الاقتصار على موارد المذكورة في الاخبار وعدم حكومته على شيء من
الاحكام ، الثاني ان يعم غيرها بان يكون النفي لا يلحظ عدم المقتضى للاضرار
وعدم مشروعية سلطنة يلزم من اعمالها تفويت مال الغير او عرضه فقط بل مع
لحظ ابداع المانع ايضا في مورد لولا ابداعه لوجد الضرر كموارد لزومه من
ثبوت الاحكام المجعولة في الشرع كالوضوء الضري وغيره فالضرر المنفي عبارة
عن الاعم من اضرار مخلوق بمخلوق من دون حق ومن اضرار الخالق باثبات المنشأ
له من الحكم الضري وعلى هذا فيكون تطبيق لا ضرر على موارد انتفاء السلطنة في
تطبيق العام على بعض افراده ويكون له حكومة على الاحكام باعتبار فردة الآخر

ويتم ما ذهب اليه جمع كثير فحكومته عليها دائرة مدار عدم قصور في دلالة على نفي الضرر الاعم مما ينتفي بانتفاء المقتضى أو لوجود 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 للاضر فلا حكومة له ، واما تفصيلا فسيظهر بعد التكلم في موارد تطبيقات الاصحاب فمن جملة موارد التي طبقوه عليها هي العبادات الضرورية كالصوم والوضوء الضررين وغير ذلك من العبادات حيث قالوا ان ما كان علة للضرر منها رفع وجوبه بلا ضرر فيما اذا لم يكن في رفعه خلاف الامتنان على هذا المكلف ولا على غيره اي رفعه مشروطا بعدم استلزام الرفع خلاف الامتنان على احد فان القاعدة في مقام الامتنان فلا تشمل 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 الضرورية 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 المنع 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 الضروري 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 أو حراما وهذا نظير ابتلاء الضد بالاعم حيث ان المهم باق على رجحانه في ظرف المزاخمة وتقديم الاعم ، وبعبارة اخرى لا ضرر 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 فإنه يرفع الوجوب لا الصحة لأن ما كان على طبق الامتنان هو رفع الوجوب لا الصحة وإلا فيلزم عدم صحة المعاملات الواقعة ممن كان مضطراً إلى بيع داره مثلاً للاتفاق على اهله وعياله واداء ديونه فلا ترفع القاعدة حينئذ الالتزام في العبادات الضرورية فما كان علة تامة للضرر هو الالتزام لا الرجحان ولازمه انه اذا اقدم المكلف على العمل الضروري فيقع في الضرر عن اختياره ولا يكون رجحانه علة لوقوعه في الضرر وتظهر الثمرة في مقام قصد القرية فإن قلنا بعدم اعتبار القصد للأمر الفعلي وكفاية قصد الرجحان كما هو المختار عندنا فيمكن ان ياتي بهذا العمل بداعي رجحانه ولا يحتاج الى القول بإمكان الترتب وعليه فلا يقتضي لاضرر فساد العبادات الضرورية وحرمتها لو اتي بها بقصد الرجحان ونظير ذلك عبادات الصبي فإنه لو اتي بقصد الرجحان صحت عباداته ولا يقتضي رفع القلم عنه نفي الرجحان أيضاً بل المراد من رفع القلم هو رفع الالتزام لا الرجحان ولذا لو صلى الصبي بعد دخول الوقت ثم بلغ قبل انقضائه لم يحتاج الى الاعداد والاثبات ثانياً بداعي الأمر الفعلي لكفاية قصد الرجحان في شرعية عباداته الماتى بها فبناء على ذلك لو كنّا نحن ولا ضرر مع قطع النظر عن الأدلة الاخر لم يكن وجه للحكم بفساد العبادات الضرورية الماتى بها في حال الضرر وحيث ان بناء الاصحاب على حرمة العبادات الضرورية وفسادها كالصوم والوضوء الضرريين مثلاً يمكن ان نستكشف عن ان اطباقيهم 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 الضرورية واقع في غير محله وانه من قبيل تكثير السواد لا من باب اثبات المطلوب بالدليل نعم لو اعتبرنا في العبادات قصد الأمر الفعلي فلم يمكن الحكم بصحة العبادات الضرورية بناء على حكومة القاعدة على ادلة الاحكام لعدم وجود الأمر الفعلي فيها ولكن قد عرفت عدم اعتبار ذلك وكفاية اتيانها بداعي رجحانها الذاتي فصيح ان يقال ان تمسكهم بالقاعدة في موارد العبادات الضرورية من قبيل ذكر المناسبات بعد الوقوع وتعليل الأمر المسلم بما يوجب تقريبه ولو في الجملة والحاصل انه ليس حكمهم بالبطلان إلا من جهة الاخبار الخاصة أو معاقدة الاجماع

نعم لو كان لا ضرر منافيا للضرر بقول مطلق ولو كان منافيا للامتنان يكون حينئذ رافعا للرجحان أيضا ولكن قد عرفت بما لا مزيد عليه انه ليس كذلك بل لا ينفي ولا يرفع إلا الالتزام ويبقى الرجحان على حاله فظهر ان تطبيق لا ضرر على العبادات الضرورية فما لا وجه له وأن حكمهم بالبطلان في صورة العلم بالضرورية دون الجهل من جهة دليل خاص وليس مربوطاً بلا ضرر وربما يوجه كلامهم بأن الوجوب علة تامة للضرر في صورة العلم بترتب الضرر على العمل امثالاً فانه جالب للقدرة وملزم لصرفها فيه فالضرر مستند اليه فينفي بالقاعدة واما اذا لم يعلم بالترتب فلا علة للوجوب بل الجهل علة للوقوع في الضرر فلا استناد له الى الحكم فلا يشمل النفي فلماذا يصح العمل الضرري من الجاهل بترتبه عليه وهذا التوجيه أيضا لا يلائم امتنانية القاعدة فان مقتضاها الالتزام بانتفاء الحكم الضرري حتى بمباديه عند العلم بترتب الضرر على العمل وقد عرفت انه لا منة في نفي مبادي الامارة الفعلية فيصح الوضوء الضرري بقصد رجحانه لا انه فاسد ولا وجه لصحته فتحصل ان ما عليه التسامح من ان اطلاق القول بفساد العبادات الضرورية وضوء كانت أو غيره بمقتضى قاعدة لا ضرر وتحكيمه على سائر الأدلة مما لا وجه له بل الاطلاق مناسب مع الاخذ بأدلة 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 التزام بخلاف ما اذا نفي فعليه امرها امتناناً أو غيره فان رجحانها المصحح لقصد التقرب بها باق على هذا التقدير ولذا قد يتسمك باطلاق الاوامر في اثبات شرعية عبادة الصبي والجمع بينها وبين حديث رفع القلم بان الالتزام 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 مثلاً ونحن قد ايدنا 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 قطعاً وكذلك الاقل من ساعة مندرج أيضاً في الخطأ بات بعدم القول بالفصل فتحصل ان وجه تفصيل الاصحاب بين العالم بضرورية

العمل وبين الجاهل بها والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية هو تقديم ما يدل على حرمة الاضرار المتحد مع العبادة الضرورية لاهمية ملاكها فالمقام من قبيل تراحم ملاكي الوجوب والحرمة في شيء واحد ومن قبيل اجتماع الامر والنهي في العبادة فيقدم الاثم على غيره عند تنجزه كما في صورة العلم بضرورية العمل وحرمة الاضرار فلذا يحكم بالبطلان ، واما في صورة عدم تنجز الحرمة اما للجهل بها أو بالضرر فلا تراحم للوجوب فيبقى على فعليته ويصح اتيان العمل بدعوته أو دعوة رجمانه كالصلاة في الدار المغصوبة فانها صحيحة عند الجهل بالغصب أو حكمة حتى على تقدير منع الترتب وحينئذ لا يبقى مجال لتطبيق قاعدة لاضرر على الموارد إلا من باب المساعدة ، ثم لا يخفى ان الحكم ببطلان العبادة في صورة عدم كونه العلم بضرورية العمل مطابقاً للواقع مبني على سرية قبض التجري وحرمة الى العمل المتجري به وقد تقرر في محله ان المختار قبضه وحرمة ويمكن ان يقال بالبطلان في هذه الصورة حتى على القول بعدم السرية وبكاشفية التجري عن سوء السرية فقط وبكونه مشتملاً على القبح الفاعلي لا الفعلي بتقريب ان المتجري عند اعمال سوء سريره واقدامه على ما ليس له عقلاً وشرعاً يخرج من قابليته للتقرب بالعبادة نظير الكافر بالنسبة الى عباداته فلذا يبطل عمله وان كان تاماً 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 نفياً 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 المذكورة بالخيارات الضرورية ولا يخفى ان وجه تطبيق لاضرر على الموارد اما لتبؤهم كون مساواة المثلث مع الثمن وكذا خلو المبيع عن العيب وكونه على الوصف المرئ وسالماً غير فاسد ومجتمعاً غير متبعض من قبيل الشرط في ضمن العقد فيكون الموجب للخيار في الجميع هو تخلف الشرط وان الشرط الضمني موجب لثبوت الحق للمعشروط له فيكون تفويته بعدم الوفاء به ضرراً عليه لو لم يكن له فسخ

المعاملة التي اوقعته في معرض الضرر فينبغي 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 مثلاً فينبغي 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 لازماً 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 صريحاً فله أيضاً مشارك معها ملاكاً فلو كان العقد لازماً لازم تخلف الداعي ونقص غرض المقدم على المعاوضة وهذا ضرر عليه فينبغي بقاعدة لا ضرر فله الفسخ والامضاء واما لتخيل ان وقوع ثمن الصحيح في قبالة الفاسد أو المعيب أو ذات الشروط المنفك عن شرطه بالتخلف مع ان له دخل في زيادة الثمن كالوصف المشاهد وكذا وقوعه في قبالة ما لا يوازيه بحسب السوق كما في مورد الغبن فعدم قسرة صاحبه على الفسخ وحفظ ماله عن الذهاب بلا عوض ضرر عليه فينبغي بالقاعدة منشأه وهو اللزوم فيحكم بمقتضاها بثبوت الخيار له فلو امضى المعاملة مع ضرريتها كان باقداً 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 كونها موجبة لنقص القيمة ، ثم لا يخفى ان تخلف الداعي والغرض وان اوجباً اسفاً وندامة في بعض الاشخاص إلا انه لا يكون ضرراً في العرف بدهاءه انه لو مشى احد الى الصحن الشريف ازور 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 تكوييني أو تشريعي فهذا الوجه وإن 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 ضمينيا أو من 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 أو اخبار 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 لها على ازيد من وجوب الوفاء وجواز الالتزام به على تقدير الامتناع وهذا حكم شرعي لا انه حق من الحقوق فظهر ان هذا الوجه أيضا غير وجيه من وجهين فبقى الوجه الثالث بالنسبة الى بعض الموارد ولا يعم صورة لا يتفاوت بالعيب قيمة المعوض ولا مورد تخلف الوصف أو الشرط فيما لا يوجب نقصا وتفاوتا في القيمة بل يوجب عدم وصول المشروط له والموصوف له الى غرضه العقلاني وماتخص 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 إذ من 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 المبني لتخلف

غرضه عما اراد مع انه لم يلتزم به احد .

ثم لا ينبغي ان فسخ العقد بالخيار عبارة عن حل العقد من الحين ورفع 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 وتسليمه على الحل ، ورفع العقد بقاء لكن عاماً لصورة
حدوث العيب أو طرو الفساد ونقصان القيمة السوقية بعد العقد بزمان قليل أو
كثير وليعم موارد الضرر بالانكاح والطلاق حدوثا أو بقاء فانه كثيرا ما يلزم منها
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 نزل القيمة مما يلزم منه
الضرر على المشتري أو احد المتناكحين نظير صورة ثبوت الغبن أو العيب أو غيرها
من حين العقد ووقوعه فان نفي الضرر لا يكون منحصراً في العيب السابق على العقد
بل ناظر لبقاء العقد الواقع بطبعه عند عدم تأثير الفسخ فيه من غير ثبوت حق
وتسلط على الفسخ شرعا فيكون الصبر على المعيب بالمعيب 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 بالانكاح 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 ينشأ منه الضرر فلا يفيد ثبوت الخيار في مورد الغبن مثلاً ولا نفي
لزوم المعاملة الغبنية فانه امر عادي يقتضيه حدوث العقد لا انه مجعول للشرع حتى
تناه يد التشريع نفيًا أو اثباتا فالحق ان القاعدة لا انطباق لها على موارد الخيارات
الضررية المعروفة وعلى تقدير انطباقها عليها كلا أو بعضها لانفيد الخيار القابل
للاسقاط والانتقال فان نفي الزوم أو وجوب الوفاء حكم لاحق من الحقوق وعذر

من طبقها عليها ، اما ندعم تصوره أن اللزوم من الاحكام الشرعية ولا مساوقا لوجوب الوفاء ، أو تخيله انها مدرك الاجماع أو الشهرة على ثبوت الخيار وكيف كان فقد ظهر حال تطبيقهم اياها على موارد الضرر بلزوم المعاملة ، ثم انهم طبقوها على موارد ضرر الزوجة المفقود بعلمها بعد الفحص عنه والانتظار في السنين المعدودة اثباتاً لحق تسلطها على الطلاق أو الفسخ بتقريب ان صبرها بلا زوج وثقة 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 لا يندرج في 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 تراحم حق الجارين أو المالكين ومن مثال الاول تأجيج النار أو حفر البئر أو البالوعة في دار يتضرر به جاره ومن الثاني قطع الشجرة المغروسة في ملك الغير باذن صاحبة عند رجوعه عن الاذن والرضا وذبح الحيوان الذي ادخل راسه في اناء لا يمكن اخراجه إلا بالتقطيع أو بكسر الاناء ، وربما توهم ان لا ضرر جار بالنسبة الى كل من الجارين أو المالكين فيقع التعارض بين الضررين ويقدم جانب الاعم ، وخلاصة ما تقدم ان كثيرا من الاصحاب يتمسكون بالقاعدة في باب تراحم الحقوق في موارد عديدة منها ما في تنبيهات خيار الغبن والغصب وكذا في موارد اخر أيضا تعرضوا بذلك وفعروا عليه بأنه لو حفر المالك بالوعة في داره بحيث كان مضرراً بدار جاره أو جداره ففي هذا المقام يتعارض الضرران من الطرفين فإن منع المالك عن الحفر قصر سلطنته وهو ضرر عليه وعدم منع المالك عن الحفر ضرر على الجار وبعد تعارض الضررين

وتساقطها يرجع الى قاعدة السلطنة اكونها سليمة عن المعارض هذا ما ذهب اليه بعض ، واما الآخرون فذهبوا الى قصر سلطنة المالك بتقريب ان لاضرر حاكم على ادلة الأحكام والتكاليف حتى على قاعدة السلطنة ومثلها مما جعل ارفاقا وكيف كان فهم يسامون انطباقها على المورد غاية الامر يقدم بعض قاعدة السلطنة عليها بتوهم حكومتها حتى على مثلها أيضا ويعارضها بالمثل بعض آخر ، ولا يخفى ان حفر البئر أو البالوعة على انحاء ، فتارة يكون مضرراً بالجار بحيث يوجب نقصا في عين داره او جداره . وتارة لا يكون مضرراً بنفس الدار ولا بجدارها بل يوجب نقصا أو رطوبة في جدار الجار ويكون مضرراً 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 مضرراً باصل الدار ولا بالجدار حتى يصير مشرفاً على الانهدام ولا بالمالية أيضا بل يوجب نقصا في المنفعة وهذا على نحوين فتارة تكون المنفعة الناقصة ملحقة بالعدم واخرى لا تبلغ بهذه المرتبة من النقصان فهذه مقادير ثلاث فتارة يضر بالعين وتارة بالمالية واخرى بالمنفعة والمقامات الثلاث مشتركة في جهة الاضرار ولا فرق في صدق اصل الضرر في الموارد الثلاث فيلزم حينئذ على منالك من قال بحكومة لاضرر ان يقول بحكومته وجريان القاعدة في 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 امعتهم بانقص من قيمتها السوقية اذا كان سبباً لتنزل سعر متاع الغير كما اذا كان قيمة الخنطة أو السم من أو غير ذلك مناً بدرهمين فباعها المالك باقل من تلك القيمة لحض اللجاج تنقيصاً لقيمة متاع صاحبه لا لغرض تقلائي أو ترجحاً على الفقراء وصار هذا سبباً لتنزل القيمة السوقية وحصل بسبب ذلك نقص في مالية مال الغير فيمنع يلزم ان يجوز الفتوى بممنوعة المالك عن بيع ماله باقل من قيمته اكونه مضرراً بمالية مال الغير مع انه لم يلزم به احد فلا مجال في القسم الاخير لتقديم لاضرر وبالجمل فمناط لاضرر في كل من المقامات حاصل ومع ذلك يفكك بينها بالمنع في الصورتين الاوليين وعدمه في الاخيرة والنكته 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 مائة ملك الغير فلا يكون محققاً لصدق التصرف في ملك الغير فسلطنة
المالك مقتضية لجواز الحفر وسائر التصرفات في هذه الصورة واما في صورتين
الاوليين فدليل السلطنة بذاته قاصر عن مثل ذلك الاتلاف ونتيجة عدم السلطنة
ممنوعة الانسان عن التصرف في ماله المستلزم للتصرف في مال الغير فان الناس مسيطرون
على اموالهم لا على اموال غيرهم والنكته 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 وفذلكه الكلام
ببيان اوضح واوفى بالمقصود هي ان التصرف في المال تارة يكون على نحو يستلزم
التصرف في مال الغير ويكون مصداقاً له كحركة آلة التخريب بحيث ينصدم جدار
الغير ويكون سبباً لهدمه فان هذه الحركة ينتزع منها التصرف في مال الغير فيكون
حراماً وقاعدة السلطنة قاصرة عن شمول هذا التصرف لان نفس التصرف في هذه
الصورة كان حراماً وخارجاً عن عموم قاعدة الناس مسيطرون 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 فالغير ان يمنع عن هذا التصرف، وتارة لا يوجب تصرفاً في ملك الغير ولا يصدق
عليه التصرف في مال الغير بل يوجب نقصاً وتلفاً في ملك الغير ويكون علة لتلف
مال الغير عادة مثل حفر البالوعة في ملكه لغرض من الاغراض الصحيحة بحيث
يوجب تخريب جدار الغير وكونه منشأ لاجداث الرطوبة فيه أو داره فيحرم
أيضاً هذا التصرف إلا مع الجبر ان لکن لا لكونه تصرفاً في ملك الغير ومصداقاً له
بل لا نطبقها على عنوان الاتلاف فخرمته من جهة الاتلاف لمال الغير ولذلك الغير منع
الجار لو لم يجبر وان لم نقل بوجود 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 الية 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 ان يكون فيه غرض صحيح كما انه لو لم يخفر بالوعدة لخربت داره فيخفرها 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 الخفر وعاليه الارش في هذه الصورة جمعا بين الحقين وحفظا للسلطنتين فاما لك سلطنة على التصرف في ملكه وللجار سلطنة على حفظ ماله من التلف فتعارض السلطتان ويدور الامر بين رفع اليد عن احديهما فحفظا للسلطنتين يحكم بجواز التصرف مع الجبران فمقتضى قاعدة السلطنة جواز اتلاف مال الغير بالجبران حينئذ 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 بالآخر هذا في صورة كونه بحيث ينزع منه التصرف في ملك الغير واما على تقدير عدم صدق هذا العنوان فاما ان يترتب عليه اتلاف مال الغير منفعة أو عيناً ويكون هذا التصرف من اسبابه العادية فهل يصح حينئذ اسناد الاتلاف الى المتصرف ام لا، لا ريب في جواز الثاني حتى بناء على تحكيم لا ضرر على التصرف الاتلافي فانه لا يعد منه عرفاً، واما الأول فمقتضى القاعدة جوازه أيضاً سواء كان التصرف لحاجة ام لا وسواء كان مما يترتب على تركه الضرر على مرئيد 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 تراحم سلطنته لسلط الغير على حفظ ماله فانها لا تقتضي منع الغير عن التصرف في مال نفسه مع كونه ملزماً باعطاء بدل ما اتلفه فالغیر ان يقدم على التصرف المتلف ويصير ضامناً 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 كلاً 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 الاضرار ان 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 الحفاظ أن يكون مسلطا على المنع فيلزم ان يصير التصرف المثلث مسلطا عليه وممنوعا عنه ولا يمكن ثبوتها له في آن واحد فتعارض 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 مضى منه ان تخريب الجدار الحاجز بين الجارين ان كان اضرارا على الجار لا الحاجة فلا يجوز ويكلف الهادم ببناء الجدار وإلا فلا ولو تم الخبر سنداً ودلالة يكون دليلاً على التفصيل تعبداً وإلا فمقتضى القاعدة الجواز والضمان مطلقاً ، ومن موارد تطبيق قاعدة لا ضرر كون الغرس الشخص والارض لآخر . ولا يخفى ان الغرس في ارض الغير اما أن يكون بحق أو برضاء المالك واذنه أو لا يكون بشيء منها فالأول مثل ما يغرس في الارض المشتراة في زمن الخيار أو بعد انقضائه وقبل الاقالة مثلاً فانه يجوز للشعري ان يتصرف فيما صار اليه لانه ملكه والثاني واضح واما الثالث فهو على نحوين أو ثلاثة فانه ربما يكون صاحب الغرس غاصباً 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 غاصباً 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 مسلطاً على ابقاء المغروس على شجرته المستلزم لابقائه في مغرسه لزم أن لا يكون مالك الارض مسلطاً على التصرف في محل الغرس بقلع الشجرة وصيرورتها خشبة لا ينتفع بها على النحو السابق ولو انعكس الامر انعكس التلي وإذ لا يمكن أن يكون الابقاء كالقلع مسلطاً عليه من مالكي الغرس والارض فتسقط السلطنة عنهما كما في صورة ما اذا اراد مالك الغرس قلعه ورده مالك الارض ولم يرخص بالتصرف فيها فانه لا يمكن أن يكون القطع من المالك مسلطاً عليه وممنوعاً عنه فتسقط السلطنتان أيضاً فلو قلع

الغرس مالك الارض في 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 لا يجب الطم على تقدير كون مالك الارض غاصبا فانه ليس لعرق الظالم حرمة ، فتلخص ان مالك الشجرة غير مسلط على ابقائها في ملك الغير بدون رضاه لكنه مسلط على قلعه وليس صاحب الارض مسلطا على المنع عن القلع كما انه مسلط على تخلية ارضه منها فكل من المالكين اذا عمل سلطنته يضمن ما اتلفه على الغير فلو قلع الشجرة مالكها فعليه طم الحفر لانه اتلف الهيئة الحاصلة من تساوى السطوح ولو قلعه 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 مأخوذاً بأشق الاحوال ولانه ليس لعرق الظالم حق فقد تبين ان الحكم بال ضمان على مالك الغرس أو الارض وبعدمه في صورة كون المتلف منهما غاصبا موافق للقاعدة ولا احتياج في اثباته الى دعوى حكومة لا ضرر وتعارض السلطنتين ، ثم لا يخفى ان الاقول في 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 في بعض الصور ومن موارد التطبيق مسألة 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 لتقصير 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 فري الاوداج الاربعة على النحو المقرر شرعا ، وتارة لا يمكن 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 هذه الصورة حاوية لجميع القيود . ولا اشكال حينئذ في ان كلا من المالكين شاغل للملك 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 ابقاء مال الغير في ملكه فلا سلطان لاحدهما لا على اشغال ملك الغير ولا على ابقاء مال الغير في ملكه فلا حق لكل منهما لا على الابقاء ولا على الاشغال بل لكل منهما سلطنة على تخلية ماله وتفريغه عن ملك الغير فلهما التصرف في مالهما بانحاء التصرفات إلا التصرف على هذا النحو من الخصوصية فلصاحب البقر سلطان على التصرف في ماله على تمام انحاءه إلا على ابقاء راس البقرة في خمرة الغير الذي ينتزع منه التصرف في ملك الغير فابقاء البقر حيا عن ابقاء ماله في ملك الغير الذي ينتزع منه التصرف في ملك الغير فلا سلطان لصاحب البقر على هذا النحو من الابقاء فلصاحب الخمرة تفريغ ماله ولو كان مؤديا لموت البقر غاية الامران عليه اعطاء الارش بين قيمة اللحم وقيمة البقر حيا ولو 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 او مختلفتين غاية الامر ان مقتضى حفظ مال كل منهما واحترامه عند عدم التقصير هو اعطاء الارش من احد الطرفين واما لو كان غاصبا فمقتضى عدم حرمة 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 منها

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 وانلافه ولو كان ظرفه اعلى قيمة منه بمراتب فان حرمة النفس المحترمة تمنعه عن القتل واعدام الحيات وتقصير سلطنته على تفرغ 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 ترجما 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 الضرورية ولا يخفى انه لو كان لا ضرر حاكما عليها كما يقولون لما كان ايجاد مقدمات الواجبات التعبدية كاللحج 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 ينفية للاضرار وكذا لم يبق وجوب العمل 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 لا يحكمون بعدم الوجوب ما لم يبلغ الضرر حد الاجحاف ولا يجوزون اجرائها في النكاح والطلاق وليس هذا إلا لعدم فهمهم العموم والحكومة من نفي الضرر وإلا لحكموا بالعدم

مطلقاً 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 يكون بقاعدة الحرج لا بنفي الضرر ، ولو قيل بان لا ضرر يعم الجميع ولولا المخصص قلنا بعدم وجوب العمل الذي يترتب عليه الضرر المالي اليسير أيضاً ، فهو كما ترى مستلزم للالتزام بان القاعدة قد صارت لكثرة التخصيص موهونة يحتاج العمل بها الى جبرها بعمل الاصحاب ولست ادري ما الداعي الى دعوى العموم والحكومة ثم الالتزام بالموهونة لكثرة التخصيص الى ما شاء الله والاعتراف باحتياج الاخذ بها الى جبر عمل الاصحاب مع ان موارد تطبيقها مع ما عرفت ان مدلول لا ضرر 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 انتفاءها وعدم تنجزها فهي صحيحة وليس هذا إلا من جهة ان سقوط الوجوب عن الفعلية دائر مدار تنجز تلك الحرمة فاذا لم تنجز لكانت العبادة واجبة بالفعل نظير الصلاة في الدار المغصوبة عند الجهل بالغصبية فانتفاء الوجوب عن المضر البدني المسلم عند الاصحاب لا استناد له أيضاً الى قاعدة لا ضرر كما قيل ، خلاصة الكلام وفذاكمة المرام ان موارد لا ضرر في الاخبار منحصرة في صورة تراحم الحقيقين 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 والانتلاف لعرضه وقد تقدم ان التصرف الكذائي لسلطنة عليه لعدم مشموليته لقاعدتها فذكر لا ضرر في موارد في الاخبار متفرع على فقد السلطنة وانما يكون من قبيل ذكر لوازم انتفاءها لا أنه ناظر الى الاحكام وحاكم عليها بالاسر حتى الاحكام الارفاقية الامتنائية فإنه قاصر على اثبات الحرمة وافادتها بل نتيجته تحكيمها على مثل قاعدة السلطنة هي نفيها ورفعها وحيث انه لا يستفاد من تطبيقها على مورد التراحم العموم والحكومة على ما ادعى فلا وجه للتعدي عن نظائر الموارد ، والقول بجريانها في كل مورد يكون الحكم التكليفي أو الوضعي ضروريا ومنشاء للضرر وقد ظهر ان اكثر موارد تطبيقات القوم أيضاً مورد

تراجع الحقوق فحكوا بعدم جواز تصرف الانسان في ماله بما لا ينفك عن التصرف في مال الغير أو اتلافه عينا أو منفعة فأصابوا في الاقتصار على مورد التزام لكن تسامحوا في التعليل والاستدلال وقالوا بان ذلك مقتضى قاعدة لا ضرر 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 الضرورية 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 فانفعاله وانحلاله محتاج الى مؤنة ودليل ، وانه لا عموم له كذلك وإلا لزم أن يكون كل حكم تكليفي أو وضعي ينشأ منه الضرر ولو كان قليلا منتفيا فلا يجب تهمة لزام سفر الحج للمستطيع عند عدم امكان تحصيلها إلا بازيد من قيمتها ولا يكون شرب الخمر أو اكل مال اليتيم عند الاعداد باخذ مال من التارك جراماً ولا يكون النكاح أو الطلاق أو غيرها من المعاملات المعاوضة 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 لا يقال انها قد حكمت في موارد الضرر البدني على الاحكام ، فانه يقال ان ذلك ممنوع أيضا فان عدم وجوب العبادة الضرورية 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 ففني لزوم المعاملة أيضا حكم شرعي وليس من سنخ الخيار والحق القابل للنقل والاسقاط . ثم ان الاصحاب فرقوا بين اقدام المكلف على المعاملة الضرورية وبين اقدامه على سبب الجناية الموجب للغسل الضروري فالأمر بعدم جريان القاعدة في الصورة الاولى وحكوا بجرانها في الصورة الثانية وقالوا بعدم وجوب الغسل الضروري في حقه مع ان الظاهر انها من واد واحد ولذا وقع جمع من المتأخرين في حيص وبيص وصاروا بصدد بيان الفارق بوجوه احسنها ان مبادلة ما يساوي بعشرة بنصفها ضرورية كان في البين لزوم

ام لم يكن فالاقدام عليها مع الالتفات والعلم به اقدم على الضرر فهذا العنوان
 متحقق حتى على تقدير عدم الحكم بالزوم ، واما صدقه في الفرض الآخر فهو
 متوقف على ثبوت وجوب الغسل الضروي وهذا متوقف على صدق الاقدام على
 الضرر حتى لا تجري قاعدة النفي فيتوقف تحقق الاقدام على الاقدام وهذا موجب
 الدور فحيث لا يكون المحنب مقدما فتجري القاعدة في حقه وبالجمله لو سلم عموم
 القاعدة وحكومتها على جميع الاحكام التكليفية والوضعية الارفاقية وغيرها ، وقيل
 بنفيها للمشاء الضرر المالي والبدني وسلم ان الزوم 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 الضروي
 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 اقدم 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 اقدم على الضرر فالقاعدة تنفي
 وجوب الغسل ، ويظهر ما في الجواب المسلم عند جمع بعد بيان مقدمتين ، احدهما ان
 القاعدة حيث تجري في نفي الزوم كما في صورة الجهل بالعيب أو الغبن انما تنفي
 الضرر بقاء لا حدوثا 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 تنفي الحق الذي من شأنه السلطنة على الفسخ ونفي الضرر من حينه لانفي 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 الزوم أيضا عن تلك المعاملة

بالنسبة الى العالم بالمعيب الممضى لما وقع به بجهله اذا تمهدنا . 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 حرفاً 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
 لا يوجب ثبوت الخيار أو سقوطه بالنسبة الى ما تعلق 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 أيضاً ، فتحصل ان هذا الفرق مع الالتزام بمجعية
 اللزوم وحكومة لا ضرر عليه وعلى الاحكام التكليفية غير فارق ، نعم لو قيل بان
 اللزوم من الآثار العادية للعقد فينئذ يكون المقدم العالم بالضررية مقدماً على الضرر
 حدوثاً وبقاءً . وليس له الفسخ لكن لا انصراف الاضرار عنه بل لتعمده على اعمال
 سلطنته في تبديل ماله بما لا يساويه . فالاولى ان يقال انه لا عموم ولا حكومة لنفي
 الضرر وانما حكم بالخيار في موارد مخصوصة وبعدم التكليف في بعض المواقع أيضاً
 بادلة خاصة من اجماع أو شهرة عظيمة أو آية أو رواية حتى لا يلزم المحذور من كل
 جانب فتحصل ان لا ضرر ناظر الى نفي بقاءه لاحدونه فانه حادث بانعقاد المعاملة
 وصحتها وبالفسخ على تقدير الخيار لا ينحل العقد إلا من حين الفسخ لا من حين
 الانعقاد وان الاقدام من العالم بالضررية اقدام على الضرر الذي لا ينفيه الاضرار وهو
 الحدوثي منه لا على البقائي إلا على تقدير الحكم بلزوم المعاملة شرعاً هذا حال ما قيل
 فارقاً 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 ضرورياً
 من صدق الاقدام على الضرر مطلقاً في الصورة الاولى وتوقفه على وجوب الغسل
 في الصورة الثانية ليس على ما ينبغي ، فان تسليم كون اللزوم حكماً شرعياً يقتضي القول
 بتأمل الفرعين فان صدق الاقدام على الضرر الذي ينتفي بالاضرر وهو البقائي منه
 موقوف على ثبوت اللزوم وهو موقوف على عدم جريان لا ضرر لصدق الاقدام

فيلزم الدور المقرر في الفرض الآخر ، نعم لو قيل بان الزوم امر عادي للمعاملة
 ويكون من مقتضيات العقد أو اطلاقه كما هو المختار فعلية لا يتوجه المنع عن الفرق
 إلا انه يمنع أن يكون الزوم وعدم الخيار مستنداً الى انصراف قاعدة لا ضرر عن
 المقدم عليه ، هذا مضافاً الى انه يمكن ان يقال ان عدم الاخذ بوجوب الغسل اذا كان
 ضرورياً على المقدم على الجنابة ليس من باب تحكيم لا ضرر على الوجوب بل من جهة
 اخرى تظهر بعد تمهيد مقدمتين ، احدهما ان مقتضى التعليق للشيء حكماً كان أو غيره
 لا يراحم مقتضى التنجيزي . مثلاً ما يقتضى وجوب حجة الاسلام لا يراحم مقتضى
 وجوب الوفاء بالنذر فان الأول مقتضى له على تقدير الاستطاعة الشرعية والثاني
 مقتضى له مطلقاً وللغرض امثال ونظائر ذكروها في الفقه فاذا نذر الحضور بمشهد
 الحسين (ع) في كل عرفة فلا يؤثر مقتضى وجوب الحج في وجوبه عند حصول
 الاستطاعة المالية لان تأثيره في ذلك منوط بفقدان مقتضى التنجيزي لوجوب ضده
 فلا تصل التوبة اليه في رتبة ثبوته وان شئت فعبّر بأنه لو قدم دليل مقتضى التنجيزي
 فيكون عدم الاخذ بالتعليق من باب التخصيص ولو اخذ بالتعليق يلزم التخصيص
 في الأول ولا شك في انه اذا اراد الامر بين التخصيص والتخصيص فالأخير أولى .
 ثانياً ان مقتضى وجوب الغسل على الجنب تنجيزي لا اناطة له بشيء بخلاف مقتضى
 نفي الضرر فان اقتضائه لذلك منوط بعدم اقدام المكلف عليه إذ لا يكون المقدم
 مورداً للامتنان والنفي مسوق في مورده فلا يعم المقدم بل المنية تقتضي النفي اذا لم
 يقدم على الضرر عمداً وبعد تمهيد المقدمتين اللتين تكفلت الاولى منها للكبرى
 والثانية للصغرى تبين انه لا توقف لوجوب الغسل على صدق الاقدام الموجب لعدم
 جريان لا ضرر على ما ذكر في تقرير الدور فان الوجوب معلول وتابع لما يقتضيه
 وهو ما في غسل الجنب من الملاك وهذا دائر مدار عنوان الجنب فالأقدام على
 الجنابة التي هي علة لملاك الوجوب الذي هو علة له وهو علة للغسل الضري ولو عند
 فقد المانع اقدام على الضرر بالواسطة ولا يناط صدقاً على عدم جريان نفي الضرر
 الموقوف على صدق الاقدام فلا دور في المقام على ما توهم فمقتضى تنجيزية الملاك
 وجوب الغسل وتعليقية مقتضى نفي الضرر عدم جريان الثاني وتأثير الاول في

الوجوب من دون لزوم دور ومحدور آخر ولو كان لا ضرر ناظرأ الى نفي الاحكام ونافيا لها في غير صورة الاقدام على الضرر كما ذهب اليه جمع ممن تأخر للزم الاتزام بوجوب الغسل الضرري على المقدم على الجنابة عند علمه بضررية الغسل لصدق الاقدام على ما قربناه مع انك لا ترى احداً يلتزم به وليس هذا إلا لما ابديناه من ان الاضرار بالنفس محرم بادلة خاصة فاذا كان الغسل مضرأ فاجتمع فيه مصلحة التطهير ومفسدة الاضرار فتراحم الاولى بالثانية فلا يبقى ما يؤثر في الوجوب فعلا فلا يحكم بوجوبه ولا يجوز التقرب به لخلة عن المصلحة الفعلية أيضا ، فظهر مما تقدم ان ما ذكره فارقا بين صورتى الاقدام على المعاملة والموجب للغسل الضررين 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 بقي 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 وجهاً ، ولا بأس بذكر الفارق بين الحكمة والعلة قبل التعرض لمقام التصديق ، فنقول ان ما يقتضي ثبوت الحكم أو نفيه عن موضوعه بلا واسطة أو مع واسطة المساوية لذلك الشيء فهي علة للحكم نفيًا وإثباتًا والحكم دائر مداره ثبوتًا وسقوطًا . 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 لا توجب الحصر كما لا يخفى فاذا تبين معنى الحكمة والعلة وظهر ان الاطراد غير مفيد في الاولى دون ما ينشأ من الثانية فان الحكم بالثبوت أو الانتفاء دائر مدارها فليعلم ان ظاهر التعليل في الخطاب مطلقاً هو كون العلة المذكورة فيها صريحاً أو اشعاراً علة لذلك الحكم في الخطاب بلا واسطة فظاهر قوله (ص) (انك رجل مضار) في قضية سمرة وكذا ما في ذيل رواية تخريب الجدار وكذا ما في روايتي الشفعة والاشراك في الابل ، ان الضرر علة للنفي بلا واسطة فالانتفاء دائر مداره ، نعم خرجنا عن مقتضى الظاهر في رواية الشفعة لما مرّ وأما غيرها فلا مقتضى للعدول عنه . فتحصل ان الظاهر ان الضرر الشخصي علة للنفي لالنوعي منه وان كان صالحاً للعلة أيضاً ، وأما الضرر في نوع الموارد فلا يصلح للعلة بل لو اتفق به الحكم مطلقاً لكان من الحكمة قطعاً . هذا كله بناء على ما ادعى العموم والنظر لنفي الضرر ، وأما بناء على ما تقدم منا من انه لا شاهد على ذلك وانه لا يفيد ذكره في الروايات في مورد تراحم الحقوق ازيد من حرمة الضرر وتقويت مال الغير أو حقه أو عرضه وان في الموارد التي طبقوا الاصحاب عليها واخذوا بها اثباتاً للخيار ونفياً للزوم المعاملة ليس الثبوت والانتفاء مستند الى (لا ضرر) فلا يكون علة لحكم ولا حكمة كما لا يخفى الثاني ان نفي الضرر سواء كان حاكماً أو ان الضرر محرماً 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 الالابدية احراز الموضوع وكذا رواية مسعدة المشتملة على قوله (ع) الاشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به اليقينة ، يحكم بعدم جواز الرجوع اليه إلا عند الاحراز القطعي أو قيام اليقينة . نعم لو وردت اماراة معتبرة تدل على انتفاء الحكم وجوباً كان أو غيره عما يخاف الضرر فيه كانت عامة أو مخصوصة بمورد خاص نأخذ بها وإلا فيحكم بالثبوت ووجوب

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

(الكلام في الاستصحاب)

وقد عرف باعتبار معناه الاصطلاحي بتعاريف كثيرة أسدها وأخصرها ما عرفها
العلامة الانصاري « قده » في الرسائل بأنه ابقاء ما كان ، ولما كانت المسالك في
حقيقة الاستصحاب مختلفة حيث ذهب بعض الى كونه داخلًا في العقليات الغير
المستقلة وذهب بعض الى انه حكم تعبدى من قبل الشارع وذهب بعض الى انه
فعل وبناء عملي من العقلاء فلذا تعلق هم المحشين بتعقيب ما عرفه « قده » لكونه
اسد وأخصر ، اما أخصره فواضح ، واما اسديته فالوجه في ذلك على ما قيل انه
ملائم مع جميع المسالك فلن هيئة الابقاء دالة على جهة منشأته للمادة بلا واسطة أو معها
فتارة يكون المنشأ هو العقل لحكمه الذى هو عبارة عن التصديق بالبقاء ظناً بواسطة
الحكم باللازمة بين الحدوث والبقاء وبهذه العناية ادخلوه في 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 للشك محال فان تعليق الحكم بالبقاء ما كان مشعر بعملية الكون السابق للحكم
بالبقاء تعبدًا ويفهم ركنية الشك في الاستصحاب من هذا الحكم التعبدى لان من
المسلم ان الشك ما خوذ في موضوع الاحكام التعبدية وبهذه الجهة ادخلوه في الاحكام
التعبدية ففهوم الابقاء صادق على التعبد بما كان ولا يلزم من تغير الناشئ اختلاف
في المعنى حتى يلزم استعمال الابقاء في اكثر من معنى واحد غاية الامر يدل على المختلفين
بدالين ، وتارة يكون المنشأ بناء العقلاء وجريهم عملاً على البقاء ولا ريب انه أيضاً
منشاء للبقاء تعبدًا عقلاً ايماً ، والحاصل انه لا اختلاف في معنى الابقاء فما استعمل
الابقاء إلا في معناه وانما الاختلاف في المنشأ واما اضيف اليه ، وهذه الاضافات
الايجابية على اختلاف في مناشئها كلها خارجة عن مدلول الابقاء فليس مدلول الابقاء

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

فنقول ان اليقين السابق غير ماخوذ في الاستصحاب موضوعاً عند القدماء ولا في تعريفهم له ، نعم يكون طريقاً الى احراز المتيقن حتى يحكم العقل بالملازمة بين الحدوث والابقاء ، واما في الاستصحاب على مسلك التعبد الشرعي فهو معتبر طريقاً أيضاً بناء على توجه حرمة النقض الى اليقين بما هو مرآة للمتيقن فلو حظ اليقين باللاحاظ المرآتي مثل عنوان من في 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 طريقاً لاموضوعاً نعم لو اخذ اليقين موضوعاً لحرمة النقض وقيل بتوجه النقض الى نفس اليقين لا المتيقن يكون اليقين السابق معتبراً في مورده ومقوماً له ، ولكن لا يخفى انه على هذا المسلك يكون النزاع في شمول الاستصحاب لموردى الشك في المقتضى والرافع لغواً فان اليقين لا مقتضى لبقائه في ظرف الشك حينئذ لو لم يكن الاستصحاب حجة عند الشك في المقتضى لما كان حجة أصلاً لانقضاء الشك في الرافع في جميع الموارد لان الرفع فرع البقاء وإذ لا مقتضى له فلا يشك في الرفع لان هذا النزاع منوط بتعلق النقض الى المتيقن لانه يكون حينئذ مجال للشك في 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 في 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 حاكماً 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 في ظرف الشك في حرمة فلا وجه لتقديم استصحاب الحرمة على قاعدة الحلية لإلادعاء ان الغاية فيها هي معرفة الحرمة الاعم من الظاهرية والواقعية

وعلى هذا يكون الاستصحاب وارداً على سائر الاصول لا حاكماً ومع تسليم عدم الاعمية يلزم الالتزام بالمعارضة بينهما لانتفاء الحكومة والورود ، والعجب ممن قال بحكومة على سائر الاصول مع اختياره مراً آية اليقين للمعتقن ، والحاصل انه تبين ان الابقاء عبارة عن معنى اصدارى وهذا يلزم بان الفاعل كان منشاء للابحاد 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 العقائية 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 اختلافاً 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 الشئيين 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 دالاً على جميع اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك اللاحق واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك ويبر 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 فعالية فما ينشاء منها فهو فعلي أيضاً فاذا كان المراد من الظن هو الظن الشخصي ، فيورد عليه بانه ربما ينتهي الامر حينئذ الى الظن بالنقيضين مثلاً اذا كان في الحوض مقدار من الماء ازيد من الكر فأخذ منه مقدار حتى بلغ الى حد مخصوص نصفه أو ثلثه أو رבעه مثلاً

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 قليلة متدرجة حتى بلغ ذلك الحد أيضا ولا اشكال حينئذ أيضا في استصحاب القلة في هذه الصورة عكس الصورة الاولى فينتهي الامر حينئذ في الحد الخصوص الى الظن بالتقيضين وهو امر غير موقوف ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في طرف دون اخر فيكون ترجيحنا بلا مرجح مع ان القائلين بالاستصحاب لا يفرقون في جريانه بين الصورتين ، وبعبير 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 الحظ المفروض فيلزم ان يظن بالقلة بمقتضى الملازمة أيضا ولزام 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 بالتقيضين أو الاعتقاد بالملازمة بينهما فلا محيص له إلا ان يدعى الغفلة عن احدهما حين الظن بالآخر أو يدعى اختلاف الزمان للظنين ، واما من زيف هذا المسلك واختار كونه من التعبدات الشرعية وتمسك بالاخبار في الباب فهو غير محتاج الى هذه الدعوى اذ لا محذور في التعبد بالتقيضين والبناء على ثبوتها 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 أيضا على ما سيأتي وجهه ان شاء الله ، فالتحقيق ان الاستصحاب ليس إلا تعبدا محضا فيصح تعريفه بأنه 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 وجهاً مبنيان على اختلاف في الضابط للمسئلة الاصولية فان
قيل بان المسئلة الاصولية عبارة عما يقع في طريق الاستنباط الاحكام الفرعية وتصير
كبرى لما احرز وجداناً أو تعبداً فلا استصحاب يشارك الامارة في ذلك فكما يجعل
قولك كلما جاء به العادل من الحكم نقلاً عن الشارع فهو حكم الله تعالى كبرى لقولك
وجوب الصلاة مثلاً مما جاء به العادل ويستنتج منهما ان وجوبها حكم الله فكذلك
الاستصحاب فيقال ان المعلوم السابق مما تعبدنا الشارع ببقائه في ظرف الشك به
وكما كان كذلك فهو باق وحكم من احكام الله تعالى فينتج ان هذا حكمه ، واما
لو قيل بان المسئلة الاصولية ما يكون ذريعة لاجراز الحكم الفرعي الكلي وكشفه
بلا ستره وحجاب حقيقة أو تنزيلاً فلا يعد الاستصحاب منها بناء على كونه عبارة
عن حرمة نقض المتيقن والتعبد ببقائه في ظرف الشك فانه مثبت للحكم تعبداً مع
الشك والارتياح نظير الامارة بناء على جعل مؤديها بادلة اعتبارها كما انه من بعض
الاقوال في ذلك 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 الغدم فاندراجها تحت الضابط واضح مثل اندراج البحث عن الامارة بناء على
تتميم الكشف وجعل غير العلم منزلة الغدم 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 الاصولية فان الكلام في
انه متحقق ام لا ، واما البحث عن الاستصحاب بمعنى تحريم نقض اليقين بالشك
شرعاً 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 المشتملة على الصغريات ليس دليلا عليها وكاشفا عنها واما بناء على تعلق حرمة النقض بنفس اليقين فقليل انه من المسائل الأصولية فانها ما يبحث فيه عن ذوات الأدلة وما يطرء عليها من التعبد بها وغيره لكنك خبير بان معنى حرمة نقض اليقين هو التعبد باليقين السابق والبناء على ثبوته حين الشك فهي مفيدة بوجود الدليل والكاشف القطعي تعبداً لا انها تدل على التعبد بالامر الموجود نظير ما يدل على خجية الخبر الواحد فليس البحث عن التعبد بالوجود بحثاً عما يعرض على ذات الدليل بعد الفراغ عن ثبوته بل هو بحث عن وجوده ولا ريب في كونه من المبادي ، نعم لو كان البحث عن دليلية الموجود وحجيمته كما في البحث عن حججية الخبر الواحد لكان داخلاً في المباحث الأصولية ولما تذكرك بعض المتأخرين لنقصان التعريف اضاف الى قولهم ما يقع في طريق الاستنباط والكشف عن الحكم الواقعي ، قوله أو ما ينتهي اليه المجتهد فقط في مقام العمل وهو الأصل المرجع عند الشك في الاحكام الكلية فالدرج الاستصحاب وسائر الأصول الجارية في الحكم الكلي في المسائل الأصولية واخرج الأصول الجارية في الموضوعات وفي الموارد الشخصية عنها فانها راجعة الى الفقهية والمقلد ولكن لما كان هذا القيد عاماً لقاعدة الطهارة أيضاً مع انها فقهية وليست من المسائل الأصولية فأخرجت بزيادة « ولم يكن مختصاً بباب من ابواب الفقه » على القيد السابق ، ثم انه لا اشكال في انه يعتبر اخذ الشك في 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 طريقاً فانه ربما يظن بحدوث شيء ثم يصير مغفولاً عنه ويظن ببقائه بمجرد الالتفات وارتفاع الغفلة بواسطة الملازمة الظنية بالبقاء الحاصل في الفرض مع انتفاء اليقين والشك نعم كثيراً ما يكون الظن بالبقاء مسبوقاً بالشك البدوي الزائل بالتأمل والالتفات الى الملازمة وحيث ان كون الاستصحاب عبارة عن الظن خلاف المختار فلا يهمننا التعرض لمدركه من انه ينتهي

وجه حجتيه الى امضاء الشرع لبناء العقلاء على العمل به أو الى حكم العقل المستقل كما على الانسداد بناء على الحكومة ، واما على القول بحجتيه من باب التعبد وكونه مأخوذاً من مضمون الاخبار فلا ريب حينئذ من اعتبار الشك فيه لانه يحتاج في الحكم الظاهري الى الشك الفعلي إذ من المعلوم ان الشك مأخوذ 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 شاكاً وفرعوا عليه انه لو كان الانسان محدثاً بالحدث اليقيني وغفل عنه وصلى ثم حدث له الشك في انه كان حين الصلاة محدثاً 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 فعلاً فظرف التعبد بالاستصحاب في الحال وهو بلحاظ الاثر الفعلي لاستصحاب الموجود سابقاً 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 فهذا الملاك يحكمون بصحة الصلاة في هذا الفرع يعني تعبد فعلاً بصحة الصلاة السابقة عكس الاستصحاب وبالجملة في هذا الفرع يقولون ان العمل السابق في حال وجوده لم يكن محكوماً 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 قابلاً للجريان في ظرف جريان القاعدة وليست حاكمة بالنسبة الى الاستصحاب الجاري في الزمان السابق على جريانها ولا مخصصة له لان في ذلك الزمان كان شكاً تقديرياً يعني لو التفت لكان شاكاً وكان مجالاً للجريان الاستصحاب فيحكم ببطلان الصلاة في ذلك الزمان ولا يبقى مجال حينئذ لجريان قاعدة الفراغ ، فحصل مدعاهم 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 الائناء وليست القاعدة مقدمة على الثاني فيبقى هذا الاستصحاب على حجيته فيحكم ببطلان الصلاة بمقتضاه ، ولكننا نقول ان المناط الذي اقتضى تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب الجاري في عرضه وهو انه لو لم يكن مقدمة عليه لكانت بلا مورد أو مضروبة للموارد النادرة بعينه متحقق في المقام أيضا فان الاستصحاب الجاري في الائناء قبل انتهاء الامر الى القاعدة لو كان مأخوذاً به دائماً فلم يبق مجال لجريان القاعدة بعده اما ابداً أو في اكثر الموارد فان الشك التقديري السابق على الشك الفعلي الموضوع للقاعدة متحقق في الاغلب ، هذا اولاً ، واما ثانياً فلواغمضنا عن هذه الجهة فنقول ان مقتضى التعبد بالاستصحاب في كل زمان مثل الاستصحاب في اول الظهر وكذا التعبد بالبيئة في ذلك الآن هو العمل بالاستصحاب والبيئة في ذلك 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 مثلاً اذا فرضنا انه قامت بيئة على شيء ثم نسخ العمل على طبق البيئة من قبل الشرع فمقتضى النسخ هو العمل والجري على طبق البيئة الى حين النسخ ولا تبقى حججة لها بعد النسخ أيضاً فلا يجب اتباعها وترتيب الاثر عليها بعد ذلك وكذلك الاستصحاب فلا مجال للاخذ به في كل زمان إلا باعتبار الاثر للمستصحب في ذلك الزمان ، نعم لو كان مقتضى التعبد بالاستصحاب في آن باقياً الى الابد من لزوم ترتيب الاثر دائماً وفي الازمنة المتأخرة لكان معارضا لقاعدة الفراغ وكذا البيئة القائمة على الخلاف فشان الاستصحاب وكذا اليقين الذي كان اجلي الطرق وكذا البيئة هو وجوب الاتباع لهذه الطرق في ظرف ثبوتها فيدور لزوم ترتيب الاثر للمستصحب على التعبد بالبقاء حدوثاً وبقاءً فلا استصحاب الجاري في اول الظهر ناظر الى وجوب معاملة البقاء في ذلك الزمان فقط وكذا في الآن الثاني ناظر الى وجوب الاتباع والمعاملة في ظرفه وكذا في الآتات المتأخرة ففي كل آن ناظر الى أنه فلا تنقضي اليقين آه من الاحكام التي توجب حدوثه حدوث الحكم وبقائه بقاءه فموضوع

وجوب الانباع حدوثه يوجب الحدوث وبقائه يوجب البقاء ولا يوجب ترتيب آثار ذلك الوجوب الى الابد حتى عند حصول اليقيني بالخلاف أو قيام الامارة عليه فهو نظير اليقين فانه ما لم 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 ذلك اليقين في آتة حينئذ 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 ذلك اليقين في آتة ولا يوجب اليقين الأول ترتيب الاثر في الان الثاني ، ولنوضح المقام باكثر من ذلك فنقول اذا حصل في اول الصبح يقين بالحدث فشك في بقاءه فنماد لا تنقض انه عامل معه معاملة اليقين وترتب عليه آثاره فاذا فرضنا ان المستصحب اثار متعددة طويلة 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 آتة فآثر 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 التعبدى اقوى من الوجداني فلا يكون التعبد به في 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 يتقن بالطهارة أو قامت امارة عليها حينئذ لا يكون الاستصحاب الأول الذي موضوعه الشك التقديري مفيدا لوجوب الاعادة أو القضاء حتى يقع التعارض بينه وبين العلم أو العالمي 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 ذلك 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 محدثاً حين العمل شكاً مقروناً بالعلم الاجمالي بتوارد الحالتين فيما قبل العمل وذلك بان يعلم بحدوث حدث وطهارة ويشك في تقدم احدهما على الآخر ويعلم أيضاً 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 مقتزن بالعلم الاجمالي وقد تقدم انه لا يجري في اطرافيه على المختار ويسقط بالمعارضة بمثله على خلاف المختار ولا مورد لقاعدة الفراغ في المقام أيضاً لان مجريها هو الشك الفعلي الذي ليس مسبوقاً والمفروض انه حدث الشك في الطهارة قبل العمل وفي جريان القاعدة يشترط ان يكون الشك بعد العمل لا قبله فلا يبقى في البين إلا الشك التقديري بحيث يقطع لو التفت حين الصلاة يكون شاكاً بقاء الطهارة فحينئذ تظهر ثمرة النزاع في المفروض وهي اذا بنينا على جريان الاستصحاب في صورة الشك التقديري يكون الاّن عالماً بانه عمل على طبق مقتضى الحكم الظاهري فيدخل تحت المسئلة المعروفة وهي انه هل العمل الواقع على طبق الحكم الظاهري بعد انكشاف خلافه مجزأ ام لا ومدرك تلك المسئلة في الاجزاء وعدم الاجزاء هو انه اذا كانت مصلحة الحكم الظاهري جارية للمصلحة الواقعية وصدق انه استوفى المصلحة الواقعية وما فات منها شيء ولو بيدها فلا مجال حينئذ لا للاعادة ولا للقضاء فيكون الحكم الظاهري في هذه الصورة مجزئاً عن الحكم الواقعي وجارياً للمصلحة الواقعية وكل من قال بعدم اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي بل الحكم الظاهري ترخيص محض في جواز الاكتفاء بالمأتى به من الصلاة في صورة ستر الواقع فاذا انكشف خلافه توثر 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 التقديري لا استصحاب الحدث والثمره الاخرى هي انه لو اقتدى شخص بهذا المصلي الذي احرز صحة صلاته بالطهارة المستصحة على الشك التقديري فان قلنا بان الطهارة الظاهرية للامام موضوع الحكم بالصحة الواقعية للمأموم ففي هذا المقام ان قلنا بجريان الاستصحاب التقديري فيكون الامام على الطهارة الظاهرية فلو انكشف بعد انه لم يكن متطهراً ولكن حين الصلاة كان متطهراً ظاهر أفتكون 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 ، فعاودة الاشتغال تقتضي اعادة الصلاة بالنسبة الى الامام والمأموم معاً ، ثم انه وقعت في الاستصحاب تقسيات ، احدها بلحاظ الدليل الدال على ثبوت المستصحب قد يكون عقلياً محضاً لحكم العقل بوجوب ما ادرك حسنه بناء على ثبوت الملازمة وقد يكون شرعياً تبعدياً نظير الخبر الواحد وقد يكون شرعياً قطعياً كالخبر المتواتر أو المخفوف بالقرائن القطعية وقد يكون لياً كالاجماع ، وثانيها بلحاظ المستصحب فانه اما حكم تكليفي أو وضعي أو موضوع لاحدها وكل منها اما كلي أو جزئي وعلى التقادير فهو اما وجودي أو عدي ، وثالثها بلحاظ الشك فان الشك تارة يكون في الرفع واخرى في المقتضى وعلى الاول فلما ان يشك في وجود الرفع أو رافعية الوجود والظاهر ان لا ينقض 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 الذي 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 دخيلاً في مناطه من الحسن والقبح ولا نعتي من الحسن إلا كون الشيء ملائماً عند العقل ومن القبح عدم الملازمة عنده فعلى ذلك كل ما كان له دخل في المناط لا بد اخذه في ملك حكم العقل ويكون بتبعيته داخلاً في حكم الشرع فلا يكاد ينتهي الى الشك إلا بفقدان

أحد هذه القيود فالشك في بقاء الحكم مستلزم للشك في بقاء الموضوع ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب إلا على بعض الوجوه الانية ، والحاصل ان تقسيم الاستصحاب قد يكون باعتبار الدليل على المستصحب فانه تارة يكون عقليا واخرى نقليا لفظيا . وثالثه ليا كالايجاع 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 الاذن الاول لو كان اليقين بمضرة 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 المضرة 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 فلاستصحاب 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 كلياً وقد وقع النزاع بين القوم في انه هل يعتبر في اتحاد موضوع القضيتين عقلاً ودقة أو بحسب لسان الدليل أو الانظار العرفية المسامحية ونعرض لبيان المدرك لهذه الوجوه مفصلاً 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 النقلى أو العقلي فان اخذ في لسان الدليل بكلا قسميه عنوان الضار اعم من الكذب الضار أو الصديق كذلك موضوعاً للحرمة فعند الشك في بقاء الضرر لا وجه للاستصحاب اعدم 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 باقياً اعدم احراز مدخلية هذا العنوان في موضوع الحرمة في الدليل أو مسوق لبيان حرمة نقض اليقين بالشك عند بقاء الموضوع عقلاً ودقة فحينئذ احتمال دخل الضرر في

الموضوع كافٍ في الشك في بقاءه ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب ، أو ان لا تنقض مسوق لبيان حرمة النقض بحسب الانظار العرفية سواء وافقت مع لسان الدليل ام لا ، فربما يرى العرف الضرر في عاداتهم من الحالات فحينئذ ربما يفصل في المقام بين استصحاب الحكم الثابت بالدليل وبين 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 موضوعاً للحرمة فحينئذ يجري 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 دائماً وفي النقلي كان المدار على ما جعل موضوعاً في لسانه من الصدق أو الكذب فقط ، فتي صدق العنوان وشك في ضرريته يكون الموضوع باقياً والاستصحاب مجال كما انه اذا سيق بلحاظ نظر العرف في عاداتهم 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 الاول اى سوق لا تنقض بلسان الدليل لكلام الشيخ من التفصيل وجهه وإلا فعلى المسلك الدقي العقلي أو حكم العرف لاشك في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الثاني وعدم جريانه بالنسبة الى الاول فلا وجه حينئذ للتفصيل وبالجملة ان كان نظره في التفصيل كون المدار في بقاء الموضوع بلحاظ الدليل ويفرق بين الدليل النقلي والعقلي والحكم بجريان الاستصحاب في 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 فلاشكال مجال ولعل نظره (قده) الى الجهة الاولى فلا وجه حينئذ لما استشكل عليه والجواب عنه على ما في الحواشي على الرسائل بعدم اعتبار الازيد من احراز المناط للحكم في شيء ولو اجمالاً ، ومن هنا ظهر ان هذه الدعوى غير رافعة للاشكال في الاستصحاب عند الشبهة الموضوعية فان دعوى احراز كفاية المناط اجمالاً من دون اعتبار تمييز ماله

دخل عن غيره انما تصحح تصور الشك في الحكم مجرداً عن الشك في بقاء الموضوع
 لانها موجبة لارتفاع الشك في بقاء الموضوع في الشبهة الموضوعية أيضاً فلم يحرز
 بقاء الموضوع لاجمال الاستصحاب الحكم سواء قيل باعتبار تمييز ما قام به المناط أو
 باعتبار احرازه الاجمالي فالاستصحاب لا يجري له لعدم احراز الموضوع عند الشبهة
 الموضوعية وعدم الشك اللاحق بناء على اعتبار التمييز فان العقل قاطع بحكمة المظهر
 للحكم الشرعي على تقدير تمامية قيود ما فيه المناط ووجودها وبعدمه على تقدير العدم
 ولا انتفاء اليقين السابق بناء على عدم اعتبار التمييز عند القطع بانتفاء وصف من اوصاف
 ما كان مشتملاً 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 موكولاً الى نظر العرف وارتكازاتهم المغروسة في اذهانهم
 ومساحتهم في موضوعات احكامهم العرفية فان الشك في الحكم المستلزم للشك في انتفاء
 بعض قيود الموضوع لا يكون سبباً للشك في بقائه فانه بهذا النظر لا تقوم له بكثير
 من القيود بل الاجزاء أيضاً فلو علم بحرمة هذا الكذب الضار ثم شك في بقاء انتصافه
 فيستصحب حكمه على المسامحة العرفية وكذا لو علم بحرمة صدق الضار وقبحه
 لاحرازه فيه اجمالاً فشك في ان للضرر دخل في الحرمة الشرعية له لصح استصحاب
 حرمة 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
 اجمالان احدهما متعلق بالمتبائنات والاخر بالافل والاكثر فلو فرض أن يكون كل
 من الكذب أو الضرر أو مجموعهما واجداً لمناط القبح فالعلم الاجمالي بان الكذب الضار
 قبيح ومحرم دائر بين المتبائنات 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 بالضرورية فالامر دائر بين الاقل

والأكثر ويقطع بوقوع ذات الكذب تحت تحريم على أي تقدير وإنما الشك في أنه قبيح ومحرم حتى عند عدم ضرر ربه فيكون تمام الموضوع لهما أو أن لا تصافه بالضاربة دخل في ثبوتها وعلى كل فحمة الكذب بذاته محرزة سابقا ودقة وهو قابل للتحقق مع الشك في الضرر فتستصحب الحرمة المعلومة من دون حاجة إلى التمسك بنظر العرف وتسامحاتهم ، وبالجملية يقرر أصل الشبهة في استصحاب الأحكام العقلية بتقريرين .

أحدهما عدم بقاء الموضوع ولو كان سايرا كان الاستصحاب موجودا ولذا يقولون أن مناط حكم العقل إذا كان الكذب الضار فجرد الشك في الضرر يشك في بقاء المنطوق وهو عين الشك في بقاء الموضوع وقد بنينا على أنه على هذا التقرير لا فرق بين كون مناط الأحكام العقلية بينا بنحو التفصيل أو بنحو الإجمال بحيث لا يعلم أن الموضوع والمناطق قائم بذات الكذب أو الكذب الضار أو بكليهما فلا إشكال في الاستصحاب في الشبهة الموضوعية وارد من جهة الشك في الموضوع سواء كان الموضوع والمناطق محرزا بنحو الإجمال أو بنحو التفصيل فما أفاده الشيخ « قد » في وجه الإشكال من أنه يعتبر إحرار المناطق تفصيلا والعقل لا يشك في حكمه اجنبيا عن المقام كما لا يخفى ، وما قيل في رده من جواز الاكتفاء بإحرار المناطق إجمالا فهو أيضا ليس رافعا للشبهة والإشكال على التقريب المزبور فإنه إذا احتمل أن يكون المناطق قائما بالضرر أيضا فإذا شك فيه فيلزمه الشك في بقاء الموضوع فلا مورد للاستصحاب فنظر الشيخ « ره » في الإشكال إلى هذه الجهة أي من جهة الشك في بقاء الموضوع واختلال ركن من أركان الاستصحاب ، وإشكال المحشين لا يكون مربوطا بالمقام لأن الشبهة شبهة مصداقية مستلزمية للشك في بقاء الموضوع سواء كان المناطق محرزا بنحو التفصيل أو بنحو الإجمال فإنه إذا أحرز المناطق إجمالا في الكذب الضار فلا يعلم أنه قائم بالكذب فقط أو قائم بالضرر كذلك أو بكليهما فعند الشك في بقاء الضرر يشك في بقاء الموضوع فيختل بعض أركان الاستصحاب حينئذ ففي هذه الشبهة التكلم في أن مناط الحكم معلوم تفصيلا أو إجمالا ليس بنافع ولا يكون مرتبطا بالمقام ، نعم في المقام شبهة أخرى وهي أنه إذا بنينا على أنه يعتبر إحرار مناط به المناطق وعلم أنه الكذب الضار فعلى القطع بانتفاء القيد يقطع بانتفاء الحكم فالأمر

يدور بين القطع بالبقاء والقطع بالعدم واما لو كان حكم العقل مستنداً الى المناط المحرز بنحو الاجمال حينئذ يشك في بقاء الحكم وفي هذه الشبهة امكان تصوير انه هل كان مناط الحكم 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 في انتفاءه فلا يكون ار كان الاستصحاب محتلا 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 لا يرى الذات منتفيا بانتفاء قيده فيرون ذات الكذب موضوعاً للحكم ولو كان مقيداً بالضرر في الدليل فعند انتفاء الضرر أيضا يحكمون ببقاء الموضوع فالعرف يوسعون دائرة الذات وانتفاء بعض الخصوصيات الغير الركنية يحكمون ببقائها أيضا ولو لم تكن الذات بالدقة العقلية بعد انتفاء القيد تلك الذات ولكن في نظر العرف كانت الذات باقية فلا مانع من جريان الاستصحاب - ينئذ . فعلى البناء بان لا تنقض سيق باللاحاظ العرفي لا مانع من جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع عند العرف ولو كانت فاقدة لبعض القيود والخصوصيات ومع ذلك يرى العرف الموضوع باقيا فتبين ان المناط في 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 في الاول دون الثاني وان سيق بلسان العرف فيجري أيضا لبقاء الموضوع وبعبارة اخرى لو بنى على اعتبار تبين الموضوع تفصيلا وتميز قيوده المؤثرة في القبح عن غيرها فلا يشك في الحكم الكلي وبقائه فان الموضوع مع تمام القيود قطعي الحكم والقبح وعند انتفاء بعضها قطعي عدم حكما ، واما لو بنى على كفاية الاحراز الاجمالي فلما أن يكون الامر دائراً بين المتبائنين 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 أو يكون الاضرار كذلك أو يكون المجموع المركب منهما فلا توجد ار كان

الاستصحاب بتمامها عند الشك في البقاء عند زوال الوصف فإنه لو كانت الحرمة أثراً لذات الكذب من دون انضمام المضرة إليه فهو باق قطعاً فلا شك فيه إلا أنه لا يقين بثبوت الحرمة له بعنوانه، وإن كان أثراً للضرر والاضرار فهو وإن كان مشكوك البقاء إلا أنه لا علم بثبوته له بالخصوص وبعنوانه فهذا فاقد لليقين السابق بخلاف الأول فإنه فاقد لليقين والشك معاً، نعم عنوان أحد الأمرين منهما جامع لكلا الركنين إلا أنه ليس موضوعاً للأثر شرعاً فإنه لما لا ينطبق عليه هذا العنوان من الكذب والضرر لا له بنفسه فعلى هذا يشكل إجراء الاستصحاب إلا أن يدعى تحكيم نظر العرف في تشخيص موضوع المستصحب وأنه يحكم بأنه الكذب والاضرار من حالته وطواريه، وإن كان الأمر دائراً بين الأقل والأكثر فلا بأس بالاستصحاب حتى بناء على الدقة فإن ثبوت الحرمة للكذب مقطوع به على تقديري كونه تمام الموضوع أو جزؤه فعند الشك تستصحب تلك الحرمة الشخصية المتعلقة فيكون الموضوع محرزاً على الدقة العقلية فهذا بخلاف الفرض الأول فإنه لولا دعوى جواز الرجوع إلى نظر العرف المسامحي لكان الحكم المحرز في المقام نظير الحكم المعلوم الثبوت للفرد المردد فكما لا يجوز استصحابه على ماسيأتي في وجه الفرق بين استصحاب الكلي والفرد المردد فكذا في المقام، وبالجملة لوقطع النظر عن حكم العرف وفرضنا أن العقل حكم أيضاً إذا علم بأن المناط إما في الكذب أو في الضرر أو في كليهما فليس حينئذ في البين قدر متيقن لأن المناط في هذه الصورة يكون مردداً بين العناوين الثلاثة المتباينة وعليه فلا مجال لجريان الاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع، ولكن نقول يمكن جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً حتى بناء على احراز الموضوع بنحو الدقة بتقريب أنه إذا كان المدار في الحرمة هو الاضرار بأن كان الاضرار علة ومنشأاً للحرمة فيتروشح حينئذ قبح إلى ذات الكذب من باب المقدمة فإن الكذب علة للضرر وعلة الحرام حرام مقدي وأما إذا كان مدار الحرمة نفس الكذب فقط أو هو بضميمة الضرر فهو محرم نفسي استقلالي أو ضمني حينئذ نعلم أن ذات الكذب كانت تحت الحرمة أما بملاك الحرمة النفسية أو الغيرية فتكون ذات الكذب قيحاً وجراماً فتجبي حينئذ حرمة شرعية إلى الذات أما بالحرمة النفسية أو بالحرمة الغيرية فعلى أي

حال يعلم تفصيلا بان في نفس الكذب جهة حرمة حينئذ مع القطع بانتفاء الضرر أو الشك فيه يشك في ان الحرمة التي كانت لنفس الكذب هل زالت ام لا ، فيشك في بقاءه عند انتفاء الضرر قطعاً أو احتمالاً فتستصحب الحرمة والمبغوضية الشرعية للذات بالدقة العقلية بلا احتياج الى نظر العرف وكذا الامر فيما اذا كان الشك في 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 حينئذ 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 ، والحاصل انه يعلم بجرمة الكذب في جميع الصور سواء احرز دخله في المناط تفصيلا أو اجمالا فاذا شك في بقاءها كما في غير صورة القطع بانتفاء الضرر في جميع الصور المتقدمة جاز استصحابها التامة اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق واتحاد القضيتين بحسب الموضوع دقة فلا احتياج في تجويزه الى تحكيم نظر العرف ، هذا هو الجواب الاول من اشكال الشيخ بانه لا يتصور الشك في الحكم بدون الشك في بقاء الموضوع فلا مجال عنده للاستصحاب وقد تحصل انه لا باس به حتى بناء 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 فيمتصور حينئذ الشك في الحكم مجرداً عن الشك في الموضوع فيجوز استصحابه ، ولكن نقول في رده بانه اذا فرضنا ان العقل لا يحكم إلا عند احراز مناطه مفصلا وان المناط هو نفس الضرر سواء كان تمام الموضوع أو جزؤه 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 لا بد أن يكون مبنيا بالتفصيل وان العقل ادرك المناط في 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 المنطوق عند الشرع ولا يكون التحريم الشرعي من آثار ما هو المنطوق عند العقل بل يدور مدار المنطوق الآخر القائم بالاعم من مورد الضرر وغيره ، والثاني أن يكون المنطوق لحكم العقل وهو الضرر مناطاً لحكم الشرع أيضاً ومع ذلك كان في البين مناط آخر للحكم الشرعي قائم بالجامع بين موضوع حكم العقل وغيره فربما يجتمع المنطوقان فيتمأكد الحكم وربما يفترقان ، والثالث أن يكون ما هو تمام المنطوق لحكم العقل مصداقاً لمنطوق 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 المنطوقان متغايرين بحيث لا يحكم للشرع بما هو المنطوق عند العقل فهي ملازمة للقول بان العقل لا يدرك حكم الشرع وان الذي قطع العقل بكونه مناطاً للحكم في الشرع ليس مناطاً 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 مناطاً لحكم العقل مناطاً لحكم الشرع ولكن للشرع مناط آخر قائم بمطلق الكذب اعم من الضار وغيره وهذا لا يكون نافياً للملازمة ولكن اذا اجتمع المنطوقان يتأكد الحكم واذا انتفى احد المنطوقين يقوم الآخر مقامه ويؤثر اثره ولازم هذا الكلام ان الحكم الجزمي قائم بالضرر والحكم الآخر قائم بمطلق الضرر فيتصور الشك في متعلق الحكم عند القطع بارتفاع الضرر إلا انه يمكن ان يقال ان الحكم المعلوم المسبب عن مناط حكم العقل قد ارتفع قطعاً وبثبوت الحكم المسبب عن غيره مشكوك بدوي فيتخلل اليقين السابق فلا يبقى حينئذ للاستصحاب مجال بناء على التدقيق العقلي ، واما بناء على تحكيم نظر العرف في تشخيص الموضوع والمحمول فلا بأس به ، واما الصورة الثالثة وهي ان هذا المنطوق الذي كان قائماً بالضرر مناطاً لحكم العقل وهذا المنطوق احدى فردي مناط حكم الشرع ولازم هذا الكلام ان الذي كان مناطاً لحكم العقل قائم بالضرر وهذا بعينه كان مناطاً لحكم الشرع ولكن لا تمام المنطوق بل هو مصداق من مصاديقه

وعليه فيتصور الشك في الحكم ولا يختل فيه شيء من أركان الاستصحاب إلا أنه يصح فيها إبقاء الحكم الشخصي المعلوم الثبوت في ظرف احتمال انتفاء الضرر حتى بناء على تحكيم نظر العقل في تعيين الموضوع بالتقريب المتقدم من أنه إذا علم بحرمة هذا الكذب الضار ثم شك في ضرريته جاز استصحاب الحرمة المتعلقة بالكذب ضمناً فإنها أثر شرعي قد علم ثبوته له فيشك في بقاءه لاحتمال بقاء الضرر فجاز التعبد ببقائها وبعدمها أدلة الاستصحاب فعلى هذا لا احتياج إلى دعوى اتباع نظر العرف في تشخيص الموضوع تفصيلاً عن لزوم الشك في بقاءه بالشك في انتفاء ماله الدخول في المناط ، نعم إذا قطع بالانتفاء أو أريد استصحاب الحرمة الشخصية بتمامها وعلى استقلالها فلا بد من هذه الدعوى فإنه لا وجه للرجوع إلى العرف باعتبار لسان الدليل فإنه ليس من اللفظيات الموكولة إليهم استفادة واستظهاراً أو لا يكون بقاء الموضوع محرراً بالدقة العقلية كما لا يخفى ، فانقدح أن الصورة الأولى توجب في الملازمة وفي التصوير الثاني يتصور مناط آخر يعني هذا المناط الشخصي الذي كان بخصوصه مناطاً لحكم العقل كان مناطاً لحكم الشرع ويحتمل أن يكون للشرع مناط آخر قائم بمطلق الكذب ولازم هذا المسلك تأكيد الحكم عند اجتماع المناطين وبقائه عند بقاء شيء منهما فع الشك في انتفاء الضرر يشك في بقاء الحكم لاحتمال أنه قائم بمناط آخر لكن المشكوك وهو الحكم المستند إلى مناط آخر كان مشكوكاً بدوياً خيفت لا مجال لاستصحابه لأن الذي كان من الأول متيقناً يقطع بارتفاعه والذي كان مشكوكاً لم يكن متيقناً ، وأما الصورة الثالثة ففي هذه الصورة كانت الملازمة محفوظة ولا يحتاج في الاستصحاب إلى العرف لأنه كان يقين لشخص حكم قائم بهذا المناط وبذهابه يشك في أن الحكم قائم بمناط آخر أم لا ، فتحصل مما تقدم أنه يجوز استصحاب الحكم الجزئي الشرعي المستكشف بالدلائل العقلية عند الشك في زوال ما كان دخيلاً في مناط حكم العقل قطعاً أو احتمالاً حتى بناء على اعتبار العلم بالمناط تفصيلاً وعلى عدم احتمال أو سمية دائرة مناط الحكم في الشرع على الوجه الثالث المتقدم وأنه لا احتياج إلى الرجوع إلى العرف عند الاكتفاء باستصحاب الحرمة الضمنية المتعلقة بالجزء الباقي قطعاً مما كان يقوم به المناط ، وأما مع القطع بانتفاء

الجزء الدخيل في المناط فلا يتم ار كان 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 الآثار الشرعية المصححة للتعبه ببقاء الموضوع باعتباره فلا وجه للرجوع اليه إلا بعد دعوى ان نظر العرف متبع في الموضوع لا لسان الدليل ولا نظر العقل واما لوقطع بانتفاء ما يحتمل دخله في المناط عند العقل أو عند الشرع فقط فلا مر 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 بقاءه مستلزم للشك في بقاء موضوعه المقيد لاحتمال انتفاء قيده الدخيل في المناط قطعا لا احتمالا فما كان وجهها 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 بوجود هذا المقيد بوصف ثم شك في زوال الوصف مع العلم بدخله في ملك الحكم أو احتماله فشك في بقاء ذلك الوجوب وكذا لو علم بانتفاء الوصف المحتمل الدخل فشك به في الحكم يجوز 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 لها بالحكم المشكوك الذي كان دليله العقل بل الحكم المعلوم بالسيرة القطعية المعبر عنها بالاجماع العملي أيضا حاله كذلك وكذا ما يستفاد من التواتر المعنوي فانهما لا لسان

لها أيضا ويتصور التقيد في موضوع الحكم المعلوم بهما ويتعقل دخل القيد في الحكم قطعاً أو احتمالاً ويمكن ان يشك في انتفاء القيد وبقاء الحكم فالاشكال المذكور هناك وارد ههنا والجواب الجواب ، فتحصل انه لا وجه لتخصيص الاشكال في الحكم المعلوم بالدليل العقلي كما هو ظاهر الرسائل ومن تأخر عنه فانه بعينه متصور في استصحاب مطلق الحكم المعلوم بالدليل اللبي عقلياً كان أو اجماعاً قولياً أو عملياً أو لفظياً يكون من المتواتر المعنوي فالاولى ان يقال في صدر التنبيه (ربما يستشكل في استصحاب الحكم اذا كان معلوماً بالدليل اللبي فصار مشكوكاً) فيجيب عنه بعدم جواز استصحاب الحكم الاعم من الضمني والنفسي الاستقلالي مع اعتبار وحدة الموضوع دقة ويجوز استصحاب الحكم النفسي المستقل بناء على تحكيم نظر العرف الآخذ بارتكازه بالناسبات المساحية فلو منع كون « لا تنقض » ناظراً الى الانظار العرفية كما سيأتي فينحصر الجواب فيما ابديناه ، ثم لا يخفى ان الظاهر من خاوى كلمات الشيخ ومن بعده انه لا يفرق بين صورتين كون القيد في ظاهر الكلام راجعاً الى الحكم أو الى الموضوع وذلك لارجاعه قيد الحكم أيضاً الى الموضوع وادخاله في قيوده ومنشاء هذا وارجاع الواجبات المشروطة الى المعلقة المقيدة موضوعاً امر واحد وهو تصور أن ما يكون دخيلاً في الحكم فلا بد من أن يكون من قيود موضوعه ومضيقاته 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 التعاليقي على ما فصلنا المقال في المقام في مبحث المقدمة ، ولكن نقول انه لا وجه لهذه الدعوى للفرق بين الفيدين فاذا قيل الماء اذا تغير كان كذا فالموضوع هو الماء لا مطلقاً ولا مقيداً بكونه متغيراً بل هو الماء المجرد عن الاطلاق والتقييد التوأم مع التغير مجرداً عن تقييده بالتوأمية أيضاً فاذا علم بتغير ماء ثم شك في بقاءه عليه صح الاستصحاب على الدقة أيضاً ولا احتياج الى الرجوع الى لسان الدليل ، واما اذا قيل الماء المتغير فالتابع لسان الدليل إذ لا بقاء للموضوع دقة هذا ، ثم لا يخفى انه لا فرق ظاهراً في جريان الخلاف في حجية الاستصحاب وعدمها بين أن يكون المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً

فكل منهما محل للنزاع فالقائل بحجتيه لا يفرق بينهما وكذا القائل بعدم حجتيه 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 لللفظ معنى حقيقي كلفظ الاسد مثلاً 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 أو شك في وجود المعارض . ومنها اصالة عدم وجود الحائل كما اذا شك في وجود الحائل في اعضاء الوضوء أو الغسل المانع عن وصول الماء في هذه الصور قامت السيرة على جريان هذه الاصول وقيام السيرة صار منشاء لتوهم ان محل النزاع في جريان الاستصحاب وعدمه يختص بالامر الوجودي لا العدي بل الامر العدي كان خارجاً عن محل النزاع ومفروغ الجواز فلا بد من التعرض لهذه الاصول وبيان مداركها 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 مانعاً 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 ذلك 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 ينسب الى الذهن معنى ولو مع الجزم بان المتكلم ما اراد هذا المعنى فلا تصديق له بالارادة ومع ذلك يحصل له دلالة تصويرية .

وثانيهما ان لا يكون الظهور من باب الدلالة التصويرية 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 لاجمال لهذا الكلام ، وبالجملة فتارة تكون القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور التصوري واخرى عن انعقاد التصديقي بخلاف القرينة المنفصلة فانها مانعة عن الحجية فقط مثلاً اذا قال اكرم العلماء ثم قال في كلام مستقل اخر لا تكرم زيدا العالم يكون هذا مانعاً 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 بالآثار 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 مثلاً اذا صدر من المتكلم كلام وكان غالباً على خلاف الافادة والاستفادة وشك في المقام في انه هل كانت قرينة على الغلبة على الخلاف ام لا ، فتكون الغلبة على الخلاف مشكوك فبإصالة 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 طبي ملازمين 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 الآخر فيمكن احرار الجزء الآخر بالاصل أي باصالة عدم الحججة على الخلاف يعني يحرز جزء من الموضوع بالوجدان وجزء منه بالاصل فلا قصور في تطبيق الاستصحاب على هذه الصورة ولكن يمكن دعوى انه لا تنتهي النوبة الى الاستصحاب إلا على تقدير كون حججة 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 الاثروي الحججة من اثار عدم القرينة واقعاً بل من اثار عدم وصولها ولا ريب في ان الشاك في القرينة لا يكون عالماً بالخلاف ولا آمن وصل اليه الحججة على الخلاف فالظاهر حجة في حقه من باب عدم الظفر بما يراحمه لا من باب استصحاب عدم القرينة وكذلك الشك في وجود المعارض فبمجرد انه لم يرد على خلافه دليل ولم يعلم به يثبت التعبد بالظهور بلا معارض ولا يحتاج في هذا المورد أيضاً الى الاستصحاب فلا يمكن الالتزام بقول مطلق بان اصالة عدم القرينة كانت تحت الاستصحاب أو خارجة عن تحته بل لابد من التفصيل فيقال في القرائن المنفصلة يمكن ادخالها تحت الاستصحاب على تقدير وفي قرائن المتصلة لا يمكن بناء على عدم حججة الاصول المثبتة ولكن التحقيق ان كلا منهما خارجان عن تحت الاستصحاب فتمام الاصول العدمية اللفظية خارجة عن تحت الاستصحاب ولا ينطبق عليها بل ملاك الحججة في الكل هو السيرة المستقرة وهي اصل مستقل براسه في قبال الاستصحاب واما اصالة عدم النقل فهي أيضاً لا يصلح عدها من الاستصحاب إلا على القول بالاصل 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 القرينة على ما تقدم ، واما اصالة عدم الحائل فهي مجرأة عند الاصحاب في مورد الشك في وجود الحائل في اعضاء الوضوء والغسل ، وفي مورد الشك في وجود الطبقة المانعة عن ارث الطبقة الفعلية اللاحقة ، وعند الشك في تحقق الرد ممن يبيع ماله فضولاً فإن

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 مثلاً اثر للغسل الذي هو منتزع عن وصول الماء الى البشرة وليس الوصول بالنسبة الى عدم الحائل إلا لازماً عادياً لحجيته فاستصحاب عدم الحائل تقيماً لوجوب الاعادة أصل مثبت لا يتكفله نحو (لا تنقض) وكذا الامر في اصابة عدم الطبقة الاولى أو عدم الشريك الوارث الواحد فان ارث الطبقة اللاحقة وارث الواحد لتأم المال لم يترتب شرعاً على عنوان مقيد بعدم السابقة أو بنفس عدمها حتى يحرز بالاستصحاب جزء الموضوع أو تمامه فان مقتضى قوله ع. «ما تركه الميت فهو لو ارثه» وقوله تعالى (والوا لا راحم بعضهم اولى ببعض) ان لا يرث البعض الآخر عند وجود الاولى منه فعنوان الموضوع ملزوم للعدم وقابل للتحليل عقلاً 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 موضوعاً للحكم فلا يصح الرجوع الى اصابة عدم الحيوانية أو الناطقية فان شيئاً منهما لم يقع موضوعاً للآثر في اسان الدليل لتغاير مدلول الحيوان الناطق ومفهومه مع مفهوم الانسان بحيث يصح سلب احدهما عن الآخر 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 غده في امثال المقام لا مطلقاً ولعل وجه استقرار السيرة على الرجوع الى اصابة للعدم عند الشك في المانع عن وصول الماء أو عن ارث الطبقة المتأخرة مطلقاً أو عن اضافة العقد الى المالك الذي وقع العقد على ماله من دون اذنه هو الظن الجاصل من الغلبة فان اغلب الاشخاص في اكثر الازمان يفتشون عن الدنس والحواجب الجائلة 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 وحائليته الموجود فلا يحكم بالعدم في الثاني لانتفاء الغلبة وربما يفرق بين الاشخاص والاصناف فيسلم أصل العدم بالنسبة الى من ليس من شأنه الابتلاء بالحائل كثيراً وفي الاغلب دون من هو كذلك وكذا لمن كان اغلب المجيزين للفضولي لا يردون العقد قبل

الإجازة وعند الاطلاع فيظن بعدم رد المشكوك رداً بحسب يادي النظر، وكذا يظن بعدم الطبقة المانعة والشريك للموجود بعد الفحص وشيوع موت المورث فإنه لو كان في البين وارث لبان فيمكن أن تكون السيرة مستندة إلى هذا الظن الضعيف الحاصل من الغلبة في هذه الابواب والدليل الاجتهادي الذي امضاه الشارع تسهيلاً للأمر لا إلى الاستصحاب فإنه مثبت في الموارد اللهم إلا أن يدعى خفاء الواسطة عند العرف وهو كما ترى افتراء عليهم، ويمكن ارجاع اصابة عدم الحائل في الموضوع إلى استصحاب تحرك القطرة التي صبت على أعضاء الموضوع والغسل وجريانها فيستصحب بقاء الجريان على البشرة إلى أن يقطع بانتفائه فإن جريان الماء الذي يصب من الاناء على الموضوع أمر تدريجي وفي الأمور التدريجية أول وجوده بمنزلة الحدوث واجزؤه بمنزلة البقاء فيستصحب البقاء، وبعبارة أخرى أول قطرة من الماء إذا جرت تنتقل من محل إلى محل فإذا شك أنها انتقلت من المحل الأول ووصلت إلى المحل المشكوك أو وقفت في المحل الأول لوجود الحائل فيستصحب الانتقال ووصول سطح الماء إلى نفس البشرة نظير السهم إذا تحرك وخرق الهواء وكان المقصد من رميه اصابته إلى المحل المعين في الجدار فإذا شك في أنه وقف في الوسط لما منع أم لا، فتستصحب الحركة وينتزع منها الوصول إلى الجدار وكذا الماء فالو سطح من الماء إذا انتقل في محل إلى محل آخر فنقطته الماء التي كانت سطح الماء جرت حتى انتهت إلى محل الحائل المشكوك الوجود فلو كان الحائل موجوداً لا تجري وتكون واقفة وإلا فتجري وتصل إلى البشرة فإذا شك في ذلك فيستصحب الجريان الأول وينتزع من هذا الجريان الغسل، وكذا دم الحيض إذا تحرك من الباطن حتى انتهى إلى الفرج فإذا شك أنه وقف في باطن الفرج أو خرج إلى خارجه فيستصحب سيلانه ويحكم بمقتضاه بتحيض المرأة، وبعبارة أوضح وبيان آخر إذا كان حد وصول الماء هو البشرة فإذا تحرك الماء وانتقل من محل إلى محل آخر وشك بعده في أنه هل الماء الجاري والمتحرك انقطع بواسطة الحائل المشكوك الوجود ووصل إلى البشرة فتستصحب الحركة والجريان إلى المحل المشكوك وينتزع منه الغسل إذ لا نفي من الغسل إلا وصول الماء إلى البشرة هذا عند الشك في وجود الحائل وأما مع الشك في

عائلية الموجود فلا مجال للاستصحاب بهذا التقريب ولذا يفرقون الاستصحاب بين الشك في الحائل وبين الشك في حائلة الموجود ، فظهر ان هذه الأصول العدمية المسلمة في الموارد المذكورة ليست من الاستصحاب بشي. بل يمكن ان يدعي ان جميعها عبارة عن الدليل الاجتهادي والظن الحاصل من الغلبة لا انها امور ياخذون بها العقلاء تعبداً فالانفاق على الرجوع اليها لا يدل على حجية الاستصحاب في العدميات مطلقاً وعند الجميع فالنفي لحجية الاستصحاب نافي لها على الاطلاق كما هو مقتضى النفي المطلق والمدعي لحجيته مدع لها أيضاً على الاطلاق فكلا قسمي الاستصحاب مورد للنزاع ثم انه ربما يتوهم أيضاً عدم حجية الاستصحاب في العدميات نظراً الى ان تنزيل لا بد أن يكون بلاحاط الاثر الفعلي وأن يكون المنزل اثرأ أو ذا اثر شرعي وليس عدم الموضوع موضوعاً للأثر في الاغلب لاتماما ولا جزءاً كما انه ليس عدم الحكم وعدم جمعه أيضاً اثرأ شرعياً فلا وجه لاستصحابها فهذا التوهم يقابل توهم الانفاق على حجية الاستصحاب في العدميات ويندفع بان لا تنقض متكفل لتنزيل ما يكون امر وضعه ورفع بيد الشارع في مقام تشريعه والاثر الفعلي اعم من الحركة أو السكون فعدم الحكم وعدم جمعه مما بيد الشارع بابقائه ورفع جمعه والاثر الفعلي هو جواز السكون وعدم الجري على طبق الحكم المحتمل فهذا التوهم أوهن واضعف مدركاً 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 اثرأ ولا موضوعاً لأثر 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 أيضاً نقيض لذى الاثر فلو لم يجعل بنفسه تمام الموضوع أو جزئه لأثر آخر فلا يشمل دليل الاستصحاب لما تقدم ، والحاصل انه لا مجال لاستصحاب عدم الاحكام مطلقاً لعدم موضوعاتها أيضاً فيما اذا لم يترتب على العدم المضاف اثر آخر وإلا فلا بأس به هذا غاية تقريبه وقد تقدم ما يدفعه وهو ان الامر بالعمل مع المشكوك معاملة المعلوم وتنزيله منزلته انما يقتضي كون المشكوك صالحاً للتنزيل وأن

يكون مما امر وضعة ورفع يد الشارع ولا ريب في ان عدم الحكم مما تناله يد
الابقاء والرفع فللعولي ان لا يجعل حكما الى الابد فيستمر عدمه وله جملة فينقطع
استمرار عدمه وفي ان ال اثر والعمل المترتب على ما ينزل منزلة المعلوم المتحقق
لا اختصاص له بالتحريك والانبعاث بل قد يكون ذلك وقد لا يكون كما في
النواحي المقتضية لترك المنهى عنه وعدم التحريك اليه فالعمل المترتب على المنزل اما
وجودي أو عدي 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 التحريك لو كان من الاوامر فهذه الشبهة لا تجدي في استصحاب عدم الاحكام
وعدم موضوعاتها اذا لم يترتب عليه بنفسه ال اثر ، وهناك نوع آخر في التفصيل
بين استصحاب العدميات ومحصله ان العدم الذي يراد استصحابه فهو اما عدم المجعول
الذي قد علم بحمله 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 بأس 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 لاثر ، نعم لما كان الجعل سببا لاثر وهو الحكم المجعول فيكون عدمه
ملزوما لعدمه فلو اريد اثبات عدم الحكم باستصحاب عدم الجعل فيلزم القول بالاصل
المثبت وحيث لا دلالة في لاتنقض على تنزيل ال اثر بالواسطة للمعلوم فلا وجه
لاستصحاب هذا العدم المستلزم لعدم الحكم ، ولا يخفى ان نسبة الجعل الى الانشاء
نسبة المنزع الى منشاء انزاعه لا نسبة المعلول الى علته فانه لاعلية الانشاء 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 المتحددين ذاتا
المتغايرين اعتبارا كالايحساد والوجود بل هو امر يعتبرون العقلاء حصول الحكم

والملكية عند حصوله ، فظهر انه منشاء للاعتبار وانتزاع الجعل لا انه عينه كما قد يتساح في التعبير أو علقته حتى يكون ترتب عدم الحكم على عدمه من ترتب اللازم العقلي على ملزومه ويكون استصحابه بلحاظه مثبتا فلا نشاء الواقعي منشاء للجعل التحقيقي والظاهري التزيلي منه منشاء للجعل الظاهري فعدمه التزيلي منشاء لعدم الحكم تعبدآ فهو اثره الشرعي المصحح لتطبيقه لا تنقض على عدم الانشاء ، وبتقريب آخر 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 تعبدآ وتزيبا فلا وجه لترتيبه على عدمه الظاهري ، واما على تقدير كون الانشاء منشأ للاعتبار فثبوته الواقعي يصحح اعتبار تحقق المنشاء واقعا وبالتزيب اعتبار تحققه ظاهرا فلا مانع من استصحاب عدمه والتعبد به باعتباره اثره وهو عدم المنشاء تعبدآ فان الاثر في المقام ثابت للاعم من الواقعي والظاهري هذا مضافا الى انه لو سلم عدم وجه لتطبيق الاستصحاب على عدم الجعل فلما ان نستصحب عدم المجعول في المقام أيضا فلا فائدة في هذا التشقيق هذا حال التفصيل فيه مع قطع النظر عن كون الشك في المقتضى أوفى الراجع ، واما بهذا الاعتبار فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله في اثناء التعرض للاخبار .

ثم انه قد يستدل على حجية الاستصحاب مطلقا بارتكاز ذوي الشعور بل مطلق الحيوان فقول ان الجري على طبقه ليس من خصائص الانسان ذي النفس الناطقة بل هو من لوازم النفس الحيوانية ولذا يرجع كل حيوان الى ما منه ومرتعته وكل طير يرجع الى وكراهه احتمال الخراب والزوال وليس هذا الاتكالا على البقاء واعتمادا على الاستصحاب وهذا كما ترى شبيهة بالسفسطة لان رجوعها الى ماويها لا يدل على ذلك أصلا إذ اعلمها لفرط انغمارها في الغفلة لا يبدو لها احتمال الخلاف ولا دليل على حدوده منها كما لا يخفى بل اعلمها 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 تسلل الجميع لحجيتها في مورد من الموارد فان النفي المطلق لا يبق مورد للاتفاق ، وقد يتمسك في ذلك ببناء العقلاء وان اساس عيشهم على الاستصحاب

والعمل على طبق الحالة السابقة فإن 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 كثيرا 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 وحركانهم على طبق الحالة السابقة ولا نعي 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 رجائيا في جميعها ولكن لابد 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 وحسنه وما قيل في دفع الملازمة من ان ما ثبت جاز ان يدوم وراز ان لا يدوم انها 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 وراز ان لا يدوم بل لابد من منع حصول هذا البناء عنهم في الامور الدينية أو من دعوى الردع من الشرع بمثل ذيل رواية مسعدة بالنسبة الى الظن في الموضوعات والآيات 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

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

فنقول بنائهم تارة يكون بما هم مسامعون فيكون من باب السيرة وهذا ينافي الردع لانه لا مانع من وجودها واستقرارها ومع تحققها لاجمال 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 أيضاً على نحوين فتارة يكون بناء العقلاء في امور دينهم بما هم متدينون ومن جملتهم فرق المسلمين وهذا أيضاً يرجع حكمه الى السيرة لان المسلمين أيضاً داخلون في المتدينين فنكشف من استقرارها انهم لم يكونوا مردوعين من الصدر الأول وتارة يكون بنائهم في امور معاشهم مع قطع النظر عن عالم الدين 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 يستقر السيرة على الخلاف فهي على تقدير ثبوتها كاشفة عن عدم الردع إلا انه لا بأس بالنظر في ان هذا المعنى حاصل في الاستصحاب يعني استقرار عملهم على السيرة على نحو يصير مرتكزاً في الإذهان 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 أيضاً لا وجه للنزاع في ردع هذه السيرة لان المقام غير مرتبط بردع الشارع لان الشارع أو كلهم في امور معاشهم على عقولهم مسامحة وتوسعة ، هذا كله في منع انعقاد البناء التعبدى على الاستصحاب وفي منع صحة النزاع في الردع عنه على تقدير تحققه وتسليمه .

واما لو انغمضنا عن ذلك أيضاً وسلمنا جواز النزاع في الردع عن البناء عن المستقر المستمر الى الآن فلا بأس بالتعرض لما يستدل به للردعية من الآيات وهي على سنخين ، احدهما تمنع عن اتباع غير العلم واقتفاء ما ليس به علم ، والاخرى تدل على ان الظن لا يغنى 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 بأن الشارع لما لم يؤسس طريقة جديدة للتفهم وإفادة مراداته وكان آخذاً بظواهر الفاظ أهل محاورته ومؤدياً لمقاصده فيها يعلم بعدم رادعية الآيات عن تلك الطريقة المستمرة وعن الثاني بأن الطائفة الأولى منها وهي الناهية عن اتباع غير العلم والحجة لا دلالة لها على الردع فإنها متكفلة للحكم لا لبيان الموضوع وتعيين الحجة من العلم وما بمنزلة فإلبناء المستقر من العقلاء على العمل بالخبر من باب تكميل الكشف الذي هو عين إعطاء الحجية على الظن موجب لخروجه عن موضوع النهي في الآية لأن الآية تنهى من اتباع ما ليس بعلم ولا حجة والمفروض أن الظن الخبري حجة عند العقلاء فلا تشمله الآية المباركة.

وأما ما يدل على عدم اغناء الظن من الحق فهو وإن كان ناظراً إلى الموضوع أي محرز لموضوعه وإلى أن الظن لا يتبع ويكون صالحاً للردع إلا أنه قد اجيب عنه بأن مفاده أن الظن بذاته لا يقتضي الحجية والاتباع بخلاف العلم وهذا لا يناقض صيرورته حجة بالبناء على الأخذ به من العقلاء أو بحكم العقل في ظرف الانسداد أو التعبد به من الشارع ولهذا لم يتوهم رادعية الآية عن الأخذ بالظن على تقدير تمامية مقدمات الانسداد حتى يلزم التنزل من الظن إلى غيره، هذا خلاصة ما اجيب عنهما في ذلك الباب ولا يخفى أن الجواب عن آية النهي عن اتباع غير العلم لا يتأتى في المقام على تقدير انعقاد البناء على بقاء المتيقن لا اليقين فإنه لا يوجب تكميل الكشف وحجية شيء كي يقال بخروجه عن موضوع النهي بل هو منشاء الحكم تعبدية من العقلاء في ظرف الجهل بالبقاء وعدم العلم به نظير حكم الشارع بالخلية الظاهرية وأمثاله وهذا هو السير في منع صاحب الكفاية رادعيتها عن البناء على الأخذ بالخبر في ذلك الباب وتسليمه إياها في المقام فإن البناء هناك موجب لحجية الظن ولعدم مشموليته للآية الشريفة وههنا لا يوجب ذلك على تقدير انعقاده على إبقاء المتيقن وكذا على تقدير لم يعلم انعقاده على إبقاء اليقين وإلا فالجواب في المقام هو الجواب في ذلك الباب فإنه لو انعقد على إبقاء اليقين واعتبار بقائه تعبداً عقلياً فيصير المستصحب ذا حجة لا يندرج في موضوع النهي فمن هذا ظهر أن من أظهر العجب عن المحقق

الخراساني لعدة 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 قائلاً يجعل 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 يبني على وجود الحدث وبطلان الطهارة وارتفاعها بالعكس بل على الطهارة في الصورة الأولى ويبني على الحدث في صورة عدم كونه مسبوقاً 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 يقضي اذا دخل على هذا الفرع لا يتوقف فيه ويرسله ارسال المسامات بل فلا بد من حمل كلام النافي المطلق على غير هذه الصورة المساماة أو على ان المنفي على الاطلاق هو الاستصحاب المعدود من الظنون كما كان عليه الاقدمون . وبالجمل فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في العمل بهذا الاستصحاب فلا بأس بدعوى الاجماع على حجيته في الجملة قبلاً 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 المسامات فتوهم السلب الكلي لا مجال له بل السلب الكلي في قبال القدماء القائلين بحجية الاستصحاب من باب الظن فلادعاء بان حجية الاستصحاب مسامة في الجملة مجال ولكن هذا الادعاء لا يثبت حجيته بنحو كلي وفي تمام الموارد كما لا يخفى ، وبالجمل العمدة في الاستدلال هي الاخبار وقد بلغت ما يقرب من الاستفاضة منها ما رواه زرارة مضمراً قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أو أوجب الخففة والخفقتان عليه الوضوء قال (ع) يزرارة قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال (ع) لا حتى يتقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين وإلا فإنه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر اما فقه

الحديث فيعلم منه ان الخفقة والخفقتان كانتا مرتبة من النوم فلنوم 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 كالسماعة واللامسة مثلاً 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 أيضاً 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 ويحيى من ذلك امر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه الخ والعمدة في 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 في تمامية الاستدلال وعدمها ليس هو القول بكون اللام في لفظ اليقين الواقع بعد قوله (ع) لا ينقض عهداً أو جنساً حتى يقال على العهدية لا يكون دليلاً للاستصحاب في جميع الابواب وعلى الجنسية يكون دليلاً على العموم بل اللام للجنس لا للعهد كما يشهد بذلك ظهور جواب الامام (ع) في مقام الاستدلال في انه ينحو الكلية الكبرى وهي قوله (ع) ولا ينقض اليقين بالشك ومع ذلك يمكن النزاع في انه يختص بباب الوضوء ولا يشمل ساير الموارد أو انه يعم جميعها فبعد الفراغ عن كون اللام للجنس وظهور ان توهم العهدية في غاية البعد لعدم كون الجواب مطابقاً

حينئذ للسؤال وخروجه عن الكبرى الظاهرة في الجواب فإن الظاهر ان الامام (ع) في مقام تطبيق الكبرى على المورد فللنزاع 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 أو غيره من الموضوعات والاحكام بالشك فيها والحاصل ان مبنى النزاع في تمامية الاستدلال وعدمها ليس على كون اللام للجنس أو للعهد بل بعد الفراغ عن كونه للجنس فللنزاع أيضا مجال ، فانه يمكن ان يدعى بان اليقين الذي كان مدخولا للام بقريئة كونه مصدرا بالوضوء منصرف فقط الى باب الوضوء والامام (ع) في مقام تطبيق طبيعة اليقين على الوضوء على المورد حينئذ لا يتعدى الى غيره ، ويمكن ان يدعى عدم الانصراف بان كان المراد من اليقين هو مطلق اليقين وتطبيقه ع على الوضوء من باب تطبيق الكل على احدى مصاديقه والكبريات على الصغريات .

فنقول لو كنّا نحن وهذه الرواية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية لا مجال للاطلاق والتعدي من باب الوضوء الى سائر الموارد لا كون الرواية مصدرة بالوضوء يكفي في عدم التعدي ولا اقل من الاخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب لان الاطلاق المستفاد في المقام لا بد اخذه من باب مقدمات الحكمة والمفروض انه يتشبه بالاطلاق في المقام اذا لم يكن في البين قدر متيقن والقدر المتيقن في هذا المقام هو الاكتفاء بقاء الوضوء وعدم التعدي من باب الوضوء الى غيره ولكن مع ذلك كانت في المقام قريئة مانعة عن هذا الانصراف والاخذ بالقدر المتيقن ومؤيدة للاطلاق . منها ان لا تنقض 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 الارام والاستحكام فتناسب الحكم والموضوع تقتضي أن يكون نقض اليقين بالشك منهيّا عنه على الاطلاق لا اليقين بالوضوء فقط ، هذا مضافا الى انه لما كان اليقين السابق والشك اللاحق مما لا بد 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 في أن الشك في البقاء انما يتصور فيما ليس مقطوع الانتفاء كالوضوء في المقام فلا يبقى شك في أن اليقين والشك لم يلاحظا متعلقان به فيتعين أن يكون الموضوع للنهي هو اليقين الناشئ من الوضوء المتعلق بآثره وهي الطهارة التي تبقى ما لم يحدث ما ينقضها فاذا شك في الناقض فيحكم بعدم جواز نقض ذلك اليقين بالشك اللاحق واذ لا ريب في 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 خير بان مناسبة النقض مع اليقين لا توجب عموم حكمه لما ليس فيه ملاكه وان عدم بقاء الوضوء وجدانا 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 يطرأ 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 لا بد له من المتعلق فكذا امكن أن يكون بعض متعلقاته واجدا 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 ينقض بالشك في طهره 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 وبقائه للشك فلا داعي الى الحمل على افادة القاعدة مع ورود نظائره للاستصحاب .

ومنها مضمرة اخرى لزراعة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصاب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك قال ع (تعيد الصلاة وتغتسله) قلت فإن لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فاماصليت وجدته قال ع (تغسله وتعيد الصلاة) قلت فإن 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 كافياً فكأن المراد من قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك اي لا تعد 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 ومعلولاً له لان الاستصحاب السابق ليس بحجة لحصول اليقين فعلاً على خلافه بل لابد أن تكون علة عدم الاعادة شيء اخر الذي يكون من لوازم الاستصحاب وهو اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء أو كون احراز الطهارة شرطاً للصلاة وكلاهما من لوازم الاستصحاب وكنا امرأ خفياً وجهة الخفاء فيها 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 الطريقية مجزية وكذا كون الاستصحاب موضوعياً لا طريقياً خلاف الارتكاز وخلاف ما كان مغروساً في الاذهان لان لازم الطريقية عدم الاقتضاء للاجزاء فهما امران خفيان مع ان الاستصحاب كان مرتكزاً في ذهن زرارة فلم يعمل الامام (ع) عدم الاعادة بلزومها ويعمل بامر خفي حينئذ يستند عدم الاعادة الى لوازم خفية للاستصحاب لا الى نفس

الاستصحاب مضافاً الى انه لا يلزم للامام (ع) ابداء الشك في جواب السؤال الاخير في الرواية بقوله لعله شيء أو وقع عليك فإنه لو كان الامر الظاهري مقتضياً 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 المأثى بعد الغسل والنقاء يكون واقعاً على طبق الامر الواقعي بالصلاة ويكون صحيحاً مع العلم بمخالفة الاستصحاب للواقع فلا داعي للامام (ع) الى التنبيه على الاحتمال لانه احراز الطهارة بالاستصحاب فوقه منه (ع) مع عدم الاحتياج اليه قرينة قطعية بان الامام (ع) في مقام بيان الحكم الظاهري الفعلي للشك 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 ابداه الاحتمال اخيراً فلا محيص من القول بان عدم الاعادة مستند الى صرف الاستصحاب الفعلي وانه ما لم ينكشف الخلاف لا تجب الاعادة والعلامة « قدّه » أيضاً يفتي بذلك ولكن المشهور خلاف ذلك وبأن منشاء سؤال زرارة عن وجه عدم الاعادة ارتكازية قاعدة الاشتغال في ذهنه وغفلته عن الاستصحاب والامام (ع) استدل بالاستصحاب تنبيهاً 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 للاجزاء 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 الائمة فقد يتوهم صحة التعليل في المقام باستفادة مانعية النجاسة من الاخبار وان العلم في باب النجاسات من جهة المنجزية ويرفع التجز عن النجاسة بالاستصحاب لان الاستصحاب يمنع عن تجز النجاسة لان الذي كان موضوعاً للحكم هو النجاسة والتعليل يرفع تجزها فلا استصحاب يدل على انه لو كانت في البين نجاسة لا تكون منجزة ولكن ، نقول اذا كانت النجاسة ضدّاً 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 لا نه 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 لشرطية الطهارة كيف يتعقل جريان الاستصحاب بالنسبة الى الضد اي الطهارة ولو اغمزنا عن ذلك حينئذ ان كان الاثر مترتباً على النجاسة المنجزة في الشبهات المصدقية تجري البراءة في الرتبة السابقة على الاستصحاب فيجربى قبج العقاب بلا يمان قبل الاستصحاب ويقطع بعدم العقوبة فلا يكون حينئذ لجريان الاستصحاب مجال والمراد من لا يمان عدم البيان على الوجود لا على العدم فمن حيث العقوبة لا يترتب على الاستصحاب اى فلا بد من تنزيل هذا التعليل على شرطية الطهارة لمانعية النجاسة وثانيهما انه لو كانت الصحة الواقعية للصلاة منوطاً بالطهارة الواقعية والبطالان بالنجاسة الواقعية فوجه عدم الاعادة للعمل المأني به على مقتضى الحكم الظاهري الذي انكشف خلافه ، اما دعوى كون الطهارة الاحرازية بخصوصها أو الاعم من الواقعية والاحرازية أو الظاهرية والواقعية شرطاً للصلاة لخصوص الطهارة الواقعية فقط كما ادعى أو ان الطهارة الظاهرية بدل عن الطهارة الواقعية بعد تسلم شرطيتها بالخصوص والزم بعدم الاعادة بعد الجري على مقتضى الحكم الظاهري فيسئل حينئذ عن ان الطهارة الظاهرية هل لها دخل أيضاً في الوفاء بالغرض بتمامه أو ببعض مراتبه بحيث لا يكون الباقي بانقراذه مقتضياً للالزام أو موجبا لسقوطه وعدم امكان استيفائه ام لا بد 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 في التصوير الأول بشقيه من كون الحكم الظاهري وافياً

بتام الغرض أو بالمهم منه لا اشكال في تعليل عدم الاعادة بالطهارة الظاهرية ولو كانت الواقعية بخصوصها شرطاً للصلاة فإن الفعل الحاصل من المحكوم بالطهارة الظاهرية واف بالغرض حسب الغرض 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 اولاً وعن الظاهرية ثانياً فعلي هذه الصورة وكذا على تقدير ايجاب الحكم الظاهري واحداً له للمصلحة كما هو التصوير الرابع لا وجه للتعليل ظاهراً .

ومنها صحيحة نائلة لزرارة « واذا لم يدرك في ثلاث أو في اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين » فليكن 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 بركة متصلة والمراد من الركة المتصلة ان يأتي بها بدون تكبيرة وتشهد وسلام فالذي كان متيقناً عدم اتيانها بعد الركة الثالثة هي الركة الرابعة مقيدة بعدم التشهد والسلام والتكبيرة والاثار العملي الذي كان للاستصحاب هو هذا النحو من الاتيان ولا نعى من الركة 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 ووروده موردها فلا يكون حجة ، لا يقال ان هذا التطبيق لا ينافي حجية الاستصحاب فكبرى الاستصحاب كانت مسامة 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 ، ولكننا نقول لا بد في المقام من ملاحظة ان عدم جريان الاستصحاب في المقام من جهة ان

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

احديهما ان الاثر اذا كان مترتباً على مفاد كان التامة ثم شك في تحقّقه فينبغي ان يجوز استصحاب عدمه المعلوم باعتبار كون نقيضه موضوعاً للأثر لكن هذا الاستصحاب لا ينفع في ترتيب الاثر المترتب على وجود ذلك الشيء أو عدمه بمفاد كان الناقصة مثلاً اذا شك في وجود الكرية للماء وفرض ان المقام مثلاً 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 سابقاً 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 شرعاً طهارته بخلاف الأول ، وبالجملة فلا يثبت مفاد كان التامة مفاد كان الناقصة فلا بد في الاستصحاب من اثبات ما اخذ في طي الدليل والمقدمة الاخرى ان ادلة التشهد والتسليم دالة على وجوبها عقيب الرابعة أي ان كانت الرابعة موجودة فسلم وتشهد فكان مفاد كان الناقصة موضوعاً للأثر المذكور من وجوب التشهد والتسليم فعلى اختيار مذهب العامة أيضاً لا يمكن اثبات ان هذا الموجود رابعة فكم فرق بين ابن علي اليقين وبين ابن علي اربع ففي صورة الامر بالبناء على الاربع تكون الركعة الثالثة طرفاً للشك يعني في هذا الطرف ابن بان هذا المورد رابعة بخلاف دوران الامر في الرابعة وجدت ام لا ، لان في هذه الصورة يقطع بالثالثة وليست الثالثة مشكوك ، وبعبارة اخرى في اللسان الأول كانت الثالثة طرفاً للشك فأمر بالتعبد بان الرابعة موجودة فيكون مفاد كان الناقصة وفي اللسان الثاني الناظر الى ما قطع بالثالثة مع الشك في ان الرابعة وجدت ام لا ، فكم فرق بين الوجود واللاوجود وبين الثالثة والرابعة فلازم الامر بالبناء على الاربع اتیان التشهد والسلام المترتبين على رابعة الموجود بخلاف الامر بالبناء على الوجود أو العدم فانه لا يثبت مشروعية اتیان التشهد والسلام لعدم كونه ناظراً الى الحكم برابعة

ما يوجد بعد الشك فلا يبقى حينئذ مجال للاستصحاب في المقام حتى بناء على مذهب العامة أيضا لو قيل بحجية الاستصحاب من باب الاخبار والتعبد لإعالي القول بالمثبت نعم لو بني على مذهب العامة من لزوم البناء على الأقل فللاستصحاب مجال ان كان حججه من باب الظن وإلا فلا مجال لجريانه حتى على مذهبهم فإنه لا يثبت الاستصحاب ان الموجود رابعة إلا باللازمة العقلية بخلاف الصورة فإن الركعة التي بيده مرددة بين الثالثة والرابعة فليدني على الرابعة بمقتضى ابن على الرابعة ويترتب عليه اثاره من اتيان التشهد والسلام واما في الصورة الثانية فيقطع بوجود الثالث ولكن يشك هل الرابعة موجودة ام لا ، فلاستصحاب لا يثبت هذه الجهة إلا باللازمة العقلية كي يترتب عليه اثاره من اتيان التشهد والسلام ، فتحصل ان عدم جريان الاستصحاب في المقام والاشكال فيه ليس من جهة كون الاستصحاب موافقا لمذهب العامة بل عدم جريانه ان اثر هذا الاستصحاب مفاد كان التامة وهذا لا يثبت اثر مفاد كان الناقضة فظاهر كلام الشيخ « قده » يشعر بان في صورة البناء على الأقل للاستصحاب مجال إلا انه موافق لمذهب العامة ، لكن نحن نقول إنه ليس للاستصحاب مجال حتى على مذهب العامة أيضا لو قالوا بحجية الاستصحاب من باب التعبد ، وبالجمله لا مجال لجريان الاستصحاب في الركعات اذا بني على حججه 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 بوجود اتيان الرابعة على طبق هذا الاستصحاب لكن هذا الاستصحاب لا يثبت ان هذا الموجود المأني 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 فلا يكون حينئذ مجال لاتيان التشهد والسلام فلا يكون هذا الاستصحاب مفرغا للذمة واستشكل في هذا المقام في الدورة السابقة احسد الاعظم 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 رابعيه الموجود يعني اذا طبقه ع على مورد يكون الاثر بواسطة امر عقلي

نثبت رابعية الموجد اخراجا لكلامه ع عن اللغوية فنقول بحجية الأصل المثبت في خصوص المقام ، ولكن اجنبا عن ذلك في تلك الدورة بأنه مع قطع النظر بأنه ع قال يضيف اليه اخرى يشك في ان ما في يده من الركعة هل هي ثالثة أو رابعة ولازم هذا الشك هو الشك في ان الركعة التي قبل هذه الركعة ثالثة أو ثانية ولازمه القطع بعدم تحقق الرابعة في الركعة الثانية يقطع بعدم تحقق الرابعة التي كانت مرددة بين المائتي ما قبل الشك الفعلي أو بعده فهذا القطع يتعلق بعدم شخص ركعة مرددة بين الركعتين فبمجرد دخوله في الركعة البعدية زال القطع فما كان متعلقا لليقين لا اثر له وما كان له اثر لم يتعلق به اليقين فتطبيق الاستصحاب على هذه الركعة لا ووجه له لفقدان اركانها من اليقين السابق والشك اللاحق فيما له اثر شرعي ومن هذا البيان ظهر انه لا مجال لتطبيق الاستصحاب على ذات الركعة لا انه قد يقال ان ذات الركعة لها حالتان . احديهما مقيدة بعدم التكبيرة والتشهد والسلام ، والاخرى واجدة لتلك الامور فالذات محفوفة بين الحالتين فالحالة الاولى يعبر عنها بالركعة المتصلة والثانية يعبر عنها بالركعة المنفصلة فذات الركعة كانت مشكوكة فيطبق على ذات الركعة بخلاف التقييدات وضم التكبيرة والتشهد والسلام اليها وهذا البيان من صاحب الكفاية ووجه عدم امكان الانطباق هو ان تطبيق الاستصحاب على ذات الركعة أي على شخص الركعة الرابعة لا يمكن لانه يقطع بعدمها وتطبيقه على الفرد المردد لا اثر له فلا يكاد يمكن حينئذ تطبيقه على الذات ، فتخلص مما مر انه لا ووجه 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 الرابعة المرددة بين شخصي الركعتين وهذا العنوان لا اثر له وما له الاثر واقعا هو مصداق الرابعة فما يتعلق به الشك لا اثر له وما له الاثر ما يتعلق به الشك فهذا نظير ما اذا علم بوجود اكرام زيد الجالس فعلم اجمالا بأنه احد الشخصين الذين احدهما قائم والاخر جالس فاشتبه عليه ان الجالس زيد أو غيره فكما انه لا ووجه للرجوع الى الاستصحاب هنا ان لا شك في تحقق موضوع الاثر وعدم تحققه فانه يقطع بأنه لو كان الجالس زيدا فهو متحقق ولو كان عمر أ فال موضوع قطعي لعدم فكذا في المقام وسائر الموارد

الذي ثبت الاثر للفرد المشخص الواقعي المردد عند المكلف . نعم لو كان الجامع بينهما موضوعا للأثر فكان له وجه على ما سيأتي ان شاء في استصحاب الكلّي فلا مجال لتطبيق لا تنقُص لافادة الاستصحاب للركعات ، واما لانه من الأصل المثبت على ما عرفت ، واما ما ذكره الشيخ « قدّه » من كونه على خلاف ما عليه الخاصة وعلى وفاق مخالفهم فاذا لم يكن تطبيق الاستصحاب على الركعات فما للعلاج 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 ملاحظه - ان هذا الحمل وقع من الشيخ « ره » في 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 تكفي بالشك في 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 في اكثر من معنى فلا بد من الالتزام بارادة اليقين المعبر 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 في 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 أتى 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 مزيلًا للشبهة بمجردده بين الامام (ع) في ذيله بقوله (ع) ولكن يتم باليقين فانه يظهر من قولهم علمهم السلام يعني على اليقين انه يجب البناء على الاربع فلا تمام به انما يكون بالبناء على الاربع وتمام الصلاة ثم الاتيان بركعة

أخرى احتياطا حتى تحسب من الصلاة السابقة على تقدير نقضها ولا يخل بها على تقدير تماميتها فبعض الفقرات الأخيرة بضميمة ما ثبت من حكم الشك في الركعات باخبار آخر بيان وضيفة هذا الشاك المستصحب للوجوب المعلوم سابقا في مفروض المسئلة ، فظهر انه يمكن حفظ ظهور فقرة لا تنقض في الاستصحاب 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 فإيمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين (فنقول ان هذا الخبر تام من جميع الجهات وسليم عن الاشكالات الواردة على سائر الاخبار فيجري في تمام الموارد من الشبهات الموضوعية والحكمية والتكليفية والوضعية والوجوبية والتحريمية ولكن استشكل فيه بأنه 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 أولا بان هذا منزل على الغالب فإن الغالب في مورد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين على زمان الشك يعني يترتب غالبا حدوث الشك على سبق اليقين ، وثانيا بان تأخر الشك عن اليقين المستفاد من لفظة (فا) انما يكون من قبيل تأخر الحكم عن موضوعه لا من تأخر الشيء بالزمان ونظير ذلك ما يقال اكرم من كان عالما و اكرم من كنت على ثقة من دينه فإن السبق يختلف ، فتارة يراد منه الزماني ، وتارة السبق الشرقي ، وتارة السبق الذاتي ، وأخرى يراد من السبق السبق بلحاظ الحكم في المقام من القسم الاخير من السبق فيراد السبق بلحاظ الحكم لا بلحاظ الزمان مثلا فحينئذ لا بد من تحقق الموضوع في الرتبة السابقة حتى يترتب عليه الحكم ولكن لم يأخذ الزمان بنحو القيدية ، وبالجمله 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 لا تدل على السبق بالزمان ولا الفاء على التأخر بحسبه وعلى كل منها يرتفع الاشكال ويتم الاستدلال هذا 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 اشتغالها 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 حينئذ ان كان الضمير راجعا الى القطعة التي عرض عليها اليقين على نحو الدقة فلا بد حينئذ من اختلاف زمان اليقين والشك فينطبق على قاعدة اليقين وإلا يلزم اجتماع الضدين وان كان راجعا اليه بنحو المسامحة فيلزم 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 يتعلق بحدوده اليقين شك في ذات معروض اليقين فعروضهما واحد ذاتا ومتعدد اعتبارا وحداً فان معروض اليقين حدوث الشيء ووجوده الابتدائي ومتعلق الشك بقاءه واستمرار وجوده فالوجود 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 بعبءه بالبياض وبعضه بالسواد فلا سود منه غير الابيض دقة ولكن المعروض لكليهما عند المسامحة هو الماء الواحد 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 منها 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

والجري 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 مضافاً الى ان التعليل المذكور هنا بلفظ واقع فيما يدل على الاستصحاب مساماً مؤيداً ومرجحاً لاحتمال ارجاع الضمير الى المتيقن تسامحاً وقد عرفت انها على ذلك مفيدة للاستصحاب ، ومن الاخبار مكتوبة 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 الرؤية وافطر للرؤية ، تقریب الاستدلال انه مع قطع النظر عن قوله (ع) صم للرؤية وافطر للرؤية تقریباً على صدر الجواب ان السائل عن يوم الشك في انه هل من رمضان قد اجابه الامام (ع) بان اليقين لا يدخله الشك ولما كان نظير هذا الخبر واقعا في ذيل خبر الركعات المشتمل على لفظة لا ينقض الخ . فهذه القرينة وهي وحدة السياق تكشف عن ان المراد من هذه الفقرة بيان معنى واحد في الخبرين وهو عدم جواز جعل الشك ناقضاً لليقين أي لا تنقض يقين رمضان لإلبرؤية هلال شوال وبالعكس ، فنقض اليقين بالنسبة الى رمضان هو الافطار فامر بعدم نقضه ونقض اليقين بالنسبة الى شعبان وهو الامساك بنية رمضان وعدم الافطار فامر بعدم نقضه ، هذا مضافاً 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 استدلل به على الاستصحاب أيضاً قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وكل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ولسان كليهما لسان واحد وتقریب الاستدلال ان كلا منهما متكفل للدلالة على الحكم الواقعي والظاهري للشيء بعنوانيه فالشيء طاهر واقعي بعنوانه الأولي وطاهر ظاهري بعنوانه الثانوي ولفظة حتى الخ متكفل لبيان الحكم الظاهري في الرتبة اللاحقة تبعداً أي تستمر تلك الطهارة والحلية الواقعية في مورد الشك الى ان تعلم بالقذارة والحزمة .

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

وهذا حكم واقعي مستفاد من قوله ع (كل شيء طاهر وكل شيء لك حلال) وان هذا الحكم الوافي مستمر تعبداً في ظرف الشك، الى ان يعلم ان القدرة والحرمة وهذا حكم ظاهري مستفاد من الغاية منطبق على الاستصحاب ، وقد يقال انه يمكن ان يستفاد من الخبرين قواعد ثلاث . احديهما الطهارة الواقعية لذات الشيء في الرتبة المتقدمة على الشك في حكمه . ثانيهما الطهارة الظاهرية لتلك الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك . وثالثها ابقاء الطهارة الثابتة بالجعل في صدر الخبر والحكم باستمرارها تعبداً خبر الطهارة يفيد قاعدة اجتهادية وقاعدة الطهارة واستصحابها اما الاوليان فهما مدلول عليهما من حيث الموضوع باطلاق احوالي للموضوع الممكني عنه بالشيء فانه يعلم 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 يلاحظ انه مشكوك الحكم في الرتبة المتأخرة عن الشك في طهارته حكم واقعي لهذا الموضوع واما المجعولة له بهذا الحاظ وهي طهارة ظاهرية وحيث انها فرد ان للطهارة فصيح ان يحكم بثبوتها باثبات طبيعة الطهارة مهمة بهذه الذات الواقع في الربتين 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 لا وجه لدعوى شمول لفظ الشيء للمشكوك بما انه كذلك بعنوانه الثانوي كي يتوجه عليها ان الظاهر انه كناية عنه بعنوانها الاولى 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 قدزفوه 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 ظاهر في الطبيعة المهمة ولا عند استعمال لفظة حتى في الغاية من الاستمرار التعبدية، وبعبارة أخرى 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 الواقعية 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 الاولى 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 المغيي 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 المغيي 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 نلاحظ مجموع الجملة بقيد دال 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 طويلين للطهارة لكنهما تحت جامع واحد وهو الطهارة فتشمل لفظة شيء لفردين للذات الواحدة باعتبار الرتبة احدها الذات في الرتبة السابقة على الشك في حكمه والاخر 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 المغيي دالاً على الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة معاً فيلزم ان تكون الغاية دالة على حد الطهارة الظاهرية وعلى الاستصحاب وعليه فيلزم الجمع بين لحاظ الاستمرار الحقيقي للطهارة

الظاهريّة والادعائي الواقعيّة 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 الحقيقيّة للاستمرار مندرجة تحت طبيعته فكذلك الفرد الادعائي على ما ذهب اليه السكاكي فمن جهة اندراج الحقيقي وكذا الادعائي في جامع واحد واشتراكم فيه صح استعمال حتى في معنى يلائم كليهما من دون الجمع بين اللاحاظين ، فلا نضاف انه لا يلزم شيء من المحاذير المذكورة في الرسائل وغيره على تصوير ان خبر الطهارة وكذا الحلية مسوقة لبيان امور ثلاثة .

وهي الطهارة الواقعيّة والحلية كذلك وقاعدتي الطهارة والحلية واستصحابها . لكنه لا يخلو عن الخدشة والمخذور ولا يكون الخبر الاول إلا ظاهراً في قاعدة الطهارة ولا الثاني إلا في قاعدة الحلية بل لا يعقل اشتغالها على بيان الحكم الواقعي وضرب القاعدة الظاهريّة ، والوجه انه لو كان الخبر الاول مسوقاً لجعل الطهارة الواقعيّة فلا يكون موضوعها قبل تمام الجعل إلا ذات الشيء عارية ومجردة عن الحكم وحيث لاحكم لها في هذه المرتبة فلا يعقل الشك في حكمها الواقعي فان تعلقه به حقيقة متفرع على ثبوته وما لم تكن محكومة بالطهارة الواقعيّة 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 الواقعيّة وما لم تتحقق لا يمكن تحققه واخذها في مرتبة موضوع الحكم الواقعي فهذا نظير ما قلناه في استحالة اخذ قصد القرية بدعوة الامر في موضوع نفسه ولذا منعنا عن دعوى صحة اعتباره ولو على تصوير القضية الطبيعيّة فانه لو كان الاندراج والشمول مستحيلين في مقام الثبوت فلا تصل التوبة الى الاخذ بالظهور في مقام الاثبات فنتيجة التقييد حاصلة لموضوع الاحكام الواقعيّة وبالجملة فلما لم تكن مرتبة الشيء المشكوك الحكم متحدة مع مرتبة ذلك الشيء عند وقوعه موضوعاً للحكم الواقعي فلا يمكن لحاظه عند جعل الحكم وليس مما يجوز ان يتصور في رتبة هذا الموضوع فالشيء المجموع موضوعاً للحكم الواقعي وان لم يكن مقيداً بالتجرد والعراء عن الشك في حكمه إلا انه لا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة اليه أيضاً 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 وإلا فلو صح تعقل موضوع الحكم الظاهري في مرتبة الموضوع الواقعي لكانت الأدلة بأسرها دالة على الحكمين لعدم المانع عن ثبوت الاطلاق الاحوال لموضوعاتها فلا يعم الشيء موضوع الطهارة الواقعية والظاهرية معاً هذا بالنسبة الى المعنى واما بالنسبة الى الغاية فهي وان امكن جعلها دالة على الاستصحاب إلا انه يلزم منه خلاف الظهور في الاستمرار المقاد بلفظة حتى فانه ظاهر في الاستمرار الحقيقي لا التنزيلي الادعائي فلو حمل المصدر على بيان الحكم الواقعي والغاية على بيان استمرار تلك الطهارة الواقعية ظاهراً أو ادعاءً لزم المحذور المذكور ، واما لو جعلت حتى غاية للظاهر المحمول لا لنفس الاستمرار فقط واخذنا بظهور الاستمرار في الحقيقي لا الادعائي حينئذ لا محيص عن حمل الطهارة المستمرة حقيقة الى العلم بالخلاف على الطهارة الظاهرية وبالملازمة لا بد من جعل الشيء كناية عما يرى في الرتبة المتأخرة عن الشك فتصير هذه الرواية بتمامها دالة على الطهارة الظاهرية لمشكوك الطهارة مستمرة الى العلم بالخلاف وكذا تكون رواية الخلية دالة على قاعدة الخلية فقط ولعل النكتة التي دعت جل العلماء الى دعوى ان الاولى دليل على قاعدة الطهارة والثانية على الخلية فقط هو ما ذكرناه وقلناه ، والحاصل انه لو كان كل شيء لك حلال في مقام الانشاء وجعل الخلية 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 الخلية 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 في حكمه فلا يعقل أن يكون الفرد الذي تحمل عليه الخلية الظاهرية داخلاً في الطبيعة العارية عن الحكم والشك بل يرى خارجاً عنها فلا يتصور لها اطلاق وان لم تكن مقيدة بل تكون نتيجة التقييد امراً متعلقاً 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 فإنه لا يكون للذات الواقعة موضوعاً للحكم الواقعي عموم يشمل لما في الرتبة المتقدمة على الحكم وما في الرتبة المتأخرة عنه وعن الشك فيه وكذا في لفظة طاهر أيضاً 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 فإن غاية الاحكام الظاهرية هو العلم بالخلاف دون الواقعية فإن غايتها اما النسخ أو امر اخر غير العلم بالخلاف وبين ان يراد منه الذات في الرتبة السابقة عن الشك وتحمل كلمة طاهر أيضاً على الذات في الرتبة السابقة وعليه فالرواية دالة على القاعدة الاجتهادية وحينئذ لا بد من حمل الاستمرار المستفاد من لفظة حتى على الاستمرار التعبدى وبالعناية فينتطبق الذيل على الاستصحاب .

لكننا نقول انه اذا كان لفظة طاهر قابلاً لأن 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 المعينة 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 الخلية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا مانع من حملها على العموم والحكاية عن الخلية

الواقعية والظاهرية التي هي مقتضى القاعدة وكذا الاستصحاب وذلك لان المانع اما هو الجمع بين النظرين واللاحاظين وقد عرفت عدم لزومه فيما اذا افيد بالمغبي اصل ثبوت الخلية 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 الخلية 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 او هن 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 الخلية فهو ما اشار اليه الشيخ - قده - من ان تمثيل الامام - ع - بعد قوله مامر بالثبوت المشتري بقوله (ولعله غصب أو سرق) وبالزوجة (ولعلها اخت من الرضا) لا يلايم القاعدة فانها محكومة بالامارات والأصول ومنها المتصورة في الامثلة فان اليد دليل على ملك الثوب وهو مقدم 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 القاعدة المضروبة يكون ابعد ولما كان الشيخ - ره - قد تعرض للاستشكال من غير جواب فنحن قد اجبنا عنه بأنه لا مانع من رفع اليد عن ظهور ورود الرواية في الانشاء صيانة لها عن المحذورين على البديل فاذا حملت على الاخبار عما جعل سابقا فجاز ان يشمل الشيء باطلا في كلا الفردين المختلفين رتبة وهما الذات الواقعة في الرتبة المتقدمة على الحكم الواقعي والذات الواقعة في الرتبة المتأخرة عن الشك فيه ويعم المحمول للخلية الواقعية والظاهرية التي جعلت باستصحابها أو بقاعدة الخلية كل ذلك بالتقريب المتقدم في الرواية السابقة وهكذا يشمل مفاد - حتى - للاستمرار الحقيقي بالنسبة الى الحكم الظاهري والدعائي بالنسبة الى الخلية الواقعية وقد تقدم انه لا يلزم شيء من المحاذير على هذا التقدير إلا ارتكاب خلاف الظاهر في الاستمرار وهو اهن من الالتزام بتخصيص الحاكم أو عدم مثالية ما ذكر في الذيل مثالا لمورد القاعدة هذا .

ومما استدل به للاستصحاب رواية اخرى ذكرها الشيخ - قده - قوله - ع -
اذا استيقنت انك توضأت فأليك ان تحدث وضوءه حتى تستيقن انك احدثت فان
التحذير عقيب قوله - ع - اذا استيقنت يدل على ان اليقين بالطهارة متبع الى الاستيقان
بالحدث فلا يعتني بالشك في زوالها فدلائلها 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 بالاستفعال مع كون المورد مجرى للاستصحاب وكيف كان فدلائلها 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

وشملها للانواع المتصورة من حيث الشك والمشكوك وفي التفاصيل التي وقعت
من الاصحاب فان طائفة منهم ذهبوا الى حجية الاستصحاب تبعداً في الشبهات
الموضوعية دون الحكيمة ، واخرى عموها للباين وفصل قوم بين الاحكام الوضعية
والتكليفية فبعضهم على جواز استصحاب القسم الاول دون الثاني وبعضهم على ماسياً
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 - ره - 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 الاول دون
الثاني ، وهناك تفصيل آخر ابدعه المحقق الخوانساري - قده - في شرح الدروس
وهو الفرق بين الشك في المقتضى والشك في الرفع فسلم الاستصحاب في الثاني فقط
والانصاف انه لولا ما روى عن الخصال عن محمد بن مسلم من قول أمير المؤمنين ع
- من كان على يقين فشك فليمض على يقينه - ولولا ظهور قوله ع - فان اليقين
لا ينقض إلا باليقين - أو - لا يدخله الشك - لكان للخدشه في عموم دلالة الاخبار

لمطلق المتيقن المشكوك موضوعا كان أو حكما كليا أو جزئيا تكليفيا أو وضعيا كان دليلا للفظ أو اللب مجال واسع ولكن 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 مؤيدا لها كما انه يجعل التعليل في البعض معاضدا لها وكيف كان فلمهم هنا هو التعرض للتفصيل بين الشك في المقتضى وبين ما في الرفع وبين الاحكام الوضعية والتكليفية فان تفصيل الاخباريين يبقى بلاوجه بعد ما عرفت من العموم ولو في بعض الاخبار وكذا تفصيل الشيخ - ره - لائتمرة فيه بناء على كون نظر العرف متبعا في تشخيص الموضوع ووحدة على ما تقدم مفصلا والتكلم في التفصيل الاول مسبوق ببيان شأن المقتضى للامور الحقيقية الخارجية والاحكام والامور المجعولة في الشرع وقبل الشرع ، ولا بأس بتمهيد مقدمة وهي ان المقتضى في الامور الخارجية فتارة يكون مقتضيا لنفس الحدوث فقط ولا يكون له دخل في البقاء بل البقاء يكون مستندا الى امر اخر كلاستعدادات الذاتية وغيرها مثل وضع الحجر على الارض ومثل البناء والبناء فان كلا منهما ولو كان علة محدثة للمجموعول 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 وجودا وعدمها كالشمس والقيء ، فانه اذا زال الشمس يزول القيء ، 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 . مستندا الى مصلحة في نفس الجعل والاسباب التي كانت

في البين انما تكون من باب العلة المحدثّة فقط لا المبقية فاذا وجدت هذه الاسباب تحدث هذه الامور أي الملكية والزوجية والاجارة وغيرها مما تحدث باسبابها الخاصة عقيمتها ولكن البقاء مستند الى الاستعدادات الذاتية إلا ان يجيء رافع لهذه الاستعدادات من البيع أو الفسخ أو الموت مثلاً وإلا فنفس الجعل ليست إلا محدثة لا مبقية ، وبعبارة اخرى ان الاسباب المجعولة علة الحدوث لهذه الامور والبقاء مستند الى الاستعدادات الذاتية فإن الملكية وغيرها لما كانت من سنخ الاضافات التي تبقى على الفعلية ما دام بقاء طرفها عليها فلا تنتفي إلا بانتفاء المالك أو المملوك أو كليهما أو بطل وما يوجب اعتبار العدم من بيع أو اقالة أو فسخ أو موت أو انقضاء مدة في الاجارة وهكذا ، فتبين ان الأحكام الوضعية مثل بعض الخارجيات مستندة الى أسبابها الخاصة حدوداً لا بقاء ، فلو شك فيما يلزمها فهو مستلزم للشك في الرفع لا في المقتضى ، وأما الأحكام التكليفية فهي وإن كانت مما يتصور فيه انحصار الصلاح في أصل الجعل والتشريع فقط إلا انها في الأغلب تابعة للعلاقات القائمة بمتعلقاتها ودائرة مدارها فالمقتضى هو تلك الملاكات وهي كما انها علة لحدوثها فكذلك لبقائها ايضاً والسري في ذلك ان الوجوب مثلاً إنما يعتبر في مقام ابراز الارادة فجعل هذه الأحكام عبارة عن ابراز الارادة الى الخارج ولو كان الانشاء والارادة آتياً ولكن الحكم كان باقياً فلاضافات 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 المحدثّة مبقية فلبّ الارادة تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق بالمصلحة مقتضية للارادة وابرازها فاعلة المحدثّة فيها عين القلة المبقية فمادام المتعلق كان وافياً بالمصلحة تتعلق به الارادة ولم يكن في البين مزاحم وإلا فلا تعلق لها بالعمل الخالي عن المصلحة كما لا يخفى فلو شك في دخل شيء في المأمور به من جهة وقلة بالمصلحة فيكون من الشك في المقتضى لا في الرفع فاذا كان الحكم منوطاً بقيد كما اذا انيط مثلاً 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 مثلاً 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 الرفع دون الشك في المقتضى والاستعداد ثم لا يخفى انه لو كان الاستصحاب حجة في مورد الشك في الرفع بعد احراز المقتضى للبقاء يلزم أن لا يصح اجرائه في الأحكام التكليفية إلا في موارد مخصوصة وهي موارد احراز الملاك والمصلحة في المأمورية مع الشك في الوجوب لاحتمال طرد وخرج أو جنون أو ضرر أو ابتلاء بالأثم أو حصول النسخ للحكم السابق فان الشك في هذه الموارد متعلق بالرفع دون المقتضى وأما في غيرها فارجعه الى الشك في المقتضى فلا بد من الالتزام بعدم حجية الاستصحاب فيه أصلاً ولكن الأحكام التكليفية تابعة للمصالح التابعة للمتعلق وهي ليست إلا مبرزة للارادة والانشاءات في الأحكام ، ففي التكليفية مقتضيات الحكم عين مقتضيات التكوين والاستعداد للحكم تابع لمقتضيات التشريع والعلة المحدثة عين العلة المبقية وروح الحكم فيها منوط بالاستعداد والمقتضيات التشريعية ، فبدون احراز المقتضى لا يحوز التكليف ، فظهر من هذا البيان أن الاستصحاب في الموضوعات يجري في 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 في بعض الموارد مثل موارد الشك في انطباق لا حرج ولا ضرر في صورة الشك في وجود المزاحم الأثم والابتلاء به فان في 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 موارد 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 وغذرية الجمل على الحركة على طبق المصلحة المحرزة ويحصل غرض المولى . فظهر

انه لا يبقى مجال للاستصحاب في هذه الموارد ايضاً إلا في صورة الشك في النسخ ولا يظن بأحد ان يقول بتطبيق لا تنقض اليقين بالشك على هذه الموارد فينحصر الاستصحاب في الأحكام بمورد الشك في قيد لا يكون مقوماً للحكم بحيث لو انتفى بقي العمل خالياً عن المصلحة الملزمة بل يكون له دخل فيه مثل الزمان أو الزماني وكان الحكم على الدليل مهملاً من هذه الجهة ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في الغاية أو المعنى وإلا فلو كان له اطلاق لكننا نتمسك باطلاق الدليل وأما إذا كان القيد دخيلاً في ملزمة المصلحة أو لم يعلم عدم دخله بهذا النحو من الدخالة ، فالشك في القيد يقتضي الشك في المصلحة والمقتضى فلا يتصور الشك في الراجع حتى يكون للاستصحاب مجال . وبالجملة فلا بد من ملاحظة ان حجية الاستصحاب في الاحكام منحصرة في اليقين بالمقتضى واستعداده للبقاء مع الشك في الراجع أو عامة لهذا المورد وغيره من موارد الشك بعد اليقين سواء احرز المقتضى أم لا ومن المعلوم ان القول بعدم حجية الاستصحاب عند الشك في الأحكام في صورة المقتضى مستلزم للقول بأنحصار موارد في موارد لا يحتاج الى الاستصحاب وهي صورة احراز المصلحة والغرض مع الشك في المزاومات وذلك لما تقدم من حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض في هذه الموارد فحيث ان جعل الاستصحاب فيها يعد من اللغو وفي غيرها لا يتصور الشك في الراجع دون المقتضى فلا بد من الالتزام بعدم حجية الاستصحاب في 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 في الأحكام في غاية الاشكال وتقدم ان منع حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضى مستلزم لأن لا يجوز الأخذ به عند الشك في الأحكام التكليفية مطلقاً إلا في موارد نادرة مع انه بعيد في الغاية بالنظر الى شدة الاهتمام في الأخبار بعدم جواز نقض اليقين بالشك بالسنة مختلفة ، ان من المعلوم ان المراد من النهي الواقع في اخبار لا تنقض اليقين بالشك ليس نهياً حقيقياً لأن نقض اليقين لا يكون باختيار المكلف فان كان اليقين باقياً فباق وإلا فلا ، بل ماله الى الأمر بمعاملة البقاء وترتيب الأمر العملي عليه يعني الأمر الذي كنت ترتبه على اليقين الفعلي رتبة عند

الشك وابن على بقاءه 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 بطرؤ الشك لكنه بركة لا تنقض يبني على بقاءه فهذا نظير للأمر بتصديق العادل في انتهائه الى تنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم . وبعبارة أخرى تارة يكون اليقين طريقا محضاً الى موضوع التعبد وهو المتيقن مثل اليقين بالخيرية الذي كان طريقاً الى تطبيق الحرمة الواقعية على المورد ، وتارة يكون التعبد متوجهاً الى نفس اليقين الطريقي بما أنه طريق لا بما أنه صفة نفسانية وحالة وجدانية وفي هذه احتمالات ثلاثة : « أحدها » أن يكون اليقين الزائل منزلاً منزلة الباقي باعتبار آثاره المرتبة به على المتيقن فإن الوجوب وغيره وإن كان مرتباً على الصلوة وغيرها في الشرع بلا اناطة له بالعلم والاحراز إلا أنه لما لم يكن محرراً كإلها وداعياً الى إيجادها وموجباً لخصوها إلا بعد العلم وحكم العقل بالتنجز وعدم المعذورية فكان الواقع مقتضياً للوجود والترك والعلم متمماً له ورافعاً للمانع وهو الجهل عن تأثيره في الانبعاث والازجار ، فعلى هذا صبح أن تستند تلك الآثار الى اليقين وإن كانت في الحقيقة أثراً للمتيقن فلهذه الآثار جهة استناد وإضافة الى اليقين الطريقي وجهة إضافة الى المتيقن فلعل الأمر بالعمل معه معاملة الباقي ما لم يعلم بالخلاف ناظر الى تنزيل ذلك اليقين باعتبار تلك الآثار المضافة اليه بوجهه وإلى متعلقه بوجه آخر فلا يعم أثر الذي لنفس اليقين المأخوذ جزء للموضوع في بعض الموارد . « وثانيهما » أن يكون بحيث يعمه أيضاً لكن لا يشمل الأثر الذي لليقين المأخوذ تمام الموضوع لبعض الأحكام . « وثالثهما » أن يكون بحيث يعمها أيضاً فهذه احتمالات ثلاثة في صورة ورود التنزيل على اليقين الطريقي لا بلحاظ جعله مرآة للمعلق ومشاربته 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 فإن مورد التعبد بالبقاء هو الأمر الثابت الواقعي فمضى هذا التنزيل هو الحكم ببقاء ما ثبت ولا دخل لليقين فيه ولا احتياج له اليه إلا في مقام تطبيقه على موارد هذا المعنى مناسب مع تعريف

الاستصحاب (بإبقاء ما كان) فإنه لم يؤخذ فيه اليقين على ما ترى وعلى هذا فلا يبقى وجه لحكومة الاستصحاب على أدلة الاصول من البرائة والحلية والطهارة فإن الحاكم اما موسع لدائرة الموضوع أو مضيق وعلى أي تقدير فله نظر الى موضوع دليل حكم آخر وللإستصحاب بهذا المعنى لا يثبت العلم والمعرفة التي جعلت غاية للطهارة أو الحلية الظاهرية بل هو حكم بإبقاء 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 ذكرنا في أنه لا يصح عليهما تجويز قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي فإنه 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 ومنها ومقام تمام الموضوع في الثاني فإن التنزيل قد عمه بحسب الفرض بهذا الاعتبار ايضاً وعليه فيتم القول بحكومة الاستصحاب على قاعدة الحلية وغيرها من الاصول فإن اليقين منزل منزلة الباقي بالنسبة الى العمل والاثـر المترتب عليه بنفسه ايضاً وهو انتفاء الحلية الظاهرية والطهارة كذلك بمجرد العلم بالحرمة الواقعية والطهارة فالمعرفة بنفسها تمام الموضوع لانتهاء العمل وترتيب ذاك الاثر الشرعي الظاهري على ما هو مقتضى الغاية في الخبرين ، فالتعبد باليقين حتى يلحظ هذا الاثر لا يخلو عن نظر الى موضوع القاعدتين فدعوى الحكومة وتساهلها في محلها ، واما على الأول من الأخيرين فالأمر كما ذكر فيما تقدم من الاحتمالين من هذه الجهة . وبالجمله فاثبات الحكومة موقوف على اثبات عموم التنزيل على الوجه الثالث ، ومحصل الكلام أن التعبد اما متوجه الى المتيقن حكماً كان أو موضوعه بمراية اليقين وجعله آلة للإشارة 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 التعبدى باعتبار الاعمال والآثار التي ثابتة للمتعلق ببركة اليقين وكشفه عنه فقط . واما أن يكون بالنسبة الى تلك الاعمال وما يترتب

عليه وعلى المتعلق مجوعا ، وأما إعم التنزيل لغيرها وهو كون الأثر المترتب على اليقين
المجوعول بنفسه من دون دخل للمتعلق تمام الموضوع للحكم ، وظهر أن 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 الواقعتين ، فيكون الاستصحاب بهذا المعنى
وارداً عليهما لا حاكما ، وأما 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 فإن كلا منهما حكم ظاهري في مرتبة الجهل والشك ، وأما
الأول من الثلاث فعليه وإن جاز القول بقيامه مقام القطع الطريقي فقط إلا أنه
لا يلائم دعوى الحكومة أيضا إذ المفروض بعد تسليم إمكان أن ينزل الشيء منزلة ماله
أنه إن باعتبار أحدهما دون الآخر وجواز التفكيك بين التلازمين في التنزيل أنه ما توجه إلى
اليقين إلا بلحاظ الأعمال التي للمتعلق ببر كنه فلم ينزل الزائل منزلة الباقي باعتبار أثره دخل
فيه جزء أو تماما فالاستصحاب بهذا المعنى وارد على القاعدتين فإنه مثبت لليقين التعبدية
بالحرمة والقذارة الواقعيين ، وأما على الثاني فاشكال الحكومة بحاله إلا أن عليه يصح
القول بقيام الاستصحاب مقام جزء المقتضى والموضوع للحكم وما على الثالث فيصح الجمع
به بين كلا الأمرين على الإطلاق فالحكومة لا تنبئ إلا عليه كما أن قيام بعض الأصول
مقام العلم مطلقا لا يمكن تصديقها إلا عليه فلو كان التنزيل عاما على هذا النحو أمكن التفصي
عن اشكال الحكومة إلا أنه 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 فإن هذا من آثار نفس القطع واليقين ولا
يربط له بشيء من متعلقاته فيلزم حجية الاستصحاب في جميع موارد اليقين السابق
والشك اللاحق كان المتعلق لها حكما أو موضوعا له في الشرع أو لم يكن لشيء منها
كاليقين بوجود الجدار وطوله وعرضه ولونه وغيرها وهذا لا يلائم ما وقع التسالم
من أنه لا بد من كون المتيقن عند الاستصحاب أثر شرعيا أو موضوعا لذلك فالأمر
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 لا بد أن يكون بمقدار الأثر الذي كان دليل التعبد ناظراً اليه فبالنسبة الى ذلك 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 كالحياة التنزيلي لزيد مثلاً ، فالحياة بالنسبة الى الأثر الذي شمل دليل التنزيلي لها وجود تنزيلي لا بالنسبة الى الأثر الآخر الذي لم يكن الدليل ناظراً اليه فانها لا وجود لها تنزيلاً ولا حقيقة ، وقد تقدم ان فيما نحن فيه لا يكون دليل التنزيل ناظراً الى نفس اليقين باعتبار الآثار المترتبة على المتيقن ببركة اليقين فان شرط ترتب الآثار الواقعية على الواقع خارجا هو اليقين فالواقع كأنه هو المقتضى والجهل مانع عن تأثيره في الجري والامتنال فبانكشف الواقع ورفع السترة عنه يترتب الأثر على الواقع ويتعقبه حكم العقل على الحركة طبقه أو السكون عنه ، وقد يكون دليل التعبد باليقين باعتبار تلك الآثار المتقدمة التي لها انتساب ما الى اليقين أيضا كما انها منسوبة الى الأمور الواقعية باعتبار الآثار المترتبة على اليقين وغيره كما إذا اخذ جزء الموضوع مثل ما اذا ورد أن الخمر المعلوم الخمرية حرام فإن العلم في المقام جزء المقتضى والأثر لم يترتب على صرف الواقع بل على العلم بالخمرية وهذا أيضا سنخ من الأثر لليقين فيعمه دليل التنزيل ، وقد يكون التنزيل عاما لجميع الآثار التي لليقين سواء كانت من القسمين المتقدمين أو كانت مترتبة على اليقين بنفسه من دون دخل متعلقه فيه بأن 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 الآثار التي كان اليقين جزء لموضوعها أي لا يشمل دليل التعبد باليقين التنزيلي باعتبار هذه الآثار الخاصة التي تترتب على الخمر المعلوم من حيث انه معلوم فلا يكون استصحاب الخمرية نافعا لأن الأثر كان مترتباً على الخمر المعلوم والمفروض انه ليس علم تنزيلي في المقام بالنسبة اليه فلا علم وجداني ولا تعبدى لأن التنزيل ليس ناظراً الى هذا الأثر وكذلك القسم الثاني لما كان ناظراً الى هذا الأثر

ولكن لم يكن ناظراً الى أثر يقيّن مُجعل تمام الموضوع فلا يشمل دليل التعبد باليقين اليقين الذي كان تمام الموضوع لعدم وجود يقين تنزيلي بالنسبة الى هذا الاثر ولو كان بالنسبة الى الانار الاخر علم تنزيلي حينئذ اذا جعلت المعرفة غاية للحلية ومغنية للحكم اذ الفرق بين الغاية والشرط ان الغاية مبنية 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 حينئذ لا بأس بالقول بكون الاستصحاب حاكماً على (كل شيء لك حلال أو طاهراً) الخ الا انه قد نهينا 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 الاجواز الاخبار عنه مثل مورد اليقين ببقاء الجدار والانهار وغير ذلك فانه لا أثر للمتيقن الاجواز الاخبار عنه جزماً في هذه المقامات وان لم يكن مورد الاستصحاب أثراً أو موضوعاً للآثر الا أن العلم به له أثر وهو جواز الاخبار ونتيجة جواز الاستصحاب في امثال هذه المقامات هدم القاعدة الكلية وهي انه لا بد أن يكون المستصحب أثراً أو ذا أثر شرعي ولا بد من ارتكاب أحد المخدورين (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 أو ذا أثر شرعي بل يكفي 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 لا بد في المقام كما في مقام منع حجية الاصل المثبت فان القاعدة على ما ستأتي تقتضي حجيتها أيضاً لولا الانصراف ، وبعد ذلك كله نقول أن من يذهب الى حكومة الاستصحاب فلا بد له من الالتزام بتوجهه

أو على نفسه بالانفراد وحيث لا دخل للمتعلق في صورة كون اليقين تمام الموضوع لأثر فلا وجه لدعوى اعتبار احراز اقتضائه للبقاء على الإطلاق فإنه أجنبي عن التنزيل والتعبد في هذه الصورة فما لم يقطع في الانتفاء يؤخذ باليقين ويجري المكلف على طبقه ويترتب أثره سواء احرز المقتضى لبقائه أم لا ، فتحصل أنه لو كان اليقين مرآة لما يحرم نقضه من الأحكام والموضوعات الخارجية فلا يتوجه التنزيل إلا إلى 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 ببر كنهه فلا يهم الأثر الذي رتب على نفس اليقين الطريقي ولو ضمنا ، وإما شامل للواقع ولما لليقين من الأثر بنحو جزء المقتضى وجزء الموضوع ، وإما أن يكون تنزيهه 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 أنه لا يتم به دعوى الحكومة . وعلى الثاني وإن كان لا تتم دعوى الحكومة أيضاً إلا أنه يجوز القول بقيامة مقام العلم الموضوعي في الجملة . وعلى الثالث تتم الدعويان على الإطلاق فمن يقول بهما لا بد له من دعوى ظهور الأخبار في ذلك كما أن الأمر كذلك بالنظر إلى إطلاق النهي . لا يقال إن اليقين الطريقي ملحوظ آلياً بخلاف الموضوعي فإنه مستقل بالملحوظ فلو كان التنزيلي عاماً للقسمين يلزم الجمع بين اللحاظين . فإنه يقال قد تقدم أن الأثر المتيقن إضافة إلى نفس اليقين أيضاً فهو دخيل في حصوله وترتبه عليه بنحو الشرط للمشروط فيعد أثر الواقع أثر نفس اليقين مع أنه غير مقتضى له أصلاً فالتنزيل متوجه إلى اليقين الملحوظ استقلالاً بما له من الآثار العملية سواء كان شرطاً لها أو جزء المقتضى لحصولها أو تمام المقتضى بحيث لا تأثير للمتعلق في ترتب هذا الأثر عليه فلا يلحظ إلا استقلالاً فلا يرد الاشكال المشهور وبهذا التقريب أجاب المحقق الخراساني عن اشكال تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم الطريقي والموضوعي بكلا قسميه فظهر من ذلك كله أن لنا دليلاً على عموم

التزليل 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 بتزليل اليقين الذي هو جزء المقتضي أو تمامه للأثر بحيث لا يكون متعلقه مستقلاً في ترتيبه عليه اما لانها معاً يتم بها المقتضى واما لان اليقين بانفراده مقتضى فعلية لا وجه لاعتبار احراز الاقتضاء الاستعداد للسابق في المتيقن اما في الثاني فواضح فانه أجنبي عن الأثر وأما في الأول فلا نه كذلك بالنسبة الى الجزء المقتضي وهو اليقين فمع تسليم العموم والحكومة لابد من الالتزام بأن في نفس اليقين خصوصية أوجبت صحة إيقاع النقض عليه كالعهد والوضوء دون القطع والظن والشك فانه لا يقع على شيء منها 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 لاستعداداته للبقاء عند كون اليقين موضوعاً للأثر جزء أو تماماً ، نعم لو قيل بمزآتيته 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 تزليل اليقين إنما يكون باعتبار الاعمال التي للمتيقن ولذا اعتبر احراز استعداداته للبقاء وفصل بين موردي الشك في المقتضى والشك في الرفع بعد العلم بالمقتضى تبعاً لشيخ العلامة الأنصاري (قده) ، فألحق خجية الاستصحاب تبعاً لمفاد الاخبار مطلقاً هذا كله في التفصيل بين الشك في المقتضى وبين الشك في الرفع وقد تحصل انه لا وجه له مع اطلاق الاخبار سيما مثل قوله « ع » : (فليمض على يقينه) ومع توجه التزليل الى اليقين نفسه لا الى المتيقن ببركته 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 أمور عقلية انتزاعية لا تكون موضوعاً للأثر الشرعي ولا هو بنفسه كذلك ، ودفع هذه الشبهة بأن قصر مورد الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب أثراً أو ذا أثر في الشرع دعوى بلا بينة ، فإن ما كان ولا بد منه في التنزيل هو أن يكون مورده إما بلا واسطة أو معها ولو بوسائط عديدة مما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً فكل ما ينتهي أمره إلى الأمر الكذائي ولو بالوسائط فلا مانع من تنزيهه باعتبار ذلك ولو كان لدليل التنزيل عموم أو إطلاق كما أنه كذلك في أخبار الباب فلنا الأخذ به والقول بعدم اختصاصه بما هو بنفسه أثر أو موضوع للأثر وحيث أن الأحكام الوضعية طرأاً مما أمر وضعه ورفع به بيد الشارع ولو بالواسطة في مثل ما ينزع عن التكليف فصح استصحابها أيضاً لعموم الدليل لها فلا وقع لهذا التفصيل ولا يحتاج رفعه إلى مزيد مما ذكر ، ولما انجر الكلام إلى هنا وجرى ديدن جمع على البحث عن حقيقة الأحكام الوضعية ومقدارها ومجوعليتها فلا بأس بالتعرض لها بمقدار ما يسعه المجال . (فنقول) قد اختلف الأصحاب في عددها فبعض على أنها ثلاثة والآخر على أنها خمسة أو سبعة وذهب ثالث إلى أنها غير منحصرة في هذا المقدار وهي بشتاتها مندرجة في الإضافة بين الأمرين فمن نحو من أنحاء إضافة الشيء إلى شخص ينزع الملك ومن نحوها الآخر ينزع الحق ومن نحو إضافة بين شخصين تنزع الولاية أو الزوجية أو الرقية كإضافة بين الأب والولد وغيرها ومما بين الشارع وجميع الأشخاص كإضافة بين الحاكم الشرعي وسائر الأفراد تنزع الولاية والقضاء وهكذا وكيف كان فقد تقسم الأحكام إلى جعلية وغير جعلية كما يقسم مطلق الحكم إلى التكليفي والوضع ولكن يسلم انحصار الأول في الخمسة المعروفة المندرجة في الاقتضاء والتخيير وكذا يسلم مجعوليها بأسرها ، وأما الوضعي فيقسم إلى الجعلي وغيره ويختلف في عدده ومقداره واندراجه في أدلة الاستصحاب وعدمه وتحقيق القول فيه يحتاج إلى تمهيد مقدمة يبين فيها الفرق بين الجعلي وغيره . (فنقول) إن الحقائق الجعلية هو أمور اعتبارية لا تحقق إلا بالإنشاء وقصده كالتعظيم ونحوه فما لم يكن إنشاء وجعل من المسالك الحقيقي أو الظاهري لا تحقق للملكية

شيء لا أحد وكذا الزوجية والحرية وغيرها فلا إنشاء والجعل بمنزلة جزء الأخير من العلة التامة لوجودها وما لم يوجد لا مصحح لاعتبارها ، وأما الأمور النزاعية فهي تابعة لمنشأ انتزاعها قوة وفعلية فعند وجوده صح انتزاعها ولو لم يكن هناك إنشاء ومنشئ وعند عدمه وانتفائه لا مصحح لانتزاعه ولو قيل إني جعلت المنشأ الف مرة بل المدرك ينتزع الصورة الانسانية مثلاً من الوجود الخارجي حتى مع قول المولى بأني ما جعلت له هذه أو جعلت نقيضها ، فأتضح أن الأمور الجعلية غير قابلة للتحقق إلا بالإنشاء والجعل ودائرة مداره حدوداً وبقاء ، وأما الانتزاعات فلا دخل له فيها لا ثبوتاً ولا عدماً وإن الأحكام التكليفية لا تكون جعلية كما اشتهر ووقع عليه التسالم فإن الوجوب مثلاً لا استناد له إلى الإنشاء في مقام الاقتضاء فإن المصلحة من لوازم الواجب وذاتيته أما بعنوانه الأولي أو الثانوي وأما العلم بهذه المصلحة وكذا سائر مبادئ الإرادة وكذا نفسها وإظهارها بمادة الطلب أو الإرادة أو بهيئة صيغة الأمر فليس شيء منها من الجعليات والاعتبارات التي تنفرع على الإنشاء بداهة أنها أمور تكوينية وموجودات خارجية عينية لا اناطة لها بالإنشاء ، نعم تحقق مفهوم الطلب انشائي حاصل بالقصد إليه وإلى حصوله بالتلفظ بمثل أطلب وأريد لكنه ليس متجداً مع الوجوب أو ملازماً معه فإن الإنشاء من الهازل والساهي واللاغي وغير الملفت لا يدعو الملفت إلى الامثال ولا يقتضي الجري والتحرك على طبقه ، نعم إبراز الطلب والإرادة الكامنة موضوع لحكم العقل بحسن إتيان المراد وجواز العقاب على تركه بعد إبراز فيرى العقل أن إبراز المولى للإرادة مقتضى لحصول المراد وبعد المانع من وقوعه منه وهي الشهوة والدواعي النفسانية كالعدم فيلحظ المراد واجبا ولازماً بالنظر إلى وجود المقتضى المجرد عن المانع ادعاء فينتزع الوجوب وال لزوم والإيجاب والبعث والانبعث والتحرك فهذه أمور انتزاعية عن منشأ واحد وهو إبراز المولى إرادته وقد تقدم أن نفس الإبراز أمر واقعي لا جعلي اعتباري فما أدري بم صح عد الوجوب وكذا سائر الخمسة من التكليفية من الأحكام الشرعية الجعلية مع أنها منتزعة عن منشأ لا استناد له إلى الجعل ، وببيان آخر أن بعض الأمور اختيارية ومقدور للإنسان بلا واسطة وسبب غير إرادته كالتكلم

والمشي والأكل وغيره وبعضها مقدورة بواسطة واحدة كالأحراق والقتل وغيرها مما لا يمكن تحققه بدون التوصل بسبب كالالقاء في النار وفري الأوداج مثلا أو بوسائط عديدة كالنتيجة الحاصلة من المقدمات المترتبة ، ولا يخفى أن الإرادة لا تتعلق بالآخرين بل بما يتولدان منه فإنه فعل المختار حقيقة وقابل للمرادية لا هذا الأمر التوليدي المسبب فإنه قهري الحصول عند وجود السبب ولذا يحصل حتى مع عدم ارادته أو إرادة عدمه مع إيجاد سببه فهذا القسم من الأمور للتوليدية الخارجية لا اناطة لها بالقصد إلى التوصل بأسبابها إليها فإنها حاصلة بمحصول تلك الأسباب ولولم يقصد التوصل بها إليها . وهناك أمور أخرى توليدية وتحت القدرة بالواسطة إلا أنها لا اعتباريتها واعتبارية أسبابها لا تحقق إلا بإيجاد الأسباب بقصد التوصل إليها وهذا نظير الملكية والزوجية والوكالة وأمثالها مما له سبب لا يوجبها إلا بقصد التوصل والتسبب ، وبعض الأمور الحاصلة للإنسان خارج عن تحت اختياره وإرادته كالخواطر والصور التي ترسم في الخيال بواسطة الإدراكات الحسية القهرية فإنها غير مرادة حتى بالواسطة بخلاف الصور المنزعة من الأشياء بواسطة الإدراك القصدي والتوجه إلى منشأها فإنها أيضا مندرجة في القسم الأوسط ومن الأمور القهرية التي لا دخل للقصد إلى التسبب بأسبابها إليها فما هو متقوم بقصد التسبب بسببه الاعتباري الذي عبارة عن الانشاء بالقول ولفظ خاص أو بالفعل على نحو مخصوص فهو جعلي كالوضع والملكية والزوجية وبعض الأمور الأخر مما يعد من الأحكام الوضعية وأما سائر التوليدات وغيرها مما يمكن أن يتحقق بدون قصد التسبب والانشاء فهو غير منوط بالجعل بل لا ربط بينهما فلا يكون جعليا ومجعولا كما لا يخفى . إذا ظهر هذا فيلاحظ أن الوجوب مثلا جعلي أم لا ولا ريب في انتفاء الجعلية عن المصلحة وعدم كونها مجعولة وكذا العلم بها وكذا إرادتها وانشاء ما يظهر الإرادة والطلب فإن هذه كلها أمور واقعية حاصلة بأسبابها ولا اناطة لحصولها بقصد التسبب وأما الاعلام بالإرادة بتوسيط هذا الانشاء بالقول فهو وإن كان من الأمور التوليدية إلا أنه غير منوط بالقصد المذكور أيضا فإنه إذا وصل الانشاء يحصل الاعلام مطلقا بقصد به التسبب أم لم يقصد هذا مضافا إلى أن الاعلام مغاير

لوجوب فانه أمر يعتبره العقل بعد العلم بالارادة وضعا للمراد كاللزام على ما تقدم
فتحصل أن الأحكام التكليفية ليست جعلية على ما اشتهر وسلم وأما الوضعية فبعضها
كالملكية والزوجية جعلية على ما مر فإن المالك مثلا لو لم ينشأ سبب التملك بقصد
التسبب والتوصل الى حصول الملك لغيره لما حصلت الملكية له فهذا أمر اعتباري
له مشابهة بالاضافة المقرلية لقيامه بالأمرين وطرفين وله شبه بالجدة والملك
الاصطلاحي لأهل المعقول وليس بشيء منها فإن 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 تغييراً في العين المملوكة أصلا فلو وجد سببها وفرض فقد المعتبر رأساً أو
صار بناتهم على عدم اعتبارها فلا يتحقق أبداً فهي بمنزلة النقيض للاضافة المقولية أو
الجدة المفسرة بهيئة احاطة شيء بشيء ومتقومة بالقصد والجعل هذا حال الملكية
وأما سائر الأحكام الوضعية فسياً في الكلام انشاء الله تعالى في أنها مجعولة أو منتزعة
فتحصل مما سبق ان الأمر الجملي 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 التوصل
بها الى حصولها ومن هذه الجهة لا يرى الملك حاصلًا بالتمليك الهزلي وبلا انشاء الصادر
من الساعي والتائم والمتلفظ به اظهارة للوجود أو القدرة على النطق وإن الوجوب
وبقية الأحكام التكليفية ليست جعلية بهذا المعنى في شيء من مراتبها
المتصورة أما المصلحة الدائمة الى الايجاب مثلاً فهي من خواص الاعمال ولا ربط
لها بالعلم بها وكذا ارادة ما يفي بها وكذا انشاء الطلب بالجعل ضرورة ان شيئاً 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 كالأدم فيحكم بوجوب المراد ولزومه تحريكاً وبعثاً الى

متعلقها فتنتزع هذه العناوين من تعلق الارادة المبرزة والأمر والحكم فيوصف العمل بأنه واجب لازم محتوم ومحرك اليه ولا يتوقف لحاظه موصوفاً بالوجوب على كون الأمر 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 ورفعته 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 وضعاً ورفعاً . ولا يخفى أن كون الحكم جعلياً بهذا المعنى غير جعليته بالمعنى المتقدم فلا يختلط أحدهما بالآخر كما وقع من غير واحد هذا حال الأحكام التكليفية طرأً وأما الوضعية فقد تنقسم على قسمين يعتبر عن أحدهما بالعلقية كالجزئية والشرطية والسببية والمآنية وعن الآخر بالاضافية كالصححة والفساد والملكية والحرية وأمثالها فيقال بأن القسم الأول ليس جعلياً بالمعنى الأول ولا بالثاني بل هو بأجمعه منترع عن التكليف والالزامات فالجزئية منترعة عما وقع مع غيره في حيز الأمر والارادة الواحدة فاذا تعلق الأمر الواحد بشيئين أو اكثر ينتزع عنوان الجزئية للمأمورية سواء قصد الأمر احداث هذا العنوان أو 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 جزءً فان هذا لا يصحح اعتبار الجزئية كما لا يخفى وكذا الشرطية والمآنية فانه لو اعتبر الأمر متعلقاً بالمقيد بأمر وجودي أو عديم فينتزع العنوانان المذكوران ولا يعتني بالتصريح بعدم جعل الشرطية والمآنية ولو لم يتعلق إلا بالمجرد عن التقييد بمقيد وجودي أو عديم فلا يقال شيء لهذا المأمورية أو مانع عن حصوله حتى مع قول الأمر بأني جعلت الشرطية أو المآنية لذلك لكن من دون ارادة بيان تقييد المراد . واما السببية الشرعية فهي منترعة عن كيفية جعل التكليف ومنوطية ارادة الشيء بأمر من الامور كالدلولك 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 تقريبا ما قيل في وجه انتزاعية هذه الامور ولنا فيه نظر يظهر انشاء الله . فظهر مما مر 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 بإيجاد 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 وبراظه اياها متعلقة بعمل من الأعمال فنشأ انتزاعه هي الارادة المبرزة المتعلقة بالفعل من حيث كونها علة أو مقتضيا لحصوله فيها يجب المراد كالمعلول بالنظر الى علته وكذا ينتزع عنها الالتزام 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 به 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 الأمر 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 في الملكية على ما عرفت وكذا الأمر في سائر التكليفات فانها ليست جعلية بهذا المعنى لا بأنفسها ولا بمساديها نعم

يتصور وجه آخر لتوصيف جميع الأحكام بالجمعية وهو كونها باجمعيها مستندة الى
 الجعل التكويني بمبادئها القريبة كالبعيدة فان ابراز الارادة وانشاء الملكية جمعية
 كالوجوب والملك بهذا الاعتبار فتحصل ان الاحكام التكليفية منسوبة الى الجعل
 بمعنى مشترك بينهما وبين الوضعية وأما بعض الأحكام الوضعية فهي موصوف
 بالجمعية بالمعنى الآخر أيضاً هذا بالنسبة الى جميع التكليفات ، وأما الاحكام الوضعية
 فقد تقدم انها على قسمين « احدها » ما يعبر عنه بالعلقية كالشرطية والسببية
 والجزئية والمادية وغيرها ، والآخر كالحرية والرقيّة 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 المرید بذلك أم سخط واذا لم تكن الارادة منبسطة على التقييد فلا مصحح
 لانتزاع الشرطية حتى مع قول المرید انه شرط للمراد من دون قصده الى افادة
 تقييده بهذا اللسان فالشرطية للواجب منتزعة عن أمر كان تقييده دخيلاً في المراد
 ومتأخراً عن الطلب وكذا جزء الواجب فان اعتبار الجزئية للامور المتكررة تابع
 للوحدة الاعتبارية الطارئة عليها أما من قبل الاسم كالصلوة مثلاً أو من قبل الأثر
 والمصلحة أو من قبل الحكم والوجوب مثلاً في المقام وحدت ثلاث 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 المسمى
 فرع وحدة الاسم ولذي الأثر فرع وفاء تمامها بالأثر الواحد وللواجب فرع
 انبساط الوجوب الواحد على المتكررات وفي الرتبة المتأخرة عنه فقبل تعلقه بها لا
 يتعقل جزئية شيء منها للواجب ولو قيل جعلته جزء وبعده لا يتعقل وجه لعدم
 اعتبارها شاء الأمر كذلك أم أبى وكذا شرطية شيء للوجوب وسببته مترتبة على
 اناطة الوجوب وتوقيفه وتعليقه على ذلك فقوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت
 الصلوة والظهور يدل على اناطة وجوبها بدخول الوقت ، ومن ذلك ينترع العقل

شرطية الدخول وسببته الوجوب 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 السببية تابعة لخصوصية في الشيء تكويناً فلا تناله يد الجعل فهذا مما لا ينبغي أن يتعرض في المقام فإن الكلام في السبب الجعلي والاعتباري القابل لأن يجعل باناطة الطلب لشيء وان لا يجعل بان لا يناط بشيء وهذا أجنبني عن التكويني المذكور ، وملخص القول ان هذه الامور من الأحكام الوضعية غير قابلة للجعل الأصيل وبالذات لكن لا يخفى انها مجعولة بالتبع وبواسطة فهي امور انتزاعية عن التكليف وخصوصيتها لكن لا بأس بتوصيفها بالمجعولية أيضاً ، والممانعة أيضاً مثل ما تقدم ولوضوح الأمر في انتزاعية هذا الصنف ذهب الشيخ (ره) الى ذلك مطلقاً ومثل بالجزئية وامثالها اثباتاً للمدعي ، وأما القسم الآخر فهو لا يتحقق الا بالانشاء والجعل ولا يتزع عن الحكم التكليفي وليس متأخراً عنه رتبة بل الأمر بالعكس من هذه الجهة وهذا كالملكية 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 وعدم اعطاء السفهاء أموالهم فإن 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 منزوعة عنه ومسبوبة به بحسب المرتبة ، وكل ما تقدم منا كان تكراراً لما تبين فيما سبق وتقريراً لما هو المعروف من متأخري متأخر الاصحاب من انتزاعية الصنف الأول من الأحكام الوضعية ولكن للنظر في ذلك مجال ويظهر وجهه بعد مقدمتين (أحدهما) ان المنزوع المترتب على الحكم التكليفي على نحوين ، فتارة تكون اضافة العنوان الحاصل للشيء فيما قبل الوجوب وانشائه مترتبة على الوجوب وفي طوله لا نفس العنوان المضاف لانه قد كان عندما لم يكن وجوب على الفرض وهذا نظير الزمان والمكان وغيرها مما يحكى عن الشيء ولا يتبدل باضافته الى الواجب وعندها فاذا جعل الوجوب يترتب عليه جواز اضافة هذه الامور اليه والى الواجب وإلا فلا فلاضافة متأخرة

عن الجعل ومتفرعة عليه لا نفس العنوان المضاف فإنه متحقق قبلاً وبعداً ، وأخرى يكون العنوان أيضاً متأخراً عن الحكم كإضافة إليه وهذا كجزئية الشيء للواجب فإن تحقق الجزئية مترتب على تعلق الحكم الواحد بأمور متعددة بنحو لا ينحل إلى أحكام استقلالية فهي موقوفة على الحكم ذاتاً وإضافة ولا يتحقق إلا به أو بوحدة المصلحة أو الاسم وعلى كل فالجزئية متأخرة عن الوحدة الاعتبارية للأمور المتكثرة وكذا إضافتها إلى تلك الوحدة ولولا جهة الوحدة لما انصف شيء منها بالجزئية الفعلية وبعد اعتبار الوحدة من حيث التسمية أو المصلحة مثلاً يصح اعتبار الجزئية لبعضها للمسمى أو لذي المصلحة لا للواجب وكذا إضافته أيضاً إلى الكل الاعتباري كما أنه يجوز الاعتبار بعد تعلق الوجوب الواحد بالمتكثرات وإضافتها أيضاً إلى الواجب فيقال مثلاً إن الركوع جزء الواجب فالجزئية والإضافة متوقفتان على الإيجاب بحيث لولاه لما كان الركوع مثلاً موصوفاً بالجزئية ولا مضافاً إلى الواجب « والمقدمة الثانية » أن المعنى من قبيل الأول ما كان بحقيقته متأخراً عن التكليف فيصح عدة من الأمور المنترعة ، وأما إذا لم يكن كذلك أي لم يكن بحقيقته متأخراً عن التكليف بل بإضافته فلا ينبغي عد نفس العنوان من الانتراعيات عنه فإن العنوان المضاف يتحقق قبل الأمر فلا ناطة بالأمر إلا في صحة الإضافة فقط وإلا فالمضاف محقق في حد ذاته ، فبناء على هذا نقول أن الجزئية للشيء متفرعة على واحدة من الوحدات الثلاث وحدة التسمية مثل الوحدة الناشئة عن المتكثرات في تسميتها بالصلوة ومن وحدة التسمية تحصيل وحدة أخرى تسمى بوحدة المسمى وهذا المسمى أن كان له مصلحة واحدة ينتزع عنه وحدة أخرى تسمى بوحدة المصلحة ووحدة أخرى حاصلة من ناحية تعلق الوجوب الواحد بالمتكثرات تنتزع منه وحدة للمتكثرات من حيث وجوبها ويوصف كل منها بالجزئية الواجب فلو تعلق بكل وجوب مستقل فلا وجه لتوصيف كل من المتكثرات بالجزئية للواجب فجزئية الشيء له تكون متأخرة عنه من حيث الإضافة والمضاف فإنها بحقيقته وإضافتها واقعة في الرتبة المتأخرة عن الوجوب ، وأما شروط الواجب فهي كالقيام المتوقف على الاعتماد على العصاء أو على الجدار أو الإرادة فهذه الأمور من حيث

كونها مقدمة للقيام لا تكون منوطة بالوجوب بل مقدمة لمعرض الوجوب لأنفس
الواجب فحينئذ مقدمة ذات المعارض للوجوب لا يتفاوت سواء كان في العالم
وجوب أم لم يكن فإن المقدمة كالمكان والزمان مثلاً محفوظ فإذا تحقق الوجوب
تتصف هذه الأمور بأنها مقدمة للواجب فحينئذ لا يمكن أن يقال إن المقدمة منتزعة
عن الوجوب وإلا فلا فليست الشرطية إلا منتزعة عن إضافة لمعرض الوجوب
باعتبار تقيده بشيء سواء صار واجباً أم لا فالشرطية حاصلة للقيود مطلقاً وإنما
يضاف إلى الواجب بعد الوجوب فلاضافة متأخرة بخلاف المضاف فالفرق بين
الجزئية وشرطية شيء للواجب هو أن الجزئية منتزعة عن وحدة في المتكثرات التي
نشأت عن وحدة الوجوب فتترتب بنفسها وبإضافتها عن نفس الوجوب بخلاف
الشرطية فإنها منتزعة عما كان له دخل في معرض الوجوب وموضوعه ، وبعبارة
أخرى أن الجزئية متأخرة عن وحدة طرأت بالمتكثرات من جهة وحدة الوجوب
بحيث لو لا تلك الوحدة لا تنزع الجزئية حقيقة الجزئية ليست إلا منتزعة عن أشياء
متكثرة مرتبطة بعضها ببعض من حيث الوحدة الطارئة عليها من قبل الوجوب
الواحد أو سائر ما يوجب عدّها واحداً بالاعتبار فمناط جزئيتها للواجب ليس إلا
كونها تحت وجوب واحد فإنه لو لم تتعلق الوحدة بها لما طرأت الوحدة على المتكثرات
ولا تنزع الجزئية الواجب لكل منها كما لا يخفى وهذا بخلاف مقدمة شيء لشيء
عرض عليه الوجوب كقدمية العشاء مثلاً للقيام المعارض للوجوب فإن أخذ العشاء
مقدمة للقيام عرضه الوجوب أم لا إلا أنه لا يقال له أنه مقدمة للواجب إلا بعد
وجوب القيام فلا يتفاوت حال مقدمة معرض الوجوب بمعرض الوجوب وعدمه
فإن مقدمة ثابتة لأخذ العشاء على التقديرين فكيف فرق بين الجزئية التي كانت من
القسم الأول أي ما كان المضاف والإضافة معاً متأخرين عن الوجوب فلو لا
الوجوب لا يتحقق المضاف ولا الإضافة بين المقدمة والشرطية والسببية وبين
غيرها مما يكون متأخراً عن الحكم بإضافتها فقط لا بالعنوان المضاف فإن هذه العناوين
منتزعة عن شيء لها نحو دخل في وجود الغير الذي قد يعرضه الوجوب وتضاف
تلك العناوين إلى الواجب كالمكان والزمان والساتر واللباس فلا وجه لإطلاق القول

بان هذا 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 مثلاً وهي اما مضافة الى الطهارة الحدية والقبلة بحيث يعرضها الطلب بما انها متقيدة بها ، واما لا دخل للتقيد في عروض الوجوب عليها فان كان من الاول فتكون الشرطية ثابتة للطهارة والاستقبال في الرتبة السابقة على عروض الوجوب على المقيد كما انه لو كان متوقفاً على شيء فالمقدمة ثابتة للموقوف عليه تعلق بالموقوف وجوب أم لا فالمقدمة ثابتة لذلك الشيء في حد ذاتها ولولم يكن في العالم تكليف بما يتوقف عليه غاية الامر انه اذا جاء الوجوب تصير الامور المقدمة مضافة الى الواجب وإلا فلا فعنوان المقدمة 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 لمعرض الوجوب فاذا كانت هذه 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 الطولية فما لم تكن الوحدات من قبل الوجوب والتكليف لا يمكن انتزاع جزئية الواجب لمعرض 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 يأخذ التقيد في الموضوع فيصير القيد شرطاً للواجب وله أن لا يأخذ فلا يكون شرطاً له ولا يتفاوت حال القيد بالاخذ وعدم الاخذ غاية الامر هذه القيود كالطهارة والقبلة مثلاً بعروضيتها للوجوب يقال ان الصلوة مع الطهارة واجبة أو مع القبلة واجبة فيحصل بها اضافة الى الواجب ويتصفان به كالمقدمات والشرائط التكوينية للواجب فانها باضافتها الى الواجب متأخرة عنه فقط وبمجرد تأخر هذه الاضافة

لا يصحح أن يقال أن الشرطية بحقيقتها جاءت من قبل الشارع بل اضافة الشرطية الى الوجوب جاءت من قبله وكذا المانعية فهذا السنخ من الامور لا مجال لانتزاعه عن التكليف والقول يترتب عليه فكما فرق بين الجزئية للواجب وبين الشرطية والمانعية فلا يتوهم أن الشرطية للواجب من الاحكام الوضعية لان الحكم ما كان بحقيقته مستنداً الى الحاكم اما بلا واسطة أو مع واسطة 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 عنه بالسببية مثل سببية الدولك للوجوب فهي تابعة للمسبب من حيث الحقيقة والاعتبارية ، فان كان المسبب أمراً واقعياً عينياً فالسببية منترعة عما فيه خصوصية بها يترتب عليه هذا المسبب ، واما ان كان أمراً اعتبارياً كالملكية والوجوب على المشهور فالسببية تابعة لاناطة الوجوب والمملك بشيء كالدولك والعقد فان الشارع اذا جعل الحكم فقد يقصد بالانشاء تحقق ذات الوجوب من دون جعل شيء قيداً له فينتزع منه الاطلاق ، وتارة يقصد تحقق الوجوب المنوط بشيء فيمنحل الجعل الواحد الى جعل الوجوب وجعل الاناطة فتنتزع السببية من الاناطة الحاصلة من رتبة جعل الوجوب لا عما يتأخر عنه فلا يبقى حينئذ مجال للقول بانتزاعها عن التكليف ، كما انه تارة يقصد الملكية بالحيازة مثلاً فيقول من حاز ملك فتصير الملكية منوطة بالحيازة ، وتارة يقصد الملكية المطلقة من دون اناطتها بشيء نظير عالم التكوين فانه قد يخلق شيئاً من دون كونه منضماً الى شيء كخلقة لبنة واحد ، وتارة يخلقه منضماً الى الآخر فكذا في عالم التشريع فتارة يجعل الانشاء فقط سبباً للملكية فيعبر عنه بالملكية المطلقة وتارة يجعله سبباً لها بانضمام شيء آخر وهذه الخصوصية تجيء من قبل الانشاء وقصده فبجعل واحد يجعل الوجوب والاناطة ومن هذه الاناطة تنتزع السببية فالسببية جاءت من قبل الاناطة المتحددة مع جعل الوجوب فلا تأخر لها عنه ، فما يقال من أن السببية للوجوب أو المملك كالدولك والحيازة والعقد مثلاً مجعولة شرعاً ، فهو في غير محله ان اريد من ذلك مجعوليتها بالاستقلال كالقول بانتزاعيتها عن التكليف فالاناطة

مجهولة بعين جعل الوجوب فانها من شؤونه وبمعبر الاستاذ دام يكون ما يعبر عنه بالفارسية بالجسب مجهولاً بعين جعل الوجوب فان الوجوب المنوط ينحل الى وجوب وجسب أو اناطة فلا تكون الاناطة تحت الجعل المستقل بل هي مجهولة بجعل الوجوب منوطاً بغيره فهي مجهولة بالتبع فانها تصير من حدود الوجوب ويستحيل تعلق الجعل بها أو لا وبالذات بل يتعلق بها بعين تعلقه بالوجوب ويكون المنوطية والقيد مجهولاً بجعل واحد نعم يمكن عكس ذلك بان ينظر الى الاناطة بالنظر الاستقلالي وبالمنوط بالنظر التبعية كما يمكن أن ينظر الانسان الى لباس زيد فيجعل اللباس منظوراً اليه بالاستقلال وزيد بالتبع أو نجعل عكس ذلك هذا اذا كان منشأ انتزاع السببية عبارة عن مطلق اناطة شيء بغيره بحيث يترتب عليه اما بمناط مؤثرته فيه حقيقة أو اعتباراً حينئذ فكما يمكن انتزاع السببية من الامور الواقعية المؤثرة في حصول غيرها فكذلك انتزاعها من اناطة شيء بغيره اذا كان المنوط من الامور الاعتبارية وعليه جاز القول بمجعو ليتها في الجملة ، وأما اذا قلنا ان حقيقة السببية منتزعة عن مقام المؤثرية الواقعية حينئذ نقول ان الاسباب الجعلية ليست من قبيل المؤثر الواقعي في الامر الواقعي بل في الاعتباري لما لا يخفى من ان سببية الاسباب الجعلية ليست بملاك التأثير والتأثر وإلا لزم تخلف المعلول عن علته فيما اذا كان ظرف انشاء الملك أو الوجوب حالياً وظرف المنشأ استقبالياً ولزم أما تأثير المعدوم وهو الاجزاء المتقدمة على الجزء الاخير من القبول في حصول النقل وأما عليه 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 تمامية العقد الواقع سابقاً واذ لا مجال للالتزام بشيء من المذكورات فلا بد من تسليم ان انشاء الوجوب أو الملكية بالعقد أو اجازته ليس مؤثراً في حصولها بل هو منشأ لا اعتبارها عند ثبوته وباختلاف السنة الانشاء يختلف المنشأ من حيث الظرف اعتباراً فقد يعتبر حصوله من حين تمامية الانشاء وهذا فيما اذا لم يكن المنشأ مقيداً بزمان غير حاضر أو بامر لا يتحقق إلا في الاستقبال وقد يعتبر حصوله متأخراً عنه كما في الموردين نحو قوله

عليه السلام اذا دخل الوقت اخل وكذا يجب الحج على من استطاع وكتمليك المال عينا أو منفعة بإنشاء فعلي متعلق بما بعد الموت ، وقد يعتبر حصوله في الزمان السابق على زمان الانشاء كما في صورة اجازة العقد القضوي ، 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 بالعمانية والحجاز 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 والمجهول 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 علامت موقع الخلط من الكتابة في المقام فراجع التقرير والكفاية لعلمكم تعرفون ، وبالجملة ان اناطة الشيء بالشيء تارة يكون بملاله 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 مجعولاً وأما اذا كانت منتزعة عن مطلق الاناطة أعم من الحقيقة والجمالية فتكون أمراً مجعولاً في الجملة بعين جعل الوجوب أما تبعاً أو استقلالاً على ما تقدم من ان مجعوليتها باحد النحويين تابعة للمحافظ 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 الجمالية وأما ان كانت منتزعة عما به الاناطة وتكون طرفاً 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 ومطلب بالمبدء

لا نفس الاناطة وعلى هذا الاحتمال المرجح بما تقدم لا تكون السببية من المجعولات بل هي منتزعة عن جعل الوجوب منوطاً بغيره فهي وإن كانت متأخرة عنه وكانت مما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً إلا أنها لا تكون من المجعولات أصلاً كشرطية الشيء للواجب ولما كان الظاهر هو هذا الاحتمال فلا يبقى مجال للقول بأن السببية للوجوب من الاحكام الوضعية المجعولة بالتبع أو بالاستقلال المستلزم لجعل الوجوب تبعاً على ما تقدم توجيهاً لما ظاهره أنها مجعولة بالانفراد أو الاستقلال إذ لا معنى لجعل السببية منفكة عن الاناطة ولا يمكن جعل الاناطة بدون جعل المنوط أو القول بأنها متقدمة على الوجوب رتبة فعدّها من الاحكام الوضعية التي هي بحقيقتها أما مجعولة بالاصالة أو بالتبع غير خال عن المناقشة كما لا يخفى على المئتمن الى ما تقدم ومن الاحكام الوضعية الصحة والفساد وكل من حدد الاحكام الوضعية في الخمسة عدّها منها ولا يخفى في ان الصحة والفساد أمران متضايقان لان الاضافة داخلية في مفهومها فالصحة عبارة عن تمامية الشيء بالاضافة الى الغير من أمر أو أثر أو غيرها وأشارنا سابقاً في مبحث الصحيح والاعم وكذا في باب الاجزاء وكذا في باب النهي عن العبادة الى انه ليس الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في مفهوم الصحة فانه عبارة عن التامة عندها وإنما الاختلاف فيما يضاف اليه هذا المفهوم ولما كان المهم عند المتكلمين تمامية الشيء من حيث الوفاء بالغرض وهو وافقته للأمر فعبروا عنها بالصحة فإذا تم الشيء في عالم الاطاعة والوفاء بالغرض يقال انه صحيح عند المتكلم وإلا ففساد ، وأما عند الفقهاء فلما كان المهم اتيان ما هو مسقط للقضاء والاعادة فعبروا عن الصحة به فهي عندهم عبارة عن تمامية الشيء من حيث هذا 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 دائماً واخرى يكون وافياً بمقدار من الغرض ولا يكون مسقطاً للقضاء مثل أعمال المضطر الذي يزول عذره في الوقت فانها تكون وافية بمقداراً من المصلحة ولكن بعد رفع الاضطرار يلزم عليه تكميل الغرض وتحصيله بأن يحصل الشخص الواحد مثلاً بصورتين فان هذا العمل عند المتكلمين ليس وافياً بتمام الغرض وعند الفقهاء

مسقط الامر لانه واف بمقدار من الغرض وامثال الامر 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 منزعة عن وجدانه لما اعتبر جزءا وشرطا في متعلقه فليس يجعلوا ولا منزعا عنه ، وأما الصحة بمعنى الوفاء بالغرض فهو أمر واقعي تابع لاستجماع العمل لما يتم به هذا الوفاء ولا ربط له بالامر فلا تأخر عنه والصحة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء أو اسقاطها فهي أيضا تابعة للاتيان بما يفي بالغرض بالتام أو بمقدار منه معه ولا يمكن تحصيل البقية أصلا فهي أيضا مجعولة ، فيحصل ان الصحة ليست بمجعولة بشيء من معانيها الثلاثة وانها متأخرة عن جهل 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 لعهد 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 بتدعيم الكشف ولولم يستلزم حكما من الاحكام التكليفية ولم يكن باعتبار الاثر الشرعي المترتب على الكشف التمام والمنزل عليه واما هذا المعنى المتقدم لملاحظ 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 الالتزام 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 فلا بد من حمل كلام من أطلق القول بمجهوليتها 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 ما وقع 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 الغناء الاحتمال المخالف للمظنون وتزيله منزلة العدم أمر قابل للجعل والاعتبار لكن لا بالنحو المتقدم في جعل الجزئية فانها بحقيقتها مجمولة واعتبارية على ما تقدم بيانه وأما التزيل وادعاء ان الموجود معدوم أو بالعكس فهو أمر واقعي ومجهول تكويني ولو كانت أدلة حجية الامارة والاصول على اختلاف ألسنتها ناظرة الى ذلك فيصح عند 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 بمنزله لا باعتبار وجوب الجري على طبقه المجهول عند التزيل 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 الأدلة باختلاف ألسنتها هو هذا الوجوب وتقدم انه طريقي نظير وجوب الاختبار على المرأة التي تشك في دم انه من الحيض أو غيره ووجوب الاحتياط فيما قبل الفحص فانها أيضا طريقتان 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 » مجهول للشارع اما بالاستقلال أو بالتبع بالحجية التي هي منترعة عن

تنزيل الظن والخبر أو اليقين السابق منزلة العلم الفعلي باعتبار وجوب اتباعه شرعا فهي متفرعة على جعل هذا الوجوب الطريقي ومنزعة عنه فعلى هذا صح عدها من الاحكام الجعلية بالتبع كالجزية الواجب بخلاف المعنى السابق فانه لا يكون جعلها 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 الالتزام 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 ولبعض 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 اشتغالها على الالتزام 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 كالباقى 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 السننها في افادة الالتزام أو الرخصة لا تقتضي عدم حكومة بعضها او وروده على الآخر ، واما على المعنى الرابع فهي ان كانت كما ادعاه العلامة الخراساني ويساعده عليه ما فيه (جعلته حجة عليكم) فجعلية بحقيقته وبلاستقلال كالملكية على ما يخفى إلا ان الكلام في ان هذا أيضا أمر يعتبره العقلاء قبلا لمعاني المتقدمة أو ينزعون الحجية عن وجوب الطريقي أو الحرمة كذلك المتعلقين بالعمل مع ما لبس علما بالفعل معاملة العلم وقد مر منا في ذلك المقام انكاره ، فتحصل ان الحجية التي تثبت للقطع بأمر لا تنسأله يد الجعل اشرعي ويد التكويني بالاصالة ، وأما ما يدعي من انها عبارة عن تتميم الكشف واطمائه للخبر واليقين السابق وتنزيلها منزلة العلم ولو لم يكن باعتبار وجوب الجري على طبقها فهي مجعولة بالاستقلال ومتعلقة للارادة والقصد لا بالتبع إلا انها تكوينية لا شرعية واما

على المختار من انها منتزعة عن تنزيل غير العلم منزلته باعتبار وجوب اتباعه فهي مجعولة بالتبع تشريهاً بناء على كون الوجوب والحرمة من المجعولات التشريعية وإلا فلا وأما على مختار الكفاية فهي مجعولة بنفسها وبلاستقلال هذا ما أوردنا ذكره في المقام فحصل 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 عقلاً كوجوب الجري على طبقه والاتيان بما علم وجوبه وترك ما علم حرمة به وهذا ما يعبر عنه بتدعيم الكشف واما عبارة عن التنازل المذكور المستتبع لجعل وجوب الاتباع مماثلاً يحكم به العقل مع العلم بالوجدان وعلى كل فلا بد من العلم بالجعل ووصول الحجة فلم تصل لا ينقطع العذر ولا يحسن الاحتجاج إلا على ترك الفحص مع الالتفات ولا يخفى ان وجه الاختلاف في معنى الحجية هو الاختلاف في وجهه منجزية الامارات فمن يرى انه من باب أغلبية أصابها 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 مماثلاً 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 تدعيم 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 التنازل والادعاء لا يوجبان صيرورة غير العلم علماً حقيقة بل ادعاء فلا يحصل الكاشف التام ولا تمامية الكشف بهذا التنازل حقيقة ولا تكون الحجية على هذا

مجموعة ولا منتزعة عن أمر مجعول بل هي حينئذ مجعولة بالجعل التكويني الغير المختص بالامور الاعتبارية وخارجات المحمول كالملكية والرقية وغيرها ، ثم لا يخفى ان الحجية بالمعنيين المتقدمين مختصة بالامارات كالخير 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 استنباعه لجعل حكم تكليفي للمزول مماثل لما يحكم به العقل للمزول عليه من وجوب الانبعاث والجري على طبقه ، فله أن يقول ان الحجية اما مجعولة بناء على كونها عين هذا الوجوب الطريقي للمجعول لا تباع الامارة كوجوب الاحتياط والاختبار على المرة أحياناً واما منتزعة وله أن يعمم الحجية بين الامارة والاصول فانها مشتركان في وجوب الأخذ بهما كل في مورده وإنما يفترقان من جهة اخرى وهي كون الامارة كاشفة عن ذبيها وكون الاصول وضائف للشاك في ظرف ستر الواقع فالامارة رافعة للستر والجهل ولو ادعاء ، واما الاصول فلا ومن جهة اختلافها واختلاف السنة أدلتها تقدم الامارة على الاصل حكومة أو ورودا هذا كله في مقام التصور وبيان لازم كل صورة مما تصورنا وأما التصدي لمقام التصديق فهو وان كان قد اُطيل الكلام فيه في مبحث جعل الامارة والظن كما انه المناسب له إلا انه لا بأس بالإشارة الى المختار وما في غيره على الاختصار ، فنقول مقدمة ان من الامور المسماة ان العقلاء يعاملون مع بعض الامور معاملة العلم ويرونه بياناً للشيء وقاطعاً للاعتداء بعدم العلم وكذا يجرون في ظرف الجهل والشك على ما بنوا عليه من الاحتياط عند الاحتمال والامكان وغيره مع عدمها ، ويعبر عن الأول بالامارة وعن الثاني بالاصل ولا ريب في ثبوت كبرى القسمين في الشرعيات والشرع أيضاً فلو كان بين المتشعبة وغيرهم اختلاف في امارية ظن أو حجية أصل من الاصول فانما هو اختلاف صفوي وإلا فاصل الكبير بين مسلم ولا يبعد أن تكون دائرتها أوسع عند العقلاء مما لها عند الشرع والمتشعبة ولعل الشارع أمضى بعضاً ما عند العرف والعقلاء وردع عن بعض ولهذا ترى المتشعبة طراً يقدمون الامارة على الاصل كالعقلاء وحكومة أو وروداً ولا يعدون المتخالف منها من التعارض فلو لم يكن

هذا من جهة ما ارتكز في الأذهان من كاشفية الامارة وكونها بمنزلة العلم عند العقل. 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 وكاشفاً عن كون الامارة منزلة منزلة العلم فلا حاجة الى جعل الحجية بالمعنى المختار « للكفاية » فان التنزيل مورد للامضاء وبعده لا تمس الحاجة الى جعل أمر آخر ينجز أو يعذر ، فظهر من هذا المعنى المذكور في الكفاية وان كان معقولاً وقابلًا للجعل بنفسه وبحقيقته إلا انه لا داعي الى المسير اليه ، وأما المعنى الثاني فهو على ما تقدم ليس جملياً ولا قابلاً 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 الالتزام بالفعل أو الترك طريقاً الى الواقع عند قيام الامارة أو انطباق الاصل وأما منترعة عنه وأما المعنى الأول فهو وان كان ممكناً ومعقولاً 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 انها أمران واقعياً كشف عنها الشارع أو تنزيهان ادعاءً ثيان في بعض الموارد دون بعض أو أمران اعتباريان جعليان أو منترعان عن التكليف فلا احتمالات فيها أربعة « أحدهما » انهما من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع في موارد خفائها على العرف مثل المصالح والمفاسد المترتبة على بعض الأفعال التي يرون العرف فيها صلاحاً أو فساداً 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 وافياً بالمهم من الغرض منه وبين الشارع جواز الاجتزاء به عند تعذر الكل وان لم يكن ذلك البعض ميسوراً منه عرفاً وربما لا يكون كذلك وان كان ميسوراً عرفاً وعلى حال فيكون جواز الاكتفاء وعدمه ببعض الشيء دون بعض كاشفاً عن أمر واقعي هو الوفاء بالمهم

من الغرض وعدمه فكذلك الأمر في الحكم بالطهارة والنجاسة لبعض ما لا يكون طاهراً أو قذراً بالحس في نظر العرف « وثانيهما » انها من الامور الواقعية في كثير مما يكون عند العرف نظيفاً أو قذراً وعن الامور التزيلية 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 مثلاً مما يستقذره الطبع وينفر عنه أو لم يكن « ورابعهما » 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 فالقيام لا يخلو عن أقوال ثلاثة أو احتمالات أربعة ، فنقول مقدمة انه لا اشكال في ان النضافة والقذارة من الامور الحسية ويعبر عنها بالفارسية « بتميزي وچركي » ولا اشكال أيضاً في انها على هذا تكون من الامور الواقعية فيعبر عن الطهارة بالفارسية « بپاكي » وعن القذارة « بچركي » كما انه يعبر عن الطهارة بالنقاوة أيضاً فيقال ان الشيء الفلاني نقي يعني طاهر فلا نكونان 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 في الخارج حظ من الوجود إلا باعتبار المنشأ ، نعم ربما يدعى ثبوتها لما ليس طاهراً أو قذراً في نظر العرف لملاك يوجب الحاق الطاهر طاهراً 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 الفمرة وربما ينعكس الامر عندهم فانهم يعدون أيدي المباشرة لاصلاح العنب والشرج والحلويات وأمثال ذلك طاهرة ونقية مع تلوثها بالكثافات والقذرات الحسية وليس هذا منهم الا بالادعاء وتزليل غير المحسوس منزلة الحسي فللنقاوة ونقيضها عند العرف فردان أحديها حقيقي حسي والآخر تزيلي ادعائي ولا يبعد

أن يكون الأمر فيها كذلك عند الشرع أيضا غاية الأمر قد يتحد المصداق الحقيقي عند العرف والشرع وكذا التنزيل 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 الحمي والنقي في نظر العرف كالكمفار الموابين على التنظيف قذراً ونجسا عند الشرع ادعاء ، وبالجملة فبعض ما هو المصداق الحقيقي للقذر أو الطاهر في نظر العرف مصداقاً لها كذلك عند الشرع وبعض ما هو القذر حساً أو حقيقة عند العرف طاهراً ادعاء عند الشرع وبالعكس فعلى هذا يمكن أن تكونا باعتبار بعض مصادياتها عند العرف كالحياة وغيرها من الموضوعات الجمعية بالتنزيل والادعاء فلا تكونان بشيء من أفرادها اعتبارياً محضاً كالملكىة وأمثالها التي ليست في الخارج إلا أمراً اعتبارياً ووجودها ليس إلا باعتبار مناشيها فإذا كان الأمر 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 حساً وخارجاً في نظر العرف وذلك لعدم التفاتهم الى الملك فلو التفتوا اليه لحكموا بقذارتها يعني ان مناط الاستقذار أمر لو التفت اليه العرف لرأوه قذراً ولكن الشارع لاحاطته التامة بكنه الأشياء ومصالحها ومفاسدها بعناية منه تعالى يراها قذراً أو طاهراً فيحكم في مورد الطاهرة العرفية بالقذارة وفي مورد القذارة العرفية بالطهارة فهذا 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 بمنزلة الملكىة فان الملكىة منحصرة في الجعل والانشاء ولا يتحقق بالتنزيل والادعاء ما لم تثبت بالجعل أولاً بخلاف محل البحث في المقام فان المرتبة الاولى كانت أمراً واقعياً والثانية جعلية عرفية والثالثة جعلية عند الشارع فلا بد في المقام من التفصيل في ان التفاوت في النقارة والقذارة امران واقعيان حسيان في بعض الموارد وتنزيلان ادعائيان أما عند العرف والشرع أو الاخير فقط في بعضها الآخر فهما من الامور الجمعية باعتبار هذا البعض لكن من العمليات 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 يرويه نظيفاً فلو التفت العرف لما التفت اليه الشرع لحكموا بقذارته وربما يكون عكس ذلك فما يراه العرف قذراً لا يراه الشرع كذلك لالتفاتنا بما لم يلتفت اليه العرف فالجعلي في المقام بهذا المعنى الذي قيل في الملكية فانها أمر جعلي قطعاً وكانت اعتبارية محضاً 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 يهمننا التعرض بانها من قبيل الاضافة أو الجدة ولا اشكال أيضاً في ان من قبل حكم الشارع بجواز التصرف للمالك وعدم جوازه للغير في المملوك تحصل أيضاً اضافة اخرى يعبر عنها بالسلطنة وان هذه الاضافة كانت منتزعة عن التكليف الذي كان أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولا اشكال أيضاً في ان هذه الاضافة الاخيرة واقعة في الرتبة المتأخرة عن التكليف بحيث لولا التكليف لما كانت الاضافة متحققة فهذه الاضافة ليست مستندة الى الجعل الابتدائي بل نشأت وجاءت من قبل الامور الواقعية التي عبارة عن التكليف بخلاف الاضافة الاولى فانها ناشئة من قبل الجعل بان يقول الشارع أو المالك الصوري جعلته ملكاً لفلان فتحصل حينئذ نحو اضافة واختصاص ، ثم لا يخفى ان لضافة المال الى الانسان مراتب ثلاثة ، « أحديها » ما يعبر عنه بحق الاختصاص والحق « والاخرى » ما يعبر عنه بالملكية ظاهراً واعلمها هي الاضافة الاكيدة والبالغة الى المرتبة الشديدة وهذان القسمان يحصلان بالجعل والانشاء ويقعان موضوعاً 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 فلا بد من ملاحظة انها عبارة عن اضافة نشأت عن قبل الجعل سابقاً عن التكليف وواقعة في الرتبة السابقة عليه وهي التي بها تصح اضافة المال الى المالك وإيقاعه مضافاً موضوعاً للحكم من الجواز وعدمه كما في قوله - ع -

« لا يجوز التصرف في مال الغير لاحد ، أو يجوز ذلك التصرف في مالك ، أو يجوز له التصرف ، فإن المال المضاف موضوع للجواز والحرمة ولا ريب في ان هذه 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 المائل له المجهول سابقا على هذا وإلا فيلزم اجتماع المثليين أو انها عبارة عن اضافة نشأت وجاءت من قبل التكليف فينبذ تقع الاضافة في الرتبة 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 تجي. 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 منزوعة عنه أو من قبيل القسم الآخر حتى لا تكون منزوعة ، اذا تقرر ذلك فلا يخفى ان العلامة الانصاري قدس سره قد مال الى انتزاعية الملكية عن التكليف وقال جمع بمجعوليتهما بنفسها ومعلوم ان الملكية لو كانت عبارة عن تلك الاضافة المترتبة عن الحكم اكان الشبه محقا في المقام وإلا فالخلق 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 المثليين في الموضوع الواحد ، فالخلق 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 او جوازه 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 الثانية وحال الوضع أيضا كذلك فانه نحو اختصاص بعملية بين اللفظ والمعنى والاختصاص عبارة عن اضافة اعتبارية بينها وهي كما انها تحصل بالتسمية وتعيين لفظ بالتعيين أو غيره 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 ولولم يكن مصرحا ببيان التعهد ولعل من قال بكون الوضع عبارة عن التعهد قد تسامح وأراد الاختصاص والاضافة الحاصلة به وكيف كان فلا يبعد 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 مثلاً ، وأما الولاية والوكالة فهما أمران حاصلان بالتنزيل والادعاء فان الانسان اذا وكل أحداً جعله بمنزلة نفسه واعتبره اعتبار نفسه فالوكالة وان كانت عبارة 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 كالحياة والوجود والكربة وغيرها داخلية في الاحكام الوضعية وكونها غير محصورة في عدد خاص ولا يظن بالترام أحد بذلك وليس هذا إلا من جهة ان الاحكام الوضعية هي ما بحقيقتها كانت مجعولة وجاءت من قبل الجعل وتقع في جواب ما هو بخلاف المصاديق الادعائية التي كانت في باب التنزيلات فان الملكية وأمثالها حاصلة بحقيقتها بالجعل حقيقة بخلاف الوكالة والحياة وغيرها مما تحصل بالتنزيل والادعاء فتمتاز الملكية عن الوكالة والنيابة والولاية .

وبندغى التنبيه على امور

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

في مقدمات الاستصحاب وبيان أدلته والآخر هاهنا وقد بينا ان المدار في جربان الاستصحاب على الشك الفعلي لا التقديري (الثاني) في انه لا ريب في ان المعتبر في جريانه هو اليقين السابق ولا اشكال في ذلك فلا نية الكلام هنا انما الكلام والاشكال في 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 في المتيقن 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 قدر » فان كلمة حتى تفيد استمرار الحلية والطهارة الواقعتين المفادتين بالجملة الاولى استمراراً وبقاء تعبدياً في ظرف عدم العلم بالخلاف فلا استصحاب المستفاد من الروايتين هو ابقاء الحكم الواقعي عند الشك تعبداً ولا دخل لليقين فيه فهو وان كان احرازاً لا تطابق الاستصحاب وطريقاً اليه إلا انه لا دخل في قوامه ولا يعد على ذلك من أركانه وقد تقدم منا ان الروايتين غير دالتين على قاعدة الطهارة والحلية بل يستفاد منها الاستصحاب ، ولا يخفى أيضاً ان في اليقين اعتبارين « احدهما » انه منوّر وحاك عن الشيء وهذا جهة كاشفيته « وثانيها » انه نور في نفسه وصفة نفسانية قبال سائر الصفات وهذا جهة صفتيته فإذا أخذ موضوعاً أو جزئه لحكم فاما أن يكون بالاعتبار الأول أو الثاني ، لكن الاجل السيد محمد الاصفهاني قدس سره كان مصرّاً بأنه ما من يقين أخذ في لسان الاخبار بالاعتبار المنورية للغير والكاشفية لا على انه صفة نفسانية واختار 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 بما انه كناية 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 الاول فيكون المراد لا تنقض الطهارة والوضوء المتيقن مثلاً فتسري حرمة النقض اليها ببركة اليقين وكناية عنها فعلى هذا يكون مفاد الاخبار ابقاء ما كان عند

الشك فيه ولا دلالة لها حينئذ على اعتبار اليقين في الاستصحاب بخلاف الفرض الأول فإن 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 بمراتبة اليقين وأشرنا أيضاً الى ان النزاع في ان اليقين مقوم وركن للاستصحاب أم لا متبني على هذا النزاع فإن 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 في ظرف الشك أو لتعبد من قبل الاخبار فعلى هذا لا يكون اليقين مقوماً للاستصحاب بل يكون متمماً له ومحتاجاً اليه في تطبيق الأصل ، وأما اذا قيل بتعلق النهي بنفس اليقين بنفسه لا بما هو مرآة الى المتيقن وكان اليقين ملحوظاً مستقلاً فيكون حينئذ مقوماً له ، فعلى المسلك الأول لا يكون مقوماً للاستصحاب بل الاستصحاب متقوم بالشك والكون السابق وإنما اليقين معتبر في مقام التطبيق ، وقد أشرنا سابقاً الى ان المختار عندنا ان الاستصحاب متقوم بها أي باليقين والشك معا وان لا تنقض كان متعلقاً بنفس اليقين مرآة الى المتيقن وحيث قد اشبعنا الكلام في ذلك المقام في ترجيح الثاني واختياره خلافاً للعلامة الخراساني قدس سره فلا نعرض للاستظهار واثبات المختار هنا ثم لا يخفى انه لو قيل بكون النهي راجعاً الى المتيقن وقلنا بان أدلة الامارات نازلة الى تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع فلا يبقى حينئذ مجال للقول بحكومة الامارات على الاستصحاب ولا للحكومة الاستصحاب على سائر الاصول ولا لقيامه مقام العلم الطريقي فضلاً عن الموضوعي فإنه لا يفيد العلم بالحكم الواقعي لا حقيقة ولا ادعاء وتنزيلاً ، 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 فإنها يقين وعلم تنزيلاً فيجوز نقض المتيقن بها وترتيب آثار اليقين ومن جملتها جواز نقضه بها إلا انه لا وجه لتجوز قيام الاستصحاب مقام العلم بشيء من قسميه ، وأما اذا قيل بتوجه النهي الى نفس اليقين الطريقي باعتبار آثاره ومنها التي تترتب على الواقع ببركته فله قول بقيامه مقام العلم مجال فإنه علم التنزيلي ودليله

ناظر الى ما أخذ فيه العلم موضوعا للآخر جزءاً وكلاً وعليه تم حكومته على سائر
الاصول وأما حكومة الامارة عليه فهي متفرعة على ناظرية دليلها الى تنزيلها منزلة
العلم فان عليه يتم وجهه 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 تنزيلاً 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 التجهيز عند
الاصابة والعذرية عند المخالفة فان على شيء منها لا تكون للامارة علماً ولو تنزيلاً
واذا لا ينزل احتمال الخلاف عليها منزلة العدم فالشك عند قيامها باق وجدانا أو
شرعاً فلا تصلح الامارة للناقضية ولا يحصل 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 النقص اما الى توجه التنزيل والتعبد بالبقاء الى اليقين او المتيقن وعلى كل فاما
ان يقال بان ادلة الامارات والطرق اما ناظرة الى تنزيلها منزلة 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 والمعدنية ، أو
اليه من حيث اقتضائه للجري والتحرك والانبعاث ، أو مسوقة لافادة الحجية
المحضة كأن يقال خبر فلان حجة عليك من دون أن ينزله منزلة العلم من جهة من
الجهات المتقدمة ، أو انها مسوقة لايحاج العمل على طبقها طريقاً الى الواقع نظير
ايحاج الاحتياط أو انها سبقت الى تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع فمـ هذه احتمالات
الدليلين وصور متصورة فيهما فان كان مفاد النهي عن النقص هو تنزيل اليقين
ومفاد أدلة الامارات تنزيلها منزلة العلم من حيث الاوصاف الثلاثة المتقدمة فحكومة
أدلتها على الاستصحاب كحكومتها 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 فإنها ليست من العلم ولو تنزيلاً ولا مجال لتطبيق الاستصحاب على موارد الشك فيما أحرز إلا على الوجه الأخير فإن حرمة نقض اليقين بالحكم أيضاً من آثار الحكم الواقعي فعموم التنزيل يقتضي الجري والعمل بها أيضاً فإن 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 إذا علم بالحكم وجدانا فشك فيه وكفى ذلك في تضعيف هذه المباني ، وأما إذا كان دليل الاستصحاب ناظراً إلى تنزيل المتيقن وابقائه تبعاً — دأً وكان دليل الامارة ناظراً إلى تنزيل المؤدي منزلة الواقع حينئذ وإن جاز استصحاب ما قامت عليه الامارة فإن حرمة نقض المتيقن أثر من آثار الحكم الواقعي فإذا نزل المؤدي منزلته وكان التنزيل عاملاً له أيضاً فيجب الأخذ بها والامساك عن النقض بأن يعامل مع المشكوك معاملة البقاء إلا أنه لا يجوز جعل الامارة ناقضة للمتيقن أيضاً ولا تقديم الاستصحاب على سائر الأصول حكومة فإنه لا ينفي الشك والاحتمال لا تعبداً ولا حقيقة ، وأما على تقدير نظر أدلة الامارة إلى تنزيلها منزلة العلم من الجهات الثلاثة فيجوز قيامها مقام الناقض لليقين ويصح استصحاب ما قامت الامارة عليه — فإنه الحكم أو الموضوع الواقعي المحرز باليقين التنزيلي فلا يجوز نقضه بالشك ، وأما على سائر الاحتمالات فلا فإن قيام الحجة على شيء وكذا وجوب الأخذ بقول وكذا كون الشيء بمنزلة اليقين من حيث لزوم الجري على طبقه واقتضائه له أو بمنزلته من حيث المنجزية والممذرية لا من حيث الكاشفية التامة لا يوجب يقيماً بالواقع غاية الأمر أن على كل من الاحتمالات ينتج الحكم الواقعي على تقدير اصابة الامارة وحيث أنها مشكوك في الأغلب فلا يحوز 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 محتملاً أيضاً فإن مآلها على ذلك إلى ابقاء الحكم أو موضوعه تعبداً

على تقدير بقاءه 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 وامتنال حرمة النقض احتياطاً إلا ان هذا كإزى خروج عن الأخذ بالاستصحاب وأعمال احتياط في المقام يشمر ثمره لكن أين هذا من ذلك ولاني انما 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 لا انتفاء اليقين به كما على سائر الاحتمالات الاخر في أدلة الامارة وأما لعدم احرار 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 التباعد ببقاء الحكم الواقعي المنجز ولما كان المحقق الخراساني ذاهباً الى ان أدلة الامارة مفيدة لحجيتها لا لتنزيل المؤدي فراراً عما قيل من لزوم اجتماع المثليين 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 ما قامت 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 فإذا 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 يجزم 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 جزئي 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 تنزيلاً فيما أحرز ثبوت المشكوك فكيف يحكم ببقائه بالأصل فلا استصحاب لا يجري له عند الشك وبعد قيام الحجة على الحكم لا انه

يجري ولا اشكال فيه لأن الحجة على الملزوم حجة على اللازم هذا ، واما ثانياً فلانه يلزم أن يقال بتعارض قاعدتي التجاوز والفراغ مع البيئة أو عدم جريانها عند قيامها على نجاسة ماء حصل منه التوضي غفلة فوقعت الصلوة بعده ثم زالت الغفلة فشك في بطلان الصلوة وصحتها فإن الشك في البطلان حينئذ قد يتسبب عن الشك في زوال النجاسة وطراً و الطهارة فيما بعد قيام الامارة وقد يستند الى الشك في نجاسة الماء من الأول الى احتمال زوالها على تقدير ثبوتها والاوّل 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 البيئة إلا على نجاسته بالفعل لا من أول الامر غاية الامر يحتمل انها كانت كذلك فحينئذ تقوم البيئة 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 البيئة أيضاً أو بتقديم البيئة على القاعدة نظراً الى انها لو قدمت عليها لا يلزم ما كان يلزم من تقديم الاستصحاب عليها من لغوية جعلها وكل منها مما لا يلزم 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 بتعارضها مع البيئة في مثل المثال المفروض ولا يلزم 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 صراحاً في غير مقام ، وربما يورد على الكفاية اشكالان آخران ويعد كلام المحقق الخراساني في هذا التنبيه صدىً وذيلاً وممتناً وهامشاً من غرائب الكلام ومما لا ينبغي صدوره ، أما الاول منها فيحصله ان عد المنجزية من المجعولات والقول بان الامارات منجعة مع ان المنجزية كالسببية وغيرها مما لا تناله يد العمل وانها أمر يعتبره العقل بعد الوصول والكشف ولا يتحقق بدونه فانه دائر مداره عقلاً 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 موارد دائماً هذا خلاصة الايرادين ، وفي الاول منها مضافاً الى ان صاحب الكفاية لا يقول بجعل المنجزية كما نسب اليه فانه يصرح في المقام وفي غيره أيضاً بجعل الحجية التي هي من الامور الاعتبارية وبعد المنجزية والمعدنية 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 أحد ونبه عليه صاحب الكفاية في أوائل مبحث البرائة مما يقرب من هذا « من ان البيان والحجة التي لا تقبض معه العقوبة هو البيان الواصل لا مطلقه » فليس مراده ان الامارة التي لم تصل بيد المكلف . منجزة للحكم عليه وحجة يحسن معها العقوبة ، وان كان المراد ان العقل لا يحكم بالتنجز الا عند وصول الحكم الواقعي فلا بد ان لا يتنجز الا باليقين الوجداني لا بما نزل منزلته او جعل طريقاً اليه فان غير العلم وان نزلناه منزلته لكنه قد يوصل وقد يتخلف واذا لا يعلم بان هذه الامارة موصلة ام لا : فلا يعلم بالوصول فلا بد ان لا يرى العقل تنجزاً للحكم على تقدير مماثله لمؤدي الامارة اذ المقروض انحصار . ملزومه في وصول الحكم الواقعي 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 او 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 لا مجال 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 ، هذا مضافاً الى ان لزوم اللغو ممنوع فانه لم يجعل لخصوص مورد عدم العلم بالثبوت كما لا يخفى ، والعجب من المستشكل انه قال بان المنجزية تابعة للوصول ودائرة مداره وغفل عما قرره في أول التنبيه 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 عدم محرزية الاصل وبين منجزية مع انها فرع الوصول الملازم مع الاحراز ، بقي الكلام فيما اذا كان مفاد دليل اعتبار الامارة

هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع يجعل المائل 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 لا تحدث يقينا بالواقع لا وجدانياً ولا تنزيلاً ، وقدم يتوهم امكان تطبيق الاستصحاب بتقريب انا ببركة قيام الامارة نعلم اجمالاً بثبوت حكم مرددين الواقعي والظاهري الذي لا بد لنا من امثاله على التقديرين فان مؤدى الامارة اما مطابق للواقع فيكون الحكم الواقعي محققاً يلزم اتباعه لقيام الحجة عليه واما يخالف لكنسه وظيفه ظاهرية فاذا شك في بقائها فيمكن تطبيق الاستصحاب عليه ببركة هذا العلم الاجمالي مثلاً اذا قامت البينة على نجاسة شيء ثم شك في بقائها فلنا استصحابها لتامة أركانها وكذا فيما قامت على الطهارة ثم شك في زوالها فتستصحاب 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 الطريقة فلا مجال له لان شأن الامارة على الطريقة عدم احداث حكم فهي اما مطابقة فالنجاسة الحقيقية وعلى تقدير المخالفة ففادها حكم صوري فالعلوم لما كان مردداً 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 كلامنا هذه الآثار اثر لكل من النجاستين لا للجامع المعلوم بالاجمال فالعلم لم يتعلق بما له اثر فإله 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 فيها 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 لتحقيق الاركان واما كون العقل حاكماً بوجوب الاجتناب فلا بد لا يفرق بين الاحكام الطريقة والحقيقية ويحكم بوجوب الامثال من باب دفع

الضرر المحتمل فستخص هذا الوجوب له اثر ولو من باب ابداء احتمال دفع الضرر المحتمل فيمكن على هذا تطبيق الاستصحاب في مورد الشك فيما ثبت بالامارات الطريقية لان شخص هذه النجاسة المرددة التي قامت عليها البيئة مثلاً لها حكايا فيشك في بقاءه فيستصحب حتى يحصل اليقين بالمزيل فيجب الامثال بحكم العقل بمناط الدفع الضرر المحتمل ، فتحصل ان الاحكام الطريقية الثابتة بالامارة المعبر عنها 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 بعد الشك في بقاءه أيضاً كما يجوز اذا ثبت بالبيئة وسائر الامارات أم لا مثلاً اذا فرض ان في الامس كان يقين بالطهارة ثم شك في انه هل صدر منه البول أم لا ثم استصحب الطهارة ثم شك بعد ذلك أيضاً في انه هل صدر منه غائط أو حدث آخر بعد الاستصحاب السابق فهل يجوز تطبيق الاستصحاب ثانياً على الطهارة المستصحية والثابتة بالأصل أم لا ، فنقول لما كان الشك الأول أي الشك في صدور البول وانقراض الطهارة به مقوماً لجريان الاستصحاب فيرجع اليه فالطهارة الفعلية ظاهرية بمقتضى الاستصحاب فاذا شك ثانياً في طهره 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 ، والنكته الفارقة بين المقامين أي فيما اذا احزبت الحالة السابقة بالبيئة وفيما اذا احزرت بالاستصحاب هي ان في الاستصحاب كان الحكم مغى باليقين فبإدام الشك موجوداً فيكون للاستصحاب مجال فلو كان في البين الف شك ولم يكن يقين بالخلاف يكون المورد مشمولاً للاستصحاب بدواً بخلاف البيئة فإنه 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 فإنه لا ينجر بالطهارة إلا من ناحية عدم البول فلا يشمل هذا الخبر جهة الغائط فدليل صدق العادل احتمال الخلاف لا يشمل إلا بمقدار دائرته فلا يشمل أوسع من دائرته فكيف فرق بين مفاد الامارة ودليل التعبد ومفاد الاصل في مفاد الاصل لا مجال لجريان الاستصحاب بقول

مطلق بخلاف البيئة فدليل البيئة 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 تقررينا جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري الثابت بالامارة نقول ان الانصاف عدم جريانه لان دليل التعبد بالبيئة والخبر بناء على كونه ناظراً الى تنزيل المؤدى وجعل المائل لا ثبوت المجهول على الاطلاق ومن جميع الجهات بل لو كانت الامارة قائمة على ثبوت الموضوع كالطهارة مثلاً 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 بعدم حينئذ فلا مجال لاستصحابها .

تذنية

قد يكون مورد الاستصحاب كلياً وقد يكون فرداً مردداً وفي الثاني ، تارة يكون الفردان تحت جامع ذاتي مثل الحداثين الاصغر والاكبر وزيد وعمرو فانها تحت جامع جنسي كالحديث أو نوعي كالانسان ، وتارة لا يكون بينها جامع ذاتي لكنها يدرجان تحت عنوان عرضي كعنوان أحد الفردين 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 والبقيل أو عنوان الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر واخرى على

الجامع العرضي للفردين وثالثة على عنوان مختص باحدهما مثل عنوان الزيدية والعمرية أو البقية والقيمية فالأثر ثابت للفرد فقط لا للجامع الذاتي ولو كان الجامع الذاتي أيضا موجوداً في ضمن الفرد ولكن الأثر لا يكون راجعاً إليه بل يختص الأثر بالفردية فقط ولا ربط لجمعية الحيوانية ، وفي الأخير تارة تكون العناوين الخاصة من قبيل العناوين المأخوذة مشاراً بها إلى ذوات معنوها ولا تكون موضوعاً للأثر أصلاً مثل أكرم من في الصحن مشيراً به إلى زيد وعمرو وبكر من دون أن يكون له دخل في الموضوع فيجب إكرام هؤلاء الأشخاص ولو لم يكونوا في الصحن ، وتارة لا يكون كذلك بل تكون العناوين الخاصة ذات أثر في ثبوت الحكم كما إذا نذر أحده إذا كان زيد باقياً في حيوته أن يعطي الفقير كذا فلا يكون الأثر حينئذ راجعاً إلى ذات زيد ولا ذات عمرو بل الأثر مترتب على عنوان الزيدية أو العمرية فإذا أخذ في حيز الخطاب عنوان من في الصحن وكان هذا العنوان ذات أثر على ما تقدم فلا دخل لذوات الأشخاص في الأثر عكس الصورة السابقة فهي الصورة المحتملة في المقام ، منها ما إذا كان العنوان الجزئي الحقيقي مشاراً به إلى المعنون وعبرة إليه موضوع الأثر فالأثر في الحقيقة إنما يكون لنفس المعنون دون العنوان ولازمه أنه يثبت له على تقدير بقاء العنوان وزواله ، وأما الصورة الثانية فهي ما إذا كان العنوان الجزئي موضوعاً للأثر بنحو يقف الحكم عليه ولا يسري إلى المعنون وعليها فلا مجال لاستصحاب الفرد المردد بين الفردين فإن متعلق اليقين والشك إما جامع ذاتي أو انتزاعي لم يجعل الأثر له حسب القرض ، وتوهم أن الجامع متحد مع موضوع الأثر خارجاً فالعلم به علم به أيضاً فهو متعلق للشك واليقين مدفوع بأنه لو كان كذا لزم أن يكون الشيء الواحد مورداً لاجتماع الضدين وهما الشك واليقين من واحد في زمان واحد على ما نهينا عليه في البرائة مفصلاً ومن بداهة استحالة وعدم وقوعه وجداناً يعلم أن الصورة التي تعلق بها العلم مبائنة ومغايرة لما تعلق به الشك وهما نظير سائر الصور النفسانية كالارادة والكرهية والحب والبغض واقفان على الصورة الحاكية الفانية في المحكي بحيث لا يلتفت الذهن إلى موضوعيتها ومعرضيتها بانفسها لها فلا شك يسري إلى متعلق العلم الاجمالي

ولا العلم الاجمالي سار الى متعلق الشك فاذا علم بان زيدا أو عمراً في الدار فهنا علم بعنوان اجمالي قابل للانطباق عليها وشك في عنوان يخصها فاذا شك في بقاء ما علم أولاً فيها وادان على موضوع لم يكن بذي اثر إذا المفروض انه لزيد بالخصوص أو لعمر أو مثلاً وأما في بقية الصور ففي بعضها لا بأس باستصحاب الفرد المردد كما لا بأس باستصحاب الكلّي لتامة أركانه ، وبالجملة فاستصحاب الفرد المردد غير مختل الاركان في بعض ومختل من حيث اعتبار الاثر في سائر الصور ، وبيان أوضح لو علم بوجود شخص في الدار فشك في بقاءه فلا يخلو اما ان يكون الشك ناشئاً من احتمال خروجه او موته أو من احتمال انه زيد الذي بقي قطعاً 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 للاستصحاب 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 فاجتماعها من باب اجتماع الضدين أو النقيضين ومن بداهة استحالة وتضادها يعلم ان متعلق العلم والشك متغايران ذهناً وان اتحدّا خارجاً والوجدان شاهد على ذلك أيضاً فان من رأى شيئاً عن بعد أو سمع صوتاً من وراء الجدار يعلم بان البعيد شيء وفي وراء الجدار مصوت ويجزم بذلك بحيث يخبر بها عن جزم ويخلف عليها أيضاً 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 اتحادها خارجاً وان الاولى حاكية عن معنى لا يأتي عن اتحاد 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 ولاسرايه له الى الخارج ، فيعلم ان القول بانه متعلق بالفرد المردد في المثال لا يخلو عن مساحسة فان متعلقه هو الفرد أو الشخص أو الخصوصية أو الانسان أو واحد من زيد وعمر و غيرهما 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 المشكوك ، وببيان آخر وأوضح ان كل علم اجمالي كان له جهة متيقنة ويستحيل أن يكون له ترديد في تلك الجهة لأن التردد 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 الانزاعية العرضية وعلى كل فتعلق القطع واليقين عنوان متحد مع منشأ انتزاع عنوان زيد أو عمرو ، وجهة مشكوك وهي جهة الخصوصية المضافة الى زيد بالخصوص أو عمرو كذلك فلا يتعلق الشك والترديد بالذي يتعلق به العلم فان العلم يتعلق بالعنوان البسيط الذاتي أو الجامع العرضي من الفردين أو فرد ما بأي تعبير عبرت وهذا قابل للانطباق على زيد أو عمرو وهذا الفرد متحد مع المحكي بزيد أو عمرو ولكن التردد في انطباقه يعني ان هذا الذي كان معلوماً ومتيقناً هل هو منطبق على منشأ انتزاع عمر فالتردد يتعلق بجهة الانطباق شعني الفرد المردد هو ما وقع التردد في انطباق عنوان قابل للانطباق وعدمه عليه ولا نعي من العلم الاجمالي إلا ما كان متعلقاً مررد الانطباق على شيء أو أكثر ولا من التفصيلي إلا ما كان متعلقه خالياً عن هذا التردد 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 يزيد بالخصوص ولا بعمر وكذلك ولكن يحتمل انطباقه على كل منها فذلك المعلوم المردد من حيث الانطباق عار ومجرد عن تمام العلائق والخصوصيات ولا نغني من الفرد المردد إلا هذا وأما ما يتعلق به الشك فهو انطباق متعلق العلم على كل من الشخصين واتحاده مع كل منها خارجا على تقدير الانطباق لا يوجب سراية الشك والعلم في موضوعيها 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 والمشكوكه كما ان الأمر كذلك في كل مورد كان لنا قطعان تقديرين ولم يحرز أحدهما بالخصوص مثلا اذا شرب الانسان ما يعا مجهول العنوان فلنا قطعان أحدهما متعلق بموته والاخر بحيوته فانا نقطع بانه لو كان المشروب سمات الشارب حالا وان كان ماء لكان باقيا فيحصل من هذين اليقينين التقديرين 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 بدوياً وبلا توسط فان الشك على ما تقدم في المقام كان متعلقا بانطباق المعلوم على المأخوذ في موضوع إحدى القضيتين المقتضية لبقاء ما ثبت أو عدم بقاءه فلا يكون قصور في أن كان الاستصحاب من جهة وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكه ، 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 الآن الثاني ولما كان المراد من الفرد المردد هذا فلك ان تقول علمت بالفرد المردد وشككت فيه فالفرد المردد عنوان اجمالي وقع التردد في انطباقه على المحكي بكل من العنوانين التفصيليين فعنوان فرد ما وهو الجامع العرضي كان معلوما ومتعلقاً للعلم بدوياً وكان التردد والشك في اتحاده مع شخص زيد أو عمرو وينشأ منه في صورة العلم بانه لو كان زيداً لمات ولو كان عمرواً لبق الشك في بقاء

ما تعلق به العلم فظهر ان المعنى بالفرد المردد أن يكون العلم متعلقا بعنوان كان مررداً للانطباق لا ان متعلق العلم مع كونه كذلك مشكوك فيه أيضاً ولو أغمضنا عن جميع ما تقدم وسامنا انه لا شك في بقاء ما علم أولاً للعلم بانعدام إحدى الخصوصيتين وبقاء الاخرى ولازمه الالتزام بانه لا يشك في بقاء الجامع الذاتي كالحیوان مثلاً فيما بعد العلم بوجود حیوان مررد بين الفيل والبق فإن العلم قد تعلق بوجود الحیوان الذي يحتمل انطباقه على كل من النوعين حين العلم وفيما بعد مضي ثلاثة أيام فلو كان القطع ببقاء البق وبقاء الفيل مانعا عن الشك في بقاء ما كان محتمل الانطباق عليها لما كان لتصديق الشك فيه مجال ، ودعوى ان الحیوان الكلبي مقطوع الانطباق على مصابيقه عرضاً لا بدلاً فلا ترديد في ذلك بدواً وختماً فلا وجه لمقايسته مع الفرد المردد ، مدفوعة بان نسبة الكلبي مع الافراد كنسبة الاباء الى الابناء فمع كل فرد أب وحصة من الطبيعة مغايرة مع ما في ضمن الفرد الآخر مرتبة وشخصاً لا ذاتاً وسنخا فالحيوانية الموجودة في 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 في الذهن عارياً عن كل اضافة وحد وشخص واما الحيوانية المحدودة بحدود البق أو غيرها الواقعة تحت اسارة المميزات والمفردات فهي لا مطلقة ولا مجردة بل هي طبيعة مهملة تساق الجزئية فالطبيعة القابلة للانطباق على جميع الأفراد هي ما وعاء الذهن واما ما وجدت في العين فلا اطلاق لها ولا تنطبق إلا على فرد واحد هي في ضمنه فالعلم بوجود الحیوان علم بحصة منه مرردة الاتحاد مع البق والفيل فاذا شك في ذلك ولم يتبين الأمر حتى مضت الأيام فيشك في بقاء ما علم بحدوثه كما كان الأمر كذا في الفرد المردد على ماضى فلا وجه للفرقة بين استصحاب الكلبي والفرد المردد مع انها من واد واحد على ما ظهر والعجب من تعليل الفرق بان الكلبي والجامع الذاتي متأصل بخلاف الفرد فانه عرضي وما أدري وليتني كنت أدري وجه دخالة التأصل في تمامية أركان الاستصحاب في الكلبي نعم لو كان الجامع المتحقق في 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 التقديرين وجهه كما لا يخفى وبالجمله فلا قصور في
موردية الفرد المردد كالكلي للاستصحاب من حيث اليقين بها والشك فيها إلا انه
لا يجوز استصحاب الاول بخلاف الثاني لاعتبار كونه مورد اثر أو ذا اثر فإذا
كان مرتباً على خصوص زيد أو عمرو ولم يعلم بالخصوصيتين لأن مورد العلم والشك
وهو العنوان الانتراعي ليس موضوعاً للآثر وما هو موضوعه ليس متعلقاً للحالتين
وأما إذا رتب الآثر في لسان الدليل على الجامع الذاتي فالأمر كان بتمامها حاصلة فيجري
فيه الاستصحاب هكذا ينبغي أن يحرم المقام ويفرق بين الموردين ، وبالجمله ليس
الفرق بين الفرد المردد والقسم الثاني من الكلي ما زعمه بعض بل هو ما قلنا وقررنا
من أن الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد لعدم توازن الحالتين على موضوع
الآثر وهو الشخص الخارجي المحكي بعنوان إجمالي مورد للشك واليقين ثم إن
الاستصحاب الكلي له صور عديدة ، فتارة يشك في بقاء الكلي من جهة الشك في
بقاء الفرد المعلوم وجوذاً من جهة أن زيدا في عالم التحليل ينحل إلى خصوصية وان
الطبيعة توجد بوجود أفرادها وإن الشك في بقاء الفرد ملازم مع الشك في بقاء
الطبيعة فأنها متحددان حدوثاً وبقاءً فيصير اليقين بحدوث الفرد ملازماً لليقين بحدوث
الكلي الطبيعي وكذا الشك في بقاءه ملازماً للشك في بقاءه ، وأخرى يستند الشك
في بقاء الطبيعة إلى الشك في وجود فرد آخر مقارناً لانعدام ما كان ، ففي الأول
لا بد أن يلاحظ أن الآثر يختص وراجع إلى الطبيعي فقط أي إلى جهة الانسانية
مثلاً وأما خصوصية الزيدية فخارجة عن تحت الآثر كما أن القضايا الطبيعية كلها
من هذا القبيل ومنها قول المولى جثني بماء فإن الخصوصيات كلها خارجة عن تحت
الأمر وموضوعها هي الطبيعة القابلة للانطباق على أي ماء من المياه وإنما الخصوصيات
من لوازم الوجود ولا تكون داخلية تحت الطلب والأمر ، أو الآثر مترتب على
مجموع الجهتين ، أو على الجهة المميزة دون المشتركة فإن كان من الأول فظهر أن
جهة من الفرد كانت تحت الآثر وجهة منه خارجة عنه وإن الآثر في كبرى الدليل
مختص بجهة الانسانية لا الخصوصية فحينئذ لاستصحاب الكلي مجال لتامة الأمر كان
فيه ، وأما القول بشمول دليل التعبد للفرد بكلتا الخصوصيتين فهو من الأغلاط

فإن زيداً باعتبار اشتماله على ما يميزه عن مشار كانه لم يجعل موضوعاً للآثر فلا يشمل
 دليل التعبد فلسان الامر بالتعبد بالبقاء ، إنما يقتضي ترتيب الآثر على عنوان شك
 فيه بعد كونه موضوعاً للآثر والمفروض ان الآثر لنفس الكلّي الجامع لا الخصوصية
 فلا يشمل 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 ترتيب الآثر على ما تعلق به الشك
 وان كان عكس ذلك بان كان الآثر راجعاً الى الخصوصية لا الى الجهة المشتركة
 فحينئذ لا مجال لاستصحاب الكلّي وان تعلق به الشك واليقين أيضاً لعدم كونه ذا
 اثر في الشرع واما استصحاب الخصوصية فلا بأس به لتامة أركانه الثلاثة واما
 استصحاب المستجمع للجهة المشتركة والخصوصية فالظاهر انه لا وجه له أيضاً 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 الآثر
 مترتباً على الانسانية والزيدية معا يعني ترتيب الآثر على عنوان زيد منحل الى جهتين
 الجهة المميزة والجهة المشتركة فلا قصور في استصحاب الفرد في هذا المقام وهل
 يجوز استصحاب الكلّي فقط أو الخصوصية كذلك أم لا فبني على ملاحظة انه اذا
 انحل الموضوع الذي هو بسيط الى جزئين فهل الآثر يثبت لكل منهما ام لا ، فنقول
 اذا أخذ في لسان الدليل عنوان زيد أو غيره من العنوانين البسيطة وكان المعنون
 بها منحلاً الى جهتين فهل يرى الآثر اثرّاً للأفراد 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 ترتيب الآثر على الحاكي عن المجموع
 كاشف عن مدخلية كل من الجهتين في الحكم وملاكة وهذا المقدار مصحح للتنزيل
 والتعبد بوجود ماله دخل في الآثر فحينئذ لا بأس باجرائه في كليهما معا وأما في
 أحدهما فقط فجوازه غير واضح لانه غير مستقل بالموضوعية فلا وجه للتعبد ببقائه
 منفكاً عن التعبد ببقاء الآخر ، الثاني من أقسام استصحاب الكلّي أن يكون الشك

في بقاءه بعد العلم بالحدوث ناشئا عن الشك في انه هل وجد في ضمن فرد متيقن الارتفاع أو في ضمن فرد متيقن البقاء 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 في بقاءه وأطلقوا بجواز استصحابه مطلقا ولا بد من بيان التصورات المتصورة وملاحظة ان جميعها مندرجة في دليل الاستصحاب أم لا ، فنقول لهذا القسم صور، فتارة يعلم ان الاثر مترتب على الطبيعة باعتبار صرف الوجود مثل الامر بالصلاة والصوم والحج فعمله يحصل الامثال باتيان أول الوجود منها ولا يتصور فيه امثال بعد امثال ، وتارة يكون الاثر مترتبا على الطبيعة السارية في كل فرد بمادوا واجدلاب ، ففي القسم الاول كانت الطبيعة قابلة للانطباق على القليل والكثير وينطبق على أول الوجود ويسقط الامثال باتيانه بخلاف الطبيعة السارية فانها قابلة للانطباق على المتكثرات والافراد المتحققة فعلا وتدرجيا فلا يحصل الامثال باتيان أول الوجود بل يجب الامثال بالفرد الآخر وهكذا ، وبعبارة اخرى في القسم الاول كان المطلوب هو صرف الطبيعة وفي القسم الثاني كان المطلوب هي الطبيعة السارية في ضمن أفرادها فلا يحصل امثال الطبيعة باتيان فرد واحد بل لا بد من اتيان الافراد التي كانت الطبيعة سارية في ضمنها فعلى الاول لا يكون كل أب مطلوبا في عرض مطلوبة الآخر بل هو الاب المطلوب الجامع بين زيد وعمرو وغيرها على التبادل فكل منها وجد سابقا على الآخر فهو المحتمل على المطلوب ولو وجدا معا فالمطلوب حاصل بما اشتملا عليه لا بما يوجد في ضمن فرد يلحقها ، وعلى الثاني فكل أب كان مطلوبا بالاستقلال يعني كل مرتبة خاصة من الطبيعة مطلوبة سواء وجدت في عرض الحصة الاخرى أو في طولها فالاب الذي كان في ضمن زيد مطلوب وهكذا الاب الذي كان في ضمن عمرو وبكر وخالد ففي الحقيقة يقتضي الامر حينئذ امثالات كثيرة بمقدار الآباء التي كانت في ضمن الافراد فيحصل لكل منها امثال مستقل وعلى التقديرين ، فتارة يتحقق هذا العلم الاجمالي بوجود الكلي قبل خروج أحد الطرفين عن مورد الابتلاء ب تلف أو احداث مزيل ، واخرى بعده فتحصل في المقام حينئذ صور أربعة والصورة الواضحة منها أن يكون الامر في

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 لتنجيز متعلقه بالنسبة الى الموافقة القطعية أيضا كما هو مختار شيخنا الاستاد أطال الله بقاءه على ما حققناه في محله ، وتوهم انه لا يبقى عند خروج أحد الطرفين عن الابتلاء متعلقا بالحكم الفعلي على أي تقدير فلا تنجز له من ذلك الحين ، مدفوع بما مر منا من تصوير علم فعلي متعلق بتكليف فعلي مطلقا في هذه الصورة أيضا وسميانه بالعالم المورّب 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 البراءة 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 الموضوع 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 فلو لا الاستصحاب لم يكن مجال للحكم بالاشتغال فان الامر المردد بين الحدين ان كان هو الاصغر فمر تنفع بالوضوء قبل العلم يقينا وان كان الاكبر فيكون باقيا ، وبعبارة اخرى ان الكلي ان كان في ضمن الاصغر فمر تقع قطعاً وان كان في ضمن الاكبر فباق يقينا فيستصحب الحدث ويحكم بوجوب الغسل فلو لا الاستصحاب في المقام يكون مجرى للبرائة ولكن ببركة الاستصحاب يحكم العقل بالاشتغال والفرار عن المستصحب فلا قصور في المقام في أركان الاستصحاب لان العلم تعلق بعنوان مردد انطباقه على عنوانين تفصيليين ففي الآن الثاني أيضا كان التزديد باقيا بحاله يعني يشك في انه هل العنوانين المعلوم انطبق على الاصغر حتى لا يكون الحدث باقيا أو على الاكبر حتى يكون باقيا في الآن الاول

كان الحدث متيقن الحدوث وفي الآن الثاني كان مشكوك البقاء للشك في التقدير 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 إلى أن الشك في بقاءه مع القطع بانتفاء الأصغر مثلاً مسبب عن الشك في حدوث الأكبر والأصل عدمه فهو محكوم بهذا فلا وجه للتمسك به وربما يجاب عنه بأنه مسبب عن الشك في حدوث الأصغر لا فيما ذكره ، والحق أن احتمال البقاء ناش عن احتمال حدوث الأكبر واحتمال الانتفاء من احتمال حدوث الأصغر ولا وجه الرجوع إلى أصالة عدم حدوثه فيها لمكان العلم بالخلاف أو عدم حدوث أحداهما بالخصوص لمعارضته بالمثل فالاستصحاب هو المرجع في إبقاء كلي الحدث فلا يحكم بصحة الصلوة إلا بعد الاتيان بالرافع القطعي وهو الغسل أيضاً ، فهذا الإشكال مدفوع بما تقدم إلا أن الرجوع في النظر أن استصحاب هذا القسم من الكلي ساقط عن الاعتبار وإن تمت أركانه فإنه معارض بمثله في طرف عدم الطبيعة ، وتقرّب أن عدم فساد الصلوة عن شك في ارتفاع حدثه بعد الوضوء لاحتمال الجنابة مثلاً نقیض لغسائها عنه وكما أن الحكم بالفساد أمر وضعه ورفع به يد الشارع فكذا الحكم بعدمه فنقيض الأثر والمجمل أثر لنقيض الموضوع ويجوز لاستصحابه لأننا لا نعي من الأثر المعتبر إلا ما كان أمره يد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بالواسطة فكل من وجود الحدث وعدمه مما قد رتب عليه الأثر وكما يجوز استصحابه بعد العلم إجمالاً بواحد من الأصغر والأكبر فكذا استصحاب عدمه غاية الأمر أنه لما كان عدم الطبيعة يختلف مرتبة بقلّة الأفراد المضاف إليها وكثرتها وكانت دائرة تحقق العدم إلى فردين أو سبع منها إذا اضيف إلى فرد واحد فكان عدم الطبيعة المرددة للانطباق والتحقيق في أحد الفردين كموضوع مركب يمكن إحراز بعض أجزائه بالوجدان وبعضه الآخر بالأصل فبعد الوضوء مثلاً يقطع بعدم الحدث من ناحية غير الجنابة فيحترز مقدار من عدمه بالوجدان ويضم إليه عدمه من ناحية عدم الأكبر باستصحابه فيتم الموضوع وحكمه عدم الفساد ، ثم لا يخفى أنه إذا تحققت الطبيعة في الخارج في ضمن الأفراد فهي متحدة معها وموجودة بوجودها ويكون المتحقق في كل فرد حصه من

الطبيعة مغايرة لما في الآخر ففي ضمن زيد مثلاً حصّة من الطبيعي وفي ضمن عمرو حصّة أخرى وهكذا ولذا قيل ان نسبة الطبيعة الى الافراد كنسبة الآباء الى الابناء فمع كل ابن أب فإذا 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 بعدم تمام الافراد فعدم الطبيعي بعين عدم تمام الافراد فإذا 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 أو سبع دائرة من المضاف الى الاقل فينبسط العدم حينئذ الى الافراد ولا يكون عدم الطبيعي بعدم مرتبة خاصة بل يتحقق عدمه بعدم تمام الافراد ولا يلزم ان لا يكون عدم الطبيعي على النحو الذي كان في طرف الوجود فكما انه يختلف حال الطبيعي بكثرة الافراد وقلتها وتحصل له سعة ببركة كثرة الافراد وضيق بواسطة قلتها فكذا عدمه فانه باضافته الى الافراد تحصل له سعة وضيق وكثرة وقلة وان لم يكن منز في نفس الاعداد ولكن بالاضافة تحصل له سعة وضيق مثلاً اذا كان للطبيعي عشرة أفراد فعدم الطبيعي حينئذ بعدم عشرة أفراد واذا كان أكثر من ذلك فيحصل للعدم سعة ، وبعبارة أخرى عدم الطبيعة لا يكون محدوداً بحد خاص ومعين بل بعدم الطبيعة عين عدم الافراد ولكن باضافة العدم الى الافراد يختلف العدم قلة وكثرة فإذا كان للطبيعي مائة فرد فينبسط عدم الطبيعة حينئذ بتمام الافراد المزبورة فيكون عدم الطبيعة عين مائة افراد ، فعدم واحد ، تارة يستند الى عدم مائة افراد ، وأخرى الى عدم مائتي افراد حينئذ اذا كان الاثر مترتباً على عدم الشيء أولاً 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 مثلاً متيقن الاعتبار والزايد على هذا المقدار مشكوك فيكون بالنسبة الى الزائد من قبيل الشبهات المصادقية فتجري البرائة فلذا جوزنا البرائة بالنسبة الى الزائد عن تلك المرتبة فيما اذا شك في ان العدم

المنبسط على عشرة أفراد دخيل في المصلحة أو العدم المنبسط على إحدى عشر فيدخل في مسألة الأقل والأكثر الارتباطي فيؤخذ بالمتيقن وتجري البرائة في الزايد سواء رجع الشك الى الشك في الشرطية ، بتقريب ان عدم الفرد المشكوك دخيل في المصلحة وشرط فيها أم لا أو الى الشك في المانعية ، وبيان آخر اذا حصل للعدم اختلاف بقلة أفراده وكثرته وترتب الاثر على مثل هذا العدم القابل للتحليل والتجزئة بانبساطه الى الافراد وشك في اعتباره بعربة العليا حينئذ يجوز استصحاب عدمها ولا يترجم في المقام ان العلم بعدم الطبيعة انتقض بالعلم بالوجود اجمالاً 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 فعلاً ، وثالثها ، العدم الملقق 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 فعلاً بانعدام الفرد القصير محرز بالوجدان فلنا احراز جزئه الاخر وهو عدم حدوثها في الفرد الطويل بالاصل كما هو الشأن في كثير من المركبات التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضه الاخر بالاصل فيترتب الاثر عليها فاركان الاستصحاب موجوده في المقام بالاسر فيجري في طرف العدم أيضاً كما كان جارياً في طرف الوجود في مثل المقام يصير استصحاب الوجود معارضاً بالعدم دائماً ولما كان العقل آتياً عن التعبد بالنقيضين في آن واحد فيحكم بعدم حجية أحد الاصلين وإذ لا معين في البين فليسقطان معاً هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المعارضة ولعلنا ندفعه انشاءً ، وحل الشبهة انه لا اشكال في ان الطبيعة التي هي مدلول اللفظ ويعبر عنها بالماهية المهمة لها انطباقات عرضية بالنسبة الى ما وجد من مصاديقها عرضاً وطولية بالنسبة الى الافراد المتلاحقة بالتدرج في ظرف وجود الافراد العرضية تنطبق على هذا وذاك وهكذا كما انها تنطبق على ما يوجد منها طولاً وبالتدرج فلا يكون انطباقها على زيد مثلاً مشروطاً بعدم كونه مسبوقاً 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 يعبر عنها بالطبيعة السارية فتنتطبق 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 في الافراد كلها ولا يحصل الامثال 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 مثلاً اذا كان السكلى منحصراً في فردين أو ثلاثة متدرجة الوجود المستلزم لعدم انطباق الكل عليهما في 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 الامثال 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 الامثال به وفي انطباقه على فرد مثلاً عدم مسبوقية هذا الفرد لفرد آخر وله سعة من جهة آتائه عن الانطباق القليل والكثير فينطبق على زيد في ظرف عدم عمرو وبالعكس فاذا كان الامر في ظرف الوجود كذلك ففي ظرف عدم ايضاً مثلاً فان نقيض الوجود المشروط هو عدم الوجود فيكون عدم الطبيعة المعتبرة بنحو صرف الوجود بعدم فرد في ظرف عدم الافراد للآخر والعدم في ظرف عدم ملازم مع عدم تمام الافراد يعني عدم في ظرف عدم ليس متحداً مع مجموع الاعداد وعدم تمام الافراد بل ملازم مع تمام الاعداد فليس في البين إلا عدم واحد مساوق مع تمام الاعداد فلا يثبت باستصحاب عدم نقيض صرف الوجود ، فتحصل ان نقيض صرف الوجود ليس نفس عدم الطبيعة المتحد مع مجموع الاعداد بل نقيضه هو عدم في ظرف عدم

وهذا ملازم عقلا مع تمام الاعداد 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 ، هذا كله في استصحاب الكلّي اذا كان موضوعاً للاثر مثل استصحاب الحدث المردد بين الاصغر والاكبر واستصحاب الحيوان المردد بين الفيل والبق وتقدم انه لا بأس بجريان الاستصحاب فان الاثر كان مترتباً على صرف الوجود ويقطع في الاثر الاول بوجود عنوان يشك في بقاء ذلك 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 نفسياً أو غيرياً وقد خرج وقت الصلوة وانقضى مشتملاً عليها فان كان واجباً غيرياً فقد سقط وجوبه وخرج المشروط عن الابتلاء وان كان واجباً نفسياً فيكون باقياً بعد في المقام يعلم بوجوب غسل جامع بين النفسي والغيري ، ولا يخفى ان لهذه الصورة خصوصية وامتياز عن القسم الاول من استصحاب الكلّي بحيث توجب تلك الخصوصية اشكالا في المقام وشبهة تقتضي عدم جريانه وهو انه لما كان من القواعد المسلمة ان استصحاب نفس الاثر عبارة عن جعل المائل كما ان استصحاب الموضوعات عبارة عن جعل الاثر وتنزيلها باعتباره مثلاً اذا كان المستصحب هو الحياة أو الحدث فتزيلها مقتضى لاثبات اثرها من حرمة التصرف في مال من شك في بقائه ومن وجوب الاتفاق من ماله على زوجته أو على من يجب عليه انفاقة ومن بطلان الوضوء ووجوب اعادة الصلوة الماتية به أي تعبد بوجوب الاتفاق وتعبد ببطلان الصلوة وأمكن توجه التنزيل الى الجامع المعرى عن الخصوصية بلحاظ الاثر كما انه يمكن توجهه بهذا للحاظ الى ما يبين موضوع الاثر بان يقول رتب اثر الرجود على العدم أو بالعكس وهذا بخلاف نفس الجامع بين الحكيم والمائل لها فانه لا يمكن جعله منفكاً عن جهتي النفسية والغيرية حينئذ لا يعقل أن يتوجه التنزيل الى ذلك الجامع المعلوم أولاً لأن التعبد بالاستصحاب يكون بالنسبة الى ما تعلق به اليقين فاذا تعلق اليقين بالجامع بالوجودين النفسي والغيري فلا يكون التعبد حينئذ ناظرّاً الى حيث النفسية ولا الى حيث الغيرية

بل يكون مختصا بالجامع أي تعبد بوجود الجامع بين الوجوديين وأما النفسية والغيرية فتكونان خارجتين عن تحت التعبد فينبذ يلزم أن يجعل المائل للجامع في المقام من دون كونه متفصلا بفصل ولا يعقل تحقق الجامع في الخارج بلا خصوصية من النفسية أو الغيرية والفرق ان استصحاب الموضوع كالحديث مثلا المردد بين الحدين والتعبد بالجامع بينهما إنما يكون بلحاظ الأثر لا بلحاظ نفس الجامع فلا يلزم من اعتباره بحسب التزليل معرى عن الخصوصية جعل حكم ليس نفسيا ولا غيريا اذ المفروض ان الأثر وهو بطلان الصلوة أو وجوب الصدقة كان ثابتا حين العلم وبحكم ببقائه ولزوم الجري على طبقة عند الشك بمقتضى تزليل الموضوع باعتباره مثلا اذا نذر أحد انه اذا تيقن بوجود حيوان أو انسان في الدار أن يعطي الفقير درهما فأثر التعبد بالحيوان الجامع بين الحيوانين هو وجوب الصدقة ولكن في الاحكام لا بد من جعل المائل للأثر 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 المائل لانه لا يعقل جعل جامع المائل مع عدم كونه متفصلا بفصل ومتخصصاً بخصوصية فلا بد في المقام من الالتزام باحدى الامور ، أو ما القول بان الاستصحاب لا يجري في جوامع الاحكام المنقسم الى قسمين أو أكثر، وإما القول بإمكان 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 وفي المقام يكون الفصل هو النفسية لانه يقطع بارتفاع الغيرية لقوت 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 المائل للأثر فينبذ كيف يعقل جعل المائل بلا كونه متفصلا بفصل فلا بد حينئذ من الارتكاب

ياحدى المحذورات الثلاث أما القول بعدم جريان الاستصحاب والامر بالتعبد في جوامع الاحكام لان الجامع بلا فصل ليس قابلاً للبقاء حتى يؤمر بالتعبد به وشرط جريان الاستصحاب قابلية بقاء المتيقن الى زمان الشك حتى يتعبد ببقائه ، وأما القول بتحقيق الجامع والكلبي في الخارج بلا خصوصية وبلا كونه متفصلاً بفصل أو اثبات الوجوب النفسي بدعوى ان الفصل أعم من الواقعي والظاهري وفصل الجامع في المقام هو النفسية ، والجواب عن ذلك ان التنزيل ، تارة يكون من ناحية الامر فيكون تنزيل الموضوع حينئذ يلاحظ الاثر وتنزيل نفس الاثر الجامع بين الحكمين مستلزماً لما ذكر ، واخرى يكون من ناحية المكلف أي ما يأمر الشارع بالتنزيل في حق المستصحب حينئذ يكون التنزيل يلاحظ العمل لا الاثر كافي للعبادات النياية حيث ينزل النائب نفسه منزلة المتوب عنه ويأتي بالعبادات القائمة عنه فعلى هذا لا يبقى فرق بين تنزيل الموضوع وتنزيل الحكم ، نعم يبقى الكلام في ملاحظة أدلة الاستصحاب ظاهرة في أي الاحتمالين ولا يبعد أن يكون من الثاني على تقدير كون النهي عن النقص متوجهاً الى اليقين ، وأما لو كان متوجهاً الى المتيقن فلاحتلال متساويان لسكن يلزم من كون التنزيل من الشارع كون النهي ارشاداً الى بقاء ما كان تنزيلاً ، وأما على تقدير كون التنزيل بيد المكلف فالنهي محمول على ظهوره في المولية واعل حفظ الظهور يرجح الثاني ، وهذا فيما اذا كان الحكم مغلقاً بصرف الوجود وقد تحصل انه يصح استصحاب الكلبي الجامع بين الموضوعين لاثراً واحداً وأما استصحاب الجامع بين الحكمين واثرين من سنخ واحد كالوجوب الاعم من النفسي والغيري فلا وجه له وأما اذا كان الحكم ثابتاً بالطبيعة السارية مثل ما نهيته 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 مائعة بصرف وجودها فيسقط الوجوب بالاضطرار فاذا ثبت تعلق الحكم بالطبيعة السارية وتردد أمرها بين الباقي والزائل فهل يصح استصحاب الكلبي أم لا فيه وجهان أقربها الثاني وذلك لان معنى الطبيعة السارية أن يكون كل حصاة من الطبيعة موضوعاً للاثر اما بنحو الاستقلال كما في العموم الاستغراقي واما بنحو

الضمنية كما في العموم المجموعي فيلاحظ الأمر مثلاً الطبيعة سارية في ضمن تمام الافراد ويوجه أمره إليها إلا بما أنها واجدة للشخصات والمميزات الفردية بما أنها مشتملة على الحصص المتغيرة بالاعتبار والمتحدة بالنسخ فتعلق الأمر في ظاهر عنوان الخطاب هي الطبيعة لكن لما لاحظ الأمر الطبيعة سارية في ضمن زيد وعمرو وبكر وهكذا فيطبق الأمر متعلق الأمر على الافراد ويوجه إليها لباً في المقام يكون الأمر متصدياً للتطبيق واسراء الحكم الى المصاديق بخلاف صرف الوجود فإنه لا يكون التطبيق فيه بيد الأمر بل إنما يكون بيد العقل فيطبقه على أول الوجود ، وبعبارة أخرى ان في الطبيعة السارية يرى المولى أب زيد وعمرو وبكر وهكذا موضوعاً للآثر فيلاحظ الآباء بوجودهم الاجمالي ويحمل الحكم لهم اما استغراقياً أو مجموعياً فينحل الحكم بعدد الآباء الى أحكام استقلالية أو ضمنية فمع كل أب حكم بعكس صرف الوجود فإن الحكم فيه قائم بصرف الوجود ويطبقه العقل على أول الوجود ، فتحصل ان الصورتين تشتتان من حيث عدم توجه الأمر الى الخصوصيات الفردية في كليهما وتنفقان من حيث كون التطبيق في صرف الوجود بيد العقل والعبد وفي السارية بيد المولى فإذا شك في الثانية فيكون المورد مندرجاً في الأقل 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 إليها أيضاً فالإنشاء ولو كان واحداً ولكن ينحل هذا الإنشاء الى المذشآت العديدة والاحكام المتكثرة ومن جهة الانحلال يحل لكل أب حظ من الحكم اما مستقلاً كما اذا لاحظ الطبيعة بنحو العموم الاستيعابي فيدور الأمر بين الأقل والاكثر الاستقلاليين أو مرتبطاً بالآخر كما في الارتباطيين وفي لحاظ الطبيعة السارية بنحو العموم المجموعي فلكل أب حكم اما مستقلاً أو ضمناً واما نفس الطبيعة المتحدة مع الحصص التي هي موضوع للآثر واقعاً فهي ليست موضوعاً للآثر وحيث ان العلم إنما يتعلق بنفس الطبيعة لا بالحصص لوضوح تعلق التزديد بها وانه لا يمكن اجتماع العلم والتزديد المساوق للجهل من واحد بالنسبة الى شيء واحد وان التعبد في الاستصحاب راجع الى اليقين أو المتيقن فيما اذا كان اثرأ أو موضوعاً

له فلا وجه حينئذ لاستصحاب الجامع هاهنا فإنه لا أثر له إذ المفروض ان الأثر
 لخصمه لا له بنفسه، والمخلص ان الطبيعة بهذا الاعتبار والجامع بين الآباء لا يكون
 لها حكم مستقل قبال كونها في ضمن الافراد وإلا يلزم تأكيد الحكم أو اجتماع
 المثليين بالنسبة الى أول الوجود منه فإن مقتضى كونه واجداً لخصه من الطبيعة أن
 يكون له حكم استقلالي أو ضمنى ومقتضى انه مما تحقق به صرف الطبيعة وتوجد
 بوجوده وان حكمها حكمه أن يكون له حكم آخر بالاستقلال وهذا كما ترى لا
 يلتزم به أحد، فظهر مما تلوناه عليك ولا حظنة انه اذا علمنا بوجود طبيعة عارية عن
 مشخصات الافراد في الآن السابق ثم شككنا في الآن اللاحق في بقائها فلا
 يمكن جريان الاستصحاب فيها في المقام لان العلم تعلق في الآن السابق بطبيعة معرفة
 عن الافراد القابلة للانطباق على هذا أو ذاك فمثل هذه الطبيعة لا أثر لها الطبيعة
 التي كانت في ضمن الافراد وكانت ذات أثر ما تعلق بها العلم وكانت مشكوكاً
 فما تعلق به العلم لا أثر له وماله أثر لم يكن معلوماً بل كان مشكوكاً، فتحصل ان
 مناط عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد متحقق في المقام أيضاً وان الفرق
 بين صرف الوجود والطبيعة السارية ان في الطبيعة السارية تمام الافراد متساوي
 الاقدام في كونه تحت الخطاب أعم من أول الوجود وثانيه وثالثه وهكذا ولا
 منية لاحدى الافراد على الآخر بخلاف صرف الوجود فلا ينطبق الحكم فيه إلا
 على أول الوجود .

تذييل

راجع الى ربما يورد على استصحاب الكلبي من القسم الثاني في مثل ما اذا علم
 بنجاسة قطعة من الثوب الواحد مردداً بين الايمن واليسر ثم ظهرت منه قطعة
 معلومة اليمنى أو اليسرى بانه لو جرى استصحاب الكلبي في المثال وحكم بنجاسة الثوب
 للزم القول بنجاسة الملاقي لطرفي الثوب لكونه مستصحب النجاسة مع العلم بطهارة
 أحدهما المعين فلا أثر للاستصحاب فيه وبعدم العلم بنجاسة الطرف الآخر لكونه
 مشكوك النجاسة من أول الامر مع ان منشأ احتمال التجنس واحد في الصورتين

وبعبارة أخرى لو لاقى شيء مع أحد طرفي الشبهة المحصورة لا يحكم بنجاسة الملاقى ولكن لو لاقى مع الطرفين معاً يحكم بالنجاسة فبضم ملاقات طرف المشكوك التي لم يتطهر إلى الطرف المعلوم الطهارة ببركة التطهير لزم الحكم بنجاسة الملاقى لاستصحاب نجاسة القطعة المتيقنة المرددة بين التيمنى واليسرى مع تطهير التيمنى أيضاً فيكون الملاقى مع الطرفين ملاقياً مع النجاسة المستصحية ويلزم المخذور في ذيل الشبهة وهو القول بنجاسة ملاقى مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة ، ولا يتوهم ان ملاقات مع الطرفين يلزم عادة مع ملاقات تلك النقطة المعلوم فتكون الملازمة حينئذ ملازمة عادية ولا يكون مجال الجريان الاستصحاب ، لأننا نقول ان ملاقات الطرفين عين ملاقات تلك النقطة هذا غاية تقريب الشبهة المعروفة بالشبهة العباية ومقتضاها ان لا يجوز الرجوع إلى استصحاب الكلّي في المثال وأمثاله مع انه لا اشكال ظاهراً في استصحاب بقاء النجاسة فان صرف وجودها مانع عن الصلوة ، والشاهد على ذلك حكم الاصحاب بعدم جواز لبس مثل ذلك الثوب في الصلوة فبالنسبة إلى مانعية النجاسة عن الصلوة لا قصور في استصحاب النجاسة لتامية 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 في استصحاب الكلّي حيث قيل ان استصحاب الكلّي يجري في مورد كان الكلّي بهويته وحقيقته مردداً بين الباقي والزائل كما اذا كان الانسان بهويته وحقيقته مردداً بين زيد وعمرو أو الحيوان كان بهويته مردداً بين الفيل والبق وأما اذا كان الكلّي بهويته معلوماً ولم يكن مشكوكاً من هذه الجهة بل يكون مشكوكاً من جهة أخرى مثل كونه مشكوكاً من جهة المكان كما اذا شك في ان زيد هل كان في طرف الشرق من الدار الغي المنهدم حتى يكون باقياً يقيناً لبقاء ذلك الطرف أو في طرف الغرب الذي كان منهما حتى يكون فانياً لزوال ذلك الطرف فالكلّي الموجود في ضمن زيد بتمام خصوصياته كان معلوماً ولم يكن مشكوكاً وإنما الشك في أينيته لا في عيئته فإذا كان زيد في الطرف الشرقي كان الكلّي باقياً يقيناً وإذا كان في الطرف الغربي كان فانياً يقيناً فلا وجه

لا استصحابه لأن المعلوم في المقام هو الفرد المردد فع ارتفع أحد الفردين يختلار كان الاستصحاب فيه من حيث عدم تصور اتحاد القضيتين ، ولكن نقول إيراداً على هذا الجواب انه ما المراد من تنزيلهم هذا بمنزلة الفرد المردد فان كان مرادهم ان محذور جريان الاستصحاب في المقام بالنسبة الى شخص المحل المردد بين الباقي والفاقي مع قطع النظر عن كونه حيزاً لزيد أو عمرو ومشتعلاً لهما فيكون المحل حينئذ مردداً بين الباقي والزائل فالتظير 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 بقاءه وهويته 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 وقد تقدم ان وجد عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد في كثير من الموارد هو عدم الجامع موضوعاً للاثر وإلا فهو متعلق للعلم والشك دائماً فالوحدة بين قضيتين محفوظة مطلقاً ، ثم انه مثل المقرر أمثلة ثلاثة في المقام وقال انها من الكلبي المردد بين ما هو قطعي البقاء والزوال ومع ذا لا يجوز استصحابه لأن مورد استصحاب الكلبي الكذائي ما اذا كان الكلبي بهويته مردداً بين الزائل والباقي وأما اذا لم يكن الشك والترديد في الهوية بل كان في أمر خارج كالحل كما اذا صار زيد في محل لو كان في طرفه الأيمن فالكلبي باق قطعاً لبقائه وان كان في طرفه الأيسر فزائل قطعاً لزواله وانهدامه وكما اذا اذا تنجس طرف من الثوب ثم غسل طرف منه على ما مر في الشبهة المتقدمة وكما اذا ضاع درهم من دراهم فيها درهم زيد مثلاً فلا يكون المشكوك حينئذ من قبيل الكلبي المردد بين الفردين الزائل والباقي لأن الكلبي الموجود في ضمن زيد معلوم بهويته وذاته ولم يتعلق الشك به وإنما الشك في الخصوصيات والعوارض الخارجة عن هويته وذاته وكذا الأمر في المثالين الآخرين فهو وأمثاله خارج عن استصحاب الكلبي 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 الكلّي ، نقول فعلا في مقام التعرض للمقرر ان جميع الامثلة لا تندرج 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 مستقداً 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 مربوطاً بان الشك في المحل لا في الهوية ، نعم لو كان درهم زيد في جيب الانسان مردداً بين ما في الطرف الأيمن والأيسر فقطع أحدها أو احترق فحينئذ يشك في بقاء الدرهم للشك في محله فان كان في جيب الطرف الأيمن فقطوع البقاء لبقائه وان كان في الطرف الأيسر فقطعي الزوال لواله فحينئذ يكون الدرهم بهويته معلوماً وإنما الشك في محله وينطبق المثال على الكبرى المدعاة بخلاف الدرهم المختلط بأمثاله فان درهم زيد بهويته مردد حينئذ بين الدراهم الباقية والتالفة فهذا المثال ليس مربوطاً بالكبرى ولعله ناش من سهو قلم المقرر وأما مثال النجاسة كما اذا علم باصابة النجاسة للعباء وتردد محلها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثم طهر طرفه الأسفل فشك في بقائها لانها ان كانت في هذا الطرف الذي لم يغسل فقطعي البقاء وان كانت في ذلك الطرف فقطعي الزوال فهو على ما يلوح من كلام المقرر من ان التردد 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 الارتياح ، في ان الشك في محل النجاسة التي هي من الاعراض في نظر العرف عين الشك في شخصيتها وهويتها إذ لا هوية ولا شخص لها إلا بشخصية المحل والمعرض ، 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 مثلاً شخص الحجر المتقوم بالطرف الايمن غير الحجر المتقوم بالطرف الايسر فكانت الحجر والعرض بهويتها مرددة بين الزائل والباقي فالترديد في حقيقة

الجرمة وهويتها ، نعم لو كان العرض قابلاً للانتقال من محل الى محل آخر والمتقوم بنفسه لكانت النجاسة المرددة من قبيل ما كان بهويته وكان الشك راجعاً 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 التردد في اضافة العرض الى هذا المحل أو ذاك فيكون التردد حينئذ في الاضافة لا في هوية العرض ويكون مصداقاً للكبرى ، ولذا تقرر في محله ان كل عرض تأم 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 اجمالاً بوجود نجاسة إما في هذا المحل حتى تكون باقية أو ذاك حتى تكون زائلة فيتعلق التردد والشك بنفس الهوية ويكون من قبيل الكلبي 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 حينئذ 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 وسامعنا انه ليس بهويته مورداً للعلم والشك بل الشك في خصوصياته وعوارضه فلا وجه لمنع استصحابه أيضاً فإن مقتضى ما تقدم في الفرد المردد عدم جواز استصحاب الكلبي وأما استصحاب شخص ما وقع التردد في حاله فلا مانع عنه وكذا الأمر في مثل النجاسة فإن النجاسة الشخصية قد علم ثبوتها للبقاء قبل غسل طرف منه وإنما الشك في بقائها بعد ذلك فجاز استصحاب الشخصي وإن لم يجز استصحاب الكلبي لعدم اندراج المثاليين في ضابط ، فيحصل ان لنا مطلبان (أحدهما) انه لا تنطبق الكبرى المدعاة على المثاليين من الامثلة المذكورة مع انه لو سلم 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 غيرها 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 والتدرجية ولعل موضوع الاحكام الوضعية مأخوذ بهذا النحو (ثانيها) ان الاثر اذا كان مرتباً على وجود شيء بمفاد كان التامة فلا ينفع استصحابه بمفاد الناقصة وبالعكس واذا كان شيء موضوعاً لاثرين أمكن أن يكون أحدها مرتباً بوجوده التام والآخر بوجوده الناقصي فباستصحاب الاول لا يجوز اثبات الاثر الآخر وبالعكس ، وبيان أوضح ان دفع الاشكال يحتاج الى ذكر مقدمتين أحديها ان صرف وجود الشيء اذا صار مطلوباً ومتعلقاً فلا يلاحظه الأمر منطبقاً 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 أولاً 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 متعلقاً للحكم بجعل واحد فلا يتصور فرق بين أول الوجود وغيره فالحكم حينئذ عارض على الطبيعة لا على الافراد نظير الاعراض الخارجية القائمة بمعرضاتها المتحققة في الخارج والطهارة والنجاسة مندرجتان في هذا القسم كما انه لا يعقل ان يكون معرض الاعراض الخارجية هو صرف الوجود فان العرض متقوم بمحلله

وما لم يتشخص المحل لم يوجد فلا قيام له بما لا تشخص له أصلاً كصرف وجود الشيء عارياً عن الشخصيات والخصوصيات فكذا الطهارة والنجاسة فإنها أما عبارتان عن نفس النقاوة والقذارة الخارجيتين الواقعتين وقد كشف عنها الشارع في كثير من الموارد وخطأ نظر العرف فيها في بعضها كما في مورد لا يرون العرف شيئاً نجساً وبالعكس فتكونان داخليتين في الأعراض الخارجية، وإما أن تكونان حاصلتين بالجعل لكن كان جعل الشارع على طبق المرتكزات العرفية ولازم ذلك أن تكون معروضاتها هي الطبائع المنطبقة والموجدة أي الطبيعة في ظرف الوجود لا الطبائع قبل التطبيق ونتيجة ذلك أن معروضات النجاسة ليست هو الجامع بين الفردين « والمقدمة الثانية » أن الأثر تارة يترتب على نفس وجود الشيء كما يترتب الأثر على وجود النهار في وجوب الافطار أو حرمة ويعبر عنه بمفاد كان التامة، وتارة يترتب على مفاد كان الناقصة وقد تقدم منا مراراً أن استصحاب وجود الشيء بنحو مفاد كان التامة لا ينفع في إثبات مفاد كان الناقصة ولذا لا يجري الاستصحاب في الزمان كاستصحاب بقاء نفس النهار إذا كان الأثر مترتباً على نهار مخصوص كنهار رمضان أو شوال مثلاً لأن استصحاب وجود النهار لا يثبت أن هذا النهار نهار رمضان أو نهار شوال فلا بد من موضوع مفاد كان الناقصة أن يكون الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة فلا بد للاصولي والفقيه أن يلاحظ ما أخذ في لسان الدليل فلا تنفع وحدة المنشأ في ترتيب أثر آخر فكما قلنا أن الطبيعة تتشكل بأشكال مختلفة فتارة تصور على نحو صرف الوجود مثلاً فلا يلاحظ معه قيد وتارة على نحو الوجود المقيّد ومع ذلك كانت الطبيعة محفوظة على ما هي عليه وفي تمام الأحوال كان المدار ما أخذ في لسان الدليل فلا نظر إلى الوحدات الخارجية فكذا الأمر في ما نحن فيه فإن الوجود الواحد الخارجي قد يعتبر وجوده بمفاد كان التامة فيترتب عليه أثره وقد يعبر بمفاد الناقصة فيترتب عليه أثر آخر فالنجاسة مثلاً مانعة عن الصلوة بوجودها الخارجي وأما تأثيرها في تنجيس الملاقى بالكسر فهو من شأنها بمفاد الناقصة وعلى هذا يجوز استصحابها في الثوب المذكور بعد غسل طرف منه لترتيب أثر المانعة وأما استصحابها للحكم بنجاسة الملاقى فلا، فإنه

لا يثبت نجاسة موضوع الملاقات حتى يحكم بنجاسة الملاقى ، ما تقدم من الكلام كان في استصحاب الكلبي وأشرنا الى قسمين منه وهما ما اذا كان الشك في بقاء الكلبي من لوازم الشك في بقاء شخص الفرد وأما اذا كان الشك مسببا عن كون الكلبي مردداً بين كونه في ضمن الفرد الباقي أو الزائل (والقسم الثالث) منه ما اذا كان الشك في بقاء الكلبي لاجل احتمال تحققه في فرد آخر مقارنة للفرد الزائل قطعاً مثلاً اذا علم بوجود الانسان في الدار في ضمن وجود زيد وقطع بخروج زيد عن الدار ولكن احتمال قيام عمرو بمقامه فيشك حينئذ في بقاء الانسان في الدار وهذا القسم من استصحاب الكلبي يتصور على انحاء ثلاثة (الاول) ما اذا كان الشك في بقاء الكلبي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم كما اذا علم بوجود زيد في الدار وشك في انه هل كان عمرو مقارنة مقارنة معه فيها فالشك في بقاء الكلبي حينئذ يكون مسببا عن الشك في مقارنة وجود فرد معين لوجود فرد آخر فان كان عمرو مقارنة مع زيد في الدار ولم يخرج منها فالكلبي باق يقينا بعد خروج زيد أيضاً وإلا فمرتفع قطعاً (الثاني) ما اذا كان الشك في بقاءه لاجل احتمال وجود فرد مقارنة مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم كما اذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارنة لخروج زيد منها بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار وهذا أيضاً على نحوين ، فتارة يكون الشك في ان ما علم ثبوته قد انعدم بذاته وبحدده كما في صورة تباين الفردين وجوداً وذاتاً 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 كالحجرة التي كانت حداً وسطاً بين الحجرة الشديدة والضعيفة وقد علم بها وبزوالها قطعاً ولكن يشك في انها زالت بالمرتبة ذاتاً وحداً يعني يشك في زوال المحدود أيضاً أم لا بل تبدلت من حد بحد وهذا أيضاً يتصور على نحوين ، فتارة يكون الحد المتبدل بحد آخر والمرتبة المحتملة من مراتب الشيء الواحد مخالفاً لما كان بمرتبة لا يعد من مراتب الوجود سابقاً 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 الحجرة زالت بتمامها وبذاتها بحيث لم يبق منها شيء عند العرف أم لا ، وقد يكون

الشك في انها زالت بحدها الاعلى وتبدلت بمرتبة قريبة منه أو انها زالت بالمرتبة هذه
 صور مسألة استصحاب الكلّي المشهور بالقسم الثالث وقبيل 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 في الدار وانعدم يقينا لكن احتمال أن
 يكون عمرو معه فيها حينئذ ان كان عمرو مقارنا معه فالكلّي باق يقينا وإلا فزائل
 قطعاً ، ولا يخفى انه على المسالك المختار في وجود الكلّي من انه عين وجود الافراد
 خارجا وانه ليس في الخارج إلا حصّة وخصوصيّة فمع كل فرد حصّة من الطبيعي
 متباينات من حيث الخصوصية والحد وان كانت مندرجة تحت جهة مشتركة ، فالحق
 انه لا وجه لجرى الاستصحاب في هذه الصور فان القضية المتيقنة أو لا غير ما
 شك في ثبوته ثانيا فان الموجود في الخارج هي الحصص المتباينة المتكثرة وان كانت
 تجمعها وحدة سنخية بين الاءاء فليس الطبيعي في الخارج إلا المتكثرات ولا
 يتصور في البين جهة زائدة على الحصص حتى تكون هي الجامع المحقق خارجا فلا
 يعلم بوجود الجامع مستقلا ومنفكاعن وجود زيد حتى يكون الشك في بقاء ما علم فالشك
 في المثال متعلق بحدوث حصّة اخرى متحدة بالنسخ مع ما كانت موجودة بوجود
 ما علم بارتفاعه حينئذ لا مجال للاستصحاب على المختار ، وأما على مسلك المقرر من ان
 الكلّي موجود في ضمن الافراد وليس وجوده عين وجودها فلا بأس باستصحاب
 الكلّي لانه يتوارد العلم والشك على شيء فنسئل عنه ان الجهة الزائدة موجودة
 بالوجود المستقل المنحاز عن وجود الفرد والحصّة 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 الكلّي انه اذا علم بوجود فرد في الدار
 وقطع بانعدامه ولكن شك في بقاء الكلّي للشك في ان مقارن انعدام هذا الفرد
 تحقق فرد آخر أم لا وهذا يتصور على نحوين ، فتارة يعلم بانعدام هذا الفرد بتمام
 وجوده وشك في ان مقارن انعدامه تحقق فرد آخر مغاير لما كان ، مادة صورة
 فالشك في بقاء الكلّي حينئذ مسبب عن الشك في تحقق فرد آخر يتخلل العدم
 بينها ، واخرى لا يكون كذلك بل يكون من قبيل تبدل فرد بفرد آخر من

دون تحليل 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 وفي بنامه وصار هباء منشوراً ، ففي الصورة الاولى لا مجال لاستصحاب الكلّي على ما تقدم آنفاً ، وأما في الصورة الثانية وهي ما كان الشك مستنداً الى احتمال تبدل صورة بصورة بلا تحليل عدم في البين فان المادة باقية في تمام الاحوال وقابلة للإشارة الحسية بان يقال كان هذا كذا فصار كذا فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلّي المتحقق في ضمن جميع الصور اذا كان مارتب عليه الاثر باطلاقه فان الجسم مثلاً تارة يكون في ضمن الصورة الزيدية واخرى في ضمن الصورة الملحجية وثالثة في ضمن الصورة الرمادية فالمادة موجودة بالدقة العقلية عند تبدل الفصول وتواردها عليها طولاً وهي متحدة مع الجسم حقيقة ومغايرة معها اعتباراً فان المادة اذا أخذت بشرط لافادة وان أخذت لا بشرط لجسم فنشأ الشك في بقاء الكلّي هو الشك في تبدل صورة بصورة اخرى أي في خلع صورة ولبس صورة أخرى فمن جهة عدم تداخل الفاء بين الموجودات المختلفة بالصور والفصول صار عدها موجوداً واحداً كما كان الامر كذلك في الامور التدريجية كالزمان مثلاً فما لم ينتهي الامر الى القطع بالانعدام في الامور التدريجية يعد شيئاً واحداً فبتلاحق الوجودات يحكم بالبقاء والمفروض انه قد رتب الاثر على مطلق الجسم لا الجسم في ضمن هذه الصورة أو ذاك أو ذاك وإلا فذهاب 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 ، وبالجمله اذا رتب الاثر على مطلق الجسم لا الجسم المتفصل بالفصل المخصوص فلا استصحابه مجال عند الشك في بقاءه ولو مع فصل غير ما كان أولاً واختلاف الفصول لا يوجب الاختلاف في الجسم بلا تحليل عدم في البين فكم فرق بين الصورة الاولى وبين المقام لان المفروض ان زيدا انعدم بالمرّة والشك في وجود الكلّي ناش عن احتمال وجود فرد آخر فلا يكون الشك حينئذ فيما علم بحدوده 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 ترتيب الاثر فلامانع من استصحاب الجسم الجامع بين تلك الامور المتفصلة بالفصول المختلفة الطولية فلا استصحاب في المقام نظير الاستصحاب في الألوان والمشككات غاية الأمر في ذلك يشك في تبدل حد بحد مثل تبدل الحمرة الضعيفة بالشديدة أو بالعكس وفي المقام يشك في تبدل فصل بفصل فكما قالوا بجريان الاستصحاب هناك فهذا الملاك قول بجريانه في المقام أيضاً لكن الذي يكون في المقام هو أن يقال بأنه وإن جار بالدقة العقلية إن يصدق عليه البقاء ولكن في نظر العرف يكون الجسم المتفصل بفصل مبايناً مع الجسم المتفصل بفصل آخر والمفروض أن المدار في البقاء هو النظر العرفي لا الدقي فوجود الجسم بالصورة الملحية مغاير معه بصورة أخرى عرفاً ومتخذ معه عقلاً ودقة وربما يكون عكس ذلك مثل الكر إذا أخذ مقدار يسير بمثل رأس الابرّة فإن مقتضى النظر الدقي العقلي أن لا يصدق على البقية أنها عين ما كان ولكن بالنظر العرفي يصدق انه باق بعينه ولما أثبتنا في محله أن المدار في تشخيص الموضوع والحكم بأن الباقي عين ما كان هو نظر العرف لا على الدقة العقلية فلا مجال للاستصحاب في هذه الصورة أيضاً ، فتحصل أن القسم الثاني من الثالث لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً ، والقسم الأخير من القسم الثالث من استصحاب الكلّي أن يكون الشك في وجوده مسبباً عن تبدل حد بحد مثل ما اذا علم بالسواد أو الحمرة شيء بالمرتبة المتوسطة مثلاً 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 أن الشيخ قدس الله سره لما قسم القسم الثالث من استصحاب الكلّي الى قسمين وقال بعدم جريان الاستصحاب فيها ونسب ذلك الى الارد كافي (ره) واستشكل عليه باحداث هذا القسم الثالث فنقل للشيخ وصوب جريان الاستصحاب فيه لكن لا بأس بملاحظة أن ادخال هذا القسم الأخير في القسم الثالث من استصحاب الكلّي في محله أم لا وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان مقدمة وهي أن الطبيعي تارة يصير محدوداً بحد ومرتبة من المراتب الوجودية تحصله وامتيازه عن سائر الطبائع كالفصول وأخرى يصير محدوداً بحدود مشخصة للأفراد وموجبة لتمييز بعضها عن الآخر بعد اشتراكها فيه فإذا

صار محدوداً بالمشخصات والمميزات الفردية فينتحل الى الحصص حصّة منه موجودة مع زيد وحصّة اخرى مع عمرو وهكذا فان لكل فرد أب من الطبيعة ينضم الى ما يوجب التشخيص والامتيان (وثالثة) يكون الحد مشخصاً للفرد لا للطبيعة وهذا ما اذا ورد حد على الطبيعة وقسمها الى الحصص المتحققة مع هذا الفرد وغيره فبعد الفراغ عن التخصيص والفردية ترد على الفرد أيضاً حدود محصلة لهذا الفرد الموجود الواحد مع هذه التبدلات فهذه الحدود ليست مشخصة للطبيعة بل من الحدود المشخصة للفرد نظير مقدار الحركة الواحدة مثلاً فانه اذا تبدل من حد بحد فهو لا يوجب تعددها ما لم يتخلل العدم فالحركة الواحدة اذا وردت عليها حدود متتالية فهي أيضاً 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 تشخيصاً في الفرد فارغاً عن الفردية لا في الطبيعة فكم فرق بين الحدود المشخصة للفرد والحدود المشخصة للطبيعة فان شان الحدود المشخصة للطبيعة أن تجمل الطبيعة حصصاً يتحقق كل منها مع كل فرد مشتمل على تلك الحدود والم مشخصات بحيث لا تتحد هذه الحصص المتشخصة بهذا الفرد مع تشخيص منضمة الى الحصص الاخرى فالحصّة الموجودة مع زيد غير الحصّة الموجودة مع عمرو وهكذا ، وأما الحدود المشخصة للفرد الواحد فانها بعد ورودها على الفرد لا يوجب تبدل الفرد وتعدده بداهة ان الثابت فعلاً عين الثابت سابقاً 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 الكلّي ممالاً وجه له بل كان هذا داخلاً في أقسام استصحاب الشخصي وليس مربوطاً باستصحاب الكلّي ، وينبغي التنبيه على أمرين « أحدهما » انه قد يشتبّه بعض موارد الاستصحاب بالقسم الثاني أو الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي 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 يفي بالمصلحة المحتملة كما اذا قطع بقيام المصلحة على طبيعة الصوم ووجوبه من جهة الكفارة وامثال ذلك الوجوب لكن احتمال 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 طرء و عنوان آخر مشتمل على مصاحبة اخرى مقارنة لمصلحة صوم الكفارة الموجب للشك في بقاء الوجوب السابقه فيمنع ذلك في الحكم مسببا عن الشك في انحصار المصلحة المقتضية الوجوب في صوم الكفارة وعدمها فان كانت منحصرة فقد سقط الوجوب بامثاله 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 فيها واما في المسبب عن المصلحة وهو الحكم فلا بأس بجريانه لانه يقطع بتوجه وجوب الى طبيعة الصوم من جهة الكفارة فاذا حصل له امتثال ذلك الوجوب وشك في بقاءه للشك في استناده حينئذ الى مصاحبة اخرى مقارنة للاولى أو لسقوطها عن الايجاب بالامتثال فاركان الاستصحاب متحققه بالنسبة اليه فلا مانع من اجزائه 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 مقارنة لوجوده في المقام لا بأس باستصحاب قيام الخيمة لانه امامن 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 حاصله بالامتثال مباينة للمصلحة المحتملة اقترانها مع تلك المصلحة أو مع سقوطها عن التأثير ، واما اجراء 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 والمشتخصات ، وبالجملة ان المصلحة بالنسبة الى الوجوب والارادة مثل العمود بالنسبة الى الخيمة فاذا احتمل

حدوث مصلحة مقارنة لسقوط الاولى أو ثبوتها مقارنا لثبوتها حينئذ يشك في بقاء شخص ذلك الوجوب حتى بعد الامتثال فيوجد فيه ما يعتبر 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 لارادة واحدة شخصية فلا يتغير المعلول بتبادل علله ولا يتعدد ويوضحه بقاء الخيمة القائمة باعتماد 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 مثلاً بعد الامتثال فلا بد من كشف السر عن ذلك ، ولنا مثال آخر وهو الخط الذي يحدث بتحريك الأصابع وغيرها فإذا فرض تبدل حركة الاصبع بحركة شيء آخر من حديد أو عود أو غير ذلك بلا تخلل عدم حركة في البين بان يقارن سكون الاصبع بتحقيق حركة عود أو حديد فالخط الحاصل من الحركات المتباعدة واحد شخصي لا تعدد فيه فعلا غاية الأمر يكون مستنداً الى حركات عديدة مختلفة ، فتارة باصبع ، واخرى بحديد واخرى بعود فشخص الخط كان على حاله فإذا شك بعد القطع بوجود الخط في بقائه وكان منشأ ذلك احتمال حصول حركة مقارنة لانتفاء حركة الاصبع فلا مانع من استصحاب شخص ذلك الخط الواحد الذي كان موجوداً في الآن الأول ، نعم لو حدث من كل حركة خط مابين للخط الآخر بان يحصل خطوط متباعدة طويلة بتخلل العدم بين الحركات فلا يكون حينئذ مجال للاستصحاب لأن الشك في حدوث خط آخر غير ما علم بحدوثه أولاً لا يفتخل حينئذ أركان الاستصحاب بعدم اتحاد القضيتين اسكن المفروض ان المقام ليس من قبيل ذلك بل القضية عين المتينة فالخط المشكوك بقاءه والهيئة المشكوك بقاءها عين الخط المعلوم وجوده وعين الهيئة المعلوم 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 في 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 مسبوقه 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 في 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 حينئذ يشك في بقاء تلك الارادة الشخصية وعدم سقوطها لاحتمال استنادها الى ملاك لم يسقط عن التأثير فيجوز استصحابها من دون محذور مثلاً اذا كان في شرب أدوية متعددة حصول صحة عن مرض خاص كالسل مثلاً وانبعثت ارادة واحدة كما في شرب هذه الأدوية فشرّب هذه الادوية ثم شك في قيام مصلحة اخرى مجانسة للاولى بشربها ثانياً كحصول الصحة والبرء التام من ذلك المرض الخاص حينئذ يقطع بوجود ارادة مما في الشرب الأول ثم يشك في بقائها من جهة ما في 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 مقطوعاً بوجوده قد زال وما كان مشكوكاً لم يكن له حالة سابقة ونظير ذلك أيضاً حرارة الماء المستند الى النار وغيرها فاذا انطلقت 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 فإذا 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 أثرنا الى ذلك في باب القضاء كما فيما اذا قطع بان الحاكم نصب ولاية لشخص خاص وفوض اليه الولاية الى يوم الجمعة مثلاً ثم شك في انه بدى للحاكم نصب الولاية أيضاً لهذا الشخص بتمديد مدتها الى يوم السبت مثلاً من دون تخلل عدم في البين أم لا حينئذ 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 وفي 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 في البقاء لا الى احداثها حتى لا تكون لها حالة سابقة وتختلف القضية المشكوكة مع المتيقنة فإذا 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 وجهه للرجوع الى الاصل في المسبب مع جواز جريانه في السبب وهو عدم النصب فان مقتضاه عدم الولاية ، فانه يقال بثبوت الولاية بالنصب وانتفاءها بانتفاء ليس من الآثار الشرعية له فلا يجوز اثبات عدمها باستصحاب عدم النصب إلا على القول بالثبوت ، ثم لا يخفى ان الاشكال سار في موارد الشك في بقاء الوكالة ، والقضاة والقيومية وغيرها وظهر اندفاعه مما تقدم فالظاهر انه لا مانع من استصحاب المسبب في سنخ الموارد مطلقاً إلا ان الاصحاب لا يرجعون اليه فيها فلا بد 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 تعبدن بالقيضين 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 الكلّي باستصحاب الحدث المردّد بين الأصغر والاكبر عند خروج بلل مردّد بين البول والمني وذلك مع العلم بالطهارة السابقة أو عدم العلم بالحالة أصلاً في غاية الوضوح فيستصحب كلّي الحدث ويترتب عليه الاثر واما مع كون الحالة السابقة معلومة فإن كانت هي الحدث الاكبر فلا وجه للاستصحاب الكلّي بل يؤخذ بالمعلوم حتى يتحقّق الراجع واما مع كون الحدث المعلوم هو الأصغر كما لو رأى الانسان بعد نومه رطوبة مرددة بين المذي والمني وحينئذ فلو قيل بأن الأصغر يبقى عند الاجتماع بذاته وبحده قبلاً 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 الكلّي المردّد بين الفرد الباقي والزائل المعدود من القسم الثاني من استصحابه وقد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه بتقريب مبينة الحصص ومغايرتها واما لو قيل بأن الحدث مشكك يحصل بالمراتب المتفاوتة شدة وضعفاً وان الاكبر أشد من الأصغر كما يومي اليه هذا التعبير الشايع فيمنع ذلك الاضعف في الاشد عند حصول سببه اندك انك النور الضعيف في الشديد وعليه فلا يبقى الأصغر بذاته وينقلب حده ويسقط عن التأثير المختص به للاندك انك 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 الكلّي المعدود من ثالث أقسام الثالث وقد تقدم انه لا بأس باستصحابه سواء كان من الكلّي أو الشخصي على الخلاف بيننا وبين الشيخ « ره » ، ولا يخفى ان مقتضى استصحابه عدم جواز الاجتزاء بذلك الوضوء في مقام اتيان الاعمال المشروطة بالطهارة من مس المصنف الشريف واما الآثار المختصة بالجانب كحرمة قراءة 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 الأصغر مما يضمحل

ويفني عند طرد الأكبر بذاته وبحده ولذا لا يوجب وضوء عنده حينئذ يندرج كلبي الحدث المشكرك بقاء بعد التوضي في القسم الثاني من استصحاب الكلبي فله مردد بين الزائل قطعاً والباقي كذلك وعليه فلا مجال لاستصحابه كما تقدم ، فتصح أن لا يجوز استصحاب كلبي الحدث بعد الوضوء على التقدير الأول والثالث لأنه مما يتردد ثبوته بالفرد الزائل أو الباقي ويكون من القسم الثاني من استصحاب الكلبي الذي قد أوضحنا وجه عدم جريان الأصل فيه في محله فيجوز الاجتزاء بذلك الوضوء ، وأما على التقدير الأوسط فظهر أنه لا مانع من استصحابه الكلبي وقد تقدم وجه جواز الرجوع إلى الأصل فيه على خلاف بيننا وبين شيخ الأجل الانصاري قدس سره ، ثم لا يخفى أن مقتضى الاستصحاب بعدم الاجتزاء بالوضوء الجرد عن الغسل مع أن الاستصحاب لا يلتزمون بذلك في مورد الشك في الاحتلام في النوم بل يفتون بجواز الاكتفاء بالوضوء فقط فلا بد من الكشف عن وجهه ، فنقول لعل نظرهم إلى أن موجبة الحدث الأصغر للوضوء موقوف على عدم اجتماعه مع الحدث الأكبر وانحصار الحدث فيه وهذا يتركب من أمر وجودي وهو ثبوت الأصغر وعدمه وهو عدم الأكبر فإذا أحرز موضوعه بكل جزئيه ولو بعضه بالأصل فيجب الوضوء فقط دون الغسل والمفروض في المقام إحراز الأصغر بالوجدان بواسطة النوم أو غيره سابقاً على حصول الرطوبة المرددة أو احتمال الاحتلام ويجوز أن يحرز جزئه الآخر وهو عدم الاجتماع مع الأكبر بالأصل 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 فإن الوجه في ذلك انحصار الوارث في الواحد وهو مركب من جزئين يحرز جزئه العدمي بالأصل ، وقد يقال بجواز الاكتفاء بالوضوء فيمن توضأ بعد النوم وشك في الاحتلام فيه على تقديري جواز استصحاب الكلبي وعدمه تمسكاً بما يستفاد من آية الوضوء ، بتقريب أن قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم إلى 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 أنه من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة يستفاد منها ذلك فإن التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل قاطع للشركة بمعنى أنه لا يشارك الغسل للوضوء ولا الوضوء للغسل كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتيمم فإن قوله تعالى : وإن لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً يدل على أن وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً إلا أنه من مقابلة الوضوء للتيمم يستفاد ذلك لأن التفصيل قاطع للشركة انتهى ، ولكن نقول أنه 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 لأن ما كان موضوعاً لوجوب الغسل قد أحرز أحد جزئية بالوجدان والآخر بالشرط فلا يبقى شك في الحكم حتى يتصور مجال لاستصحاب كلي الحدث لأنه ليس له أثر على الفرض ، وبعبارة أخرى إذا كان المانع هو النوم فأنما هو مانع بوجوده الحدوثي لا البقائي والمفروض أنه ارتفع بالوضوء ولا بقاء له وكذا الجنابة فعلى هذا المسلك لا يبقى مجال للاستصحاب فلا وجه لتعميم القول بأنه يكتفي بالوضوء سواء قلنا باستصحاب الكلي أم لا كما صدر من المقرر ، وأما لو بيننا على أن 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 الآخر أو بمنزلة وقيل بأن هذه الأمور محققات لما هو الشرط أو المانع وهما عبارتان عن الطهارة والحدث فإنها أمران قابلان للبقاء ، وبعبارة أخرى لو قلنا بأن 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 يهبر عنه بالحدث وله مراتب هو في بعضها أصغر وفي الآخر أكبر فالحدث معنى كلي له أفراد ولكل منها رافع مخصوص وسأما أن 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 المقيّد بعدم الجنابة حتى يقال بأنه يستفاد من مجموع الآية صدرأ وذيلا انكم اذا قمتم عن النوم ولم تكونوا جنباً فتوضؤوا وفي المثال يحرز جزء الموضوع بالوجدان وجزئه الآخر بالاصل يعني اذا انحصر السبب في النوم فلا يجب إلا الوضوء بل نفس النوم ليس موضوعاً للحكم وإنما هو محقق لشيء هو الموضوع للآثر وقد علم ثبوته بالنوم ثم يشك في ارتفاعه بواسطة احتمال الاحتلام فلا يرفع هذا الجامع بالاصل في عدم تحقق الجنابة المستلزم لانحصار سبب الحدث في النوم لاثبات ان الجامع كان متحققاً في 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 في القسم الثالث أمكن الاكتفاء بالوضوء ونقول بعدم الاحتياج الى الغسل تمسكاً بالآية الشريفة (و خلاصة الكلام) ان على مختار المقرر حيث جعل المانع نفس النوم والشرط نفس الوضوء لا الحدث والطهارة فلا مجال للاستصحاب لانه 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 وبجسده عند طرو الاكبر فلا مجال لاستصحاب الكلي عند الشك في حدوث الاكبر بعد العلم بالاصغر وبحصول رافعه حينئذ فيكتفي بالاصغر لانه من القسم الاول للقسم الثالث فلا وجه للقضية المشكوكة مع المتينة لان اليقين تعلق بتحقيق 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 الاستصحاب به وبيننا وجهه أيضاً ، وتوهم محكومة 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 بالثبوت ، هذا كله في مقام التصور وبيان لوازم التصورات وأشرنا الى ان لازم القول ببقاء الاصغر بذاته وبحدّه وعدم انقلابها عدم جواز استصحاب الكلي لانه يرجع الى استصحاب القسم الاول من الثالث وتختل فيه أر كان الاستصحاب من وحدة القضية المشكوكة مع المتيقنة وان لازم التصور الثاني جواز استصحاب الجامع بين الفردين بالحدين لتامة الاركان ولكن هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب الاصغر بحدّه الاصغري بتقريب ان شخص الفرد وهو الحدث النومي تحقق يقيناً بحدّه 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 لتامة الاركان ولازم جريانه عدم كفاية الوضوء والاحتياج في جواز المدخول فيما يشترط بالطهارة الى الغسل فكل من التصورات له لازم يوجب ادراج المشكوك في قسم من أقسام القسم الثالث في القسمين من التصورات لا مجال للاخذ بالاستصحاب لما أوضحناه من ان واحداً منها من باب استصحاب الشخصي والثاني

من باب استصحاب الكلّي ولكنه محكوم بالاستصحاب الآخر ، وأما القسم الثالث فلاستصحاب الكلّي فيه مجال لأنه كان في البين يقين بوجود حدث من قبل النوم وبعد صدور البلل يحتمل كونه من الأصغر والأكبر وبعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاءه فيتعلق الشك بما يتعلق به اليقين فتكون القضية المشكوكّة عين المتينة ولا تنفع الآية في المقام لأن نفي طرف واحد وإثبات طرف آخر بمقتضى الآيتين من اللوازم العقلية ، وبعبارة أخرى حين صدور البلل يعلم بوجود حدث مررد بين الفردين لا يحدوده حينئذ كما في صورة كون الحالة السابقة على موجب الاشتباه هي الطهارة فإن فيها يعلم بالحدث مطلقاً بواسطة العلم الاجمالي باحدالموجبين وحيث لا وجه للرجوع الى اصابة عدم الانقلاب في مفروض الكلام لأنها من المثبت فلا ينتحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالحدث النوبي وشك بدوى في حصول الجناية حتى يكون لازمه الاكتفاء بالوضوء كما كان كذلك في صورة احتمال انقلاب الحد فقط ، وبيان آخر حين صدور البلل احتمال ان الحدث تمحض بالأكبر أو الأصغر فبمجرد هذا الاحتمال يكون الكلّي معلوماً مررداً بين المتباينين فيحصل علم اجمالي بوجود المتباينين ولا ينتحل العلم الاجمالي الى التفصيلي وشك بدوى فيتعلق الشك بما يتعلق به اليقين فيجري استصحاب الجامع ولا يجري المناط الذي كان في القسم الاول من القسم الثالث من استصحاب الكلّي هنا لاختلال اركان الاستصحاب هناك لأن الشك لم يكن فيه متملقاً بما يتعلق به اليقين فان زيدا قطع بارتفاعه وعمرأ 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 فلا بد في المقام من تأسيس الأصل لمورد الشك وذكر مقدمتين ، امامقتضى الأصل 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 لا اختلال الركن أول وجود الحاكم فلا ينبغي الركون عليه فلا بد من الرجوع الى أصل آخر ، اما المقدمتان « فأحديهما » ان الظاهر من بعض الاخبار كون كل من الغسل والوضوء موجبا ومحصلا للنقاوة والطهارة وان الأول أنقى من الثاني فإذا حصل الغسل فلا احتياج معه الى الوضوء مع تحقق موجبه قبل موجب الغسل فالطهارة الحاصلة بأحدهما وهي نوارنية تحدث للنفس تكون أحدها أصغر من الأخرى فلنا طهارتان كبرى وصغرى لكنها من البسائط فان معروضها النفس وهي من المجردات وما يقابلها وهو الحدث لا بد أن يكون بسيطا أيضا بهذا الملاك « ثانيها » انه يستفاد من مثل قوله « ع » الوضوء على الوضوء نور على نور بقريته المقابلة ان الحدث أيضا ظلمة وتختلف مراتبها شدة وضعفها لما 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 طرأ موجب الأكبر فيندك فيه وينقلب بحده وقد تقدم انه اذا شك في حصول موجب الأكبر مع تحقق الاصغر ثم حصل وضوء وشك في بقاء الحدث فيكون الشك فيه من الشك في الكلبي المعدود من ثالث القسم الثالث وقد تقدم جواز استصحابه إلا انه محكوم بالأصل السببي في المقام فلا يوجد ما يوجب الغسل بعد الوضوء ولعل مركزية هذا القسم في الاذهان أوجبت الافتاء بالاكتفاء بالوضوء فقط في محل الكلام

التذية الرابع

في انه هل يجري الاستصحاب في الزمان والزمان من الامور التدريجية المتصرمة جزء فجزء أم لا نظراً الى انه لا يتصور شك في بقاء ما وجد كما يكون كذلك في غيرها من الامور القارة فانه لا اشكال في جريانه فيها ولا بد من التعرض لبيان ما تتميز به الامور القارة عن غيرها والفرق بينها ثم التعرض لما نحن فيه ، فنقول ان القوم يقسمون الموجودات الى الامور القارة والغير القارة ويعبرون عن أحدها 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 وذاتاً والخصبة المتحققة معها باقية ببقائها فكما ان تبدل المكان لا يوجب تبدلاً 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 فالخصبة من الطبيعة التي كانت موجودة في ضمن زيد عند حدوثه عين الخصبة 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 الحرارة 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 فالحرارة 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 محفوظاً منتهياً الامر انه من ذلك في ضمن الاشد أي الضعيف مطوًى في الشديد ومن ذلك فيه فهذا القسم أيضاً من الموجودات القارة وإنما الفرق بينه وبين الاول هو ان في الصورة الاولى يكون الموجود بذاته وبحده محفوظاً وفي الثانية بذاته فقط واما غيرها مما اذا وجد منه شيء في آن لا يبقى في الآن الثاني لا بذاته ولا بحده بل اذا انقضى الزمان الاول تنعدم الخصبة الاولى وتوجد خصبة اخرى ثانياً في الزمان الثاني وهكذا إلا ان الطبيعة متحققة بالخصص المترتبة بقبائل خصبة واما لم يكن في البين تخلل عدم وكانت الجهة الانصالية محفوظة ينتزع العقل وجود شخص واحد للحركة المنقومة بحركات متعاقبة ، وبعبارة اخرى لما كان انصرام هذه الخصبة مقارنة لانوجد خصبة اخرى وهكذا ولم يكن بين هذه الانوجدات تخلل عدم فينتزع العقل تحقق شخص واحد ، والمثال الجسمي للبقاء وغيره هو الخط المحدث في الارض الصلبة مثلاً فان النقطة اذا تجاوزت عن حدها حدث خط واذا زيد عليه بان تمد الى مقدار شبر أو ذراع يبقى منه ما جد أولاً ويندرج في الموجود في ثاني الزمان فاجزائه المتصورة بالتقطيع العقلي مجتمعة الوجود في زمان واحد

غاية الامر في الاكن الاول بمقدار شبر مثلاً وصارت في الاكن الثاني يعني بعد درام 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 مثلاً فإنه اذا تحركت اليد من حد النقطة يحصل خط قصير واذا استمرت حركتها يحدث خط آخر غير مشتمل على ما وجد أولاً وهكذا فيزول الخط الاول بذاته وبجده ويحدث خط آخر في كل زمان تتحرك اليد يزول ما في المرتبة الاولى ذاتاً وحداً ويحدث ماله مرتبة اخرى غاية الامر لما استمرت الحركة واتصل أجزاء الخط الممتد من طرف الى آخر بان لم يتدخل عدم بينها يعتبر العقل وحدة النقشة والخط ويعده واحداً متألفاً من الخطوط المتعددة بالفرض وان لم تكن مجتمعة بالموجود كما كانت بخلاف ما في النقش على الارض فان ذات ما في المرتبة الناقصة موجودة فيما في المرتبة الكاملة المتحققة في الاكن الثاني ، فتصح ان وجود حصة من الامور التدريجية الغير القارة مفاير للموجود منها في الاكن الثاني ولهذا صح ان يقال ان كل حصة منها في عالم الوجود حادث لا يبقى وهذا صار منشأ للاستشكال في باب المشتق وعموم الزاع فيه من حيث انه حقيقة في المتلبس في الحال أولاً او الاعم منه ومما انقضى عنه المبدء لمثل المقتل وسائر ما يدل على الزمان فان ذات المتلبس وهو نفس ذلك الزمان قطعي الانتفاء وليس مماله البقاء حتى يتأتى الزاع في المشتق ، وقد تقدم انه قيل في وجه التعميم وعدم خروجه ان العرف يتسامحون في عد الواحد التدريجي عين ما كان موجوداً من أجزائه التحليلية وكذا صار منشأ للشبهة في الاستصحاب في الزمانيات فان الذات المعالومة سابقاً قد انعدمت بذاتها والموجود بعدمها غير الحصة السابقة فلما علم بوجوده يكون مقطوع الارتفاع وما يشك فيه مشكوك الحدوث لا البقاء فكيف يجري الاستصحاب في الزمان والزمانى ، وبعد هذا البيان ظهر ان الفارق بين الموجودات القارة وغيرها المتصرمة ان الموجود من الاولى في الزمان الثاني عين ما كان موجوداً بذاته وبجده أو بذاته لا بجده في الزمان السابق وكذا بالنسبة الى الاكنات التالية فالموجود فيها يبقى على النحو الذي كان في الاكن السابق ، واما الامور المتصرمة الغير القارة فهي

ما يكون الموجود منها في الآن الثاني غير الموجود الاولي ذاتا وحداً وان كان متحداً معه بالنسخ ومتصل الوجود بوجوده وهذا هو الفارق بين القارة وغيرها ، ولا يخفى ان الحصص المتعددة من طبيعة الحركة مثلاً إذا اتصلت بأمثالها وجوداً بحيث يوجد كل منها متصلاً 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 فأنها باجمعيها مندرجة تحت سنخ واحد وجامع فارد لتلك 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 يعدم بمرور الأوان وذلك كالحركة التي يعبر عنها بكون الشيء بين المبدء والمنتهى وعبر عنها في الكفاية بالحركة التوسطية يقال القطعية التي هي كون الشيء في كل آن في مكان ثان فالكون بين المبدء والمنتهى ثابت للمتحرك من حين حركته من البداية الى النهاية وليس يعدم منه شيء مقارنة بوجود بعضها الآخر فعلى هذا صح استصحاب الحركة التوسطية دون القطعية ، وأنت خبير بان الحاصل ذاتياً كان أو عرضياً لا تحقق له بالاستقلال وراء وجود أفراد وحصصه وإذا تبين ان الحركة الشخصية الطويلة متألفة من حصص متعاقبة متمثلة الوجود وان كلا منها غير ما وجد سابقاً فيعلم ان الجامع أيضاً له قرار ولا دوام لوجوده فان وجوده عين وجودات الحصص المنصرفة للجامع بين الحصص لا وجود له في الخارج علا وجودها فعنوان الانسان مثلاً 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 شيئاً 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 فإذا

لم يكن الجامع أمراً زائداً على الحصص ولم يكن في الخارج إلا نفس الحصص
فإن 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 الشفعية وان انطبق عليها عنوان الكون بين المبدء والمنتهى لا تكون إلا
حصصاً متبادلة فليس في عالم الوجود الالات ومزائب متبادلة فالحادث ينطبق
على مرتبة والموجود في الاكن الثاني على مرتبة اخرى فحينئذ تجيء شبهة الاستصحاب
في الامور الغير القارة التدرجية 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
ينترع العنوان من مجموع الحصص كالليل والنهار فانها 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 شبهة
وهي انه لا يقطع بوجودها بمجرد حصول أول الجزء منها فاذا دخل الليل بجزئه
الأول وشك في بقائه فيؤول الأمر الى الشك في الحدوث لا البقاء بخلاف الفرض
السابق فانه يتصور فيه اليقين بتحقيق الزمان ويمكن لا يتصور الشك في بقائه ،
فمحصل شبهة 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 ففي الزمان وعنوان
اليوم مثلاً يختل ركن من أركان الاستصحاب فلا مجال لجريانه ، وبعد ما انضح
الفرق بين الموجودات القارة والمتصرمة وظهر وجه الاشكال في استصحاب الأخير
وان تصور كون الحركة التوسطية مما لا قرار وثبات تصحيحها لاستصحاب
الحركة وفراراً عن المحذور مما لا يعقل له وجه صحيح فان الكون بين المبدء

والمنتهى منتزع عن أجزاء الحركة المتدرجة ومتحد الوجود معها وإذ لا قرار لشيء من تلك الأجزاء فلا استمرار للمتحد معها أيضا وظهر أيضا أنه لو كانت الحركة مما يتصور له القرار لما بقي وجه للاستشكال في تغميم النزاع في بحث المشتق بالنسبة إلى المتلبس فقط وبالأعم منه ، ومما انقضى عنه المبدء من الزمان والزمانيات فأنها أيضا مما يتعقل له القرار والبقاء فالذات المتلبس موجودة حين التلبس والانقضاء ، وعلم أيضا أن وجه الشبهة في استصحاب الزمان والحركة ومثل اليوم والليل أمران « أحدهما » منع تصور الشك في البقاء بعد القطع بالحدث كما هو كذلك في الحركة على ما تقدم « وثانيها » منع تصور القطع بالحدث قبل وصول النوبة إلى الشك في البقاء كما هو كذلك في العناوين التي تنزع عن مجموع أجزاء انات متلاحقة كالساعة واليوم والاسبوع مثلا فإنه لا يتحقق العلم بحدوثها إلا بعد حصول تمام أجزائها فإذا شك فيها بعد العلم بدخول أول جزئها فيرجع الشك في الحقيقة إلى الحدوث لا البقاء ، فليعلم أن في المقام أجوبة مختلفة لا ينفع بعضها بالنسبة إلى الاشكال الثاني بخلاف بعضها الآخر فإنه يشفع في دفع كلا الاشكالين ، منها أن المدار في الحكم بالبقاء على نظر العرف ولا ريب عندهم في إن الشيء إذا كان مشغولا بالتصرم وموجوداً بوجود واحد يصدق عليه أنه باق ولا يعتبر في الاستصحاب أزيد من هذا فإن المفروض أن لا تنقض اليقين قدسيق بلحاظ الأنظار العرفية ، ومنها أن يقال إن البقاء عبارة عن امتداد وجود الشيء فإلم يتخلل العدم من مراتب وجوده يصدق البقاء على وجوده ويرى وجوده في الانات المتأخرة وجوده البقائي وإن 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 بأنه يعتبر في صدق البقاء زائداً على الوحدة الشخصية وحدة المرتبة أيضاً فلا يصدق إلا في صورة كون الموجود لاحقاً عين الموجود أولاً ذاتاً وشخصاً فلاشكال في محله فإنه لا تكون المرتبة محفوظة في المقام بل المحفوظ هي الوحدة

الشخصية فقط فلا يصدق البقاء ولكن يرد بأنه من قال بأن وحدة المرتبة أيضاً معتبرة في البقاء زائداً على الوحدة الشخصية بل دائرة البقاء أوسع من ذلك فإذا لم يطرء العدم على الشيء المتدرج في الوجود وصدق عليه أنه موجود يصدق على وجوده في الأزمنة المتأخرة أنه بقاء لما وجد أولاً، ومنها أنه يتصرف في دائرة النقص بعد النقض عن صدق البقاء وعدمه فيقال إن دائرة النقض كان أوسع فيمكن في صدق النقض الوحدة الشخصية فإذا كان الباب باب الخلع والمبس أي لبس وجود وخلع وجود آخر فينشد إذا تحقق أول الوجود ولم يقطع بانقطاع سلسلة وجوده ومع ذلك لم يعامل على مقتضى وجوده يصدق أنه نقض لليقين السابق والنهي في أخبار الباب متوجه إليه ولا دلالة لها على اعتبار البقاء والشك فيه حتى يتمحل في إثباته 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 إلى ما انتزع من مجموع الحصص كالليل والنهار والساعة مثلاً فإنها تصدق على بعض الليل والنهار والساعة فإذا دخل من الليل جزء لا يقال دخل الليل أو دخل النهار إلا مسامحة كما أنه لا يقال مضى النهار عند مضي بعض فكسورها يصدق على مقدار منها ولكن نفس الساعة واليوم أو الليل لا يكون صادقاً عليها فالشك فيها إنما يكون في الحدوث غير مسبوق بالقطع به لا في البقاء بعد اليقين بحدوثه فإن المحذور في المقام عدم تصور القطع بالحدوث وفي المقام الأول هو عدم تصور الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث فالأجوبة المذكورة نافعة في ذلك المقام ومصححة للبقاء لكنها لا تنفع في هذا المقام فلا بد من أن يدعى في هذا المقام مسامحة أخرى ويقال إن الأمور التي محصورة بين الحاصرين تتحقق حدودها بأول الوجود وتلاحق البقية يصدق إبقائه فبدخول أول جزء من الليل أو النهار مثلاً يصدق أنها حدثت وتلاحق البقية أيضاً يصدق أنها باقية فبمساعدة العرف في صدق التحقق والبقاء يتصور القطع بالحدوث والشك في المقام ، وبين آخران الفرق في المقام الأول أي ما لم يكن منتزعا من مجموع الأجزاء وبين المقام الثاني هو أن النسبة في الأول نسبة الجزئي إلى 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 فإن 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 بمساحة 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 مندفة بالوجوه المذكورة كلا أو بعضاً فاذا صح جريان الاستصحاب في الامور التدريجية ، فلا بد من ملاحظة ان الاثر للزمان والحركة وكذا اليوم مثلاً مترتب على وجودها بمقادير التامة حتى يكون المستصحب وجود الليل مثلاً بلحاظ اثره أو على وجودها بمقادير الناقصة أي الموجود المتصف بالليالية أو النهارية حتى لا ينفع استصحاب مقادير 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 وتلاحق بقية الاجزاء يصدق البقاء ، نقول بانه يمكن دعوى القاطع بالحدوث حقيقة لا مساحة عرفية ، بتقريب ان الليل والنهار اذا انتزعا عن مجموع الاجزاء المرتبطة بالآخر فتكون نسبة الليل اليها كنسبة الكل الى الاجزاء ، ولا يخفى ان أجزاء المركبات اعم من الحقيقة الخارجية والتحليلية العقلية الاعتبارية يتصور لها اعتباران ، فارة 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 مثلاً اذا لوحظت مستقلاً 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 شرط ويجتمع مع غيره ويصح حمل الكل عليه وبالجمله ، تارة تلاحظ القراءة مثلاً في قبال الركوع بحيث لو انضم اليها شيء يكون خارجاً عنها فيعبر عنه بهذه العناية بشرط لا وتكون جزء ولا تحمل حينئذ على الصلوة ولا الصلوة عليها وبهذه العناية يلاحظ المهيولى في قبال الصورة فلا الصورة تحمل على المهيولى ولا المهيولى على الصورة ، وتارة تلاحظ نفس الذات لا من حيث تقابلها مع الغير فلا تأتي عن الانضمام حينئذ يحمل عليها الكل لان الكل عين الاجزاء بالاسر بل هي بنفسها عين الكل والعنوان المنزوع من الجزء بهذا الاعتبار ما ربما يعبر عنه بالجنس ، وبالجمله كل ماله دخل في قوام المركب ان اخذ بشرط لا فيصير جزء وينزع منه عنوان الجزئية ، فاذا تمهد هذا فليعلم انه اذا كبر للصلوة ودخل به فيها فبالانتهى الثانية يصدق انه تحققت الصلوة ووجدت حقيقةً وكذا اليوم والليل فتتحقق 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 انزع 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 حينئذ لا يصح اثبات اثر مفاد كان الناقصة بالاستصحاب مفاد كان التامة ولا وجه للاستصحاب في مفاد الناقصة فان ما شك في اتصاله لم يكن له حالة سابقة فلا تشمله أدلته ، وبعبارة اخرى اذا كان كبرى الدليل انه يجب الصلوة أو الصوم مثلاً في زمان كان متصفاً بالبنهارية أو الليلية فلا يثبت استصحاب الزمان بمفاد كان التامة اثر مفاد كان الناقصة ولا حالة سابقة للذي كان موضوعاً 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 أصلاً فليس له حاله سابقة أيضاً فكيف يصح ابقائه بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامة أي لا يبقى مجال لاستصحاب الزمان مثلاً أصلاً

لا بمفاد كان التامة ولا الناقصة ، واما لو اكفى بالوحدة الشخصية في المستصحب الموجود فيمنئذ كما انه يتم الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة كذلك يجوز الاستصحاب بنحو مفاد الناقصة أيضاً فان شخص هذا الزمان الواحداني المتألف من القطعات المتدرجة المتلاحقة كان متصفاً بالنهارية فاذا شككنا في انه متصف بها بعد أيضاً 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 بانتفاءها ولا يشك في بقائها واذا الغيت جهة الخصوصية ولو حظ الزمان بجهة واحدة وتشخصه فيتصور الشك في بقاء وجوده وكذا انصافه فيمنئذ يمكن أن يقال ان هذا الشخص من الزمان تحقق يقينا اما بوضوئه واما مع قطع النظر عنه فشك في بقاءه 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 بالانصاف فحكم بعدم كون غيرها مما له حالة سابقة واما لو لم يقصر النظر اليه بل لوحظ الزمان شخصاً واحداً يكون العلم بوجود جزء منه علماً بوجوده بالتمام وكذا العلم بانصاف جزء منه بشيء علماً بانصاف تمامه به كما هو المدار في تجويز استصحابه بمفاد التامة لم يحدث احتمال فرق بين المقامين ، هذا كله فيما اذا كان الامر التدريجي بنفسه موضوعاً للتكليف كالحركة والزمان مثلاً ، واما اذا كان الزمان قيداً للخطاب ولم يكن موضوعاً للآثر 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 مثلاً 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 ظرفاً للواجب ويؤخذ فيه من حيث الظرفية فقط ، ومنها أن يعتبر مقارنته للواجب بان يجب الصلوة مقارنته للظهور مثلاً ففي المثال ما جعل الزمان ظرفاً للواجب معتبراً فيه من هذه الجهة بل أخذ من حيث المقارنة ، فهذه صور أربعة على تقدير عدم ارجاع قيود الهيئة صورة الى المادة لبأ 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 قيماً للوجوب حينئذ لا قصور في الاستصحاب فباستصحاب بقاء الوقت
يثبت وجوب الصلوة مثلاً لان ما كان قيماً للحكم في قوله « ع » اذا دخل الوقت
وجبت الصلوة قد علم بحصوله فاذا شك في بقاءه فيستصحب ولا يكون الحكم
حينئذ متفرعاً على القول بالثبوت فان هذا في الحقيقة تطبيق لما في الخطاب على المورد
والتطبيق من الآثار المترتبة على الاعم من الحكم الواقعي والظاهري ، وهذا اذا
بنينا على ان قيد الوجوب لا يرجع الى قيد الواجب واما اذا قلنا بذلك كما ربما
يجعل المجيء قيماً لزيد في مثل قوله اذا جئت 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 أيضاً وجهان « أحدهما » ان يؤخذ
الزمان فيه من حيث الظرفية والآخر على نحو المقارنة فان أخذ على النحو الثاني فلا
محدور في الاستصحاب في وجود الزمان فان الأثر مترتب على الصلوة المقارنة لوجوده
بمفاد كان التامة وقد علم به سابقاً فشك فتم الاركان ، واما لو أخذ في الواجب
بالاعتبار الاول بان يعتبر ايقاعه في الزمان الموصوف باليومية مثلاً حينئذ ربما يظن
انه لا مجال للاخذ بالاستصحاب فان استصحاب الوقت بنحو مفاد كان التامة على
تقدير تمامية أركانه لا يثبت وقوع الصوم في رمضان أو الصلوة في الليل مثلاً إلا على
المثبت واما انصاف الوقت المشكوك بعنوان رمضان أو ليلة فليس له حالة
سابقة مع انه الموضوع للأثر في محل الكلام ولهذا استشكل في اجراء الاستصحاب
في الموقنات ، ويمكن أن يقال تقريباً لاجراء الاستصحاب ان مقتضى ما تقدم
جواباً عما أورد على استصحاب الامور الندرية بمنع الحالة السابقة اذا كان الشك في
الانصاف وكان الأثر للموجود المتصف من ان الانصاف أيضاً مما يتصور له الحالة السابقة
اذا لوحظ الزمان المؤلف من الاجزاء المتدرجة بوحدة الشخصية ولم يقصر النظر على
خصوص القطعة المشكوك فيها ان العلم بوجود أول أجزائه علم بوجوده بتمامه
فكذلك العلم بانصاف بعض أجزائه بعنوان علم بانصاف الجميع فالحالة السابقة محرزة

في كلتا صورتين وإنما الشك في البقاء فلا يختل شيء من الأركان ، وبالجملية لما كان ما علم باتصافه بعنواني الليل والرمضان من الزمان متحداً مع القطعة المشكوكة وجوداً وتشخيصاً فصح إجراء الاستصحاب فيه بمفادى التامة والناقصة ولولوحظ المشكوك شيئاً في قبالة 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 حاله 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 بقاءها على حالتها المعلومه يحكم بالبقاء بمقتضى الاستصحاب ، فظهر انه لا قصور في استصحاب الموقفات حتى في صورة مأخوذة الزمان ظرفاً للواجب فضلاً 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 موضوعاً 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 بقاءها عند القطع بسكون ذلك العضو لاحتمال ثبوتها بتحريك عضو آخر مقارنة لذلك التحريك الذي علم بانتفاءه ، واما الكلي من الثاني فهو مثل ما اذا شك انه يتلو خطبة من نهج البلاغة مثلاً أو سورة من السور الطوال أو شرع في قراءة القصير منها فان كان ما شرع فيه من الطوال فالكلي باق وان كان من القصير فترتفع وزائل يقيناً ، فيكون هذا من القسم الثاني من استصحاب الكلي فمن كان متكلاً ومشغولاً بطبيعة الكلام وشك في بقاءها 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 بقراءة السورة القصيرة ثم يشك في ان مقارن تمامها وانقطاعها شرع في سورة اخري أم لا فيكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي فلا يتخيل انه لا يتصور في المقام ، ثم لا يخفى ان الكلام في استصحاب الزمان والزمان يقع في مقامات ثلاث « الأول » أن يكون نفس الزمان مورداً له سواء كان بنفسه موضوعاً 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 في زمان واحد مثل جريان الماء والتكلم والحركة فانها أمور تدريجية وزمانية توجد شيئاً فشيئاً وسيظهر وجه استصحابه على ماسياتي « والثالث » أن يكون المستصحب مقيداً بالزمان وقد مر آنفاً وجه جريان الاستصحاب فيه بتقرّيات 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 بمقادير كان التامة أو الناقصة على التقريب الذي تقدم وان الشبهة التي نشأت من جهة 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 طرء ومانع عن جريان ذلك في 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 طرء ومانع عن جريانها ، والفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى ان في الاولى يعلم بجريان مقدار من الماء فعلاً وإنما يشك في انه هل طرء الحائل والمانع عن الجريان الموجود لذلك المقدار أم لا مثلاً لو فرض ان نصف ماء الكوز أو الكأس طرء عليه الجريان ثم شك في بقاء وصف النصف الجاري للشك في انه وجد حائل ومانع حتى يمنع عن جريانه أم لا ولولا المانع يقطع يقطع بان الجريان موجود وفي الصورة الثانية بان المقدار الذي جرى

لم يطرء عليه المانع والحائل وإنما الشك في أن بقية الماء وما في الاناء اتصف بالجريان أم طرء عليها المانع ، وبعبارة أخرى في الصورة الأولى يكون الشك في بقاء الاتصاف فارغاً عن ثبوته بالنسبة إلى بعض ، وفي الثانية لا يقطع بطرو الجريان بالنسبة إلى بقية الماء بل يشك في انصافها به لاحتمال طرو مانع في ظرف وجود المقتضى ، وثالثة يكون الشك في بقاء الجريان ناشئاً عن الشك في مقدار ما في الكأس من الماء حتى يجري فإذا كان متناً فقد تم وخلص فلا جريان وإن كان ممتنن يكون جارياً أيضاً والصورة الثالثة من قبيل الشك في المقتضى كما هو الواضح ، والصورة الرابعة أن يقطع بقطع ما في المنبع ونفاد ما فيه لكن يحتمل بقاء الجريان لاحتمال قيام منبع آخر مقام الأول مقارناً لنفاده ، فهذه صور أربعة فلا بد من ملاحظة أن في أي من هذه الصور يجري الاستصحاب وفي أي منها لا يجري ، فنقول أما الصورة الأولى وهو ما إذا قطع بوجود منبع ومبدء ويقطع أيضاً بالجريان الفعلي لبعض ما فيه لكن يشك في أنه هل وجد مانع من جريانه إلى النهاية أم لا يعني بلغ هذا الجريان إلى آخره والحد الذي كان يصل إليه لولا المانع أم لا مع القطع بعدم مانع وحائل بالنسبة إلى بقية ما في المنبع والمبدء مثلاً إذا تحرك مقدار من الدم من الرحم ووصل إلى فضاء الفرج وشك في أنه وصل إلى الخارج حتى يحكم بكون المرأة محدثة أو لم يخرج لمانع وموجب لاحتباسه حتى لا يحكم بالحدث فلا قصور ظاهر في جريان الاستصحاب في هذه الصورة وتطبيق لا تنقض على المورد فبالعناية التي قلنا في جريان الاستصحاب في الزمان نقول بجريانه هنا أيضاً وهو استصحاب بقاء شخص هذا الجريان في الآن الثاني والشبهات التي أوردوا هناك تجري في المقام أيضاً والجواب عنها بعين ما أجبتنا ، وكذا لا قصور في جريان الاستصحاب في الصورة الثانية أيضاً وهي صورة الشك في طرو الجريان على بقية الماء الموجود في المنبع مع استعدادها به أيضاً للشك في طرو المانع بالنسبة إلى اتصاف البقية بالجريان وذلك لما تقدم من أنه لا يكون الشك هنا شكاً في الحدوث بل في بقاء شخص الجريان المعلوم للماء الواحد بالشخص الموصوف به حقيقة باعتبار بعضه فوجه الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً عين ما ذكرناه وجهاً لاستصحاب الزمان

والشبهة فيه عين تلك الشبهة الناشئة من قصر النظر على قطعة خاصة وجزء مخصوص متمصف بالجريان وعليه يكون الشك في اتصاف الباقي بالجريان من قبيل الشك في الحدوث وقد أجبنا عن ذلك مراراً وقلنا بأنه لو قصر النظر في الأمور التدريجية الى قطعة خاصة في قبال القطعة الأخرى 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 لاحقاً كما هو المختار فلا قصور للاستصحاب لأن الجريان حينئذ ينظر العرف شخص واحد يقطع بوجوده ويشك في بقاءه فيستصحب بقاءه ، وأما القسم الثالث فهو أيضاً مما لا قصور في استصحابه إلا من جهة أنه من قبيل الشك في المقتضى ولو أغمضنا النظر عن هذه الجهة وقلنا بجريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً كما هو المختار على ما تقدم فلا نقص في أركان الاستصحاب من جهة أخرى ، وأما القسم الرابع فهو من قبيل الاستصحاب الكلّي من القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه ، فتحصل مما تقدم أنه لا قصور في جريان الاستصحاب في جميع الصور إلا في الصورة الأخيرة على ما توهم وان الشك في الأخيرتين كان من الشك في المقتضى وأما في الصورتين الأولى 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 أخرى وهي كون الشك في الحدوث لا البقاء لما تقدم من أن المدار على الوحدة الشخصية لا أنه يقصر النظر على خصوص قطعة من الواحد الشخصي التدريجي ، وأما القسم الرابع وهو أن يقطع بخروج تمام ما في المنبع المقطوع بارتفاعه ويشك معه في قيام منبع آخر مقامه وجريان ما في الثاني متصلاً بجريان ما كان في الأول حتى يكون الجريان باقياً وعدم قيامه حتى لا يكون للجريان بقاء ، فربما يقال أنه من قبيل القسم الثالث من الكلّي ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه لأن الجري الذي كان مقطوعاً قد ارتفع يقيناً وصفاً وموضوعاً وجريان الماء الآخر يشك في حدوثه غاية الأمر أن منشأ الشك من جهة الشك في قيام منبع آخر مقام الأول وحصول

جريان ما فيه مقارنة لتامة 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 كلما الموجود أولا وفي المنبع الاول فحاله حال منفعة المال فانها بالتدريج تصير ملكا فببركة استعداد الرطوبات يتجدد الماء ويخرج ويجتمع فيصير فعليا فهذا نحو من المنبع « وثانيها » 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 مقارنة لنفاذ 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 حدوده فيكون داخلا في القسم الثالث من الكلبي فلا يكون لبيان 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 بنفاذ 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 مقارنة لارتفاع الاولى فيكون الماء المتولد منها 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 متصلاً بجريان ماء كان في الحوض . وجوداً فعلياً في منبعه فإذا قطع بنفاد ما في الحوض والمنبع المعلوم وشك في وجود جريان ما في منبع حوض آخر غيره فيكون داخلًا في القسم الثالث من الكلي وأما في القسم الأول فيقطع بتحقيق الماء تدريجاً وإحفاظاً وحدته على تقدير نشوءه عن عرق مغاير لما ينشأ منه أولاً فإذا شك في بقاءه أو وصفه المعلوم لو كان الشك ناشئاً من قيام منبع آخر مقام الأول فيجوز استصحابه فهو كالمهيئة الواحدة الحاصلة للخيمة القائمة بأعمدة متعددة على التبادل فإذا قطع بذهاب عمود وشك في قيام عمود آخر مقامه فلا ريب في صحة جريان الاستصحاب في ذلك المقام بخلاف القسم الثاني فإن ما في المنبع الآخر فعلي ومغاير للماء الجاري ولو كان منها واحداً وفي القسم الأول لم يكن في البين ماء ان بل علتان لوجود ماء واحد فعلي وتبدل علتين لا يكثر شخص هذا الماء ، ومن هنا يظهر ان من فرق بين جواز استصحاب التكلم في صورة احراز وحدة الداعي ومنع عن استصحابه مطلقاً في صورة احتمال بقاءه لاحتمال حدوث داع آخر عقيب الداعي المحرز أولاً بلا مهلة وتراخ فقد ارتكب ما لا يخلو عن تسامح وغفلة ، اما أولاً فلان وحدة الداعي الى التكلم لا توجب وحدة الكلام في نظر العرف اذا كان من أصناف مختلفة كالقرآن والدعاء والزيارة فمع وحدة الداعي أيضاً يتصور الشك في الحدوث كما في المقام ، واما ثانياً فلان الوحدة الشخصية محفوظة في الكلام المتصل اذا كان من سنخ واحد كالقرآن مثلاً وان حصل كل من ابعاضه بداعي جديد غير الداعي الأول وذلك لما تقدم من ان تعدد العلل وتبدلها لا تقتضي تعدد المعلول وتكرره ولا تستلزمه فإدام القائل متشاعلاً بالقراءة فهي قراءة واحدة وان حصلت بدواع مترتبة متكررة وعلى هذا فيجوز استصحاب التكلم أو وجود الكلام في الصورة المفروضة كما لا يخفى فإطلاق المنع في غير محله ، بقي الكلام في المقيد في الكلام ، فنقول قد يكون الزمان قيداً لنفس الوجوب والحكم ، اما بان يجعل شرطاً له كما في قوله « ع » اذا دخل الوقت وجبت الصلوة والظهور ، أو يجعل غاية كما في قوله تعالى : اتموا الصيام الى الليل وقد يكون قيداً للوجوب ، اما بان يؤخذ ظرفاً 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 للوجوب 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 لبأ ونظره في ذلك الى ان المادة والمأمور به مثلاً لما كان معلولاً للهيئة ومتربباً عليها في الوجود امتثالاً فلا يعقل له اطلاق يشمل غير صورة ثبوت علته وهي صورة انتفاء الشرط للوجوب فلا بد 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 ، يعني حر في لا يتصور فيه القيد كي يصح تقييده فلا بد من ارجاع قيدها بحسب الخطاب الى المادة والمتعلق ولذلك التجاء صاحب الكفاية في مقام احراز وحدة القضية المتيقنة مع المشكوك عند استصحاب الموضوع الى دعوى كفاية الوحدة في نظر العرف ولو كانت متيقنة بالدقة العقلية ، ولكن نحن نقول ان كانت القيود للوجوب ظاهراً قيداً للواجب لبأ يلزم أن يتحقق القيد في رتبتيه يتخلل بينهما فأنا 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 بمرتبتيه 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 وعده أيضاً 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 قهراً 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 ناشئاً من قبل الحكم لا يؤخذ في الموضوع فال موضوع في الحقيقة ما يكون

توأمًا مع الحد فلا يكون 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 جئت زيد يجب اكرامه هو زيد لا زيد الجاني وفي قوله «ع» اذا دخل
 الوقت تجب الصلوة ان الموضوع لوجوب الصلوة هو ذات الصلوة لا الصلوة في
 الوقت فلا يؤخذ الوقت ولا المجيء قيداً في موضوع الوجوب ، وبالجملة لما يستحيل
 أخذ القيد المأخوذ في الحكم في الموضوع فلا يكون الموضوع إلا صرف الذات
 المعرأة عن ذلك القيد والتقيد بعده ، ومن هذا البيان يظهر انه اذا شك في بقاء
 الوجوب يقطع بانحد القضية موضوعاً حتى على الدقة العقلية مثلاً اذا كان
 وجوب الاكرام مقيداً بيوم الجمعة وانقضى ذلك اليوم ثم شك في بقاء الوجوب
 يوم السبت فيمكن اجراء الاستصحاب ولو على اعتبار الوحدة بالدقة ولا يحتاج
 الى مسامحة العرف مثلاً اذا علم باشتراط وجوب الصوم بيوم الجمعة فحصل وانقضى
 ثم شك في بقاء الوجوب فينبذ لاريب في ان الصوم الموضوع للوجوب في القضيةتين
 واحد دقة وعقلاً ، واما صاحب الكفاية فلما ارجع قيد الهيئة صورة الى المادة لباً
 وجعل الموضوع مقيداً بالزمان حقيقة وحينئذ يكون الشك من جهة القيد مستلزماً
 لعدم اتحاد موضوع القضيةتين 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 الواجب فينبذ يتصور فيه وجهان ، فانه تارة تكون الذات
 المقيدة بالزمان صرف وجود الطبيعة ويكون هو المطلوب وعلى هذا فكما لا يتصور
 التعدد للموضوع كذا لا يعقل انحلال للحكم المتعلق به ، واخرى يكون الموضوع
 هو الطبيعة السارية في الافراد العرضية والطولية بحسب الزمان كما فيما اذا قال
 اكرام العلماء في يوم الجمعة 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 المائة وقد يزيد على ذلك أو ينقص في الصورة يتصور لكل من الحكم

والموضوع وحدة نظر إلى لسان الدليل فإن المنشأ في الخطاب كموضوعه ويتصور لها التعدد باعتبار تكرار الموضوع بكثرة أفراده وانحلال الحكم إلى مقدار عددها فإذا علم بانقضاء ظرف الواجب وشك في بقاء الوجوب لاحتمال عدم دخالة الظرف المذكور في ثبوته فحينئذ يجوز استصحاب الحكم الواحد المعلوم بإنشاء واحد فلا قصور في استصحابه من جهة عدم احراز وحدته ولا من جهة عدم اتحاد موضوع القضيةين بناء على الاكتفاء بنظر العرف ، نعم لو بنى الأمر على الدقة فلا وجه لاجرائه ، هذا على تقدير لحاظ الحكم وكذا الموضوع واحداً ، وأما على تقدير أن يلحظ تعددهما فلا ريب في أن المعلوم وهو الحكم الثابت للأفراد المعلوم الوجود في الظرف المخصوص مغاير للمشكوك فيهذا الاعتبار يكون الشك في الحدوث لا في البقاء ولعل نظر الفاضل التراقي « ره » إلى هذا القسم بهذا الاعتبار فلذا ذهب إلى استصحاب عدم الأزلي بالنسبة إلى المقيّد بالزمان بعد انقضاء زمانه وهذا التعريف على ما ترى لا ابتداء له على تعدد الملاحظ كي يرد بما في الكفاية فإن بناءه على تعدد الملحوظ كما لا يخفى « وخلاصة » ما تقدم أنه إذا أخذ الزمان ظرفاً للموضوع أو الحكم أو قيداً للحكم كما في مثل قوله « ع » إذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور وكان المقيّد صرف وجرد الحكم أو الموضوع فعلم بحصول القيد وانتفاءه وبفعلية الحكم وبامثاله في ظرف ثبوت القيد أما للوجوب أو الواجب ثم شك في بقاء الحكم لاحتمال بقاء ملاكه السابق أو تجدد ملاكه آخر لثبوته فحينئذ يجوز استصحاب الشخص المعلوم من الحكم فإنه بوحدة الدقية مورد لليقين والشك وعليه فلا نحتاج إلى مسامحة العرف في الحكم بالوحدة ، هذا بالنسبة إلى استصحاب وجوده وأما استصحاب عدمه السابق الأزلي فلا مجال له في المقام فإنه قد علم بانتقاضه بتحقيق صرف وجود الحكم أو الموضوع وإذا قد ثبت أن صرف الشيء لا يثبني ولا يتكرر فلا يتصور انحلال الحكم كي يكون للشك في انتقاض العدم بالنسبة إلى بعض المصاديق مجال ، وظهر أيضاً أنه لا مجال لتوهم أن قيود الحكم ترجع إلى الموضوع حتى يصير الموضوع مقيداً فلا يجري الاستصحاب فيه بناء على اعتبار الوحدة بالدقة العقلية بخلاف الكفاية العرفية المسامحة فإن 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 والتدرجية 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 الامثال والجري على طبق الحكم الواحد انشاء في الزمان الأول والثاني والثالث في هذه الصورة بخلاف الصورة الأولى فان الأمر فيها يسقط بانيان اول الوجود ولا ينحل الى أوامر فكل منها امتثال غير الآخر كما ان الأمر كذلك عند تعلقه بالطبيعة السارية فأول الوجود تسقط مرتبة منه وبثاني الوجود مرتبة أخرى وهكذا فلا يسقط تمام الحكم بامثال أول الوجود بل تسقط مرتبة منه فللحكم مراتب فإذا 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 مائة أو أزيد وبالجملة بمقدار الافراد الموجودة من الموضوع الواجدة للقيود المعبر 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 أخرى زائدة على المتبقية لا يجري إلا استصحاب العدم ولعل نظر الزاقي « ره » في مقام تصوير تعارض الاستصحابين الى هذا ، ولا يتوهم ان لا تنقض اليقين لا نظر له إلا الى المجعولات الشرعية ومراتب الطبيعة السارية ليست منها مجال لاستصحاب العدم لأننا نقول ان لا تنقض ناظر الى ما كان امر وضعه ورفع بيد الشارع ولولم يكن تحت الجمل ابتداء بل يكفي أن يكون الأثر امر وضعه ورفع بيد الشارع ولو بالواسطة ولا ريب في ان سعة دائرة الحكم وضيقه أيضا مندرجان فيما أمره بيد الشارع وضعه ورفع فعدم المرتبة التي يعم الأفراد الحادثة في غير الظرف المضروب قابل للابقاء تعبداً فيكون حينئذ في المقام في المقام منظوران فتارة ينظر الى الافراد التي خرجت يقينا عن تحت العدم الأزلي فيجري الاستصحاب الوجودي ، ولا يخفى ان المنشأ المعلوم واحد بحسب الخطاب مثل موضوعه فانه قد أخذ فيه بعنوان واحد فإذا أبقى الحكم المعلوم على موضوعه في

الخطاب بالاستصحاب فالهـ قل يطبق الكلّي 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 المشكوك فلا يستصحب الوجود بل يحكم ببقائها بحسب العدم الازلي فيجري الاستصحابان ويتعارضان ولعل مراد الزاقي من تعارض الاستصحابين ؛ نعم لا مجال لجريان الاستصحابين فيما اذا كان المنظور واحداً والنظر متعدد لا استحالة اجتماع اللحاظين المتنافيين دفعة ، واما على تقدير ان يكون لنا كـبريان منظوران بان كان أحدهما مستقلاً بالجمال والآخر مجموعاً لا يتبع الجمال الأول فلا قصور في جريان الاستصحابين وتعارضهما فبالنظر الى استصحاب الطبيعة ينطبق الحكم على الافراد الحادثة فعلاً 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 مفرداً 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 زيدا 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 زيدا في كل يوم ثم شك في الشريعة الثانية في وجوب الاكرام بانه هل نسخ هذا الحكم أم لا ففي المقام بقول 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 وتجدد الشريعة شك في بقاء هذا الحكم للشك في ورود النسخ والنهي عن الاكرام في الشريعة اللاحقة فلا اشكال في المقام بجواز استصحاب عدم النسخ وثبت بركته 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 فينبذ لا مجال لجرى 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 مثلاً فيكون المقام من قبيل الأمر باكرام كل فرد من أفراد الانسان لان طبيعة العالم لها أفراد كثيرة ويتعدد الحكم بتمدها وتختلف دائرته سعة وضيقاً فكل من أفراد العالم يتعلق به حكم مستقل له طاعة أو عصيان لا يسقط أمر الطبيعة بسقوط الامر عن واحد منها فهي في الحقيقة موضوعات عديدة للحكام متائلة فاذا انقضى الامد المضروب وبقيت تلك الموضوعات وحدث بعده أفراد اخر للعالم فينبذ يشك في بقاء ذاك الحكم المتعلق باكرام العلماء لاحتمال بقاء ملاكه أو تجدد ملاك آخر لثبوته فينبذ كما انه يجوز الرجوع الى استصحاب وجود الحكم الثابت المعلوم أولاً 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 للأفراد 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 فعلاً وبطول الزمان تدريجاً وانطباق استصحاب العدم بالنظر الى العلم بعدم ثبوت الحكم للأفراد الحادثة فيما بعد الظرف المذكور في الخطاب فالمحوظ 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 فتجن في هذه الصورة نخالف الشيخ رحمه الله حيث انه لا يقول بجرى استصحاب اذا كان الزمان ظرفاً للحكم نظراً الى دعوى انقلاب العدم بالوجود ، لكننا نقول بجرىه بالتقريب المتقدم ، هذا اذا أخذ الزمان ظرفاً ، واما اذا أخذ قيداً مفرداً للموضوع مثل أكرم زيداً في كل يوم حيث تعلق الحكم بزيد مقيد بالايام ولذا يتصور

فيه التعدد بتعدد ما فيصير نظير أكرم كل انسان في كل يوم كأن زيداً صار موضوعات عديدة فزيد في يوم الجمعة غير زيد في يوم السبت وهكذا فينثذ يتعدد الحكم أيضا بتعدد موضوعه ويكون معلوم الثبوت بالنسبة الى افراد ومشكوكا بالنسبة الى غيرها ففي هذه الصورة يمنع الشيخ رحمه الله عن استصحاب الوجود ويرجع الى استصحاب العدم ، لكننا نوافق في الثاني ونخالقه في مورد منعه 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 في المثال فليكن الرجوع اليه في صورة استناد الشك الى غير احتمال النسخ أيضا كذلك ، وبالجمله فلتصور ما نقل عن الزاقي « ره » عن معارضة استصحابي الوجود والعدم وجه في الصورتين الاخيرتين ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب كما في الكفاية لتعدد الملحوظ واندراج كل من المتعدين في الدليل - ل عرضا ومن جهة واحدة ، فانضح ان مجرد كون الزمان قيماً مفرداً للموضوع أو ظرفاً له أو للحكم لا يوجب فرقاً لا يبقى مجال للرجوع الى استصحاب الوجود أو العدم ، نعم لو كان الزمان أمداً للحكم وغاية له وعلم بذلك أيضا وبانه ليس غاية لمرتبة من المطلوب بل غاية لتامه فينثذ لا مجال لاستصحاب وجوده بعدها كما انه علم بعدم غائيته أصلاً أو بعدم كونه غاية لاصل المطلوب بان تكون غاية لمرتبة الاكيدة العالية أو احتمال في الزمان المأخذ أحد الامرين فينثذ لا مجال للاخذ باستصحاب العدم فالفارق هو كون الحكم ذا أمد وغاية وعدمه لا مفردية الزمان للموضوع وظرفية له أو للحكم ، وخلاصة ما تقدم - عدم زيادة توضيح حتى يظهر المناط والمغالطة هي انه ، تارة يتعلق الحكم بصرف الوجود فلا مجال حينئذ لجران استصحاب العدم لانقلابه الى الوجود بتحقيق الحكم بأول الوجود وكذا فيما اذا تعلق الحكم بوجود شخصي وكان الحكم مقيداً بالزمان بلا ابهام فيه بداية ونهاية ولم يكن الحكم قابلاً للتعدد والانحلال وذلك مثل الامر باكرام زيد في يوم الجمعة مثلاً وكان طرفي الحكم محدوداً بحد خاص فانه حينئذ 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 للقلّة والكثرة بمرور الزمان مثل خطاب اكرم كل عالم في شهر رمضان مثلاً وفي هذه الصورة قد يؤخذ الزمان غاية وأمداً للحكم سواء كان متعلّقة عاماً استغراقياً أو سريانياً حينئذ يكون الحكم محدوداً بحد خاص مغنياً 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 لآمد الحكم بتمام مراتبه بل يكون مهملة من هذه الجهة وهذا مثل ما اذا قال يجب اكرام العلماء الى آخر رمضان مثلاً 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 تمامية أركانه بالنسبة الى الوجود فواضح واما بالنسبة الى العدم ، فبتقريب ان عدم الحكم مطلقاً 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 حينئذ يتعارض الاستصحابان بالنسبة الى ما يوجد فيما بعد موقع اليقين بثبوت الحكم فمدار عدم جواز استصحاب الوجود تبين أمد الحكم وخلوه عن الاهمال وظهورانه أمد لاصل الحكم بتمامه لا له لبعض مراتبه أو كون الموضوع صرف الوجود الحاصل باول الوجودات ومدار جواز استصحاب الوجود والعدم هو اهمال أمد الحكم وغاية فيما اذا كان متعلقاً بالطبيعة السارية أو العام الاستغراقي كان الزمان ظرفاً 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 » متوجهاً 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 فإن وجود الموضوع بالنسبة الى كل يوم من الأيام الآتية لا يصير فعلياً إلا بفعالية زمانه فالحكم المتأخر عن موضوعه رتبة لا يتصف بالفعالية إلا في ظرف فعلية موضوعه فحال من هذه الجهة كالأعراض الخارجية فإنها دائرة مدار موضوعاتها فعلاً وقوة فالحكم المجعول المتعلق بشيء ينحو القضية الحقيقية منحل الى أحكام تقديرية لموضوعات مقدرة الوجود ولا تصل مرتبة إلا عند فعلية الموضوعات فإذا كان وجود الحكم مقيداً بالزمان يتبع فعدمه أيضاً مقيد به بداهة ان العدم المطلق ليس نقضاً لوجود مقيد بزمان أو غيره فإذا ثبت تقيده فنقول ما كان معلوماً من الأول هو العدم المطلق واما العدم الخاص فلم يتحقق موطنه فلا يعلم به فلا وجه لاستصحابه ، ثم يقال نعم يمكن استصحاب عدم الجعل بالنسبة الى هذا الموطن والوقت المخصوص فيدفع هذا أيضاً بأن الجعل لا يكون اثرأ ولا موضوعاً للأثر فلا تشمل أدلة الاستصحاب ، ولنا أن نقول في دفعه بعد الغض عما ذكرناه سابقاً في جواز استصحاب الجعل وعدمه نظراً الى ان الأثر الأعم من الظاهري والواقعي منه إذا جعل الحكم ينحو القضية الحقيقية فلنا في المقام اعتبار امور ثلاثة ، منها نفس الجعل ، ومنها الاحكام المجعولة المقدرة الوجود على تقدير وجود موضوعاتها ، ومنها الاحكام الفعلية عند فعلية أفراد الموضوع بمرور الزمان وفي المقام وان لم يكن لنا علم بالعدم الفعلي للفرد المقيد بالغد مثلاً إلا انا عالمون بعدمه التقديري وهذا المقدر كاف في جواز استصحابه والعجب من المتوهم انه يتمسك باستصحاب الحكم الثابت في الشريعة السابقة بالنسبة الى الشريعة اللاحقة بتقريب ان الحكم بوجوداته المقدرة للأفراد المقدرة الوجود كان معلوم الثبوت فتستصحبه فحكم العقل بفعالية الافراد لو كان احراز الفعلية معتبراً فلم يجري الاستصحاب في الوجود المقدر في ذلك المقام ولو كان كافياً فالامر كذلك في طرف العدم أيضاً وملخص الكلام انه كما جاز الاخذ باستصحاب الحكم المجعول لموضوعات مقدرة الوجود في صورة الشك فيما ثبت في الشريعة السابقة باللاحقة والحكم بثبوت الفعلي بمقتضاه وإلا فلا علم به كذلك فلا وجه لاثباته بالأصل فليكن الامر كذلك في العدم المضاف الى الموضوعات المقدرة

وجودها في مواطنها بقيودها المعتمدة فيها من الزمان وغيره فإن العدم المضاف أيضا يتصور له فردان ، أحدهما فعلي ، والآخر تقديري ومعتبر التحقيق في موطن أولم يطرده الوجود في ذلك الموطن لصار فعليا وإذا لا ريب في أن هذا القسم من العدم معلوم التحقيق سابقا على موطن فعلية من العدم الازلي إلا هذا المقدار وأنه متصور في الحكم بالموضوع المقدار أيضا فلا وجه لمنع استصحاب العدم بتقريب أن المعلوم منه مطلق ومضافه لا يكون له حالة سابقة إذ الإنشاء إلهي أو واجب ثبوت الحكم في ذلك الموطن أيضا ، نعم لو أريد استصحاب عدم فعلي للحكم المتعلق بموضوع مقدر الوجود لكان لما ذكر وجه فأنه لا تصل مرتبة الفعلية إلا عند تحقق الزمان المأخوذ قيماً خالياً عن المقيد فلا يعلم بفعليته إلا عند ذلك ، وأما بناء على جواز الاكتفاء بالوجود التقديري فما المانع عن استصحاب العدم التقديري وما الفارق بين المقامين ، فالحق أن استصحاب العدم جار فيما إذا كان أحد الحكم مهماً وقابلاً للقلّة والكثرة والسعة والضيق حينئذ يتعارض الاصلان كما أفاده الزاقي «ره» والمقرر لما غفل أو تغافل عن العدم التقديري ورأى مورد الاستصحاب منحصراً في الفعلي الذي لم يتعلق به علم قبل تحقيقه وفي نفس الجعل باعتبار الشك في اتساع دائرته بحيث يحصل به الحكم للمشكوك أيضاً ورأى فقدد الحالة السابقة في الأول وعدم الفائدة في استصحاب عدم الجعل بهذا النحو بناء على عدم حججية المثبت فلذلك أطلق المنع عن استصحاب العدم وقد أبطالنا وجهه في الأول بما تقدم آنفاً ، وأما وجهه في الثاني فيظهر بطلانه بعدم الفرض عن دعوى اتحاد الجعل والمجهول حقيقة واختلافها اعتباراً كما في الإيجاد والوجود بأن تلازم المجهول والجعل بمكان من الظهور بحيث لا يرى تنزيل أحدهما منفكاً عن تنزيل الآخر بل لا يجوز العرف بحسب أنظارهم وفي كل مورد كان الأمر كذلك كما في المتضامين كالابوة والبنوة والتقابل والمخادات وتوجه التنزيل في لسان الدليل إلى أحدهما فيفهم العرف منه توجيهه إلى كليهما فنزيل الجعل في أنظارهم غير قابل للانفكاك عن تنزيل المجهول بل عينه عندهم وكذا الأمر في تنزيل العدم ولهذا يقال في أمثال المقام أن الأثر للأعم من الواقعي والظاهري والمقصود أن الأثر الواقعي للواقعي

والظاهري لمثله ، فتحصل ان عدم الجعل أيضاً لا بأس في استصحابه اثباتاً لعدم
المجمول ولا يبتنى الأخذ به على القول بالثبت المصطلح ، ولا يخفى انه لو جرى فلا يبتنى
بحال لأصل عدم في الحكم لأنه محكوم بهذا ، ثم انه ربما يتوهم عدم خلو استصحاب
وجود الحكم والمجمول تكليفاً كان أو وضعياً عن معارضة بمثله لو جار استصحاب عدم
الجعل بما تقدم ولذا يחדش في مورد تسالم الاصحاب عن استصحاب الملكية ما
أعرض عنه بالتمالك بالحيازة أو غيرها فيقال انه معارض باصالة عدم جعل الملك بنحو
لا يزول بالاعراض ويبقى معه نعم الملكية وان علم بانقلابه إلا ان عدم الجعل
لم يعم بانقلابه على الاطلاق فيحتمل أن يكون جعله بالحيازة مقتضياً 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 معارضة للجعل إلا حدوثاً
بان لم يكن بقاءها 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 مقتضياً لثبوتها الابدى فيصح اعتبارها كذلك ولو كان
نظر الجاعل متوجها الى جعلها في مدة مخصوصة كما في الوقف على البطون فهي
معتبرة الحصول بمقدار نظره فعليه يمكن أن يكون الشك في بقاءها بعد الاعراض
مستنداً الى الشك في كيفية نظر الجاعل حين الجعل وفي توسعته وضيقه حينئذ
يجوز استصحاب عدم جعلها بنحو يبقى مع الاعراض أيضاً فيعارض استصحاب
بقائها باستصحاب عدم جعلها الملازم للتعبد بعدمها أيضاً 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 في 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 ويسائر

الامور الاعتبارية الجعلية حدوثا والبقاء مستنداً الى استعداد ذاتي لها كالامور الخارجية فإذا حدثت الملكية بالجعل بقوله من حاز ملك ثم أعرض بعد الحيازة فشك في انه هل سقطت الملكية بالاعراض أم لا فتستصحب الملكية في 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 حينئذ تستصحب الملكية ولا يبقى مجال لاستصحاب عدم جعل الملكية فلا يكون تعارض بين استصحابي الملكية وعدم جعلها ، لكننا نقول لو كانت قوام الامور الجعلية بالجعل فقط بأن لا تكون تابعة لاعتبار المعبر ونظره أمكن أن يكون بقاءها مستنداً الى استعداد ذاتي لذلك ولكان لما ذكر وجها لمنع استصحاب عدم الجعل وجده ، 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 كالوقوف على الطبقة الاولى فبانقراض الطبقة الاولى تنقطع الملكية فلا تنتقل من أهلها الى ورثتهم وان انشأها واعتبر حصولها في يوم أو شهر مثلاً كما في تملك 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 فلا بد 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 المعبر ، فبهذا البرهان ثبت ان بقاء الملكية وعدمه تابعة للجعل فان اعتبر في مقام الجعل والانشاء الملكية الابدية نصير الملكية ابدية 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 نصير منها وينخرج 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 وعلية 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 المجمول ومعه لا يجوز الرجوع الى استصحاب الملكية مثلا في صورة الاعراض بعد الحيازة وهذا كما ترى مخالف لما ذهب اليه الاصحاب فلا بد من بيان وجه وجيه في منعه ، ويمكن الجواب عنه مجملا بان لما ثبت في الشرع وكذا عند العرف امور منيعة للملكية وموجبة لتبديل طرف اضافتها اما اختيارا كالبيع وغيره من النواقل الاختيارية أو قهراً كالموت ولا يعقل فعليته للمزال عند وجود المزيل وإلا يلزم أن لا يزال ولا يكون ما اعتبر منيلا ان يكون منيلا فلا بد من الكشف عن ان الملكية ليست بحيث تبقى حتى مع تحقق النواقل ، والحل ان المجمول في الشرع ومورد امضائه من التملكيات 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 التملك 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 بعدم 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 تملك الاعيان على جعل الملكية ابدية لولا المزيل فكانت بذاتها باقية بعد الانشاء الكذائي ومعه لا تحتاج الى منشاء اعتبار جديد ، ولما خفي الامر على بعض فتوهم ان صاحب الكفاية قائل بكون الملكية كضافة الامور الخارجية مستندة الى العلة حدوثا لا بقاء أو رد وأغرب

تقديمه

وتقسم آخر وهو ان المستصحب قد يكون حكماً فعلياً تنجزياً كما اذا علم بوجود زيد ووجوب اكرامه بالأمس فشك في بقاء الوجوب ، وقد يكون حكماً تعليقياً منوطاً بشيء هو وجود موضوعه أو حصول امر آخر أو ملازماً وتواما مع حكم آخر وقد وقع النزاع في جواز الاستصحاب التعليلي 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 مما 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 منوطاً بوجود الموضوع ومشروطاً به ولا يدعو الى ايجاده كوجوب اطعام الستين فإنه كالواجب المشروط فإن 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 منها بالذات ونسبة الحكم في كل منها الى الذات من قبيل نسبة المحمول والعرض الى المعروض ولكن في الثانية مضافاً 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 فإن فعالية الحكم فيها مترتبة على فعالية 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 الخبز او يحصل النصاب في الزكوة كذلك لا يجب عليه تحصيل المسكين ولو يحمل الغني فقيراً عند التمكن مقدمة للامثال اذا تبين وظهر ان الوجوب المطلق في لسان الخطاب يكون على نحوين أحدهما بلائيم القضية الحقيقية دون الآخر علم انه لا مجال للقول بانه اذا كان الحكم في لسان الخطاب

قائماً 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 ، ثانيها ان يكون قيامه بالموضوع بنحو له اناطة بوجود الموضوع ولازمه ان يتحقق الحكم وبصر فعلياً على تقدير وجود الموضوع فعلاً ولا يكون له فعلية قبله وعليه فلا يحكم العقل بوجود تحصيل الموضوع وايجاده وذلك مثل الحرارة فان قبل وجود النار لا فعلية ولا تحقق لها خارجاً ففعلية الحرارة منوطة بفعلية النار ، نعم لها قبل وجود النار وجود فرضي بخلاف القسم الأول فان الحكم فيه ليس معلولاً للموضوع بل محرك الى ايجاده فكم فرق بين المقامين فان الشق الثاني بالخصوص شبيه بالقضايا الحقيقية بحيث يكون فعلية الحكم حادثة من قبل فعلية 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 لا بد أن يلاحظ مضافاً 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 فعلياً 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 عندنا هو الثاني ولكن كم فرق بين المسلمين ومنشأ الاختلاف في ذلك ان الاحكام التكليفية هل هي حقائق جعلية كالملكية وسائر العناوين الاعتبارية أي متقومة بالجعل ومجولات تضاءل من قبل الجعل بحيث لولاه لا حقيقة لها كالملكية فان العقلاء قبل الجعل لا يعتبرون التحقق له أصلاً أم لا بل هي تابعة للارادة والقصد ومنزعة عن الارادة المبرزة فاذا أرزها ولولا بقصد انشاء الوجوب وتحقيقه يتحقق الوجوب وتتم الحجة ، ونحن لما أشبعنا الكلام في

منع جملة التكاليف وانها من الحقايق الاعتبارية التي لا تتحقق 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 فرأى عن الحوالة ، فنقول لاشك في صحة انتزاع الايجاب والوجوب عن الارادة المبرزة بالاخبار أو بالانشاء وبمادة الوجوب أو الهيئة حتى عند غفلة المرید عن مفهوم الوجوب وعن سببية الانشاء لتحقيقه عند ابراز إرادته فهذا كاشف قطعي عن اعتباريته وجعليته بنحو الملكية وأمثالها فانها لا تتحقق إلا بارادة ايجادها باسبابها وبقصد التسبب بها اليها وعن ان هذه عناوين انتزاعية يعتبرها العقل باعتبارات وملاحظات وسيظهر ان ثمة المسلمين في غاية البعد والتفاوت (وحاصل) ما تقدم زيادة توضيح ان في الواجب المشروط مسلمين 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 وال لزوم 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 بالانشاء أسبابها بقصد التسبب اليها ويتحقق هذه الامور بها ومن هذا القبيل الملكية فانها لا تتحقق في الخارج إلا بالانشاء والقصد الى التملك 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 حرك عبده ولو لم يصر العبد متحركاً الى المشتاق بداعي الشهوة وبهذه العناية يعبر عنه بالبعث من قبل المولى والانبعاث من قبل العبد فمن قبل حكم العقل ينتزع هذه الامور بعناية ينتزع اللزوم وبعناية اخرى ينتزع الوجوب وبعناية ثالثة البعث ومنشأ هذه

الاعتبارات اراز المولى اشتياقه وبهذه العناية يكون الوجوب واللزوم أمراً اعتبارياً لا أمراً جعلياً بحيث لو لم يخطر هذا العنوان ببال المولى ولم يقصد بالابرار انشاءه والتسبب به اليه لم يتحقق التكليف وعنوان الوجوب وتتمام 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 حقيقة 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 مراكز الاختلاف هاهنا بعد الفراغ عن ان كلا من الوجوب واللزوم والبعث أمر اعتباري وفيها حظ من الاعتبارية 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 بتحقيق 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 بفتنفس هذا الابرار 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 موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ليس إلا اشتياق المولى الى العمل الذي أبرزه باخباره أو بانشاءه فبمجرد ابراز الارادة يحكم العقل بوجوب الامتثال وينتزع الوجوب واللزوم فإذا قطع بازالمولى ما أراد العمل ولو حصل منه الانشاء لا يصح انتزاع الوجوب الذي هو منشاء للآثار بحكم العقل فنكشف من هذا عن ان حقيقة الوجوب أمراً لا يتحقق بالانشاء فقط بل يتحقق بابراز الارادة ، فتبين ان الجعل في الاحكام التكليفية غير الجعل في الاحكام الوضعية فان الاحكام الوضعية تنشأ من قبل الجعل وقصد حصولها

باسبابها حين التسبب بها اليها بخلاف التكميلية فان المراد من العملية هنا ليس الا ابراز الارادة ويتعقبه حكم العقل بالحركة والامثال وينتزع منه هذه العناوين أي الوجوب وال لزوم والبعث ومع ذلك لا يحتاج الى جعل 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 للامثال نظير أمر الطبيب بشرب الدواء أو استعمال معجون خاص فيكون الحكم في الصورة فعلياً حتى في صورة عدم وجود الدواء والمعجون ولو شك في بقاءه 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 شأنها فرضية الحكم بفرضية الافراد وفعليته بفعاليتها فلا تكون فعلية على التقديرين كما في الفرض ، وعلى هذا فلا بد من اخراج هذا القسم عن تحت دعوى كون الاحكام الشرعية من القضايا الحقيقية مطلقاً ، واما في الصورة المتصورة للتعليق فلا فعلية للحكم قبل حصول المتعلق عليه من وجود الموضوع أو غيره أو كليهما إذ لا يجب امتثاله بحكم العقل حينئذ ولو كان فعلياً لترتب عليه اثره ولو جب امتثاله فالحكم وان كان من الامور الاعتبارية الحاصلة بالانشاء والجعل إلا انه ما لم يوجد الموضوع لا يصح اعتبار وجوده ولا يصير شاغلاً لصفحة الوجود وعلى هذا فلو اريد استصحاب التعاقب الذي هو أيضاً مما أمر وضعه ورفع به يد الشارع فلا وجه إلا انه لا ينبغي الفرق بين كون التعليق تقديرًا في تقدير وبين عدم كونه كذلك بان يكون الحكم معلقاً على وجود الموضوع بتمامه أو ببقية أو جزئه فيمنع عن استصحاب الاول دون سائر الصور ولو اريد استصحاب نفس الحكم المعلق فلمنع عنه مجال إذ المفروض انتفاء الفعلية عن المجموع فلا وجه للحكم الفعلي حتى يجوز استصحابه بعد العلم والشك ، واما العلم بالانشاء فلا يوجب علماً بفعلية المنشاء فيما اذا كان منوطاً بأمر غير حاصل ولهذا لا يحكم بالملكية الفعلية بمجرد انشاء الوصية وايجاد سبب الملك بعد المات ، فظهر ان شأن القضية الحقيقية

وان كان متحققاً في صورة التعليق إلا انه لا يصحح لاستصحاب الحكم المعلق في شيء في صورته فالتفرقة التي صدرت عن بعض في غير محلها ، ومجمل القول في جريان التعليق نفيًا وإثباتًا هو ان النزاع في ذلك مبني على ان الأحكام التكليفية جمالية أم لا وحققنا انها ولو كانت من الامور الاعتبارية ولكن ليست جعليتها مثل جمالية 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 منشأ انتزاع الوجوب مثلاً تكويناً فبنفس هذا الابراز توجد حقيقة الحكم في الخارج ولا نعي من الجعل في المقام إلا هذا ، واما جعل الوجوب بذلك المعنى الذي كان في الاحكام الوضعية فمستلزم للغو في بعض الصور ولزم الجري على طبق وجوب قد مجمل منفكاً عن إرادة متعلقة في صورة اخرى مع ان ما كان محققاً لموضوع العقل بوجوب الامتثال هو العلم بإرادة المولى وابرازها وإلّا 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 ومقرراً بابرار 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 المقصود وهو احداث ما يدعو المكلف الى اتيان المطلوب حاصل في رتبة الوجوب المجعول ومعه لا يحتاج اليه لجعله مع ذلك يعد من اللغو المنزه عنه الحكيم ، ثم لا يخفى ان لكل من المسلمين لوازم ونتائج فعلى تقدير جعلية الوجوب وكون حقيقته أمراً اعتبارياً تابعاً للقصد والانشاء تتصور فيه وجوه « أحدها » أن يجعل الوجوب مطلقاً بأن لا ينيطه بوجود الموضوع في الخارج فيصير حينئذ من قبيل الواجب المطلق كالأمر بالوضوء شرعاً وأمر الطبيب بشرب الدواء والمعتجون 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 مثلاً فقط ونتيجة ذلك عدم حكم العقل بلزوم تحصيل الماء والوضوء به لو لم يكن حاصلًا بنفسه

فيكون هذا من قبيل الواجبات المشروطة ومن المعلوم ان شأن الوجوب المشروط عدم حكم العقل بوجوب تحصيل الموضوع عند عدمه بل يحكم بالوجوب عند تحقق الموضوع في الخارج من باب الاتفاق ولازمة الآخر عدم فعلية الوجوب عند عدم وجود الموضوع لأن الوجوب منوط بوجود الموضوع على القرض فلا يصير فعلياً ما لم يتحقق موضوعه فهو وان كان موطن انشاء متقدماً على الموضوع زماناً إلا انه لا فعلية له إلا حين فعلية موضوعه فحال من هذه الجهة مشابهة للتمليك بالوصية فان الملكية فيها منوطة بتحقيق الموت فقبله لا وجود للملكية بالعمل بل كانت ملكية شأنية تقديرية يعني لو وجد 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 شأنًا وتقديرًا 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 المحركة ويكون علة تامة لها فهو مع تقديرية حكمه يترتب عليه الاثر فيصح استصحابه عند الشك في بقائه ، فانه يندفع بأن الوجوب الذي لا ينفك عن المحركة هو ما كان واقعاً في رتبة فعلية موضوعه وما انيط به ضرورة ان وجوب الحجج على المستطيع لا محركيته له الى الحجج أصلاً بالنسبة الى واجد الشرط وبالجملة لو كان الوجوب منوطاً بوجود الموضوع ومجموعاً بالانشاء نظير الملكية وأمثالها فينبذ قد ينفك عن المحركة وقد لا ينفك فإذا صار وجود الموضوع فعلياً يصير الحكم فعلياً ومحركاً الى المتعلق وإلا يبقى في مقام الاقتضاء « وثالث » الوجوه أن يكون الوجوب المنوط بوجود الموضوع منوطاً بشيء آخر أيضاً مثل اناطة الحرمة والنجاسة بالغايان زائداً على وجود العصير فتكون حينئذ قضيتان تعلقيتان طوليتان فالنجاسة والحرمة في المقام منوطة بشيئين « أحدهما » وجود الموضوع أي العصير « والآخر » وجود الغايان والفرق بين الصورة المتقدمة وهذه الصورة بعد كونها شريكتين في عدم فعلية الوجوب عند عدم فعلية المنوط به هو ان في الصورة الاولى بعد وجود الموضوع لا يصير فعلياً وفي الثانية بعد وجود الموضوع لا يصير فعلياً أيضاً بل فعليته منوطة بوجود

الشيء الآخر الذي انيط به زائد على وجود الموضوع حينئذ إذا بنينا على أنه لا بد في الاستصحاب أن تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتينة موضوعا واعتبرنا بأن 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 مغلقا على الوجود فقط أو شيء آخر زائد على ذلك، وإن قلنا بعدم كفاية الوجود التقديري وأردنا استصحاب التعليق الذي هو شيء أمره بيد الشارع وضعها ورفعها فعملية أيضا لا وجه للفرق بين استصحاب تعليق الحكم على وجود الموضوع أو عليه وعلى غيره فلا وجه للفرقة بين صورة كون الحكم شائنا على تقدير أو على تقدير في تقدير فإن 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 أن وجد العالم المقيد بالقيام يجب إكرامه فوجوب الإكرام حينئذ معلق على وجود زيد العالم المقيد بالقيام فالحقبة التعليقية واحدة من حيث الجزاء والشرط غاية الأمر أن شرطه مقيد وقابل للتحليل إلى ذات وتقيد وهذا بخلاف الصورة السابقة فإن فيها شرطين وجزائين طوليين، ومنها أن يكون القيام جزء للشرط لا قيداً أي أن وجد العالم وقيامه يجب إكرامه فالحقبة التعليقية في هذه الصورة أيضاً واحدة غاية الأمر أن المعلق عليه كان مركباً من جزئين حقيقة لا تحليلاً وينبسط الحكم الفعلي على كليهما حين فعليتهما وكانت الصورة الواضحة منها أن يكون الوجوب منوطاً بوجود الموضوع وكما أن لازم ذلك أن لا يصير الوجوب فعليا إلا عند فعلية موضوعه وأما قبلها فهو حكم انشائي فرضي لا يدعو إلى متعلقه أصلاً فشان القضايا الحقيقية وإن كان حاصلها في جميع صور التعليق إلا أن هناك ليس الحكم فعليا إلا على تقدير فعلية الموضوع وأما على فرضيته فيكون الحكم فرضياً بخلاف الواجب المطلق فإن 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 واريده أن يؤخذ بالاستصحاب عند الشك فنسئل ان الاستصحاب يجري في التعليق أو نفس المعاق 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 لفهوم فعليا ، واما لو اريد اجرائه في نفس التعليق بملاك ان التعليق أمر قابل للنسخ ولو قبل فعليه الحكم وأمره واقعية وللشارع وضعه ورفعها فلا بأس به إلا انه يتسع المجال للسؤال عن وجه التفرقة بين استصحاب تعليق الحكم على وجود الموضوع والأمر المنفرد دون تعاقبه على الشئين 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 واجباده لو لم يكن وأمكن ذلك كما قال بعض يجب تحصيل الايمان للعبد واجباده امثالا لخطاب أعتق رقبة مؤمنة في صورة التمكن في المثال أيضا يجب اكرام العالم ولو باجباده وعليه فلا اشكال في هذه الصورة في فعالية الحكم قبل وجود الموضوع فنشأ الآثار ولزوم الاتيان بالمأمور به فعلي مطلقا ولا بأس بجريان الاستصحاب فيه عند الشك لتامة أركانه لأن المكلف كان قاطعا بحكم فعلي والآن يشك في بقاءه فتطبق الاستصحاب عليه في غاية الوضوح ولكن أشرنا الى انه لا يلائم القضية الحقيقية لأن الحكم منها قبل وجود الموضوع تقديره لا فعلي بخلاف المقام فان الحكم فيه كان فعليا 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 فشأنية لأن الفعلية محققة ويكون الحكم منشأ 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 نعرض لمسلكتنا وهو انه اذا ورد خطاب من الشارع على نحو الكلية مثلا

إذا قال كل خمر حرام أو كل عالم يجب إكرامه أو كل دواء يجب شربه فتصور فيه صور ثلاثة ، فتارة يكون مضمون الخطاب وجوبا أو حرمة فعليا على الإطلاق ومحركا فعلا على نحو المتعلق ومقتضيا للاطاعة والامتثال وهذا ما إذا كان يوصفه السيد الأجل السيد محمد الاصفهاني قدسه ، 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 المحركة ، وتارة يكون الحكم فعليا ولا يكون محركا فيفك الفاعلية والمحركة عن الفعلية وهذا مثل الأحكام الفعلية بالنسبة الى الجاهل فانها في حال الجهل فعلية ولا فاعلية لها أي لا محركة لها لأن المحركة منوطة بالبيان والعلم فما لم تتم الحجة لا يصير الحكم محركا الى متعلقه ، واخرى لا يكون فعليا ولا فاعليا على ما سيأتي ، اما الصورة الاولى فلا اشكال حينئذ في وجوب تحصيل الموضوع والعمل به فلهذا الحكم فعلية واما الصورة الثانية 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 حينئذ ، تارة يكون منوطا بوجوده للناظر 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 الناظر طريق الى الخارج فلا يكون محركا الى الفعل إلا عند انطباق الصورة الذهنية على ذهابها وفعلية المحكي بها خارجا ، نعم لو كان للناظر 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 الانصاف بالحكم كما ان الذهن ظرف للعروض ، ونظير ذلك يتصور في حكم أجزاء الواجب فيما اذا اتى بجزء واحد وكان مشغولا باتيان البقية فان الوجوب الماتى به وكذا وجوب الجزء الأخير فعليان لفاعلية لهما وذلك لان التكليف الضمنية بالنسبة الى المركبات متلازمات سقوطا وثبوتا فما لم يؤت بمجم السلام مثلا لا يسقط التكليف من التكبير وغيره فاذا شرع في التكبير لا يسقط التكليف عنه

ومع ذلك لا يكون محركا اليه ثانياً لأن التكاليف الضمنية متحركة الى شيء لو انضمت اليه بقية الاجزاء لكان ساقطاً وكذا بالنسبة الى الشروط المتأخرة كغسل المستحاضة في الليلة المقبلة بالنسبة الى التكليف بالصوم في اليوم المتقدم عليها فالتكليف بالصوم مع اتيان متعلقه لا يسقط إلا بآتيان الغسل بعده فما لم يغتسل يكون وجوب الصوم فعلياً لا فاعلية له فسقوط التكليف عنها في علم الله كان مراعى بآتيان الغسل بعده واخرى يكون منوطاً بالوجود الخارجي لا للاحاطي ويكون للاحاط طريقاً محضاً لا موضوعية له أصلاً فظرف الانصاف والعروض كلاهما في المقام خارج الذهن فقبل وجود الموضوع خارجاً لا فاعلية للحكم ولا فاعلية فهذه تصورات ثلاثة ، وفي خصوص الصورة الثالثة يمكن أن يقال ان الموضوع علة للحكم ويكون مثل القضايا الحقيقية فبفعلية الموضوع يكون الحكم فعلياً وبفرضيته يكون فرضياً ، واما ما عداها من الصورتين المتقدمتين فلا تلائم الحقيقية فان الحكم على ما ظهر فعلي فيها مطلقاً ولهذا صح أن يقال بانه لا قصور في جريان الاستصحاب في الحكم في الصورة الاولى سواء كان الموضوع بسيطاً أو مركباً وكذا في الشق الثاني لأن الحكم تعلق على فرض وجود ماء العنب المقيّد بالغليان فالحرمة في عالم العينية كانت متيقنة وعالم الزببية تصوير مشكوكة يعني بعد الغليان في حال الزببية يشك في ان الحرمة الفعلية القائمة بماء العنب اذا غلى باقية أم لا فلا قصور في استصحابها أيضاً سواء كان الموضوع بسيطاً أو مقيّداً ، واما الشق الثالث فلا مجال لاستصحاب الحكم المعلق سواء كان الموضوع بسيطاً أو مركباً أو مقيّداً لأنه لا فعليه ولا فاعلية 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 بسيطاً أو مركباً وكان التعليق من قبيل تقدير واحد أو تقدير في تقدير وعلى كل فلا وجه للفرقة 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 الاحاط يكون التكليف فعلياً لا فاعلياً ولا محركة له واذا كان منوطاً

بوجود الشيء خارجا فحينئذ لا فاعلية له أيضا ما لم يوجد المنوط به في الخارج فبناء على مسلك الجعل يتصور الاعتباران ، وأما على مسلك عدم الجعل كما هو المختار من أن 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 أن الوجوب منتزع عن الارادة المبرزة بعد العلم بالخطاب ولهذا لا يصح أن يعد الوجوب الداعي الى الامتثال ولزوم الاتيان بمتعلق الارادة من مراتبها فان محركة 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 أن 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 ويرزها المولى بذلك الخطاب لا تكون بالرتبة التي لا تنفك عن العمل وتكون علة للتحريك بحيث لو لم يتحرك العبد معها يكون مستحقا للعقوبة لأنها على ما عرفت معلومة للخطاب المتأخرة عنه بل الارادة التي كان الخطاب مبرزاً عنها هي الارادة التي تكون في الرتبة السابقة على الخطاب ويمكن أن ينفك عن المحركة الفعلية نعم هي مقتضية لها لو لم يكن في البين مانع وليست علة تامة للتحريك لكونها قابلة لأن تجتمع مع الموانع والجهل وليست هذه إلا مرتبة الاشتياق التام الذي يعبر عنه بالشوق المؤكد ولا تكون مؤثرة فعلا ، فتحصل أن 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 نارة يكون مطلقا فيحكم العقل بالحركة نحو العمل ولو بإيجاد الموضوع ، وأخرى يكون منوطا ، ففي هذه الصورة لا يعقل أن يكون منوطا بالوجود الخارجي بل بالمنوط به اللحظي فإذا لاحظ المولى الحيج 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 للتحاط علة لارادة الصلوة فكما ان لحاظ الصلوة علة للارادة ولو لم يكن لها في الخارج وجود وكذا الاناطة فيلاحظ المولى طرف اناطة الارادة ذهنا وينيط التكليف به إذ لا يعقل أن يكون الاشتياق منوطا بالوجود الخارجي لانه من الامور التي ظرف عروضا للذهن فيلزم أن يكون المعروض ذهنيًا أيضا وإلا يلزم الخلف ، فظهر ان على مسالك عدم جعلية التكليف لا يكون الحكم منوطا إلا بالوجود الفرضي للتحاطي 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 مسلكتنا يجوز اجراء الاستصحاب في التعليق والمنوط به مطلقا واما على القول بجمليته 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 ماله دخل في المصلحة والملائمة بلحاظ آلي غير ملتفت الى ذهنيته فهي حاصلة في كلتا صورتين والخطابات الشرعية مبرزة لها فهي بسقمتها واصلة مرتبة الفعلية إلا ان المنوط بشيء من وجود الموضوع أو ماله دخل في الصلاح بنحو من الدخالة لفاعلية لها والعقل لا يحكم بلزوم الجري على وفقها ما لم يوجد الشرط أو الموضوع واما المطلقة فهي علة لحصول متعلقها وباعثه 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 حينئذ يجوز استصحاب التعليق وكذا المعلق لتأمية أركانه إذ المفروض ان الارادة المنوطة المبرزة شاغلة لصفحة الوجود وعلى هذا وان جاز استصحاب المعلق مطلقا سواء كان جزئيا أو كليًا وكان معلقا على البسيط أو المركب إلا انه لا يصح أن يدعى ان الاحكام الشرعية طرأ من القضايا الحقيقية فان شأن الحقيقية ان يدور فعلية الحكم والاثمدار

فعلمية الموضوع وفرضيته وقد مر ان الحكم هنا فعلي حتى في صورة فرضية الموضوع وما انيط به الحكم ، واما على مختار من يقول بمجموعية التكاليف فقد مر انها اما منوطة باللاحظ أو بالوجود الخارجي للشرط مثلاً ولا يخفى 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 بقاءه واما لو كانت مشروطة بوجود الشيء لحاظاً ولوحظ فهي حينئذ وان كانت فعلية وجاز استصحابها عند الشك إلا انها لا تنطبق عليها ضابط الحقيقة ، هذا مضافاً الى انه لا فرق في صورتين بين كون الحكم جزئياً أو كلياً معلقاً على البسيط أو المركب فالتفصيل في غير محله على الاطلاق كما ان تجويز الاستصحاب ولو في الجملة لا وجه له بالنسبة الى صورته وكذا لا وجه لدعوى ان الأحكام من القضايا الحقيقية بالنسبة الى صورة أخرى ، ثم انه لما كان اثبات ان الحكم المجعول منوط بوجود الشيء لحاظاً لا خارجاً في غاية الاشكال أيضاً فلماذا ننبهنا 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 مثلاً وبيئنا ان الارادة لا تناط بالوجود خارجاً فانها لما ظرف عروضها الذهن فجاز لنا استصحاب الحكم التعليقي مثل التنجيزي بلا محذور ومانع ، واما غيرنا فيقع في حيص ويص ، بقي الكلام في اشكالين آخرين ، أحدهما ان ما يدكر مثلاً للباب من ماء الزبيب فهو خارج عن مورد الكلام فان العنب والزبيب موضوعان متغايران عند العرف لكنه كما ترى خدشة في المثل ولا ينبغي عنده من الاشكال على الاستصحاب التعليقي فان ماله الى اعتبار وحدة القضيتين وهذا من شروط مطلق الاستصحاب ، ثانيها 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 مثلاً غاية للحل وشرط للعلق فلا تنافي بينها في صورة القطع بالغائية والشرطية إذ بمجرد حصول الشرط تحصل الغاية فترفع صحيح الحلية واما اذا شك فيها كما في دخالة غليان عصير الزبيب في الحكين على

التحوين نظير دخل غليان عصير هذا الجسم في حال العذبة فالاستصحاب تحرز الدخالة ويعلم بعدم بقاء الحلية في ظرف الغليان ، وبعبارة أخرى لما كان الشك في بقاء الحلية مسببا عن الشك في غائية هذا الغليان لها وشرطيته للحرمة وأمكن اجراء الأصل في السبب فلا يبقى وجه لجريانه في المسبب ومعارضته مع ما يجري في السبب وهذا الجواب كما ترى مختص بما اذا كان الحكم التجيزي ولو بمقتضى الجمع والتخصيص مختص بما قبل الغاية ولم يمكن ملاك لبقائه بعدها فإن الغليان مثلا يكون حينئذ قيدا شرعيا لكلا الحكمين ومعه لا يبقى مقتضى لبقاء التجيزي في ظرف حصول الشرطية والغائية واما لو كان عدم اجتماع الحكمين في ذلك الظرف من جهة تراحم المقتضيين وحكم العقل باستحالة اجتماع الضدين لامن باب التخصيص وانتفاء ما يقتضي الاجتماع حينئذ وان لم يمكن أن يكون الحكم التجيزي 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 بالأصل ، وبالجملة لو كان الحكم بانتفاء الحكم التجيزي 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 بفعالية أحدهما فقط لاستحالة اجتماع الضدين وترجيحا لا قوى المتراحمين فلا ربط للجواب بالاشكال ولا يتصور رافعية له إلا على الأصل المثبت ، وربما قيل في دفع تعارض الاستصحابين ان الشك في بقاء المعلق مسبب عن الشك في كيفية جعل الحلية التجيزية للزبيب فالمرجع هو الأصل السببي وليت شعري انه لم ينعكس المقال مع انه قابل الاحتمال أيضا ولا يخفى ان الشك في بقاء المعلق ناش عن الشك عن احتمال كون غليان ماء هذا الجسم مطلقا غاية لهذا الحكم فلا يتصور للسببي المدعي وجه وجيه فإني (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 التجيزي من باب التخصيص أو التخصيص واما اذا كان من باب احتمال تراحم ما يقتضيه مع مقتضى الحكم المعلق بأن لم يكن قصور في تأثيره في الحكم حتى في

صورة تحقق الحكم الآخر غاية الامر انه لم يسقط عن التأثير في فعالية 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 بالثبوت 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 في الكفاية دافع في الجملة ، ثم لا يخفى ان مدعى السببية والمسببية في المقام فرق بين السببي والمسببي في الموضوعات وفي الاحكام ولعل هذا من الاصول الجديدة التي لم يكن يعرفها أحد في القديم

تذييل

المشهور انه لا فرق في المستصحب بين أن يكون في أحكام هذه الشريعة أو من الشرائع السابقة مما لم يعلم بنسخها بالخصوص سواء كان الشك في بقائها من جهة احتمال النسخ أو غيره فمما أن لا تنقض يكون جاريا في أحكام شرعنا عند الشك في بقائها لاحتمال النسخ أو غيره فكذاك 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 في الرتبة السابقة كان ثابتا بالنسبة الى أفراد متباعدة مع أهل تلك الشريعة اللاحقة فاثبات حكمها بالاستصحاب من قبيل اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر « ثانيها » ان لنا علم اجمالي بمنسوخية بعض أحكام الشرائع السابقة فاستصحاب ما ثبت فيها عند الشك في بقائه مع العلم الاجمالي مما لا مجال له ، ولا بد لنا في المقام من بيان مقدمة حتى يظهر منشاء الخلط وهي انه اذا ثبت حكم لعنوان كلي واحتمل أن يكون الزمان قيذاً 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 فلا بد من الالتزام بانه مجرد عن تمام القيود من المحي ، وغيره غاية الامر انه اذا حصل للحكم ضيق ولم

يكن له سعة حتى يشمل حال انتفاء قيده فيحصل بواسطة ضيق الحكم ضيق
 للموضوع أيضا بمعنى أنه يحصل للموضوع قصور في شموله لحال عدم القيد فلا
 يكون الحكم حينئذ معروضا للوجوب بقول مطلق حتى في حال عدم وجود قيد
 الحكم فما كان موضوعا للحكم حينئذ وهو وجوب اكرام زيد اذا جاء مثله هو
 ذات زيد عاريا عن تمام القيود فان قيود الحكم ليست راجعة الى الموضوع بوجه من
 الوجوه : نعم تارة يكون الضيق والقصور في ناحية الموضوع ابتداء فيحصل الضيق في
 ناحية حكمه بالتبع عكس ما تقدم مثلا اذا أمر باكرام العالم العادل فيكون الموضوع
 حينئذ بذاته قاصرا عن شمول العالم المناسب فالقصور هنا في الموضوع بخلاف الصورة الاولى
 فان القصور في الحكم لافي الموضوع أولا إذ ليس في ناحية الموضوع قصور بوجه
 من الوجوه اذا علم ذلك، فقول انه اذا ثبت حكم في الشريعة السابقة بنتحو كلي سواء
 كان بنتحو الطبيعة السارية أو العموم الاستغراقي واحتملنا ان ذلك الوقت له دخل
 في ثبوت الحكم للاشتغال بحيث ينتفي الحكم بانقضاء زمان النبي السابق فيوجب
 هذا الاحتمال قصورا في ناحية الحكم فيقطع انه لا قصور في ناحية الموضوع
 ولا تقيد له بشيء مفقود في أصل الشريعة اللاحقة وإنما القصور المحتمل في ناحية
 الحكم اما من جهة اقترانه بالمانع أو من جهة فاقدته للشرط فاذا ثبت الحكم على
 هذا النحو من الموضوع فيشك حينئذ في ان هذا الحكم قاصر انشمول لهذه القطعة
 الاخيرة من الزمان المتأخر أم لا وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لان
 شأن الاستصحاب جرح الحكم المعلوم الثبوت سابقا والمشكوك لاحقا الى العلم
 بالخلاف فكان الشك فيه من جهة الشك في الرفع أو في انتفاء القيد والشرط،
 وبالجملة اذا لم تكن قيود الحكم راجعة الى الموضوع فيكون المرجع حينئذ ان
 الحكم الذي كان من أول الامر ثابتا للطبيعة السارية هل كان موقتا بوقت
 مخصوص أم لا بل كان مطلقا وسيمع الدائرة ثابتا لاهل الشريعة اللاحقة أيضا
 وفي 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 فشان 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 فعلى هذا المسلك لا بد 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 فعالية الحكم حينئذ بين أن يكون مطلقاً أو مشروطاً فان الاشتياق الذي يبرز الخطاب فعلي للمشتاق حتى في صورة اناطته بأمر غير حاصل بالفعل خارجاً 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 الانصاف فاذا لوحظ المنوط به لا تبقى حالة منتظرة للارادة والاشتياق فتحصل بالفعل وتبرز بالخطاب المشروط المتوجسه الى احاد المكلفين الموجودة ذهنياً في لحاظ المرید وان كانوا معدومين في الخارج جميعاً أو بعضاً وعلى هذا فالحكم فعلي بعد الابرار مطلقاً ، نعم لا فاعلية له إلا في صورة الاطلاق أو ظرف وجود الشرط إلا انها من شئون حكم العقل وتطبيقه الكبرى على الصغريات وعلى هذا فاذا علم بالحكم وابرار الارادة في هذا الشرع أو شريعة سابقة وشك في بقاءه جاز استصحابه مطلقاً كان أو مشروطاً بوجود المكلفين المتحققين الى يوم القيامة تدريجاً وطولاً فان الشرط وهو لحاظهم قد حصل من الأزل عند الخطاب والابرار فوصل الحكم مرتبة الفعلية وتحقق في الخارج فشك في بقاءه ، 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 يعد الأحكام من الاعتباريات الحاصلة بالانشاء بقصد

التوصل اليها فتصور وجوه وانحاء لجعل الحكم المشروط بعدد الموضوع فلا بد من بيانها وبيان ان أياً منها من القضية الخارجية أو الحقيقية وفي أي منها يجوز الاستصحاب أولاً يجوز ، ننقول تتصور في المقام صور ، فتارة ينشأ الوجوب ويجعله الافراد الموجودة بالفعل حين الانشاء والجعل ، واما الافراد المقدرة الوجود في هذا الوطن أو بعده فهي خارجة عن دائرة موضوع الحكم كما ان الافراد المتحققة حينئذ داخلية فيها سواء علم الجاعل بشئونها 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 موطن وجودها بطول الزمان بتوسيط لحاظها الطريقي بنحو لا موضوعية لهذا اللحاظ لفعلية المجعول وتحقيقه الخارجي بمجرد الفرض وفيما قبل وجود الافراد خارجا حينئذ يكون الانشاء والجعل الفعلين موجبا لحصول مجعول في مستقبل الزمان وموطن وجود فرد الموضوع واما قبله فلا يعتبر وجود للحكم أصلاً فهذا الحكم نظير للملكية المجعولة بالوصية فانهار لا اعتبار لتحقيقها 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 فيها 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 فلا بد 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 حكمها ففرضي أيضاً كالحرارة بالنسبة الى النار التصوري ، ثم لا يخفى ان التصور الاخير يلائم القضايا الحقيقية المتعارفة في العلوم

كما ان الاول من القضايا الخارجية قطعاً واما الاوسط فلعله متوسط بينهما ثم ان لكل من الصور لازم نتبة عليه 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 الفعلية أو الفرضية فجميع الافراد اما بنحو فرض الحال أو غير الحال كان تحت الخطاب ومشمولاً للايجاب فمن ابراز الاشتياق يتزع العقل ان الموجودات الفرضية متعلقة للوجوب الفعلي كالموجودات الفعلية فتام الافراد كانت تحت الوجوب الفعلي غاية الامر ان التحريك الى العمل في بعضها منوط بالوجود الفعلي الخارجي فالحكم فعلية منفكة عن الفاعلية حينئذ أي التحريك منوط بتطبيق الامر والخطاب على الوجودات الخارجية فلا محركة للخطاب قبل التطبيق ولكن تم الحكم من ناحية المولى وخلص فلو علم في شريعة بحكم جميع الافراد ولو منوطاً بوجودها ثم شك في بقاءه لاحتمال نسخه في هذه الشريعة أو شريعة لاحقة فينئذ يجوز استصحابه مطلقاً لاحراز فعليته حتى على تقدير كونه منوطاً بوجودات الموضوع ، واما لو بنينا على جملة الوجوب فيمكن المولى أن يجعل الوجوب وينيطه بالوجود الخارجي للموضوع بان يجعل الحكم للافراد الموجودة حين الانشاء فقط كما انه يمكن أن يجعله للافراد المقدرة الوجود فعلي هذا الفرض يتصور أن يكون الوجوب منوطاً بوجود الموضوع خارجاً لا لحاظاً وقد أشرنا الى انه يتصور حينئذ في المقام صور ثلاثة ، فتارة يلاحظ الأمر والجاعل الوجودات الفعلية للموضوع ويجعل الوجوب للموجودات حين الانشاء فكل فرد كان له وجود واقعا حين الانشاء يكون مشمولاً للحكم والخطاب وإلا فلا وعليه فلو كان قاطعاً بعدم الموضوع وكان له وجود واقعي يكون مشمولاً للحكم والخطاب ، وتارة يجعل الوجوب للوجودات الفعلية حين الانشاء أو في مواطن وجودها ولو بعد الف سنة وهذا أيضاً تابع الواقع فما يوجد من الموضوع يكون مشمولاً له وهذه الصورة أوسع مشمولاً للحكم ومالا يوجد لا يكون من الصورة السابقة لان الافراد المعدومة فعلاً التي كانت مفروضة الوجود وتوجد في موطنها

تحت الحكم غاية الامر ما لم توجد وكانت مقدرة الوجود يكون تحت الحكم الفرضي
فالحكم في عالم فعليته حينئذ تابع لعمله 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 موضوعاً له بالخصوص فامر الاستصحاب
يختل من هذه الجهة أيضاً مضافاً الى جهة تفار 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 فرضي بفرضية افراد موضوعه وفعلي بفعليتها
عند الشك في بقائه لاحتمال نسخ أو غيره مما يرجب ارتفاعه لكن عده من القضايا
الحقيقية مبني على عدم اعتبار ثبوت الحكم فيها ولو فرضنا لمطلق الافراد الفرضية
وان امتنع وجودها خارجاً أو أمكن ولم يوجد وإلا فهو اما مندرج في القضايا
الخارجية لو لم يكن من قيدها انحصار موضوعها في الوجود الخارجي حين الحكم
واما واسطة بين الخارجية والحقيقية وشق ثالث في قبال الطبيعة أيضاً ، واما التصور
الثالث فالامر فيه 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 عدم مطلق الاحكام والخطابات الدالة عليها من
هذه القضايا حمل جميعها على بيان الملازمة لا على جمل 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 بعملية 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 المحمول للأفراد الموجودة حين الانشاء اذا انعدموا بالجمع فانه يقطع بعدم بقائه بارتفاع موضوعه ، نعم يمكن في المقام أن يقال ان المكلف المدرك للشيعة السابقة الموجود حين الانشاء للشيعة 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 الواقع لا الأعم منه ومن الظاهري ، نعم يمكن فرض وجه جريان الاستصحاب التعليلي في الصورة الثانية مطلقاً بتقريب ان الشك الموجود فيما بعد صدور الخطاب في الشيعة السابقة لو كان موجوداً حينه لكان تحت الحكم ومشمولاً له فباستصحاب الحكم المعلق يحرز انه محكوم بذلك الحكم نظير استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لماء الزبيب فكما انه يجري الاستصحاب في الحرمة المغلفة على غليان ماء العنب احرازاً لحكم ماء الزبيب عند غليانه بالفعل في المقام فان هذا الشخص لو كان موجوداً في الشيعة السابقة لكان مشمولاً للخطاب وداخلاً تحت الحكم يقيناً والآن يشك في ان الحكم كان مختصاً بذلك حتى لا يكون ثابتاً بالفعل في حق المكلف به تقديرأ أم لا فيستصحب الحكم التقديري ، فلو أغضضنا عما أوردناه وأورد على الاستصحاب التعليلي فلا مانع في هذه الصورة عن جريان الاستصحاب فتستصحب الملازمة أو الحكم المعلق بناء على القول بعملية الأحكام واما على المختار فالاستصحاب التجيزي جار أيضاً كالتعليلي على ما تقدم والتقييد في المقام راجع الى التعليق لا المعلق عليه وبالجملة بعد الفراغ عن صحة الاستصحاب التعليلي كما هو المختار فلا قصور في جريانه في المقام أيضاً من دون الاحتياج الى الاستصحاب التجيزي 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

بتقرير انه بعد الفحص نظفر بمقدار من الاحكام المنسوخة ويمكن حينئذ انطباق
المعلوم بالاجمال على ما ظفرنا به ويكون الشك في الزائد عن ذلك المقدار شكاً بدوياً
لا مانع من اجراء الاستصحاب فيه ، ولا بد من تحرير محل البحث حتى يتضح
الاحتياج الى هذه الدعوى وعدمه ، فنقول لا يخفى ان مورد النفي والاثبات في
المقام هو احكام 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 وجده 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 مخالفاً للبرائة التي لا تجري
لولاها فيتم تصور وجه في الاهتمام باجراء الاستصحاب ومنعه ، ولا يخفى أيضاً ان
بعد العلم اجمالاً بنسخ احكام بخصوصها اما ان يعلم اجمالاً بتبدل وجوب الى حرمة
أو بالعكس بواسطة النسخ المعلوم اجمالاً أولاً ، فعلى الاول لا بد من التمسك بذيل
دعوى الانحلال دفعا للاشكال واما على الثاني فالامر كذلك بناء على مذاق من
لا يجري الاصل الاتباتي في طرف العلم الاجمالي مطلقاً ولو لم يستلزم مخالفة العملية
واما على المختار من جواز اجرائه فيما لم يلزم منه مخالفة عملية ولذا جوزنا استصحاب
التجاسة لشيئين علم بنجاستها معاً ثم بطروء الطهارة على أحدهما اجمالاً فلا مانعية
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 في الرسائل ، وبالجملة ان أدلة الاستصحاب شاملة لمورد الكلام اذا
تمت أركانه بالنسبة الى احكام شريعة سابقة ولم يكن اجرائه فيها مستلزماً للمخالفة
العملية كما في صورة علم اجمالاً بنسخ وجوب بالتحريم أو بالعكس فحينئذ لا مانع
من جريانه فيها كان في البين علم اجمالي بنسخ البعض أو لم يكن انحلال 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 بين ضابطا مورد الانحلال
وعدمه فقال في مقام دفعه شبهة الاخباريين ان العلم الاجمالي إنما ينحل فيما اذا

تعلق بما يدور أمره بين الأقل والأكثر ، وأما لو تعلق بما لا يدور أمره بنفسه بينها وإنما التردد في مقدار ما يصدق عليه العنوان المتعلق للعالم نحو عنوان من في الدار مثلاً فلا يوجب الظفر بالقدر المتيقن انحلال هذا العلم ولا بد من ملاحظة تمامية الضابط المذكور بنفسه أولاً والكشف عن وجه تجويزه الاستصحاب في المقام مع أنه مندرج فيما لا ينحل على ذلك ثانياً فليراجع وليأمل ، هذا تمام الكلام في الاستصحاب .

تذييلات الاستصحاب

(تنبيه في حججة مثبتات الاصول وعدمها) بعد الفراغ عن حججة مثبتات الامارات والمسئلة ذات اقوال عديدة قول بعدم حججيتها كما هو المشهور وقول بعدم معقوليتها وقول بالحججة على ما يظهر من بعض المتقدمين الذين يفرقون بين الأصل والامارة توضيح المطالب في طي مقدمات وبيان الجهات المشتركة بين الاصول والامارات بعد الفراغ عن كونها شريكين في لسان التنزيل الاولى ، ان في لسان دليل التنزيل مسلكين ولكل منهما نتيجة فتارة يكون التنزيل على عهدة الامر والشارع ويكون هو المتكفل له مثل قوله « ع » الطواف بالبيت صلوة حيث ينزل الطواف منزلة الصلوة ويثبت له احكامها يعني ما جعله من الاحكام والشرائط والموانع للصلوة يثبتها بلسان واحد للطواف ومن المعلوم ان تنزيل الشارع شيئاً منزلة شيء في مقام شارعيته لا بد ان يكون بلحاظ الآثار التي تحت اختياره ويكون امر وضعها ورفعها راجعاً اليه وليست هذه للآثار الشرعية لأنهار 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 حججة مثبت راجع الى ذلك نعم يمكن للشارع في عالم الأخبار اخباره عن الآثار العقلية والعادية فلا يحتاج الى كون التنزيل الاخباري باعتبار ما تنال يد التشريع والجعل وبالجملة فلا يكون 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 لا بد ان يكون التنزيل بلحاظ الآثار الشرعية ،
وتارة لا يكون اسان التنزيل كذلك ولا يكون الشارع متكفلاً له بل يجعل 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 الجريمة
والاستصحابات 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 فلا بد 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 الجريمة ما لا جريمة
له منصرفاً لوجوب ذلك الشيء او حرمة ظاهره فينشأ من قبل الأمر بالتنزيل
وجوب المعاملة احكام ظاهرية من الوجوب والجريمة وغيرهما فجعل المماثل متصور
على هذا التقدير ايضاً إلا ان الفارق ان محط التنزيل على هذا جعل وجوب العمل
ابتداء وجعل المماثل ثانياً وبالتالي فظهر ان التنزيل من كل احد لا بد ان يكون
بلحاظ الآثار المتمشية من قبله والمرتب عليه باختباره فمن الشارع ناظر الى جعل
المماثل مؤدى الامارة والأصل اذا افاد الحكم ابتداء والى جعل مماثل للآثر المرتب
من قبله على اذا قاما الموضوع عليه واما تنزيل المكلف المشكوك منزلة المعلوم وبقييده
بالامارة وتصديقه اياها فمعناه ان يعامل معاملة المعلوم والصادق ويبحري على مقتضى
العلم والصدق فلا ينشأ من التنزيل من قبله اثر ومماثل للحكم او الموضوع المشكوك
نعم يتولد من وجوب البناء والتعميد مماثل للآثر المشكوك ان وجوباً فوجوب وان
جريمة فحزمة وهكذا ، هذا كله في مقام التصور واما التصديق فلا يخفى ان مقتضى
الآخذ بظهور كثير من ادلة اعتبار الطرق واستصحاب مما ورد بلسان الأمر
بالتصديق كما في حق من حلف او الآخذ كما يستفاد من جواب السؤال عن جواز
اخذ معالم الدين عن يونس بن عبد الرحمن ومن قوله « ع » في حق بني فضال
أخذوا ما رويوا او بلسان النهي عن نقض اليقين بالشك مثلاً (هو القول بإمكان

التزويل الى المكلف والامر بتعبده بغير يقينه واما تصدي الشارع للتزويل هاهنا
فما لا يساعده ظهور دليل اصلا ولو قيل بكون الامر الواردة في هذه الاخبار
ارشادية الى حصول التزويل من المولى وجعله المائل للآثر الشرعي سابقاً على الامر
بالتعبد نظير الامر باخذ ما آتاه الرسول والانتفاء عما نهى عنه وارىد بذلك منع
دعوى كون التزويل على عهدة العبد نقياً للثمرات المترتبة عليها على ما سيظهر انشاء الله
فيقال في دفعه ان مجرد الاحتمال لا يوجب رفع اليد عن ظهور الامر في المولية
هذا مضافاً الى انها لو كانت ارشادية لكان الغرض منها التوصل الى بيان لزوم
العمل على طبق الامارة والاصل وذلك لا يحصل إلا بواسطة التزويل المرشد اليه
وبيان لزوم الجري ووجوب العمل بمولوي على طبق التزويل والمائل المحمول بهذا
النحو من البيان اكل من القفاء ، ولا وجه للمصير اليه مع امكان افادته بنفس الامر
بالاخذ والتعبد ابتداء فالحق ان دليل اعتبار الامارة والاستصحاب متحد للمضمون
ولازمة تشابهما في الاعتبار فهذا امر يشتركان فيه كاشترلك التصويرين في لزوم
جعل المائل للمؤدى اذا كان حكماً ولاثره الشرعي اذا كان موضوعاً فان توسيع
الموضوع او التعبد بتوسيعه من حيث انه موضوع مستلزم توسيعه في النسبة
وطرفها وهو الاثر فالتعبد ببقاء الموضوع من هذه الحيثية مستلزم للتعبد بالآثر
المائل فترى التعبد بالموضوع يلحظ اثره بواسطة واذا اغمضت عن ذلك فلا ولا
يخفى انه لو قيل يكون زمام التزويل في مؤدى الامارة والاصل بيد الشارع وبه تصديه
بنفسه لذلك لزم حمل ما فيه الامر بالاخذ والتصديق والبناء وبعدم حمل نقض اليقين
على الارشاد الى ذلك التزويل 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 الامر المذكورة على ظاهرها من المولية ولذا رجحنا
الاحتمال الاخير ثم اعلم ان لازم المسلك الاول اما منع جريان الاستصحاب الكلّي
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
محلّه وهو هاهنا فنقول ، توضيح ذلك انه اذا علم بوجوب الغسل مثلاً ودار امره

بين الغيرية والنفسية ثم انقضى وقت الصلوة مثلاً وعلم بسقوط وجوبها ومقدماتها
 فينبذ يشك في بقاء الوجوب المعلوم قبلاً الاحتمال نفسيته فـ إذا الوجوب حينئذ
 يتردد امره بين ما يقطع بزواله وما يعلم ببقائه نظير البق والبقيل المذكورين مثلاً
 من الموضوعات فلو اجري الاستصحاب في الجامع المعلوم لانه بنفسه اثر شرعي
 ومقتض للعمل فيلزم ان يكون الشارع اما جاعلاً للجامع المجرد عن الغيرية والنفسية
 واما للمتخصص بالنفسية فقط والاوّل غير معقول الحصول والثاني امر لا يلزم
 به احد من علماء الفقه والاصول على ما اظن والشاهد على ذلك انهم يقولون بترتيب
 اثر الحيوان الجامع بين البق والبقيل بالاستصحاب لا الاثر المرتب على خصوص
 احدهما وهذا مما لا شبهة فيه ولو اريد التخلص عن ذلك فلا بد من الالتزام بعدم
 جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي اذا كان من الاحكام وهذا ايضاً
 كما ترى واما على المسلك الاخير فلا يلزم شيء من ذلك فان بناء المكلف على ثبوت
 الجامع بحريه عملاً على مقتضاه لا يستلزم ثبوته عن فصل او متفصلاً بالنفسية والحكم
 الناشئ من قبل الامر المولوي بالتنزيل والبناء على ما نبهنا عليه ليس لاحكام مولوي نفسياً
 طريقاً مغايراً للحكم الواقعي المشلوك فلا يلزم المحذور المذكور إلا على القول بجعل
 المائل هذا من احاديث الثمرات المترتبة على كل من المسلمين ، واما الثمرة الاخرى فهي
 انه لو قيل بالاول فلا يتصور عموم للتنزيل الشرعي بحيث يعم الاثار العادية والعقلية
 مع مماثل الاثار الشرعية فان الاولين خارجان من حیطة الشرع في مقام مشرعيته
 واجباده التشريعي ولذا اشتهر عدم معقولية جعلها واما على المختار فيمكن فيه
 ذلك عقلاً فان الجري على اليقين والبناء على ثبوت المتيقن وبقائه امكن ان يكون
 بلحاظ اثره الشرعي بلا وسط او بواسطة او اكثر فكما انه يترتب الاثر الشرعي
 المرتب على شيء بالوسائط المتعددة الشرعية باستصحاب الملزوم الشرعي الاول
 ولو كان باعتبار نفسه خارجاً عن الابتلاء فكذلك امكن ان يتعبد بملزوم باعتبار
 لازمة العقلي الموضوع لاثر شرعي إلا ان الشأن في استفادة ذلك عن الدليل
 وبالجملة فحجية المثبت غير معقولة على الاول دون الثاني فعلى عدم معقولية شمول
 تنزيل الشارع وجعله لمائل نفس المستصحب او اثره ما عدى الاثار التي امرها

بيده وضعاً ورفعاً في مقام التشريع وهي الآثار الشرعية دون العقلية والعادية لا يبقى وجه لدعوى حجية المثبت فإن ما ليس له اثر شرعي ولكنه ملزوم او ملازم الاثر كذلك لا يندرج في دليل الاستصحاب اصلاً بل لا يعقل فيه ذلك واما اذا انتهى امر الشيء الى الاثر ولو باعتبار لازمه المترتب عليه بعشرين واسطة فلا وجه لنفي معقوليته إذ من الممكن ان ينزل الشارع ملزوماً لشيء من حيث ملزوميته من هذه الحيثية بتوسعة هي عين توسيع اللزوم الذي هو ملزوم لا مرتب عليه الاثر شرعاً فتزيله للملزوم الاول عين تنزيل الملزومات المترتبة التي اخرها موضوع للآثر وتزيله عين جعل المماثل لآثره وبالجملة ما لا يعقل صدوره من الشارع هو تنزيل الشيء بلحاظ آثاره الخارجة عن دائرة تشريعاته بدوراً وختماً واما ما ينتهي الامر فيه الى الاثر المجعول فلا مانع من تزيله بلحاظ ذلك الاثر المترتب عليه ولو بوسائل كثيرة وهذه الدعوى كما ترى قابلة للاندفاع بادعاء انصراف الدليل الى صورة كون التزيل بلحاظ الاثر الشرعي المرتب على المستصحب بلا واسطة واما على تقدير كون التزيل 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 لاحقه 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 المأني بمقتضاه المرتب على بقاء الحيوة بواسطة او بواسطةين 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 فلا بد 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 احياناً واما حجية الاصل الجاري في الشيء بلحاظ اثره الفعلي المترتب عليه بوسائل مثلاً اذا علم الولد باذن ابيه لنذره فنذر صوم يوم الخميس مثلاً فحضر اليوم ولم يصم عصياناً ثم شك في بقاء

الاذن الى حين النذر فيثبت ان يلزم بالانصراف المدعي ام لا فعمل الاول فلا بد من القول بجعل الشارع مماتلا لجواز النذر ولوجوب الوفاء به ولوجوب الكفارة بالحنث مع ان موضوع الأولين قد خرج عن مورد الابتلاء وليس النذر الماضي وكذا صوم يوم الخميس المنقضى داخلا في مقدرة المكلف حينئذ حتى يجعل لها الجواز والوجوب فلو جعلها حكما بلا موضوع وعلى تقدير منع الانصراف والاكتفاء بانتهاء التنزيل الى الاثر الفعلي ولو كان مرتباً على المستصحب بوسائل كثيرة فلزم القول بحجية المثبت وانا مثل آخر لا تزال نتعسك به في الاستصحاب مع انه نظير للعشال 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 جملة 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 فلنا ان نكشف عن تسلم الأخذ بالاستصحاب باعتبار 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 اصطلاحاً فلا مجال لاستكشاف حجية من مثل المثالين فانه يقال لما كان مدار المنع على الانصراف فلا يتصور وجه الافتراق وبعد ذلك كله فلا بد لنا من بيان وجه لعدم حجية الأصل المثبت بنحو لا يتطرق اليه اشكال فتحصل ان المسلمين في مقام الطرق والاصول مفترقان من جهات فان لازم جعل مماثل للآثار المستصحب بنفسه او بموضوعه عدم معقولية شمول الاستصحاب للموضوعات باعتبار آثارها العادية والعقلية وان كان لتلك الآثار أثر في الشرع فينحصر مورده في الاحكام والموضوعات باعتبار أثرها الشرعي فقط وعلى هذا يكون دعوى انصراف لا تنقضى الى جعل اثر الشيء بنفسه لا بواسطة نافعة في منع الاصول المثبتة ولا ينافيها القول بمرئان الاستصحاب في الحكم باعتبار الآثار المترتبة عليه بواسطة او وسائل فيما اذا لم يخرج موضوع الحكم

المستصحب عن محل الابتلاء فان بقاء الأثر وثبوت قهري في ظرف بقاء ذي الأثر حقيقة او تعبداً فترتب تلك الآثار على الحكم المستصحب لا يحتاج الى تعبد آخر غير التعبد بذاتها واما على مسلك وجوب التعبد باليقين السابق ونزول المشكوك منزلة المعدوم عملاً فلا يضر الانصراف المدعى بحجية المثبت فان التعبد بالموضوع كحيوة زيد مثلاً من حيث انها ملزومة لنموه ونبات لحيته عين التعبد بالنبات وهوله من حيث انه موضوع لوجوب التصديق عين التعبد بالوجوب فينتهي الامر الى العمل ولا يكون التزليل بلحاظ الاثر بالواسطة فلا يجدي الانصراف المذكور ، هذه جهة من الجهات الفارقة وقد اشير الى جهات اخرى في مقام الاستظهار ويان المختار (احديها) انه لو كان المفاد جعل المائل لما كان الجريان الاستصحاب في الكلبي الجامع مجال وإلا لزم اثبات الخصوصية او نفيها به ايضاً واما تحقق الجامع مجرداً عن الخصوصية وهذا بخلاف البناء على بقاءه والجري على مقتضاه عملاً (ثانيها) انه لو كان الاول حقاً لزم عدم حجية الاستصحاب في الاحكام التي خرج موضوعها عن مورد الابتلاء بلحاظ ما يترتب عليها بواسطة او وسائط والمفروض المسلم حجية فيها لدى الجميع (ثالثها) انه لو كان كذا لكان الامر بالمضي على اليقين وكذا النهي عن نقضه ارشاداً الى تنزيل الشارح وتصديده لذلك واما على التصور الآخر فهما باقيا 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 يدعئنا الى الفحص عن وجهه وجيه للعدم والمقصود فعلاً اظهار اختلال الوجه المعروف وعدم تماميته ولعله من نكات ذكرت بعد الوقوع ثم لا يخفى ان ما تقدم كان جارياً على مذاق القوم من كون النظر الى المتيقن حكماً كان او موضوعه واما على المختار على ما فصل عند التعرض لمفاد الاخبار من النهي متعلق بنقض نفس اليقين الطريقي لا انها بعيرته متعلق بالمتعلق وإلا يلزم عدم حكومة الاستصحاب على قاعدتي الطهارة والحلية وعدم قيامه مقام العلم اصلاً لان ابقاء ما كان لا يوجب علماً بالواقع لا حقيقية ولا تنزيلاً فيه لا تحصل الغاية للطهارة والحلية فلا محيص عن الالتزام بالمسلك المختار هنا فان

اليقين لا اثر ولا بذى اثر في الشرع كي يصح تنزيله منه فلا يعقل ان تناله يدالتزيل من الشارع واما من العبد ففي غاية الامكان والوضوح فانه يبنى على بقائه فيعمل ما كان يعمل عند ثبوته من الجري على طبق متعلقه لو كان من الاحكام واثر متعلقة فيما كان من الموضوعات ولا يفرق في ذلك بين الاثر المترتب على نفس اليقين بشي، او على اليقين الملازم له والمتولد منه بواسطة او وسائط فالمثبت كغيره مندرج في قوله (لا تنقض اليقين ، وامض على اليقين) ولا بد من اخراجه بوجه صحيح فتلخص مما ذكرناه ان على المسلك المختار من تعلق التزيل والتعبد بنفس اليقين وبقائه في ظرف الشك في عالم التزيل كانه جمع بين الضدين فيتعين اختيار المسلك الثاني وهو التزيل بلحاظ العمل لا المؤدى وعليه فالتعبد ببقاء العلم واليقين باعتبار ما يترتب من العمل ولو بواسطة اللازم ولازم اللازم يلائم القول بالمثبت وانه تتحقق الحكومة للاستصحاب وتحصل الغاية لكل شي. حلال وامثاله وقد تقدم انه لا تنفع دعوى الانصراف حينئذ في ابطال الاصل المثبت بتقريب ان التزيل ينصرف الى الآثار بلا واسطة فلا يشمل الآثار مع الواسطة بل نحتاج الى انصراف آخر وهو دعوى ان الشارع في تنزيله ناظر الى التوسعة بالنسبة الى القضايا الشرعية فقط مما هي امرها بيده في مقام التشريع لا القضايا العقلية والعادية فلو لم يتم الانصراف الثاني لزم القول بحجية المثبت على المختار وظهر انه يلزم منه الالتزام بفقده جديد والشاهد لما ذكرنا من كون التزيل ناظر الى القضايا الشرعية فقط دون العقلية والعادية عدم فهم الاصحاب الاطلاق من دليل التزيل بحيث يشمل للقضايا العقلية والعادية ايضا والذي كان نافعا في نفي حجية اصل المثبت دعوى هـ. هذا الانصراف لا الانصراف السابق واما على مذاق القوم من كون مورد التزيل 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 التزيل 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 بالحياة مثلا من حيث ملازميتها لنبات اللحية وبه من

حيث موضوعيته لوجوب التصديق عين البناء على وجوب الاتفاق والاعطاء المقضى
للجري والعمل على طبقه فالحيوة وان كانت مما يترتب عليها العمل بوسائلها 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 في حصولها من الشارع كما لا يخفى فمع
تسليم الانصراف ايضا صح القول باعتبار المثبت كغيره بناء على المسلك المختار ولعل
المركز في الاذان المستقيمة المنوعة عن حجيتها هو ان اليقين الممتد به هو ان اليقين
بالقضايا الشرعية حكما او موضوعا لا اليقين بالاعم منها ومن القضايا العادية او العقلية
ولو انتهت بالآخرة الى الشرعية ايضا إلا ان التسامح في مقام الكشف عن الامور
الكامنة في الارتكاز حبذ التعبير عن الوجه بدعوى الانصراف المذكور، وقد يتوهم كما في
فذاكمة المقرر ان دليل لا تنقض في باب لا تنقض شبيهة باب الرضاع فكما انه لا يثبت
اللوازم والملازم من حرمة اخت الاخت وبنت البنت او الاخ وغيرها فكذا الاصل
وهو مدفوع بالفرق بين البابين فان في باب لا تنقض كانت الكبريات محفوظة كما
اذا نذر ان زيدا اذا كانت لحيته طويلة او كان متجيزا يعطي الفقراء كذا وعدم
شمول التزويل لهذه اللوازم لا لقصور الكبريات بل لقصور في ناحية التزويل بخلاف
باب الرضاع فلا قصور فيه في ناحية التزويل إنما القصور في الكبريات نعم هما
يشتركان في عدم اثبات اللوازم غاية الامر في احدهما من باب القصور في الكبريات
وفي الآخر من القصور في التزويل ثم انه لما تقدم اشتراك دليل اعتبار الامارة
والاصول لسانا وان الامر بالاخذ بها او التصديق لها مولوي طريقي كالامر بالمضي
على اليقين وامكن ادعاء الانصراف المذكور باحد التقريبين فيها ومع ذلك يؤخذ
بالامارة في اثبات اللوازم والملازمات ايضا دون الاصول فلا بد من بيان الفارق
وما اوجب الامتياز بعد الاشتراك فنقول لما كانت في الامارة حكائية لا توجد في
الاصول حتى الاستصحاب وكانت موجبة للظن ولو نوعا فتحصل منها ظن بمدلولها
المطابق ومنه ظن بلوازمه وملازماته الواقعية عقلية كانت او اتفاقية او عادية
وكانت اللوازم له بلا وسط او وسائط وكان المتكلم والخبر مريداً لبيانها ولم
يكن فيري للامارة الواحدة حكائيات وبيانات يجمعها الاخبار بالملازم والملازم

الوجداني المصحح لنسبة كل من تلك الحكايات الى المخبر عن ذلك الواحد المستلزم للوازم عرضيه او طولييه فلذلك يرى التعبد بهذه الامارة منجلا الى التعبدات بعدد الحكايات والوازم والملازمات المحكية بالا لزام فيكون جميعها في نظر العرف مندرجا في التعبد بتلك الامارة وفي موضوع دليل الاعتبار استقلاله لا بالتبع وينحوا ممنوع في الاصل المثبت وهذا هو الوجه في صحة اثبات اللازم والملزوم كالملازم بالامارة دون الاصل ، لاربعما يتوهم كما في التقرير ، ان الامارة لما كانت كاشفة في الجملة وكان دليل اعتبارها دالا على إلغاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزلة العلم بقتيم كشفها جعلنا فتصير كالكشف التام عن المورد وحيث يعمل على الآثار الشرعية للزوم والوازم للكشف التام الوجداني ولا يخص العمل على طبق نفس المعلوم او اثره فكذا المؤدى للامارة بعد التتيم فانه إنما يتم على تقدير عدم امكان تنزيل غير العلم منزله باعتبار مدلوله المطابق والتعبد به فقط دون مداليله الاتزامية وامام مع الامكان كما هو واضح فاثبات وقوع التعبد بالامارة باعتبار غير مدلولها المطابق 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 فلا بد من الاكتفاء على مفاد دليل الاعتبار وظهر انه لا يدل ولو بالانصراف إلا على كون الظن علما جعليًا في اثبات متعلقه فيما اذا كان اثرًا 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 دليل اعتبار الامارة والاستصحاب متحدًا 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 يحجر العلم السابق وبقية تنزيلا في ظرف الشك وهذا لا يوجب فرقا في المقام وكذا لو افاد احدهما تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلا بد ان يكون الآخر كذلك ولو انصرف احدهما الى التعبد بالعلم بالقضايا الشرعية فقط لا بالاعم منها وما 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 عقلية مثلاً او معها فلا بد ان يكون الاخر كذلك وعلى هذا فلو منع الدليل على حجية الاصل المثبت فلا يبقى وجه للقول باعتبار المثبت من الامارة سيما مع منع تعدد حكايتها تمسكاً بان الخبر بما 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 المطابقة عن التعبد بها باعتبار دلالتها الالتزامية ، واما مع امكانه وجواز جعلها بدلاتها الاولى منزلة العلم فاثبات حجيتها في غيرها بنفس هذا التنزيل المتعلق بالمطابقة او تعبد آخر يحتاج الى اطلاق لا يمنع بالانصراف او دليل آخر هذا مضافاً الى انه يمكن ان يقال ان العلم الوجداني بالشيء لو لم يكن ملازماً مع العلم بلوازمه وملازماته لما كان نفس العلم بالمزوم كافياً في اثباتها فعدم وفاء ما نزل منزلته بالادعاء والجعل باثبات تلك الامور اولى فن اين يستكشف من تميم العكس للكاشف الناقص انه مثله في اثبات لوازم المؤدى وغيرها نعم يكون الظن بالمزوم موجباً للظن بلوازمه كالعلم إلا انه لو كان التعبد مختصاً بما تعلق بالمزوم فلا يتصور وجه للقول باعتبار الظن باللازم ولعمري هذا واضح فلا بد من التوصل بذيل تعدد الحكاية للامارة الواحدة وينظر 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 في عدم حجية الاصل المثبت وان شأنه ليس اثبات اللوازم العقلية إنما يكون باعتبار الآثار المترتبة على لوازم الحكم الواقعي واما لو كان الاثر مترتباً على خصوص الحكم الظاهري الحاصل من الاستصحاب وهو الاعم من الواقعي والظاهري فيثبت بالاستصحاب مسلماً عقلياً كان او شرعياً فخرمة الضد وجوب المقدمة المترتبة على وجوب ذي المقدمة وكذا وجوب اطاعة آثار عقلية مترتبة على وجوب الشيء ظاهراً او واقعاً فباستصحاب وجوب الشيء ترتب هذه الآثار وتثبت به هذه فان العقل في صورة قيام الحجة على

وجوب الشيء يحكم بوجود مقدماته وحرمة نقيضه وجوب امتثاله كان ذلك
 الحكم واقعيا او ظاهريا فترتيب هذه الاكثار من جهة انها اثر للاعم من الظاهري
 والواقعي لا ربط له بالاصل المثبت ولذا ترى من لا يقول بالاصل المثبت بالنسبة
 الى الاكثار الشرعية المترتبة على الاكثار العقلية قائل بحجته بالنسبة الى هذه الاكثار
 وكذا بالنسبة الى التطبيقات العقلية المتعلقة بتطبيق الحكم الكلي المستصحب على
 موارد ومصاديق موضوعه مع ان التطبيق بيد العقل وتوسيطه فلا يمكن للقائل
 بحجة المثبت التشبث والتمسك بهذه الامور ويثبت حجته 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 واذ لا يعلم بتوجهه فلا يحصل علم بالحكم الظاهري
 ايضا حتى يجب امتثاله عقلا مثلا اذا نذر اطعام زيد في يوم الجمعة الاكسية ثم شك
 في بقائه اليه حينئذ يحصل له شك في وجوب الوفاء بالنذر وفي توجه النهي عن نقض
 اليقين بالشك اليه باعتبار هذا الوجوب الذي منشأه الشك في القدرة على الامتثال
 فلا يبقى مورد للتمسك بالاصل في المقام ولكن يمكن الذب عنه بجوابين تنبيهات
 من الاول وهو ان القدرة وان كانت معتبرة في صحة التكليف ووقوعه واذا شك
 فيها ينشأ منه شك في الحكم ومعه لا يلزم العقل باثبات مقدمات متعلق التكليف في
 الجملة إلا ان الالتزام بايجاد المقدمات ليس دائرا مدار القطع بالقدرة على الامتثال اذ
 ربما يعلم بالغرض والامر ويشك في بقاء الثاني وزواله لاحتمال طرؤ ما يمنع المولى
 عن الالتزام الفعلي مع تعلق غرضه بالفعل من ضيق خناق او غيره كانتفاء القدرة
 ولا ريب في حكم العقل حينئذ بالشرع في المقدمة والتهيو للانيان وللامتثال
 احتياطا فبمجرد العلم بالغرض يرى النهي عن النقض متوجها فيوجب امتثاله واما
 الثاني فهو ان النقض لو كان حكما مولويا نفسيا زاجرا 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 الحكم العقل بالامتثال فتحصل انه يتصور مع الشك في القدرة فلا مجال للاستصحاب ايضا .

تذبيده آخر

قد يقال كما في الرسائل والكفاية بحجية المثبت عند خفاء الواسطة بنحو يرى العرف اثر الواسطة اثرأ لديها ويعدونه من آثاره بمساحاتهم وان لم يكن كذلك عقلا ودقة وبحجيته ايضا مع جلاء الواسطة كما في الكفاية فيما لا يتصور لدى العرف ان يفكك بين المتلازمين تعبدأ كاستحالة التفكيك بينهما واقما فحينئذ يرون التعبد باحدهما غير منفك عن التعبد بالآخر ويحكمون بانه لو اختص باحدهما فقط لكان محتاجا الى البيان ومثمل لها بامثلة اعلنا نتعرض لها بعد التكم في الكبرى ودفع ما يورد عليها بان الاثر الذي يثبت لللازم ويراد اثباته بالاصل في الملزوم اما ان يكون اثرأ له بالدقة ايضا او لا فعلى الاول يخرج الاصل الحاكم بثبوته بالتعبد بالملزوم عن المثبت المصطلح فانه لم يفسد إلا ثبوت الاثر الشرعي لنفس الموضوع وعلى الثاني فلا يتصور وجه لاستثنائه بمجرد تسامح العرف في عدم اثر الاثر تعبدأ اثرأ للعوثر الاول مع ان المسد في تطبيق المفاهيم ومنها مفهوم اثر الشيء على المصاديق على نظر العقل ودقته لا على الانظار العرفية المسامحة 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 او معها كعلول العلول وكالحكم المرتب على موضوع مع كون ذلك الحكم مما يترتب عليه اثر وعلى اثره اثر آخر ليس لازما ولا معلولا ولا اثرأ 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 اثرأ لذي الاثر الاول في تسامح العرف وانظارهم فلا بد من

الالتزام بالاستثناء المذكور قلنا بجعل المائل او بوجوب التزيل والتعبد على العبد فان الاطلاق وشمول الدليل لنزول الشيء بلحاظ اثره المنتهى الى العمل ولو بالوسائط مسلم على كل من المسلمين 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 في الدليل اعتبار كون الاثر الذي يلحظه التزيل اثرأ للموضوع المنزل كان له بنفسه حقيقة او مساحمة فالمفهوم من الخطاب ومدلوله العرفي لا يأتي عن اندراج الموضوع بلحاظ اثره في التزيل احيانا وهذا كما ترى ليس من التسامح في تطبيق المفهوم حتى يقال باعتبار الدقة فيه دون المساحمة بل هو في تعيين المفهوم والمدلول للكلام المنساق على محاورات العرف ولا ريب في كون نظرهم متبعا في هذا المقام ولذا قد عول كثير عليه في تعيين الموضوع واثبات وحدة القضية المتيقنة مع المشكوك ولو كان المدار على الدقة في المقام كما قيل للزم 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 اثرأ 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 مساحمة عرفية ، وبالجملة التفكيك بينها مع وحدة السياق وعدم الفارق سيما بوجه لو تم لعم لا يعقل له وجهه صحيح وربما يقال بناء على حججه المثبت بتقدم السبب على المسبب 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 وعدماً فيتبعه التعبد

بثبوت أثره أو انتفاء فتدبين الوظيفة وكأنه يرتفع الشك الثاني فلا يبقى وجه لتطبيق الأصل في مورده ، وأما لو قيل بحجية ما ثبتت الوازم فقط كما يناسبه التعبير بالتنزيل بلحاظ أثر الأثر وكان المسبب منها لا من الملازم أو الملزوم فبالأمر كذلك أيضا فإن 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 يذني الشك عنه به تعبداً فلو كان بنفسه مجرى للأصل صح اجرائه فيه وربما ينهي الأمر حينئذ الى التعارض بين الأصل السببي مع المسبب كما هو واضح ، وأما لو قيل بحجية المثبت لللازم والملزوم جميعاً ولا أظن أحداً أن يقول بذلك فالتعارض واقع بينها دائماً 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 ، وهذا كله بناء على حجية للاستصحاب من باب التعبد والاخذ 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 النظم بالملزوم مستلزم للنظر بثبوت لازمه وبالعكس ولا يمكن أن يجتمع الظن بثبوت أحدهما مع الظن بانتفاء الآخر فلذا حجية المثبت واضحة على هذا المنه ولا يلزمه الاستلزام بالتعارض بين السبب والمسبب فانه أما أن يستقر النظم بالملزوم فلا يحصل ظن بانتفاء لازمه أو باللازم فلا يظن بانتفاء ملازمه أو لا يبقى ظن بأحدهما عند وجود موجب النظم بانتفاء الآخر 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 المساء 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 النظم 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 ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع من انه لو انفقا الوارثان على اسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى أحدهما موت المورث في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين الاصل 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 أخرى ان كانت حيوية باقية الى أثناء رمضان فمات المورث عن وارث مسلم يغني استصحاب حيوة المورث الى أثناء رمضان يلزم 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 ما 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 هذا فلا ينبغي عند 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 فتري الاصحاب في المقام يحكمون بكونه يد ضمان لأن اصاله عدم الرضا حين الوضع تقتصر كون اليد عدوان فيكون ضماناً وهذا من المثبت ، لكن نقول ان كان الضمان من لوازم كون اليد عدواناً فيكون اثبات الضمان حينئذ باصاله 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 رضا صاحبه فيكون الموضوع حينئذ مركباً من جزدي وعندي يحرز أحد 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 الملافات حتى يحكم بنجاسة ملاقيه أم لا حتى يحكم بالطهارة فاستصحاب

الرطوبة الى حين الملاقات مع شيء آخر الحكم بمقتضاه من المثبت فان نجاسة الملاقى مترتبة على سريانة النجاسة من الملاقى اليه وهي من لوازم رطوبة رجل الذباب فالتنجس متفرع على رطوبة رجل الذباب وهذا من أثر اللوازم العادية للرطوبة ، ويمكن نقول ان الامر كذلك لو كان كذا إلا ان الواسطة خفية في المقام ، ومما يتوهم انه من مورد التمسك بالاصل المثبت ما ذكر احتمالا في مقام اثبات دية القتل على من جنى على أحد بما يوجب القتل لكنه ادعى ان جنيته هذه وقعت بعد المات لا في الحيوة وادعى الوارث استناد الموت بها 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 الاستصحاب على ترتيب أثر يوم رمضان عند الشك في رؤيه هلال شوال فحكوا بوجوب الصوم يوم الشك المزبور فرمما يتوهم انه مبتني على استصحاب رمضان اثباتا لأثره وتقيا لأثر يوم الفطر حتى يكون أول شوال بعد يوم الشك ولا ريب في انه من المثبت لأن استصحاب بقاء رمضان بمقاد كان التامة لا يثبت مفاد الناقصة إلا على المثبت ، ومن هنا قد يتوهم صحة استكشاف حججته عندهم لتسالمهم المذكور ، ولكن يمكن أن يقال أن فتوي الاستصحاب بذلك من جهة القاعدة المضروبة وهي قوله « ع » صم للرؤية وافطر للرؤية فلمعلم 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 الاثر مرتبا على عنوان الاولوية والآخرية فقط حتى يستلزم اثباتها القول بالمثبت بل المدار على القاعدة المضروبة في الايام المشكوكه 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 بالاصل ولذا يرتب مقتضى أثره على يوم الشك فهو لا يخلو عن ضعف فان مدلول الاول معنى بسيط لو اريد تحاييله لا ينحل الى ما قيل فلا ينبغي عده من المركب

ولا يخفى انه لا بأس باستصحاب رمضان في يوم الشك بمقاد كان الذاقصة على ما قدمناه في استصحاب الامور التدريجية إلا انه لدقته وبعده عن كثير من الانظار لا يكون وجها لتسالم الاصحاب في المقام ، ومنها مورد الشك في وجود الحاجب في أعضاء الوضوء فانهم لا يفتحصون عن الحاجب ويبنون على عدمه بخلاف الشك في حاجبية الموجود فيفتحصون عنه ويفتشون حتى يعلموا ويحصل لهم القطع بوصول الماء الى البشرة مع ان وصول الماء الى البشرة المستلزم للصحة من الوازم العادية لا تنفاه الحاجب فلو كان بنائهم على عدم الفحص مبنيًا 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 فيمنزل منزلة الغالب ، وفي صورة الشك في وجود القرينة تدفع باصالة عدم القرينة فكذا في المقام لما كان الغالب عدم الحاجب في محل الوضوء فيمنزل منزلة الغالب فيكون كل من الموارد المزبورة تحت قاعدة مضرورة 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 الاصحاب 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 أثر له ولكن العمدة على مدعيه لأن العرف يحكمون باللازمة ويلتفتون اليها فلا بد 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 الاصحاب على الرجوع الى اصالة عدم الرد وهو لا يثبت اضافة العقد الى المالك إلا على القول بالثبوت ، نعم في ردية الوجود لا يعتنون بعدمه كما اذا تكلم بكلام لم يعلم انه قال أجرت أو قال ردوت فلا جازة البعدية لا تنفع في المقام بخلاف ما اذا شك في أصل الرد وأجرى فيه أصل

العدم فانهم قائلون بان الاجارة البعدية كافية ولعل مدرك هذا الاصل 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 وهذا 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

تنبيه 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 الاستصحاب على اجراء الاستصحاب في هذه الموارد الاربعة أي في نفسي الموضوع وجزئه وفي شرط الحكم أو الموضوع للحكم ، أما الاول فواضح لأن التعبد بالشيء تعبد به باعتباره أثره الشرعي على مسلك وجعل المائل أثره على مسلك آخر وأما الثاني فلا اشكال أيضا في جريانه لأن الحكم اذا تعلق بالركب يذبط على تمام أجزائه فيكون لكل جزء من المركب شيء من الحكم فان الحكم الواحد اذا تعلق بالمتكثرات قابل للتحليل الى أحكام ضمنية متلازمات سقوطا وثبوتا 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 واقعا بمرتبة وظاهريا بمرتبة اخرى حكم الأجزاء التي كانت محرزة بالوجدان حكم واقعي وحكم الأجزاء التي كانت مشكوكه حكم ظاهري محرز بالأصل فلا اشكال في جريان الاستصحاب في أجزاء المركب باعتباره أثرها ، وبالجملة موضوع الحكم ليس إلا نفس المتكثرات فلعل 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 الاصل فيه لو كان شرطاً 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 نقيضاً واثباتاً للوجوب لأن في صورة اناطة الحكم بالشرط يصير الوجوب مقيداً بالاستطاعة مثلاً وهذا التقيد مما يكون أمر وضعه ورفع يد الشارع إذله أن ينيط حكمة به وله أن لا ينيطه مثل اناطة الحكم بالموضوع ، حينئذ اذا كانت الاناطة منشاء للانتزاع الشرطية فيكون تقيد الوجوب بالشيء من القضايا الشرعية ومما أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً في أخبار الباب لأن المراد من القضية الشرعية ما كان أمر وضعه ورفع يد الشارع ومجموعاً 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 داخلاً والتقيد خارجاً مثل الصلوة المشروطة بالطهارة فإن الطهارة شرط الواجب ومما قامت الصلوة بها فيكون الأمر متعلقاً 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 لأنفس الصلوة ، وبعبارة أخرى وبيان آخر ان الشرط عبارة عن قيد وطرف اضافة للشيء بحيث يكون التقيد به داخلاً في المشروط لهما وجزء له دقة وعقلاً كما عليه الجمهور القائلين بان التقيد داخل والتقيد خارج وعليه فلو ورد أمر بالمقيد كالصلوة بالنسبة الى الاستقبال والطهارتين الحديثة والخبيثة وغيرها فيتوجه الأمر في الحقيقة الى ذات العمل والتقيد بالقيود المذكورة ويعرض الوجوب على التقيد في عرض عروضة للصلوة فيصيران واجبين وإنما يجب إيجاد الشرط مقدمة لحصول التقيد الواجب للصلوة فانه ليست مقدمة لها على هذا المسلك ، والمسلك الآخر في ان الشرط عبارة عن طرف اضافة للشيء بنحو لا يكون متقدماً 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

بخصوله ولا المعلول منجلا الى ذات وتقييد ناشئين عن العلة معا لكنه مع ذلك لا يوجد بدونها فخصوله متفرع على حصولها وثبوتها مقدمة لثبوتها بنفسه لا بتقييده وجزئه وهذا مصحح لانتزاع الشرطية عن المنوط به مطلقا كانت الاناطة تكوينية أو جعلية شرعية من دون رعاية تقييد في المنوط وعلى هذا فلو انيطت الصلوة في الشرع بالطهارة أو غيرها فلا تكون الطهارة إلا مقدمة لحصولها لا لتقييدها ولو أمر بها فهو أمر بنفسها لا لها وللتقييد ، فعلى المسلك الثاني لا اشكال في الاستصحاب لأن اناطة الموضوع على الطهارة مما أمره بيد الشارع وضعا ورفعاً أي تعبد بتمام الشرائط بلحاظ اناطة الموضوع بها وأما على المسلك الأول فلا مجال للاستصحاب لأن التقييد ليس أمر وضعه ورفعاً بيد الشارع ، وبالجملة جعل الشيء مشروطا بغيره يتصور على نحوين « أحدهما » ماهو المعروف حيث يدعون الى الواجب المشروط ينحل الى ذات وتقييد فما كان تحت الأمر والوجوب هو الذات والتقييد ولكن ان الشيء الآخر الذي انيط الواجب به هو القيد خارج عن تحت الأمر وواجب غيري ومقدمة للتقييد ، فعلى هذا التصور تصير الطهارة أو القبلة مثلاً مقدمة للتقييد المأمور به في عرض سائر الأجزاء لا لذات الصلوة « وثانيهما » أن يتعلق الأمر بالصلوة عن طهارة بحيث لم يعتبر تقييدها بالشرط حتى ينبسط الأمر عليه أيضا ، وعلى هذا فتكون الطهارة في المرتبة المتقدمة على الصلوة فتؤخذ في السلسلة الطولية بحيث يصح أن يقال وجدت الطهارة فوجدت الصلوة فما كان معروضا للوجوب هو الصلوة عن طهارة لا الصلوة المقيدة بها فنشأ انتزاع الشرطية تعلق الأمر بالصلوة لكن لا مطلقا بل بها اذا كانت عن طهارة وعلى هذا فالطهارة مقدمة بنفس الواجب لا لجزئه وهو التقييد 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 ورفعاً 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 الأمر الذي يعتبر في التنزيل لا ينحصر في الأحكام بل

يعم جميع ما كان أمر وضعه ورفعـه بيد الشارع والمفروض ان اناطة الواجب بالشرط بيد الشارع فله أن ينيطه وله أن لا ينيطه ، وأما على المسلك الاول فلا مجال للاستصحاب لأن التقيد مما ليس أمر وضعه ورفعـه بيد الشارع بل هو أمر واقعي كتنفس 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 الحديثة او الخبثية فان تطبيق الامام «ع» استصحابها على مورد الشك فيها يدل على حجية المثبت هنا على خلاف القاعدة أو يدعى خفاء الواسطة أو جلالتها لشدة الملازمة بين الطرفين وهذا كما ترى إنما ينشأ من ضيق الخناق والبناء على كون الشرط عبارة عما تقيد به داخل ونفسه خارج وإلا فلا تنتهي التوبة الى هذه الدعاوى الممنوعة ، هذا كله في مقام التصور وبيان لوازم المسلمين ، وأما في مقام التصديق ، فنقول لو كان الاول حقا لزم تركب الصلوة في الاقوال والافعال والتقيد وتقيد أدائها واطلاقها وكذا كل مشروط من الموضوعات بقيودها ورفع اليد عن اطلاقها ومحذور المثبتة - لئلا يصل الجاري في الشروط على ما فصل والقول بان الطهارة مقدمة للجزء وهي في عرض الصلوة لأنها مقدمة بنفسها كما اشتهر ولزم التفكيك بين شرط الوجوب وشرط الواجب بداهة ان الوجوب المشروط هو ذات الوجوب لا المقيّد 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 المسلمين من حيث جريان الاستصحاب على أحدهما دون الآخر لكونه من الاصول المثبتة هي ان على المسلك المختار في الشروط من جعل موضوع الحكم كالصلوة مثلاً 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 فإذا 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 الامر بالصلوة عن مثل طهارة الامر بايجار زيد على السطح فيصير زيد حينئذ طرفاً للاضافة ويحصل له اضافة على الكون على السطح فالامر انما تعلق بايجار زيد لا في أي مكان بل في السطح مثلاً ولولا الامر بالايجار الحاصل كان كل من زيد والسطح من الامور الواقعية ولم يكن بينهما اضافة وربط خارجي وأما بعد الامر بايجاره على السطح يتصور بينهما ربط في مقام المطلوبة ولا ريب في ان هذا الربط والاناطة ناشيء من قبل الامر فيكون مما أمره بيد الشارع وضعه ورفعاً وعليه فلا محذور في استصحاب الطهارة باعتبار أثرها وهي هذه الاناطة الجمالية ، وأما على المسلك الآخر أي القول بان الشرط عبارة عن قيد خارج عن المشروط ويكون التقيد به اضافة قائمة بالطرفين وأمر واقعياً فلا يعقل التوسعة بالنسبة اليه إذ لا يكون التقيد مما أمر وضعه ورفعاً بيد الشارع لانه أمر واقعي واطافة بالطرفين فلا مجال للاستصحاب على هذا المسلك ، وربما يقال دفعا عن المسلك الاول بان الواسطة خفية أو جلية أو بان ورود النص الحاصل في الوضوء والطهارة يجوز لنا استصحابها وان كان مثبتاً ، أو بان التقيد لما كان من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا بمنشأها فلا بد أن يرجع الامر به الى الأمر بالمنشأ وماله الدخول 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 بتحققها بالوجدان فليبقى الجزء الثالث وهو الطهارة ولا بأس باحرازها بالاصل وهذه الاجوبة كما ترى قابلة للمنع ، أما الاولان منها فلا نهما مجرد دعوى تقابل بدعوى الخلاف ، وأما الثالث فلا نهما وإن كان في بادي النظر وجيهاً إلا ان المتمسكين بخصوص أخبار الوضوء لم يقتصروا على موردها بل فهموا منها عموماً شاملاً للموضوعات والاحكام 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 . مسأله يلزمه القول بكون الطهارة ومنشأ التقيد مطلوباً نفسياً ضمناً في عرض أجزاء الصلوة إذ المفروض ان الأمر بالصلوة منبسط على أجزائها وعلى التقيد الذي هو المأمور به باعتبار منشأه وهي الطهارة فالطهارة على هذا واجب نفسي لا غيري مقدمي على المشهور المتسالم عليه لدى الأصحاب قديماً وحديثاً وأما الخامس فبعد الغض عن منع كون الموضوع مركباً مما ذكر ، يرد عليه ان ما يضاف 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 والاجزاء بالعمل المأتي قبل كشف الخلاف ولا يلزم به معظم الأصحاب ، وعلى الثاني لفائدة في الاستصحاب فانه لا يثبت الطهارة الواقعية المعبرة في المأمور به ، فظهر ان شيئاً من التقريبات المتقدمة في الأجوبة لا يدفع اشكال المثبت على تقدير دخل التقيد ، وأما المسالك الآخر فلا احتياج اليها كما لا يخفى ، ثم انه ربما يقال بكفاية كون المستصحب ذا أثر على تقدير بقاءه وان لم يكن كذلك من حين حدوثه وبدوأمره والظاهر انه لا ريب في كفايته إذ التعبد به بملحوظ أثره الفعلي ووجوده البقائي فلا دخل لكونه ذا أثر من أول وجوده في صحة التعبد ببقائه بملحوظ 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 كاشك في الحدث بعد القطع بالطهارة وبالعكس ، وقد يتعلق بظرف الحدوث فاراعاً عن أصل الثبوت وذلك كاشك في ان الموضوع المعلوم وقع في أول الظهور مثلاً أو بعده بساعة فالوضوء مشكوك لكن بالقياس الى ظرف وقوعه لامن حيث ذاته ، وإنه يشك في الشيء بالقياس الى غيره وظرف ثبوته لا خصوص ظرف ثبوت نفسه وهذا على نحوين « أحدها » أن لا يمكن اجتماع الأمرين زماناً كما في مورد توارد الحالتين المتضادتين واشتباه المتقدم منها بالتأخر كالوضوء والحدث « وثانيها » كالسلام الوارث وموت مورثه فانها

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 ، بأن يعلم إجمالاً بطرو الحدث أما أول الظهر مثلاً أو بعده بساعتين أو قبل الغروب بربع أو تعلم المنة بطرو الحيض أما في الثلاثة الأولى من الشهر أو من وسطه أو آخره ، ولا يخفى انه اما أن يقع من هذا المتعدد وضوء أو غسل عقيب طرو الاحتمال أولاً فعلى الثاني يتولد من هذا العلم الاجمالي قطع تفصيلي بثبوت الحدث في ظرف الطرف الآخر فإنه اما كان حاصلًا من أول الوقت أو وسطه واما حدث في الآخر وعلى كل فيعلم بالحدث المانع عن الصلوة فعلاً فلا يبقى مجال لاستصحاب الطهارة حينئذ بالنظر الى هذا الموطن واما بالنظر الى غيره من الطرفين المتقدمين عليه فالظاهر انه لا بأس باستصحاب الطهارة فيها وفيما بعدها الى حين اليقين بالانتفاض فللمنة المترددة في أيام حيضها بانها الثلاثة مع الأول أو الوسط أو الآخر أن تستصحب الطهر وتصلي فيما بعد الثلاثين بلا غسل وكذا فيها ايضاً بناء على حرمة العبادة على الحائض شرعاً فانها اذا اعتمدت على الأصل الشرعي فلا يقع منها الشريع فلا تعلم بحرمة العبادة عليها في الأيام ولو اجمالاً حتى يسقط الاصلان بالمعارضة وفي المفروض لا فرق بين كون العلم الاجمالي مقتضياً للموافقة القطعية أو علة لها ولا مانعية له عن جريان الاستصحاب في أطرافه فإنه لا يلزم منه الخالفة العملية لأن حرمة التشريع راجعة الى البناء وعقد القلب لا الى العمل هذا مضافاً الى انحلاله بالعلم التفصيلي بالنسبة الى حكم آخر الوقت والاخير من الاطراف واما بناء على حرمة العبادة ذاتاً فلا يجوز لها الرجوع الى استصحاب الطهر في أيام أطراف العلم فانها تعلم اجمالاً بمخالفته للواقع فيسقط عن الحجية فيها بالمعارضة هذا على القول بكون الاجمالي مقتضياً لا علة لوجوب الموافقة القطعية وإلا فلا مجال لجريانه أصلاً ، وهذا كله فيما اذا كان العلم سابقاً ولم يأت برافع الي الآخر ، وأما

إذا حصل العلم في الثلاثة الأخيرة في الشهر أو وجد الرفع بعد كل طرف فسينأتي حكمها انشاء الله ، فتحصل ان العلم اما حاصل في البداية واما أن يحدث في النهاية وعلى كل فاما أن يتحقق الغسل مثلاً 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 بعملية الاجمالي أو كونه مقتضيا للموافقة القطعية فمذه صور المسألة وستعرض لها مشروحا انشاء الله ، وبالجملة ان المرتبة 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 الاول 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 بالافتضاء 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 علم 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 لانتهاء 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 ببطالان الصلاة منها قبل الغسل فيها تفصيلا وأما حرمة العبادة عليها فهي لا تقنجز 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 إذا اغتسلت بعد الصلوة عقيب كل ثلاثة فلا ريب في عدم تحقق العلم التفصيلي بالحدث فلا ينحل الاجمالي المتعلق بالحدث المانع فلا يجوز الاخذ باستصحاب الطهارة في أيام الاطراف ولا فيما بعدها الى اتمام الصلوة المتقدمة على الاغتسال للعلم بمخالفته للواقع في الجملة ولا يجوز للاخذ 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 الاصل في الاطراف على ما تقدم هكذا ينبغي أن يحمر المقام وبين الشقوق والاقسام حتى لا تختلط الاحكام على ذوي البصائر والافهام فظهر مما مر صور الشقوق المتصورة في الثاني وحكم كل منها وعلم ان الاصل لا يجري في بعضها ويسقط بالتعارض في بعض ويجري بلا محذور على بعض التقادير في طرفين من الاطراف الثلاثة وفي جميعها على تقدير آخر ، « وأما الثالث » وهو ما اذا كان الشك في شيء مقبسا به الى ظرف وجود غيره فله أيضا شقوق منشأها الشك في اتحاد ظرفيها وعدمه بان يشك في كون ظرف وجود ذلك الشيء حاصلًا قبل ظرف الآخر أو بعده فهذه أقسام ثلاثة ولا يخفى انه اذا جعل الشيء الذي لوحظ مضافا الى غيره من احدى الجهات المتقدمة موضوعا للآخر فتارة يحل كذلك من حيث تقيده بالثبوت قبلا أو مقارنا أو بعدا فيكون الاثر في الحقيقة الذات والتقدير ، والاخرى لا يلحظ في الموضوع ضيق وتقييد باحدى الأزمنة بل يجعل الاثر لذات متحققة في احدى الظروف فعلى هذا فالأثر بتمامه لنفس الذات لهما وللتقدير ، وثالثة يجعل الاثر للمعقيد بمنشاء انتزاع التقدم والتقارن والتأخر وهو نحو من أنحاء الاضافة التي تكون فيما بين الشيئين من حيث ظرف الوجود ووعائه ولما كان للاخير دائرا على الالسن ووقع الكلام فيه أزيد مما في الأولين فنقدم البحث عنه أولا ثم نتعرض لغيره ، فنقول ان منشأ انتزاع هذه العناوين وهو الاضافة الخاصة بين شيئين ، إما أن يكون له حظ من الخارجية عند كون طرفي الاضافة خارجيين كالهبة 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 قطعاً ولذا لا يلزم من انتفاء المعبر 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 والتحقيق لما تقوم به هذه الاضافة من الطرفين ، وعلى الاول أمكن أن يقوم به الصلاح أو الفساد ويصير منشأ لمطلوبة المتقدم أو مبعوضيته من حيث انه كذلك ولذا ترى الانسان إلامن ارتاض يحب تقدم نفسه على الغير ويغض المتقدم عليه وان كان ولده وأحب أحبائه ، وأما على الثاني فيثبت لا يقوم للآثر الخارجي بالأمر الاعتباري ولا يمكن أن يكون مؤثراً في الصلاح أو الفساد خارجاً فلا بد من أن يكون الآثر لطرف الاضافة وما تقوم به هي فلواريد أن يتمسك باستصحاب العدم عند الشك في التقدم أو غيره نفعياً للآثر فلا بد من الرجوع الى استصحاب عدم زيد مثلاً 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 الاول أو الاوسط أو آخر الشهر مانعاً عن الرجوع الى استصحاب الطهارة في الاولين فيما اذا لم تغسل المرأة أصلاً لانحلاله بالعلم التفصيلي بالحدث في الأخيرة فكذلك في المقام إذ المفروض ان زيدا معلوم الوجود وإنما الشك في وعاء وجوده ، وأما على تقدير كون الاضافة متحققة بنفسها خارجاً لا لمنشأها فهي أيضاً يتصور لها العدم الخارجي وان كان مرتباً على عدم طرفها نظير تأخر عدم المعلول من عدم العلة وترتبه عليه فإنه 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 وطرفها عديم أزلي سابق يمكن استصحاب عدم منشأ انتزاع التقدم والتقارن وتأخر أيضاً غاية الأمر بعد الاجراء في الجميع يسقط عن الحجية بالمعارضة بالعرض بواسطة العلم الاجمالي بانقلاب واحد للأعدام المستصحية بالمعارضة 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 الآثر لمنشأ الاعتبار

حقيقة والاضافة من الامور الاعتبارية الفايدة لحظ الخارجية كما يظهر منه ذلك صريحا في مبحث اجتماع الامر والنهي أو مبحث الضد ، هـ — اذا كله لو أخذت هذه العناوين في لسان الدليل قيذا ورتب الأثر عليها وقد تقدم انه يجوز استصحاب عدم كل من العناوين بلحاظ أنه بناء على الالتزام بخارجية منشأ انتزاعها إلا ان العلم بمخالفة واحد من الاستصحابات يسقط الجميع عن الاعتبار بالمعارضة ، وأما على غير المختار فيجوز استصحاب عدم الذات المقيّد من حين الشك الى زمان القطع بانتقاض الحالة السابقة وهو الزمان الذي لو كان المعلوم حادثا فيه لكان متأخرا عن غيره فيستصحب عدمه في زماني التقدم والتقارن الى زمان التأخر وبه يحرز عدمه اليه لكن لا يثبت به عنوان التأخر ، نعم لو كان للعدم الى ذلك الحين أثر في الشرع رتب عليه ، وأما اذا لم يكن شيء من العناوين المتقدمّة 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 بعد اسلام الوارث سبب لارثه حينئذ لا يخلو اما ان يعلم تاريخ أحدها ويشك في الآخر أو يشك في كليهما فان علم بأحدها كان يعلم بان يوم الخميس مثلا يوم اسلام الوارث وشك في ظرف الموت حينئذ يجوز استصحاب عدمه الى أول وقت يقطع بتحقيقه وهو أول يوم الجمعة مثلا فيرتب عليه أثر عدم الموت قبل الاسلام أو مقارنه فان هذا عدم محرز بالأصل وتحققه في ظرف اسلام الوارث معلوم بالوجدان وكذا اذا علم بكون يوم الخميس ظرفا لحادث الموت ولكن شك في ان اسلام الوارث وقع فيه مقارنا للحادث الآخر أو سابقا عليه أو بعده حينئذ يجري الاستصحاب في عدم تحقق الاسلام الى زمان يقطع بثبوت فيه وعدم تأخره عنه وهو يوم الجمعة مثلا ومقتضاه أن يرتب آثار عدمه قبل الموت وفي حينه فانه يحرز عدم التعبدى للاسلام فيها ، وأما ما علم تاريخه فلا نحتاج فيه الى الأصل لأنه معلوم العدم بالنسبة الى ما قبل حدوثه المعلوم وقتا وهذا واضح ، وأما اذا جهل تاريخ كليهما فربما يتصور فيها الاستصحاب ويتوهم اندراجها في دليله غاية الامر انه لما علم بمخالفة واحد من الاستصحابين وهو استصحاب عدم الموت قبل الاسلام وبعبارة

واستصحاب عدم الاسلام قبل الموت وبعده فيسقطان بالمعارضة عن الحجية والظاهر انه لا مجال للأصل في المقام فان جر عدم المعلوم في يوم الأربعاء الى يوم الجمعة وهو يوم القطع بانقلاب عديمي 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 مثلاً حين يبقى عدمه المعلوم من الأربعاء اليه ويمنع جديد الاسلام عن الارث وبالجمله لما لم يكن ظرف حدوث الموت معلوماً فلا يمكن احراز وقوع الاسلام قبله أو بعده وان جُرح عدمه الى يوم الجمعة فان هذا العدم المستمر التعبدى يحتمل أن يكون متحداً للظرف مع الموت الواقعي وبالعكس فلا يحرز بقاءه الى ما بعده كما لا يحرز به وقوع الموت قبله أيضاً فلا مجال للاستصحاب أصلاً ، وملخص الكلام في الحادتين بالاضافة الى وجود الآخر أو عدمه فيما اذا لم يكن عنوان التقدم والتأخر والتقارن مأخوذاً في الخطاب انه تارة يكون تاريخ أحدهما معلوماً دون الآخر وحينئذ لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ ويجري في مجهول التاريخ فقط لأنه لا شك في ظرف وجود الأول ولا عدمه ، وأما في الثاني فيجرح عدمه المعلوم الى يوم الجمعة مثلاً 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 ذلك الطرف في حال وجود الآخر أو بعده فيستصحب عدمه في الحالين ففي المثل المذكور يقر 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 جر المتيقن السابق في ظرف الشك الى حين القطع بالخلاف وابقائه

تنقيح الأصول

لشيخنا العلامة

الشيخ ميرزا محمد باقر

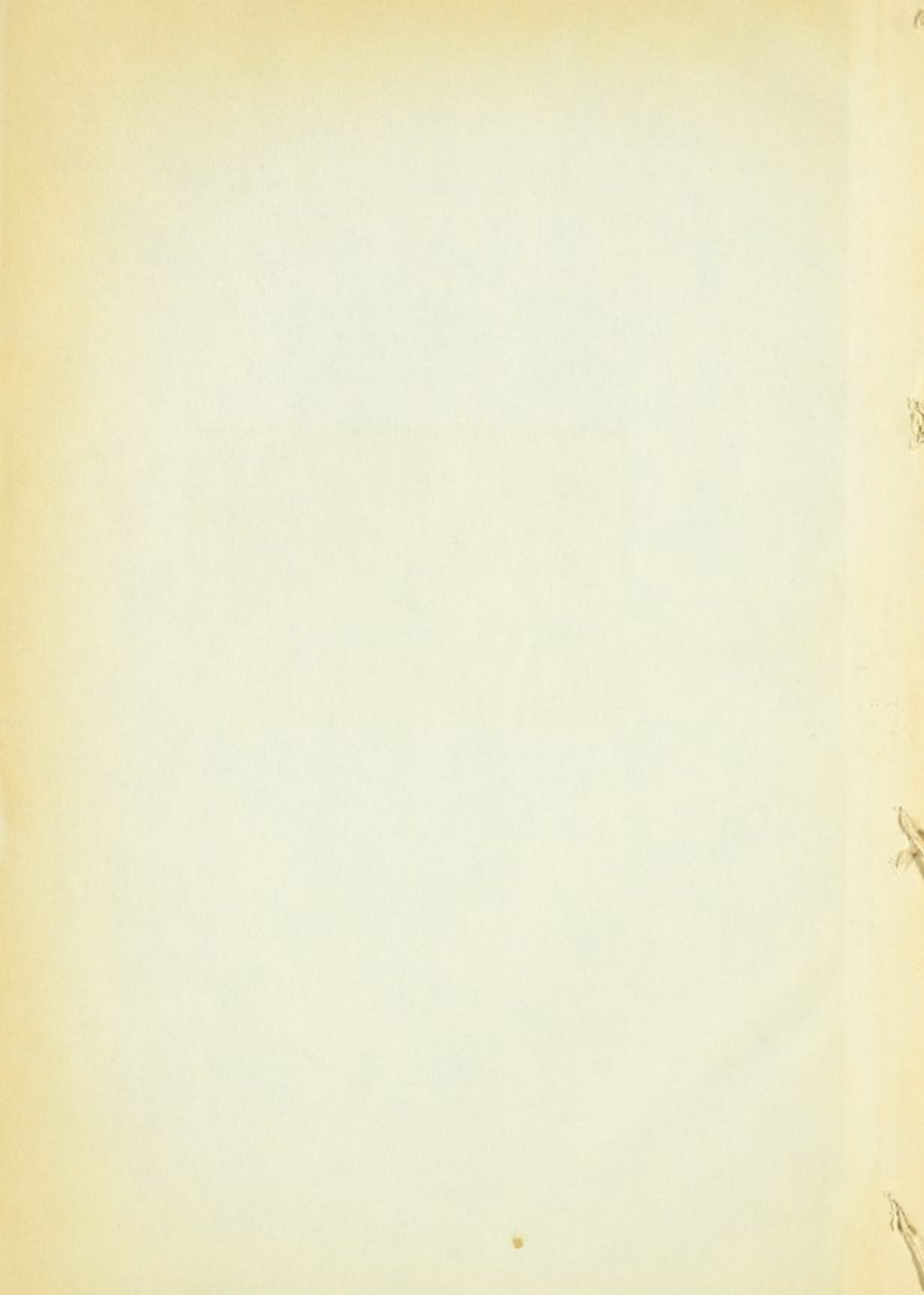
دامت له

خلاصة: ا - ده من بحث العلامة الكبير
الأصولي شهر آية الله الشيخ محمد باقر

دامت له

الكتاب في ثلاثمائة





LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 072239732