منتهى الأصول

جزء دوم

تأليف

سماحة آية الله العظمى فريد الدهر

وحيد العصر

السيد ميرزا حسن الموسوى البجنوردى

قدس سره

الجزء الثانى

الطبعة الثانية

منشورات مكتبة بصيرتى

قم - ايران

منتهى الأصول

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

سماحة آية الله العظمى فريد الدهر
ووحيد العصر
السيد ميرزا حسن الموسوى البجنوردى
قدس سره

الجزء الثانى

الطبعة الثانية

منشورات مكتبة بصيرتى

قم - ايران

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين .

وبعد فاعلم أن المكلف القادر على استنتاج المسائل الفقهية عن أدلتها التفصيلية - إذا التفت إلى حكم شرعي لا يخلو من حالات ثلاث : إما أن يقطع به ، أو يظن به ، أو يشك فيه : وإحتمال الوهم مندرج في هذه الثلاثة ، باعتبار أن الوهم بأحد الطرفين ظن بالطرف الآخر .

وانما قيدنا المكلف بكونه مجتهداً لما مر سابقاً أن المسائل الأصولية عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق إستنتاج الأحكام الشرعية : ومن المعلوم أن وجود هذه الحالات لغير المجتهد لا ربط له بتلك الكبريات التي هي مسائل علمنا : فالبحث عنها - باعتبار حدوثها لغير المجتهد - خارج عن هذا الفن ، كما أن بعض مباحث القطع خارج مطلقاً ، سواء حصل للمجتهد أو للمقلد ، فيكون ذكر ذلك البعض إستطراداً .

وأما ما أفيد - من أن مثل خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) و (رفع ما لا يعلمون) لا وجه لاختصاصه بالمجتهدين مع ان الخطابين وأمثالهما عامة لا تقييد فيها ولا مقيد لها من الخارج - فهو في نفسه كلام حق لا غبار عليه ، لكنه غير مربوط بما ذكرنا ، لأنا لا نقول بعدم حجية الاستصحاب والبراءة بالنسبة إلى العامي ، بل نقول بحجيتها في حقه في الموضوعات الخارجية بعد إفتاء المجتهد بمضمونها ، ويجوز للعامي إجراؤهما

فيها بعد ذلك الافتاء . ومقصودنا أن الأصولي - بما هو اصولي - لا يهمه البحث عن حدوث هذه الحالات لغير المجتهد لعدم ارتباطها بفنه وأما ما استشكل به صاحب الكفاية (ره) على تثليث الأقسام بأنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي ، لعدم اختصاص أحكامه بذلك ، بل لا فرق في رتب أحكامه بين أن يكون متعلقاً بالحكم الواقعي أو الظاهري ، فلا يبقى مجال لتثليث الأقسام ، بل ينبغي أن يقال أنه إذا إلتفت إلى حكم شرعي إما أن يقطع به ، فهو ، وإلا فلابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن على تقدير والرجوع إلى الأصول العقلية على تقدير آخر .

وأنت خبير بأن الأصولي لا يهمه إلا تحصيل القطع - بأي سبب كان - بذلك الحكم الظاهري حتى يجعله كبرى في قياس الاستنباط ولا شأن له بعد حصول القطع بالحكم الظاهري .

وبعبارة أخرى القطع بالحكم الظاهرى لا يحصل إلا بعد الاجتهاد والإستنباط الفعلي ، والاصولي يبحث ويتكلم عما به يجتهد ويقع كبرى في قياس الاستنتاج ، فلا شغل له بالقطع بالحكم الظاهري فانه يهم الفقيه لا الاصولي ، فلابد من التثليث في الأقسام ، حتى يرى الاصولي - بعد البحث والتنقيح - أن أي ظن معتبر ويقع كبرى في قياس الاستنباط ، وأي ظن لا يقع ، أو أن كل ظن حجة أو ليس شيء منه بحجة ، وأن الشارع - في مورد الشك - هل جعل وظيفة عملية للمجتهد الشاك ليستنتج منه الحكم الشرعي الظاهري أم لا ؟ وعلى تقدير الجعل ما هي وكم هي . نعم القطع بالحكم الشرعي الذي هو إحدى هذه الحالات الثلاث خارج أيضاً عن البحث الأصولي ، كما سنذكره إن شاء الله تعالى .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن إشكاله الثاني أيضاً ، وهو أنه لو سلمنا صحة تثليث الأقسام ، فينبغي أن يقال إما أن يقطع أو لا ، وعلى الثاني

إما أن تقوم عنده إمارة معتبرة أم لا ، وعلى الثاني فالمرجع هي الأصول العملية ، والا يلزم تداخل الأقسام بحسب الحكم ، إذ رب ظن يلحقه حكم الشك بواسطة عدم اعتباره كما أنه رب شك يلحقه حكم الظن بواسطة إعتباره .

وأنت خبير بأنه ليس هاهنا حكم مفروغ عنه للظن وآخر مفروغ عنه للشك كي يتداخل بعض الأقسام في بعض بحسب الحكم ، بل المقصود من بيان هذه الحالات - التي هي من الأمور الواقعية لكل مكلف ملتفت إلى الحكم الشرعي - هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وأن هذه الحالات الثلاث كلها أو بعضها حجة عند الشارع أو ليس شيء منها بحجة .

وبعبارة أخرى بعد هذا التقسيم نقول : (أما القطع) فلا معنى لأن يكون حجيته بجعل الشارع إذ هو من قبيل تحصيل الحاصل بل أسوأ منه لأنه يلزم منه تحصيل ما هو حاصل تكويناً بالتشريع . و (أما الظن) فانه يمكن أن يجعله حجة بأن يتمم كشفه ، كما سنبينه إنشاء الله تعالى و (أما الشك) فلا يمكن جعله طريقاً وحجة ، لأنه لا طريقية ولا كشف له ولو ناقصاً حتى يتمم في عالم الاعتبار ولا نفهم معنى للحجية الشرعية والطريقية المعطاة من قبله سوى ذلك المعنى الذي لا مورد له ولا يمكن تحققه في الشك فكل ما جعل الشارع للشاك يكون وظيفة عمليـــة له ، لعدم إمكان جعله طريقاً من قبله :

(إن قلت) أليس بعض الطرق الشرعية كالخبر الموثوق الصدور ، والبينة لا يحصل منه الظن في بعض الأحيان لبعض الأشخاص ، فكيف جعل طريقاً وإمارة ؟

(قلنا) حجية هذه الأمور باعتبار الظن النوعي ، بمعنى أن هـذه الطبيعة مع قطع النظر عن الخصوصيات الواردة عليها تكون مفيدة للظن ، حتى أن هذا الشخص الذي لم يحصل له الظن من هذه الامارة لو لم تطرأ

عليه أو على تلك الامارة تلك الخصوصية ، لكان يظن ، فالشارع كأنه تمم تلك الكاشفية النوعية الناقصة في عالم الاعتبار التشريعي بالمعنى الذي سنذكره لتتميم الكشف في محله الشاء الله تعالى وهـذا غير جعل الشك طريقاً ، فانه غير معقول .

والحاصل أن لنا مقاصد ثلاثة (الأول) في القطع باعتبار بعض أحكامه وقد بينا أن بعض أحكامه خارج عن الفن (الثاني) في الظن وأن مطلق الظن حجة أو بعضه دون بعض ، أو ليس شيء منه بحجة (الثالث) في الشك وأن الوظيفة المجعولة للشاك ما هي وكم هي . ولا بأس بذكر مجاري الأصول وكميتها هنا تبعاً للأساطين العظام ، وإن كان محل ذكرها في أول المقصد الثالث :

فنقول الوظيفة المجعولة إما أن يراعى في جعلها الحالة السابقة أم لا فالأول هو الأصحاب ، والثاني إما أن يكون في مورد الشك في جنس التكليف فهي البراءة ، وإما أن تكون بعد العلم بالتكليف والشك في المكلف به ، فاما أن يقدر على الاحتياط أولا ، فالأول هو الاحتياط والثاني هو التخيير : ثم إنه لا يخفى أن حصر مجاري هذه الأصول الأربعة عقلي ، والقسمة قسمة مستوفاة ، حيث أنها دائرة بين النفي والإثبات . وأما نفس الأصول الأربعة فانحصارها فيها استقرائي ، وإلا من الممكن جعل أصل آخر أو أصول اخر في مورد الاستصحاب مثلاً غيره أو معـه كما في الموضوعات فان للوظيفة والبناء العملي فيها ليسا على طبق الحالة السابقة في كثير من الموارد وذلك كالبناء على الأكثر في اعداد الرباعية ، والبناء على وجود المشكوك في قاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة وهكذا ، حتى أن انحصار الأصول الحكمية في الأربعة غير مسلم بل هناك أصلان آخران وهو إصالة الطهارة في الشبهات الحكمية ، ولم يذكرها الأصوليون لوضوحها وعدم الإختلاف فيها ،

+ واصالة الحل متن

فلا يحتاج إلى بحث وتنقيح ، فيكون ذكرها والبحث عنها لغواً وهلا فائدة :

وأما القول بأن المسألة الأصولية ما لا تكون مختصة بباب دون باب ، بل تجري في جميع أبواب الفقه كالبراءة والإستصحاب+ فهذه دعوى بلا بينة ولا برهان ، بل البرهان على خلافه ، لأن المناط في كون المسأله أصولية - كما ذكرنا مراراً - وقوعها كبرى في قياس الإستنتاج الحكم الكلي الشرعي ، ولو في قياس واحد لإستنتاج حكم واحد .

+ كما ذكره صاحب الكفاية (رحمه) اعتذاراً لعدم ذكر أصالة الحل و أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية متن

ثم أن هذا كله في الاصول الحكمية الشرعية . وأما الاصول العقلية فالحصر في كليها - أي المجرى والجاري - عقلي ، لأنه بعد ما فرضنا أن المجتهد بعد الفحص والتفتيش لم يظفر على دليل شرعي على الحكم أصلاً كان أو امارة فان كان شكه في أصل الالزام من قبل الشارع فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، ولا معنى لوجود أصل آخر من قبل العقل في مثل هذا المورد وأما إذا علم بأصل الإلزام وجوباً أو حرمة أو مردداً بينهما ، فأما أن يتمكن من الإحتياط أو لا ففي الصورة الأولى يحكم بالإحتياط ، وفي الثانية بالتخيير كما سيجيء بيانها مفصلاً انشاء الله تعالى .

المبحث الاول في القطع

وفيه أمور :

(الأول) أنه لا شبهة في حجية القطع وطريقيته لإثبات متعلقه ، سواء كان حكماً أو موضوعاً ، ولا شك في أن طريقية كل شيء - عدا القطع - بالآخرة تنتهي إلى القطع ، لأن كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات ولا شك أيضاً في أن الحجية والطريقية بهذا المعنى للقطع ذاتي لا يمكن أن يكون بجعل شرعي ، لأن الجعل الشرعي في هذا المقام من

قبيل تحصيل الحاصل بل أسوء ، لأنه من قبيل تحصيل ما هو حاصل تكويناً بالتشريع . نعم حجيته وطريقيته بالمعنى الذي ذكرنا مجعول بالجعل التكويني وحينئذٍ فإن قلنا بأن الكاشفية هو ذاتي ايساغوجي للقطع ، بمعنى أن للقطع ليس إلا إنكشاف الشيء وظهوره للقاطع ، فليست صفة الكاشفية من لواحقه وأعراضه ، بل هي عينه ، فتكون مجعولة بالجعل البسيط التكويني بالذات ، وإن قلنا بأنها من لوازمه ولواحقه كما يظهر من عبارة شيخنا الأعظم (قدس سره) في الرسائل فتكون مجعولة بالجعل التأليفي التكويني ، ولكن بالعرض ، لأنه يكون حينئذٍ من قبيل الذاتي في كتاب البرهان ومنتزعاً من نفس ذات القطع بلا ضم ضميمة إليه ، فجعل الذات مغن عن جعلها مستقلاً ، بل تكون مجعولة بعين جعله ، وهذا معنى الجعل بالعرض .

ثم ان اطلاق الحجة على القطع ليس من قبيل إطلاق الحجة على الحد الأوسط عند المنطقيين ، لان الحد الاوسط لابد وأن تكون له علاقة وارتباط بالأكبر الذي هو محمول النتيجة ، وتلك العلاقة لا تخلو إما أن تكون (هي العلية) ، فيكون الأوسط علة للأكبر فيسمى بالبرهان اللمي ، أو المعلولية بأن يكون الأوسط معلولاً له ، أو كلاهما معلولان لعلة ثالثة ، ويسمى هذان القسمان بالبرهان الإني ؛ ومن الواضح أن القطع الطريقي المحض الذي هو محل الكلام والبحث لا علاقة له بمتعلقه ولا ارتباط بينهما أصلاً لا العلية والمعلولية ، ولا كونهما معلولين لعلة ثالثة ، هذا على أن الحد الأوسط هو الذي يوجب القطع بثبوت الأكبر للأصغر . وأما القطع ، فلا يمكن أن يوجب لنفسه . فقد ظهر مما ذكرنا أن إطلاق الحجة على القطع ليس بالمعنى المصطلح عند المنطقي ولا عند الأصولي ، لأن الحجية عند الأصولي عبارة عن تتميم الكشف في الإمارات . وعن الوظيفة العملية في الأصول ، كما سيجيء البحث عنها مفصلاً إن شاء الله تعالى .

(وبعبارة اخرى) مصداق الحجة في اصطلاح الأصولي عبارة عن الكبريات التي يستنتج منها المسائل الفقهية ويوجب القطع بها ولو في مقام الظاهر والاثبات . وواضح أن القطع الطريقي المحض - سواء تعلق بالحكم الشرعي أو بموضوعه - ليس له هـذا الشأن ، نعم القطع الذي أخذ في الموضوع - سواء كان على وجه الصفتية أو الطريقية ، وسواء كان جزءاً للموضوع أو تمامه - يمكن أن يكون من قبيل الحد الأوسط ، فيصح أن يطلق الحجة عليه بالمعني المصطلح عند المنطقي وذلك لأن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته بل بناءً على ما هو التحقيق من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، يكون الموضوع دخيلا في الحكم كدخل العلة في معلولها ، فيصح تشكيل قياس بجعل المقطوع الخمرية مثلا حداً أوسطاً لاستنتاج وجوب الاجتناب أو اثبات النجاسة لهذا الشيء الخارجي المقطوع خمريته ، ويكون من قبيل البرهان اللمي ، لما ذكرنا من أن الموضوع من قبيل العلة بالنسبة إلى الحكم نعم في القطع الذي هو جزء الموضوع لا يمكن أن يجعل الأوسط هو المقطوع كذا وحده ، بل لابد وأن ينضم إليه الواقع الذي هو متعلق القطع ، مثلا في المثال السابق لابد وأن يقال في الكبرى وكل ما هو مقطوع الخمرية وكان خمراً يجب الاجتناب عنه أو نجس مثلا وإلا يلزم الكذب في الكبرى كما هو واضح .

(الأمر الثاني) : في أقسام القطع فنقول وهو إما ليس له دخل في موضوع الحكم الشرعي أصلا بل يكون إما صرف كاشف عن موضوع الحكم أو عن نفسه وهذا هو الذي يسمى بالقطع الطريقي المحض أوله دخل في موضوع الحكم وهو على قسمين . إما بأن يكون تمام الموضوع ، أوله دخل فيه بأي نحو من أنحاء المدخلية جزءاً أو قيداً أو شرطاً وفي كل واحد من القسمين إما أن تكون المدخلية وأخـذه في الموضوع بعنوان

الصفتية ، او الطريقية ، ومعنى أخذه بعنوان الصفتية هو أن يكون القطع باعتبار وجوده الخاص وانه من مقولة الكيف النفساني أخذ في الموضوع (بيان ذلك) أنه لا شك في أن القطع كسائر الأعراض الخارجية ، بل جميع الموجودات الامكانية واقع ومندرج تحت إحدى المقولات ، ومعلوم أنه من قبيل الكيف النفساني - كما أن البياض من الكيف المحسوس - وبهذا الاعتبار عرض من أعراض النفس وصفة من صفاتها كما ان البياض عرض من أعراض الجسم وصفة من صفاته . فأخذه في موضوع الحكم بهذا الاعتبار يسمى بالصفتية ، كما أن فيه جهة إراءة عن متعلقه حيث أنه عبارة عن الصورة الذهنية للتصديقية الحاكية عن النسبة الخارجية وبهذا الاعتبار ينقسم إلى اليقين والجهل المركب لأنه ان كانت تلك الصورة الذهنية التصديقية مطابقة للنسبة الخارجية فيقين ، وإلا فجهل مركب ، وأخذه في الموضوع بهذا الاعتبار يسمى بالطريقية ولا ريب أن أخذه في الموضوع بكل واحد من الاعتبارين ممكن تمام الموضوع أو جزئه.

وأما ما أفيد من عدم إمكان أخذه تمام الموضوع على نحو الطريقية لأن معنى أخذه تمام الموضوع هو أن يكون المنظور فيه حال الجعل هو القطع وحده من دون نظر إلى متعلقه بل يكون هو وحده منظوراً فيه بالنظر الإستقلالي ، ومعنى كونه طريقاً وأخذه على هذا الوجه أن يكون المنظور فيه في الحقيقة هو الواقع المنكشف أي متعلق القطع ويكون النظر إلى القطع نظراً آلياً مرآتياً فهذان الاعتباران أي اعتباره تمام الموضوع واعتباره فيه على وجه الطريقية - متنافيان .

ولكن أنت خبير - بأن الشارع إذا أراد أن يجعل تمام موضوع حكمه جهة اراءة القطع وكاشفيته عن متعلقه مثلا يريد أن يحكم على مقطوع الخمرية بوجوب الاجتناب أوالنجاسة سواء كان خمراً في الواقع أو لم يكن ، فكما

أنه من الممكن أن يجعل تمام موضوع هذين الحكمين القطع بالخمرية بما أنه صفة من صفات النفس وحالة من حالاتها وبعبارة اخرى نحو وجوده الخاص الذي به يتميز عن غيره ويكون هو هو وليس غيره فكذلك يمكن له ان يجعل تمام موضوع حكمه القطع باعتبار كاشفيته عن الخمر مثلا فيلاحظ في المثال كاشفية القطع - المتعلق بالخمر عنه وطريقيته إليه - معنى اسمياً ، غاية الأمر بما هو حاك عن الاراءات الخارجية التي تحصل لاشخاص القاطعين بالخمر أو لشخص واحد بالنسبة إلى حصول القطع المتعدد له في أزمنة متعددة ، وكون هذه الاراءات معنى حرفياً - غير استقلالي - لا ينافي تصورها ولحاظها تحت عنوان معنى إسمي حاك عنها كما في وضع الحروف ، بناءاً على ما هو التحقيق عندنا ، من أن معانيها غير مستقلة لأنها عبارة عن انحاء الربط بين المعاني الاسمية ، فان الواضع إذا أراد وضع كلمة من مثلا للارتباطات الابتدائية غير المستقلة يلاحظ عنوان الربط الابتدائي معنى إسمياً بما هو حاك عن تلك الارتباطات غير المستقلة ، فيضع اللفظ بازائها (فكذلك) فيما نحن فيه يلاحظ إراءة القطع - المتعلق بالخمر مثلا - معنى اسمياً بما هو حاك عن الاراءة الخارجية - تمام موضوع حكمه ، من دون نظر إلى المتعلق إلا تبعاً ، لتميز قسم الاراءة عن الاقسام الأخر ، وإلا لو سلم الاشكال المتقدم لم يجز أخذه في الموضوع - على نحو الطريقية - ولو جزءاً لأن المناط في الأشكال ، إن طريقية القطع معنىً آلياً غير ملحوظ فيه ، بل اللحاظ متعلق بالمقطوع والمرئي ، ولا شك ان في أخذه بهذا الاعتبار جزءاً للموضوع لابد أن يلاحظ القطع أيضاً معنى اسمياً استقلالياً ، لأن جزء الموضوع كنفس الموضوع لابد وأن يتصور حتى يحكم عليه : وبعبارة اخرى المعنى الحرفي - غير الملتفت إليه - كما لا يمكن أن يكون تمام الموضوع والمحكوم عليه - كذلك لا يمكن أن يكون جزءاً للمحكوم عليه :

(إن قلت) ـ معنى كونه طريقاً ، هو أن يكون طريقاً إلى ما هو موضوع للحكم الشرعي أو إلى ما هو جزء له ، وفرض كونه تمام الموضوع ينافي كونه طريقاً إلى أحدهما ، لأن ذلك المطروق الذي يكون تمام الموضوع أو جزئه ـ لو كان شيء غير القطع لزم خلاف ما فرض من كونه تمام الموضوع بلا مدخلية شيء آخر ، ولو كان هو نفس القطع لزم أن يكون الشيء طريقاً إلى نفسه ، وهو محال .

(قلت) ـ هذا حق ، لو كان المراد من أخذه على نحو الطريقية هذا المعنى ، ولكنه من الواضح أن المراد من الطريقية طريقيته إلى متعلقه ولو كان أجنبياً عما هو موضوع الحكم ، هذا كله فيما إذا كان القطع متعلقاً بموضوع خارجي : أما إذا كان متعلقاً بحكم شرعي وضعي أو تكليفي ، فلا إشكال في إمكان أخذه في موضوع حكم آخر على الأنحاء الأربعة ، إنما الكلام في إمكان أخذه في موضوع نفس الحكم الذي هو متعلقه أو مثله أو ضده أو لا :

قال صاحب الكفاية (ره) بعدم إمكان أخذه في موضوع شخص الحكم الذي هو متعلقه للزوم الدور ولا مثله للزوم اجتماع المثلين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين .

وأنت خبير ـ بأن أخذه في موضوع شخص ذلك الحكم لا يمكن ، لما ذكره من لزوم مفسدة الدور أي تقدم الشيء على نفسه ، لأن الحكم المتعلق باعتبار كونه متعلق القطع متقدم على القطع ، وباعتبار أن للقطع تمام موضوعه أو جزئه يكون متأخراً عن القطع ، وأما أخذه في موضوع مثله أو ضده فأيضاً لا يمكن لكن لا لما ذكره من لزوم اجتماع المثلين أو الضدين بل للزوم اللغوية :

بيان ذلك أن ما تعلق به القطع كحرمة الخمر مثلا في الرتبة المتقدمة على القطع فلو فرض ورود مثل ذلك الحكم أو ضده على القطع يكون

في الرتبة المتأخرة عن القطع فلا يلزم لا اجتماع المثلين ولا اجتماع الضدين لاختلاف موضوع الحكمين ورتبتهما .

ولكن ـ يمكن أن يقال أن الحكم الثاني ـ الذى هو مثل الأول للمقطوع أو ضده ـ ولولا يسرى إلى رتبة الأول وموضوعه ، لكن حكم الأول محفوظ في رتبة الثاني بنتيجـه الاطلاق ، لما ثبت في محله ، من اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين ولذلك يعاقب الجاهل المقصر ، وإلا لا وجه لعقابه أصلا .

واحتمال أن يكون العقاب لأجل ترك التعلم ـ الذي هو واجب نفسي ـ في غاية البعد لأن السؤال الأول الذي يتوجه إليـــه يوم الحساب أنه لم ما عملت ، فاذا يجيب بما علمت ، يقال له هلا تعلمت ؟ هذا مع انه لا يمكن الاهمال في المصلحة أو الملاك ولا في الحكم الواقعي الذي يتبع الملاك تبعية المعلول لعلته : وحينئذ فاذا لم يكن مطلقاً بنتيجة الاطلاق لابد وان يكون مقيداً بنتيجة التقييـد ، ولا معنى لأن يكون مقيداً بالجهل ، فلابد وأن يكون مقيداً بالعلم ، فيلزم اجتماع المثلين أو الضدين في الفرضين .

ثم ان ما ذكرنا ـ من عدم امكان أخذ القطع والعلم في موضوع نفس الحكم الذي هو متعلقه للزوم مفسدة الدور ـ يكون بالنسبـــة إلى الاطلاق اللحاظي أي الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة . وأما أخذه بنتيجة الاطلاق : أو بنتيجة التقييد فلا مانع منه ولا يلزم منه محذور (بيان ذلك) أما بالنسبة إلى الاطلاق والتقييد اللحاظيين فلا يمكنان . من جهة ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ـ كما بيّنا في مبحث المطلق والمقيد ـ تقابل العدم والملكة ، فاذا جاء الدليل على امتناع التقييد فنفس ذلك الدليل دليل على امتناع الاطلاق لأن المفروض أن الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في موضوع قابل للتقييد ، فلو فرضنا عدم قابليته للتقييد وامتناعه ، فكما أنه لا يمكن التقييد وممتنع حسب الفرض كذلك يمتنع الاطلاق ، ومعلوم أن في ما نحن فيه يمتنع

للتقييد للزوم الدور كما بينا فيمتنع الاطلاق أيضاً وهذا الأمر مطرد في كل خصوصية آتية من قبل الحكم وكان متأخراً عنه كما بينا في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وقلنا ان التقييد محال للزوم مفسدة الدور فالاطلاق محال أيضاً لما ذكرنا من أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد اصطلح شيخنا الاستاد (ره) بتسمية الخصوصيات الآتية من قبل الحكم - المتأخرة عنه - بالانقسامات الثانوية مقابل الخصوصيات الواردة على الطبيعة قبل ورود الحكم عليها المصطلح عليها عنده (قدس سره) بالانقسامات الأولية ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

ثم انه قد عرفت آنفاً أن الاهمال في ملاكات الأحكام الواقعية لا يمكن وبينا أيضاً أن الأحكام الواقعية تابعة للملاكات تقييداً واطلاقاً فاذا كان الملاك مطلقاً لابد وان يكون الحكم أيضاً مطلقاً ، وحيث أنه قد عرفت أن في مقام الاثبات لا يمكن أن يكون مطلقاً بالاطلاق اللحاظي بالنسبة إلى العلم والجهل فلو كان الملاك مطلقاً بالنسبة إلى هاتين الحالتين فلابد من جعل آخر لاثباته في هاتين الحالتين لقصور الجعل الأول عن شموله لهما حسب الفرض وشيخنا الاستاد (ره) اصطلح على تسمية الجعل الثاني بمتمم الجعل سواء كان في هذا الباب أو في باب قصد القربة أو في غيرهما ومتمم الجعل في ما نحن فيه هو ادعاء تواتر الأخبار بل الضرورة على اشتراك الأحكام - بين العالمين والجاهلين .

(فظهر) - مما ذكرناه أن أخذ القطع - في موضوع نفس حكم هو متعلقه بطور نتيجة التقييد - بمكان من الامكان ، وقد ظهر مما ذكرنا انه يمكن أن يكون المراد من مقالة الأخباريين - من ان القطع الحاصل عن المقدمات العقلية ليس بحجة - هو القطع الموضوعي بمعنى ان الشارع قيّد موضوع الأحكام الواقعية بالقطع بتلك الأحكام من غير المقدمات العقلية بنتيجة

للتقييد لما بينا من امكان ذلك فليس كلامهم بناء على ذلك من الاستهجان كما توهموا وتخيلوا واستشكلوا عليهم بأن حجية القطع ذاتي ولا يمكن رفعه ونفيه كما لا يمكن اثباته ووضعه ولا فرق في ذلك بين أسبابه وموارده واشخاص القاطعين لأن هذا الكلام في القطع الطريقي المحض لا في ما أخذ في الموضوع فان ما اخذ في الموضوع تابع لكيفية الأخذ كسائر الموضوعات .

ولكن الجواب حينئذ عن مقالتهم مطالبة الدليل على مثل هذا التقييد وصرف الامكان لا يفيد .

وأما استدلالهم على ذلك بقوله عليه السلام (ولو أن رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب) ، وقوله عليه السلام (حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا) وأمثال ذلك من الروايات الكثيرة بهذا المضمون .

فالجواب عنه ان مفاد هذه الأخبار هو النهي عما كان متعارفاً بين المسلمين في ذلك الزمان من رجوعهم إلى غير الأئمة عليهم السلام في أخذ أحكامهم ، أو اشتراط قبول العبادة بمعرفة الولاية وأن يكون مؤمناً أو غير ذلك من التوجيهات واحتمل شيخنا الاستاد (ره) أن يكون الأحكام الشرعية مقيدة موضوعاتها بنتيجة التقييد بما إذا لم يقطع من طريق الجفر والرمل وغير ذلك من الأسباب غير المتعارفة ونحن لا ننكر امكان ذلك ولكن يطالب بالدليل على الاثبات ولا دليل في البين أصلا .

(الأمر الثالث) ـ في أنه هل تقوم الامارات والأصول العملية مقام القطع مطلقاً بجميع أقسامه سواء كان طريقاً محضاً أو كان مأخوذاً في الموضوع بأحد الأنحاء الأربعة أو يفصل بين ما إذا كان مأخوذاً على وجه الطريقية أو كان طريقاً محضاً فتقوم الامارات وبعض الأصول العملية مقامه وبين

ما إذا كان مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية فلا تقوم كما ذهب إليه شيخنا الأعظم (ره) في الفرائد وأنكر صاحب الكفاية (ره) هذا التفصيل وأفاد في وجهه أن أدلة اعتبار الامارات والأصول أما ان تكون ناظرة إلى جعل المؤدى والمشكوك منزلة الواقع والمتيقن وإما أن تكون ناظرة إلى تنزيل أداء الامارة والشك منزلة اليقين والقطع ولا يمكن الجمع بين هذين النظرين واللحاظين والسر في ذلك أن التنزيل كما هو واضح يحتاج إلى تصور المنزل والمنزل عليه معنى اسمياً حتى يحكم على المنزل بأنه المنزل عليه ادعاء ولا شك ان في تنزيل المؤدى والمشكوك منزلة الواقع والمقطوع تمام النظر بالمعنى الاسمي إلى المؤدى والمشكوك من طرف (أي المنزل) وإلى الواقع والمقطوع من طرف آخر أي (المنزل عليه) ويكون النظر إلى اداء الامارة والشك من طرف وإلى القطع واليقين من طرف آخر معنى حرفياً آلياً .

وأما في تنزيل الامارة والشك منزلة القطع يكون النظر إلى الامارة والشك المسبوق باليقين مثلا من طرف المنزل وإلى القطع من طرف المنزل عليه معنى اسمياً ففي أحد التنزيلين يكون الشك والقطع ملحوظاً باللحاظ الآلي والمعنى الحرفي وفي التنزيل الآخر يكونان ملحوظين باللحاظ الاستقلالي والمعنى الاسمي ومن البديهي أنه لا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد وفي استعمال واحد حتى ولو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد .

فبناء على هذا لابد وأن يكون أدلة الاعتبار ناظرة إلى أحد المعنيين، ولا يمكن أن تكون ناظرة إلى كليهما ، ومعلوم أن في قيامها مقام القطع الطريقي المحض لابد وأن يكون التنزيل ناظراً إلى المؤدى والواقع وفي قيامها مقام ما اخذ في الموضوع على أحد الأنحاء الأربعة لابد وأن يكون ناظراً إلى الشك والقطع ، وحيث أن قيامها مقام القطع الطريقي المحض معلوم وهذا هو معنى اعتبارها وحجيتها فلقيامها مقام ما اخذ في الموضوع على

أحد الأنحاء الأربعة لابد من التماس دليل آخر واذ ليس فلا تقوم .

ثم انه لو كان هناك دليل آخر دال على التنزيل الآخر فحينئذٍ لا فرق بين ما اخذ في الموضوع على نحو الطريقية أو الصفتية فعلى كل حال لا وجه لتفصيل شيخنا الأعظم (قدس سره) بين ما اخذ في الموضوع على نحو الطريقية وما اخذ على نحو الصفتية لأنه لو لم يكن الا تنزيل واحد في البين وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع - كما هو الظاهر من أدلة اعتبار الامارات والأصول - فلا تقوم إلا مقام القطع الطريقي المحض كما بينا ولو كان تنزيلان أي كان تنزيل آخر في البين غير ذلك التنزيل وهو تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع أو تنزيل قيام الامارة والأصل مقام القطع بالواقع فليس حينئذٍ فرق بين أن يكون القطع مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية أو الطريقية .

ثم انه (قدس سره) أفاد وجهاً لتحقق كلا التنزيلين من دون وجود المحذور المذكور أي لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في حاشيته على فرائد الشيخ الأعظم (ره) وهو أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي هو مفاد دليل اعتبار الامارات والاصول - ملازم لتنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع ، فيتحقق كلا التنزيلين من دون لزوم محذور في البين ، غاية الأمر احدهما بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية .

ورده في الكفاية بأنه مستلزم للدور ببيانه أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع - فيما إذا كان للعلم دخل في الموضوع بأحد الأنحاء الأربعة - متوقف على أحد الأمرين - أما احراز الواقع الذي هو متعلق العلم بالوجدان أو بالتعبد و (المفروض) ان الجزء الآخر - أي احراز الواقع الذي نزل المؤدى منزلته في التنزيل الأول ليس بالوجدان ولا بالتعبد أيضاً إلا بتنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع (وبعبارة اخرى) ليس إلا بتنزيل العلم الوجداني

بالواقع التعبدي منزلة العلم الوجداني بالواقع الحقيقي ومعلوم أن مثل هذا التنزيل أيضاً متوقف على التنزيل الأول لأن المنزل في هذا التنزيل الثاني لا يتحقق إلا بالتنزيل الأول فصار التوقف من الطرفين ، (وبعبارة أوضح) تنزيل المؤدى منزلة الواقع متوقف على تنزيل العلم الوجداني بالواقع التعبدي أي المؤدى الذي نزل منزلة الواقع منزلة العلم الوجداني بالواقع الحقيقي وهذا التنزيل أي تنزيل العلم الوجداني بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي الذي هو على الفرض مدلول الترامي لأدلة اعتبار الامارات والأصول متوقف على التنزيل الأول الذي هو مدلول مطابقي على الفرض أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهذا هو الدور هـذا ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في هذا المقام :

ولكن أنت خبير - أولا بأن صحة هذا الكلام متوقف على أن يكون معنى حجية الامارات واعتبار الأصول جعـل المؤدى فيها منزلة الواقع وستعرف في باب حجية الامارات أن هذا المسلك خلاف التحقيق ويترتب عليه مفاسد ، من جملتها انه يلزم منه إما التصويب المعتزلي الباطل أو إجتماع الضدين ، ومن جملتها الاجزاء بالنسبة إلى الأوامر الظاهرية ، ومن جملتهـا حكومة الواقعية لأدلة اعتبار الامارات والأصول على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية لا الحكومة الظاهرية :

ومنشأ جميع هذه المحاذير هو أن الجعـل التشريعي لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مصلحة كالجعل التكويني فلابد من القول كما قيل بل ربما نسب إلى شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (ره) بأن قيام الامارة تحدث مصلحة في المؤدى غالبة على مصلحة الواقع ، ولذا يجعل على طبقها لأنه لو كانت مغلوبة لا تؤثر ولو كانت متساوية مع مصلحة الواقع فلابد من جعل التخيير الشرعي كما في خصال الكفارة لا جعل خصوص المؤدى ، فاذا التزمنا الله

يحصل من قبل قيام الإمارة أو الأصل مصلحة غالبة على مصلحة الواقع فيلزم جميع المحاذير التي ذكرناها وسيجيء تفصيل الكلام فيها انشاء الله .

وثانياً ما أفاد من الملازمة العرفية بين التنزيلين - حتى يكون أحدهما مدلولا مطابقياً والآخر التزامياً - دعوى بلا بينة ولا برهان ولا يساعد عليه الوجدان (والتحقيق) في المقام بعد ما تعرف انشاء الله فيما سيجيء في كيفية جعل الطرق والامارات أن المجعول فيها ليس إلا الوسطية في الاثبات والطريقية والكاشفية التي كانت في القطع ذاتية بدون جعل جاعل وفيها حيث انها ليست ذاتية لابد وأن يكون بجعل جاعل (وبعبارة اخرى) معنى حجيتها أن الشارع تمم كشفها الناقص في عالم الاعتبار التشريعي ، ومعنى تتميم كشفها ليس أن الشارع أضاف إليه تكويناً أو تشريعاً مقدار النقص لأنه في الصورة الأولى يصير علماً حقيقياً وهو كذب بالضرورة ، وفي الصورة الثانية يلزم أن يكون هناك مقدار كاشفية القطع في الظن أيضاً غاية الأمر الفرق بينهما أن كاشفية القطع كله تكويني وفي الظن بعضه تكويني وبعضه تشريعي وهو عجيب هذا مضافاً إلى أنه لو كان من الممكن اعطاء مقدار من الكاشفية لما ليس له هذا المقدار فليكن من الممكن اعطاء تمام الكاشفية لما ليس له أصلا كالشك وقد بينا عدم امكانه بل المراد أن الشارع يرى هذا الكشف الناقص كشفاً تاماً في اعتباره التشريعي ويحسبه ويعده طريقاً كاملا كما ان العرف والعقلاء يرون بعض الظنون في اعتبارهم طريقاً وكاشفاً تاماً ولا يعتنون باحتمال الخلاف ويلقوله في نظرهم فإذا كان هذا هو معنى جعل الحجية كما احتمله صاحب الكفاية (ره) هناك في بابه وأصر عليه شيخنا الاستاد (ره) وجمع آخر من المحققين ، فلا يلزم جميع المحذورات المذكورة فلا تصويب إذ مثل هذا الجعل لا يمس كرامة الحكم الواقعي أصلا بل يبقى على ما هو عليه لأن حال هذه الحجة المجعولة مثل الحجة المنجعلة

أي القطع ، غاية الأمر أن الحجية في القطع ذاتية غير مجعول وفي الامارات يحتاج إلى الجعل فكما أن القطع أصاب أو اخطأ لا يمس كرامة الحكم الواقعي ولا ربط له به أصلا فليكن كذلك في الظن ولا يلزم اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ الامارة كالقطع طابق النعل بالنعل لأنه ليس هناك حكم ظاهري على الفرض بل المجعول ليس إلا الوسطية في الاثبات ولا اجزاء لأن الأجزاء فرع أن يكون هناك حكم ومصلحة قبال حكم الواقعي ومصلحته حتى يقال بأنه مجزئة أم لا ويكون حكومة أدلة الاعتبار على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية حكومة ظاهرية لا واقعية .

بيان ذلك أن الحكومة عبارة عن التوسعة أو التضييق في جانب الموضوع أو المحمول تعبداً لا توسعة وتضييقاً حقيقياً تكوينياً فبناء على هذا يكون الحكومة على أربعة أقسام وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة :

اما واقعية بمعنى ان التوسعة والتضييق في كل واحد من الموضوع والمحمول واقعي لا ظاهري وفي مقام الاثبات فقط مثال التوسعة الواقعية في الموضوع قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة) والتضييق الواقعي فيه قوله عليه السلام (لا شك لكثير الشك) ومثال التضييق الواقعي في المحمول كقوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) وقوله تبارك وتعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) بناء على ما هو التحقيق في معنى لا ضرر ولا حرج من حكومتها الواقعية على المحمولات في الأدلة الواقعية ومثال التوسعة الواقعية في المحمول كقوله عليه السلام (المطلقة رجعة زوجة) .

وإما ظاهرية بمعنى أن التوسعه والتضييق في كل واحد من الموضوع والمحمول في مرحلة الظاهر والاثبات فقط بحيث لو كشف الغطاء والكشف الواقع لا توسعة ولا تضييق في البين أصلا بل كسراب بقيعه يحسبه الضمآن ماءاً مثال التوسعة الظاهرية في جانب الموضوع كما إذا قامت البينة أو

الاستصحاب على خمرية مائع مشكوك الخمرية ولا شك في انه لو لم نقل بجعل المؤدى فليس ههنا خمر تعبدي وليس إلا إحراز الخمرية شيء في البين أصلا (وإن شئت قلت) أنه ليس بعد قيام الامارة أو الأصل على خمريه مائع مشكوك الخمرية ههنا إلّا خمر اثباتي أي في مرحلة الاثبات والظاهر فقط ، وإلا عند خطائها ليس إلا سراباً وهذا هو المراد من الحكومة الظاهرية .

وأما التضييق الظاهري في الموضوع كما إذا قامت البينة أو الاستصحاب على عدم خمرية مائع (وأما التوسعة الظاهرية في المحمول) كما إذا قام خبر الواحد الحجة على نجاسة شيء أو وجوب شيء والتضييق الظاهري كما إذا قاما على عدم وجوب شيء ، فهذه هي الأقسام للحكومة الظاهرية فالحكومة على ثمانية أقسام لأنها إما ظاهرية أو واقعية وكل واحد منهما إما في جانب الموضوع أو المحمول وكل واحد منهما اما بالتوسعة أو التضييق .

وأما الفرق بين الحكومة والورود والتخصص والتخصيص فسيحي في محله انشاءالله(واجماله) أن الحكومة مع التخصيص من واد واحد نتيجة ويشتركان في شيء ويختلفان في شيء والتخصص والورود من وادواحد يشتركان في شيء ويختلفان في شيء

بيان ذلك أما الحكومة فقد عرفت معناها بأقسامها (وأما التخصيص) فحقيقته عبارة عن تضييق دائرة النسبة التي تكون بين حكم العام ومصاديق موضوعة مثلا إذا قال اكرم العلماء إلا زيداً فظاهر القضيـــة لو لم يكن الاستثناء انتساب الحكم إلى جميع أفراد العالم وأنواعه وبواسطة الاستثناء أو أي قسم آخر من التخصيص ألا فرادى أو ألا نواعى يرتفع تلك النسبة عن بعض أفراد العام أو بعض أنواعه ، فالحكومة والتخصيص يشتركان في شيء وهو ارتفاع الحكم عن بعض مصاديق العام ويختلفان في شيء ، وهو ان الحكومـــة رفع الحكم بلسان رفع الموضوع أو رفع المحمول ، والتخصيص رفعه بلسان رفع النسبة التي بين الموضوع وبين المحمول بدون

أدنى نظر إلى الموضوع أو المحمول عن بعض أفراد العام أو بعض ألواعه .

وأما الورود فهو عبارة عن ارتفاع موضوع أحـــد الدليلين بالدليل الآخر ارتفاعاً حقيقياً واقعياً غاية الأمر يكون هذا الارتفاع برعاية جعل الشارع كورود جميع الحجج والأدلة الشرعية المثبتة للأحكام الالزامية على البرائة العقلية ، فانه بعد أن جعـل الشارع الخبر الواحد أو الاستصحاب حجة فلا يبقى موضوع حقيقة لقبح العقاب بلا بيان بعد دلاله أحدهما على حكم إلزامي .

وأما التخصص فهو عبارة عن نفس ذلك الارتفاع التكويني الحقيقي الذي قلنا في الورود ، غاية الأمر يكون ذلك الارتفاع بدون رعاية جعل شرعي في البين ، وذلك بارتفاع موضوع البرائة العقلية بالدليل الذي يحصل منه علم وجداني وقطع تكويني بوجوب أو حرمة فان ارتفاع عدم البيان بالعلم الوجداني أمر تكويني لا علاقة له مع الجعـل الشرعي أصلا فالورود والتخصص من واد واحد يشتركان في شيء وهو الارتفاع الحقيقي التكويني ويختلفان في شيء وهو أن الارتفاع في أحدهما أعني الورود برعايـة الجعل الشرعي وفي الآخر أعني التخصص لا ربط له بالجعل الشرعي أصلا .

إذا عرفت ما ذكرنا من معنى الحكومة فاعلم أن الامارات والأصول التنزيلية تقوم مقام القطع الطريقي المحض ومقام ما اخذ في الموضوع على نحو الطريقية سواء كان تمامه أو بعضه كل ذلك بنفس دليل الاعتبار من دون وجود تنزيل في البين بل بواسطة حكومة أدلة الاعتبار على الأدلة المثبتـة للاحكام الواقعية وعلى الأدلة الدالة على كون العلم جزء الموضوع أو تمامه بالحكومة الظاهرية (بيان ذلك) انه بعد ما عرفت أن مفاد دليل الاعتبار في باب الامارات هو جعلها محرزاً وطريقاً في عالم الاعتبار للتشريعي فلو كان القطع بجهة طريقيته وكاشفيته ومحرزيته تمام الموضوع أو بعضه فيكون

دليل الاعتبار حاكماً على ذلك الدليل الذي يدل على أن العلم تمام الموضوع أو بعضة بما هو محرز وطريق لأن دليل الاعتبار يوسع ما أخذ الموضوع في لسان ذلك الدليل كما ان قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة) يوسع الصلاة تعبداً (ان قلت) فعلى هذا يكون وروداً أو حكومة واقعية لأنه (ان كانت) التوسعة توسعة حقيقية تكوينية بمعنى ان الشارع يخلق فرداً آخر من المحرز والطريق حقيقة فهـذا هو الورود غاية الأمر بالتوسعة لا بالتضييق لأنه بناء على هذا توسع الموضوع حقيقتا وتكويناً غاية الأمر برعاية الجعل الشرعي (وان كانت) توسعة تعبدية فهذه تكون حكومة واقعية لا ظاهرية لأن مرجع هذه التوسعة التعبدية إلى جعل الامارة منزلة القطع بما هو طريق ومحرز في ترتيب اثاره عليها (قلنا) لا شك في أن هذه التوسعة ليست توسعة حقيقية تكوينية وإلا لكانت الامارة علماً حقيقياً واحتمال الخلاف فيها موجود بالوجدان ، بل طريقيته بجعل واعتبار شرعي احداثاً أو امضاء ومع ذلك ليس مرجعه إلى تنزيل الامارة منزلة القطع بما هو طريق كما توهم ، بل للشارع وكذلك للعقلاء أن يعتبروا الطريق الناقص طريقاً تاماً بالمعنى الذي ذكرناه لتتميم الكشف وشرحناه مفصلا (ولا شك) في أن مثل هذا الجعل ليس إلا جعلا اثباتياً لا ثبوتياً بمعنى أن طريقية الامارة المجعولة ليس مثل طريقية القطع بل طريقيته حيث أنه مجعول في عالم الاعتبار تابعة لكيفية الجعل ، ومعلوم أن اعتبار الطريقية في مثل هذه الأشياء ما دام لم ينكشف الخلاف وأما إذا انكشف الخلاف يظهر أنه ما كان طريقاً بل كان سراباً بقيعة يحسبه الضمآن ماءاً (ان قلت) أن القطع أيضاً كذلك إذا تبين خطأه فهو جهل مركب وليس بطريق (قلنا) ان طريقية القطع وكاشفيته لمتعلقة ذاتي وليس جعلياً حتى يتبع كيفية الجعل بخلاف الامارات فانها تتبع كيفية الجعل ومعلوم ان جعل الطريقية والكاشفية

لها ما لم ينكشف الخلاف (وبعبارة اخرى) الفرق بين الحكومة الظاهرية والواقعية هي أن في الحكومة الواقعية ليس كشف الخلاف في البين أصلا لأنها عبارة عن التوسعة أو التضييق التعبديين في الموضوع أو المحمول حقيقتا لا في ظرف الجهل واستتار الواقع وأما في الحكومة الظاهرية يتطرق كشف الخلاف ، لأنها توسعة في عالم الاثبات فقط وليس توسعة في عالم الثبوت والواقع .

ومعلوم أن الطريقية المجعولة في باب الامارات في ظرف استتار الواقع والجهل به ، وأما في ظرف انكشاف الواقع والعلم به فلا طريقية لها سواء كان العلم على وفق مؤداها أو على خلافه ، لأنه لا معنى لحجية الامارة مع العلم الوجداني بمؤداها أو بخلاف المؤدى .

وبعبارة اخرى حجية القطع ذاتي للقطع لا يختلف ولا يتخلف عنه ما دام ذات الموضوع موجودة بخلافه في الامارة فانه من الممكن أن تكون موجودة ولا تكون حجة كما انه هي كذلك في مورد العلم الوجداني على خلافه أو وفاقه (فظهر مما ذكرنا) ان الطريقية المجعولة للامارات في عالم الاثبات واستتار الواقع ، وهذا عين الحكومة الظاهرية ، وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض لأن أدلة الاعتبار بعد ما اثبتت لها محرزية في عالم الاثبات واستناد الواقع ، فيكون حالها حال القطع الطريقي المحض ما لم ينكشف الخلاف في اثبات متعلقها حكماً كان أو موضوعاً (نعم) الحكم أو الموضوع الثابت بها لا وجود لها إلا في مرحلة الاثبات ، فان كان لها في حاق الواقع مع قطع النظر عن قيام الامارة فهو وإلا فليس لها ازيد من الوجود الاثباتي (وبعبارة اخرى) سراب لا ماء ، فلا يلزم لا تصويب ولا اجتماع الضدين ولا اجزاء في البين .

وأما قيام الاصول التنزيلية أيضاً مقام القطع الطريقي المحض وما اخذ

في الموضوع على نحو الطريقية فمن جهة أن المجعول فيها هو الجري العملي بما أن الواقع محرز لست أقول إنها محرزة للواقع كما ربما يوهمه ظاهر لفظة الأصول المحرزة ، كيف ولو كانت كذلك ، فلا يبقى فرق بينهـا وبين الامارات بل المراد من كونها محرزة ، أن المجعول فيها عمل الواقع المحرز المكشوف والمتيقن ، وإلا فالأصول مطلقاً شرعية كانت أو عقلية والشرعية تنزيلية كانت أو غير تنزيلية ليست إلا وظائف عملية لا طريقيـة فيها ولا محرزية لها ولذلك تقدم الامارات عليهـا وروداً أو حكومة على اختلاف المسالك فيها ، وإذا كان المجعول فيها هو ذلك الجرى العملي غاية الأمر في ظرف الشك واستتار الواقع وعدم انكشاف الخلاف فيكون لها أيضاً كالامارات حكومة ظاهرية على أدلة الواقع فيقوم مقام القطع الطريقي المحض وعلى أدلة التي اخذ القطع في موضوع حكم سواء كان تمام الموضوع أو بعضه على نحو الطريقية فتقوم مقام هذين القسمين من الأقسام الخمسة للقطع أيضاً كالامارات .

وأما الأصول غير التنزيلية فالمجعول فيها ليس إلا وظيفة عملية من دون نظر فيها إلى الواقع أصلا ، ومن هذه الجهة تكون محكومة للأصول التنزيلية ، فلا معنى لقيامها مقام ما أخـذ في الموضوع مطلقاً ، لأنه ليس احراز فيها على الفرض ولا جرى العملي الواقع المحرز ، بل في قيامها مقام القطع الطريقي المحض نحو مسامحة .

اللهم إلا أن يقال قيامها مقامه في تنجيز الواقع بهـا كما في اصالة الاحتياط فيما كان وجوب الاحتياط شرعياً لا عقلياً كالشبهات الهدوية الثلاث للدماء والاعراض والأموال ، وعلى كل حال لا معنى لقيـام الامارات والأصول مقام القطع الذي أخـذ في الموضوع على نحو الصفتية إلا بدليل خاص يدل على تنزيلها منزلته غير أدلة اعتبارهـا لعدم وفاء تلك الأدلة

بذلك ، لأن مفاد تلك كما عرفت حجيتها وطريقيتها في الامارات والجري العملي للواقع على انه محرز ومكشوف في الأصول التنزيلية وكلا الأمرين اجنبي عن إثبات جهة الصفتية التي للقطع أو تنزيلها منزلة تلك الجهة فبأي وجه تقومان مقام تلك الجهة (ولكن) أخذ القطع في الموضوع على جهة الصفتية حيث انه لا مثال له في الشرعيات فلا ثمرة لهذا البحث .

وما توهم أن يكون من هذا القبيل مثل مسألة جواز الشهادة أو وجوبها ومسألة جواز الحلف حيث يقول عليه السلام في الأول (ان كان مثل هذا فليشهد) مشيراً بيده نحو السماء وفي الثاني (لا حلف إلا عن بت) وسائر الموارد التي توهم اخذ العلم فيهـا على جهة الصفتية فالانصاف أن التأمل التام يقضي بكون العلم مأخوذاً في تلك الموضوعات على نحو الطريقية والمحرزية فالمسألة فقهية ، وتحقيقها كما هي خارج عن الفن هـذا كله في أقسام القطع .

وأما الكلام في أقسام الظن فخلاصة القول فيه (بعد ما عرفت) من ان حجيته مجعولة احداثاً أو امضاءاً لما عند العقلاء كما هو الحال في غالب الظنون المعتبرة ، بل قيل أنه ليس فيها ما يكون حجيته احداثياً من قبل الشارع وانما هي كلها كانت امارات عند العقلاء أمضاها الشارع ، وعلى كل حال من المعلوم الواضح أن كل صفة لم تكن ذاتيـاً لموصوفة فلابد من علة وجعل في اتصافه بها لأن كل عرضي معلل ، فان كانت الصفة من التكوينيات يحتاج إلى جعل تكويني وإن كانت من الاعتباريات كجميع المحمولات الشرعية الفقهية فيحتاج إلى جعل تشريعي ، وحيث أن الحجية ليست ذاتية للظن كالقطع فلابد في اتصافه بهـا من جعل شرعي وإلا يلزم حدوث الحادث بلا علة فلا يكون الظن حجة بنفسه في حال من الحالات لأن الظن ممكن الحجية والممكن من قبل نفسه ليس محض ، وأما حديث حجية الظن

في حال تمامية مقدمات الانسداد بحكم العقل ، فحديث خرافة سيتضح لك حاله عما قريب انشاء الله تعالى (هو إن الظن) تارة طريق محض إلى موضوع أو حكم شرعي وضعي أو تكليفي كالقطع غاية الأمر الفرق بينهما ان الطريقية في الثاني ذاتي وفي الأول مجعول في عالم الاعتبار التشريعي كما حققناه وشرحناه وسيجيء أيضاً تحقيقه في كيفية جعل الطرق والامارات ، وتارة مأخوذ في موضوع حكم ، وهذا على أربعة أقسام ، لأن ذلك الحكم الذي أخذ الظن في موضوعه إما أن يكون نفس الحكم الذي تعلق ذلك الظن به أو غيره والثاني اما أن يكون مما يضاده أو مما يماثله أو ليس شيء منهما بل مما يخالفه فهذه أربعة أقسام وفي كل واحد منها إما أن يكون المأخوذ في الموضوع الظن المعتبر أي الذي جعلها الشارع حجة أم لا أي الظن غير المجعول حجة (فهذه) ثمانية أقسام ، وفي كل واحد من هذه الثمانية إما أن يكون مأخوذاً على وجه الصفتية أو الطريقية وفي كل من هذه الستة عشر إما أن يكون تمام الموضوع أو جزئه ، فهذه اثنان وثلاثون قسماً مضافاً إلى ما كان طريقاً محضاً فالمجموع ثلاثة وثلاثون قسماً :

ولكن أنت خبير بأنه ليس جميع هذه الأقسام ممكنة والأقسام الممكنة ليس كلها واقعة في الشريعة ، فعليك بالتأمل التام لاستخراج الأقسام وإجماله (أن ثمانية) منها - وهي ما كان الظن مأخوذ في موضوع نفس الحكم الذي يكون ذلك الحكم متعلق الظن سواء كان تمام الموضوع أو جزئه على جهة الوصفية أو الطريقية ، وفي كل واحد من الأربعة كان الظن المأخوذ معتبراً أو غير معتبر - غير ممكن يقيناً كما ذكرنا في أخذ القطع موضوعاً لنفس الحكم الذي هو متعلقه طابق النعل بالنعل ، غاية الأمر كان الاقسام هناك أربعة لعدم امكان كون القطع غير معتبر بخلاف الظن فانه يمكن أن يكون معتبراً ومجعولاً ويمكن أن لا يكون والدليل على عدم امكان هذه

الأقسام الثمانية هو عين الدليل على عدم الامكان هناك ، وهو أن الظن والقطع وهكذا الشك والوهم متأخرات رتبة عن متعلقاتها ونسبتها إليها نسبة العرض إلى معروضاتها فلو أخذ إحدى هذه الحالات الأربع في موضوع متعلقاتها يلزم أن يتقدم عليها ضرورة تقدم الموضوع على حكمة رتبة فيلزم أن يكون ما هو المتأخر عن الشيء متقدماً عليه وهذا محال .

نعم كما ذكرنا هناك في توجيه مقالة الاخباريين في أخذ العلم الحاصل عن أدلة النقلية موضوعاً للأحكام الشرعية بنتيجة التقييد يمكن ههنا أيضاً أخذ الظن بأقسامها الثمانية في موضوع نفس الحكم الذي هو متعلقه بنتيجة التقييد وأما بالتقييد اللحاظي فغير ممكن وغير معقول وقد تقدم تفصيل ذلك والمقصود هاهنا صرف الاشارة (وثمانية اخرى) من هذه الأقسام ممكن يقيناً ولا ينبغي الشك في امكانه وهي أخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف الحكم الذي هو متعلق الظن لا يماثله ولا يضاده تمام الموضوع أو جزئه على جهة الصفتية أو الطريقية كان الظن المأخوذ معتبراً أو غير معتبر :

وأما ما أفاده شيخنا الاستاد (ره) من أن أخذ الظن على جهة الطريقية في الموضوع مع كونه غير معتبر مما لا يجتمعان لأنه لا معنى لطريقية الظن إلا اعتباره (ففيه) أن المراد من الطريقية هاهنا ليس هو المحرزية والمثبتية المجعولة في عالم الاعتبار - نعم لو كان المراد من الطريقية هذا المعنى لكان هو عين الاعتبار - بل المراد من أخذه في الموضوع على جهة الطريقية تلك الطريقية الناقصة التكوينية الموجودة فيه بلا جعل تشريعي في البين ، ومعلوم أن تلك الجهة التكوينية قابلة لأن تؤخذ في الموضوع لأن جعل شيء موضوعاً تابع لوجود المصلحة في ذلك الشيء وكما يمكن أن تكون الكاشفية التامة التكوينية في القطع بواسطة مصلحة فيها - موضوعاً كذلك يمكن

أن تكون الكاشفية الناقصة الموجودة في الظن تكويناً لمصلحة موجودة فيها تؤخذ موضوعاً ، فلا فرق في امكان جعله موضوعاً بين الظن المعتبر وغير المعتبر ، وإنما هو تابع لوجود المصلحة وعدمها :

وأما الثمانية التي هي عبارة عن أخذ الظن في موضوع حكم يضاد متعلقه إذا كان المتعلق حكماً شرعياً وضعياً أو تكليفياً بأن يؤخذ تمام الموضوع أو جزئه على وجه الطريقية أو الصفتية كان الظن المأخوذ معتبراً أو غير معتبر (فالظاهر) انه غير ممكن أيضاً في جميع الأقسام الثمانية ، لأنه يلزم اجتماع الضدين في صورة مصادفة الظن في حاق الواقع ، إذ لا يمكن عادة أن يكون جميع الظنون في هذا القسم مخالفاً للواقع دائماً ، ولزوم المحال في مورد واحد يكفي لبطلان الملزوم أي أخذ الظن في موضوع حكم يضاد الحكم الذي هو متعلقه (هذا مضافاً) إلى لزوم الظن باجتماع الضدين دائماً في نظر الظان ، ومعلوم أن الظن باجتماع الضدين في الاستحالة كالقطع به وهذا محذور آخر مستقل دائمي .

وأما الثمانية التي هي عبارة عن أخذ الظن في موضوع حكم يماثل الحكم الذي هو متعلقه بأن يؤخذ تمام الموضوع له أو جزئه على جهة الوصفية أو الطريقية معتبر أو غير معتبر ، فأربعة من هذه الثمانية - وهي ما كان المأخوذ ظناً معتبراً سواء كان تمام الموضوع أو جزئه وسواء كان على وجه الطريقية أو الصفتية - لا يمكن لأنه بعد أن فرضنا أن الظن الذي تعلق بذلك الحكم معتبر وطريق محرز لمتعلقه أي ذلك الحكم فجعل مماثلة لغو لوصول الجعل الأولى إليه حسب الفرض فلو كان المكلف اهلالان ينبعث من أمر المولى فقد وصل إليه فلينبعث وإذا ليس أهلا للانبعاث فالجعل الثاني والثالث أيضاً هكذا ولا ثمرة فيه (إن قلت) أي مانع في أن يكون الجعل الثاني تأكيداً للأول كما انه لو نذر واجباً بعد انعقاد النذر يتأكد ذلك الواجب

(قلنا) ان الجعل الثاني يكون تأكيداً إذا كان موضوعه عين الموضوع الأول فيتأكد الحكم (وبعبارة اخرى) إذا كانت مرتبة من عرض قابلة للتأكد والاشتداد في موضوع ، ثم جاءت مرتبة اخرى من ذلك العرض وتعلقت بعين ما تعلق به الأولى فقهراً يشتد ذلك العرض ويتأكد وذلك كالكيفيات المحسوسة التي تحصل في موضوعاتها تدريجاً مرتبة بعد مرتبة وتسمى بالحركة في الكيف كالحلاوة التي توجد في التمر والعنب وتشتد تدريجاً وأما لو لم يكن موضوع المرتبتين واحدا - كما في ما نحن فيه - فلا وجه للتأكد والاشتداد ، مضافاً إلى أن الأحكام الشرعية ليست من سنخ الكيفيات والاعراض الخارجية القابلة الاشتداد بل ان هي إلا اعتباريات وتشريعيات شرعت لأجل تحريك العبد نحو الفعل أو الترك فلا معنى للتأكد والاشتداد فيها ، وأما القول بأن الاشتداد والتأكد في منشأ اعتبار هذه الأمور أي الارادات والكراهات فخروج عن البحث ومحل الكلام (ومما ذكرنا) ظهر ان في الأربعة أقسام الأخر أيضاً لا يلزم اجتماع المثلين ولا تأكد في البين ولا يلزم محذور اللغوية أيضاً لأن المفروض ان الظن المأخوذ في الموضوع هو الظن غير المعتبر سواء كان تمام الموضوع أو بعضه على وجه الصفتية أو الطريقية والظن غير المعتبر لا محرزية ولا طريقية فيه كي ينبعث المكلف عنه حتى يكون الجعل الثاني لغواً وبلا فائدة .

فتلخص مما ذكرنا أن عشرين قسماً من هذه الأقسام الاثنين والثلاثين من الظن الموضوعي غير ممكن ومحال واثنى عشر قسماً منها ممكن لكن ليس كلها واقع في الشريعة بل ما هو واقع منها ليس إلا القليل جداً .

(الأمر الرابع) في التجري والتجري بحسب اللغة أعم من العصيان كما إن الانقياد أعم من الاطاعة ، ولكن حسب الاصطلاح الأصولي التجري مباين للعصيان كما أن الانقياد عندهم مباين للاطاعة لأن مخالفة الحجة غير

المصادفة للواقع تسمى بالتجري كما ان مخالفة الحجة المصادفة للواقع تسمى بالعصيان وموافقة الحجة غير المصادفة للواقع والعمل على طبقها تسمى بالانقياد كما ان موافقة الحجة المصادفة للواقع والعمل على طبقها تسمى بالاطاعة والبحث عن التجري يمكن أن يقع على انحاء هل قد وقع فتاره يقع التكلم عنه باعتبار أن المتجري هل هو كالعاصي في استحقاق العقاب عقلا أم لا ولا شك ان البحث من هذه الجهة كلامية لا فقهية ولا اصولية :

أما أنه ليس بفقهية لأن المحمولات في جميع المسائل الفقهية أمور مجعولة في عالم الاعتبار التشريعي (وبعبارة اخرى) اما من الأحكام الوضعية أو التكليفية ومعلوم ان الاستحقاق أمر واقعي تكويني مدركه العقل وهكذا عدم الاستحقاق وإن كان واقعيته بواقعية منشأ انتزاعه وعلى كل حال ليس من مجعولات الشارع في عالم الاعتبار وبعبارة اخرى ليس من الأحكام الوضعية ولا التكليفية :

وأما انه ليس باصولية فلأن المسائل الأصولية كما قلنا مكرراً هي المسائل التي تقع نتيجة البحث عنها كبرى في قياس استنتاج الحكم الشرعي وبعبارة اخرى هي ما تكون واسطة في اثبات محمول المسألة الفقهية لموضوعها ومبدءاً تصديقياً لها ولا شك في ان البحث عن ان المتجري هل كالعاصي يستحق العقاب أم لا لايستنتج منه مسألة فقهية اللهم إلا أن يقال من استحقاق العقاب عليه يستكشف حرمته (وتارة) يقع التكلم عنه باعتبار انالفعل المتجري به أو نفس التجري حرام أم لا سواء كان دليله الاجماع أو شيء آخر ، ولا شك في انه بهذا الاعتبار مسألة فقهية وذلك واضح (وتارة) يقع التكلم فيه باعتبار أنه هل يحدث من ناحية قيام الحجة غير المصادفة للواقع على الحرمة أو الوجوب مناط الحرمة في مخالفتها حتى يكون ذلك المناط مستتبعاً للحرمة على عنوان لتجري أو الفعل المتجرى به ، ولا شك أنه بهذا

الأعتبار مسألة اصولية وأيضاً لا ينبغي الشك في أنه مع امكان البحث عن المسألة من جهة كونها من نفس الفن لا وجه للبحث عنها من جهة اخرى اجنبية عن الفن (فينبغي التكلم) فيها من هذه الجهة الأخيرة وان وقع ذكر لها من سائر الجهات يكون بالتبع والعرض :

فنقول التكلم من هذه الجهة قد يكون باعتبار شمول الخطابات الأولية لمورد التجري أيضاً ، وقد يكون باعتبار حدوث خطاب آخر من ناحية طرو عنوان التجري إما على نفس عنوان التجري وإما على الفعل المتجرى به (وبعبارة اخرى) يكون قيام الحجة غير المصادفة للواقع واسطة في العروض وجهة تقييدية أو واسطة في الثبوت وجهة تعليلية لذلك الخطاب الحادث :

فالأول لب الكلام فيه يرجع إلى أن الخطابات الأولية المتعلقة بافعال المكلفين كما في الأحكام التكليفية أو المتعلقة بالموضوعات كما في الأحكام الوضعية ولو كانت بحسب ظاهر الأدلة متعلقة بنفس موضوعاتها الواقعية سواء قام عليها حجة أو لا فضلاً من أن تكون الحجة مصادفة أو غير مصادفة ولكن لما كان الغرض من الأمر والنهي هو الانبعاث إلى المأمور به والانزجار عن المنهى عنه ففي الحقيقة ليس الأمر إلا عبارة عن طلب اختيار المكلف والبعاثه نحو فعل الشيء ، كما أن النهي ليس إلا طلب اختيار المكلف ترك الشيء وانزجاره عن فعله ، ولا شك في أنه لا يعقل اختيار فعل الشيء بعنوان انبعاثه عن الأمر أو اختيار تركه بعنوان انزجاره عنه بواسطة النهي بدون قيام الحجة من علم أو علمي سواء كانت تلك الحجة مصادفة للواقع أم لا فإذا كان الأمر كذلك ، فلابد وأن نقول بأن الأمر والنهي وان كانا بحسب ظاهر الأدلة متعلقة بنفس الواقع مطلقاً ولا دخل للعلم في موضوعاتها أصلاً ولكن حيث انه بدون قيام الحجة وجود التكليف لا أثر له ولغو فلابد أن نقيدها بصورة قيام الحجة فبضميمة ، هذه

المقدمة يقيد موضوعات الخطابات الأولية بصورة قيام الحجة على احكامها وموضوعاتها ، غاية الأمر تقييد الموضوعات الأولية بقيام الحجة على الموضوعات أمر ممكن بالتقييد اللحاظي ، وأما تقييد الاحكام بقيام الحجة عليها فلا يمكن ، الا بنتيجة التقييد كما بيناه مفصلا ، فحاصل أدلة الخطابات الأولية - بضميمة هذه المقدمة العقلية - يكون عبارة عن أن الخمر - الذي قامت الحجة على انه خمر - حرام لاكل ما هو خمر واقعا ووجوب الشيء الفلاني او حرمة ذلك الشيء الاخر الذي قامت الحجة على وجوبه او حرمته مجعول لا الوجوب والحرمة المطلقتين ولو لم يكن حجة في البين :

والحاصل أن مفاد الأدلة بعد ما عرفت من البيان ، هو أن ما قام الحجة على حرمته او وجوبه حرام أو واجب لا مطلقاً .

ثم أنه حيث لا يمكن للقاطع - بل كل من قام عنده الحجة سواء كان علما او علمياً - تشخيص الحجة المصادفة للواقع عن غيرها ، فتخصيص الموضوع بخصوص الحجة المصادفة للواقع إحالة الى أمر غير مقدور وما هو خارج عن تحت قدرة المكلف واختياره فلابد وأن يكون الموضوع للتكاليف الاولية الواقعية مطلق ما قامت الحجة على حرمته او وجوبه سواء كانت الحجة مطابقة للواقع أم لا وهو المطلوب (ولكن انت خبير) بان هذا الكلام مغالطة واضحة لا ينبغي الالتفات الى امثال هذه الكلمات لولا ان ذكره شيخنا الاستاد (ره) .

والجواب عنها أن التكاليف الواقعية ، ليست جزافا بل تابعة لوجود المصالح والمفاسد في متعلقاتها فان كان للعلم دخل في مصلحة المتعلق يؤخذ في الموضوع تماما او جزءاً صفة او طريقاً ، وهذا خارج عن مفروض كلامنا ولو لم يكن كذلك بل كان المتعلق فيه المصلحة أو المفسدة بدون أن يكون لقيام الحجة دخل فيهما ، فلا يعقل تعلق الاراده أو الكراهة بالمقيد

بالعلم أو العلمي ، لان تبعية الارادة لما هو ذو المصلحة والكراهة لما هو ذو المفسدة عقلي ومن نوع تبعية المعلول لعلته .

وبعبارة اخرى ، لا يمكن ان يكون متعلق الارادة أوسع أو اضيق مما فيه المصلحة والا يلزم في كلا الشقين تخلف المعلول عن العلة ، فاذا فرضنا أن المفسدة قائمة بذات شرب الخمر فكيف يمكن أن نقول ان متعلق التكليف هو شرب الخمر الواصل خمريته بعلم او علمي ومن اين جاء هذا التقييد واما قولك إن الغرض من التكليف هو الانبعاث ولا يمكن الانبعاث بدون الوصول :

فجوابه انه لذلك نقول بمعذورية المكلف ما لم يصل اليه التكليف صغرى وكبرى بمعنى انه ما لم يصل اليه الكبريات المجعولة الشرعية مثل كل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يحرز الصغرى اي خمرية هذا المايع الخارجي بعلم أو علمي يكون معذوراً ولا يعاقب على مخالفة التكليف الواقعي فالوصول شرط تنجز التكليف لا شرط تحققه .

هذا مضافاً الى انه على فرض التسليم بتقييد الموضوعات - الواقعية القائمة بها المصالح والمفاسد بصورة الوصول الى المكلف - تكون النتيجة أن الخمر الذي قامت الحجة على خمريته حرام شربه لا مطلق ما قامت الحجة على خمريته سواء كان خمراً أو لم يكن كما هو المدعي ، مضافاً الى الاشكالات الاخر الواردة على هذه المغالطة الرديئة ، لكن الاعراض عنها اولى (والثاني) اي حدوث خطاب اخر بواسطة طر وعنوان التجري اما على الفعل المتجري به أو على نفس عنوان المتجري (اما الاول) اي حدوث خطاب تحريمي متعلق بالفعل المتجري به بواسطة عنوان التجري بحيث يكون طر وهذا العنوان جهة تعليلية لحدوث ذلك الخطاب المتعلق بنفس الفعل المتجري به اي ذات الفعل الذي قامت الحجة الغير المصادفة للواقع على حرمته او وجوبه

أو ما هو واجب أو حرام (فتقريبه) بان يقال لاشك في ان الأفعال يختلف حسنها وقبحها بالوجوه والاعتبارات الطارئة عليها ، فرب شيء في حد نفسه لاحسن ولا قبح له كالقيام . ولكن اذا تعنون بعنوان احترام المؤمن يحسن ، كما أنه اذا تعنون بعنوان هتك المؤمن صار قبيحاً ، فشرب الماء مثلا في حد نفسه لاقبح فيه ، ولكن بواسطة تعنونه بعنوان مقطوع الحرمة يمكن أن يحدث فيه مفسدة توجب قبحه عقلا وجرمته شرعاً .

هذا في مقام الثبوت ، وأما في مقام الاثبات اذا حكم العقل بقبح الفعل المتجري به ، فنستكشف الحرمة بقاعدة الملازمة (وفيه) أن امكان ذلك ليس محلا للكلام ، وانما الكلام في أن القطع أوقيام سائر الحجج من هذا القبيل أعني قيامها على حكم الزامي موجب لحدوث مصلحة في فعله أو مفسدة في تركه بحيث يستتبع الحكم الشرعي من الوجوب والحرمه أم لا .

الظاهر أن قيام الحجة - على الحكم أو الموضوع الذي له حكم الزامي - لا يوجب شيئاً غير اظهار ذلك الموضوع أو الحكم (نعم) يمكن أن يكون في نفس القطع وحده أو مع متعلقه مصلحة أو مفسدة يستتبع الحكم الشرعي لكن هذا معناه أن يكون القطع تمام الموضوع أو بعضه فيكون خارجاً عن محل الكلام ، لأن كلامنا في القطع الطريقي المحض .

وبعبارة اخرى صفة العلم - أو ما يقوم مقامه من سائر الحجج المجعوله اذا تعلقت بحكم أوموضوع ذي حكم - ليس شأنها الا اثبات ذلك الموضوع أو ذلك الحكم وإظهاره وأما تغييره عما هو عليه - بأن يجعله ذا مصلحة أو ذا مفسدة - فلا وإن قيل أن قيام الحجة على وجوب شيء يوجب احداث مصلحة في ذلك الشيء وإن لم يكن واجباً وقيامها على حرمة شيء يوجب احداث مفسدة في ذلك الشيء وان لم يكن حراماً .

لكن تصديق هذا الكلام مع أنه القول بالتصويب المعتزلي المجمع عليه

بطلانه - والا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين إن لم يرفع اليد عن الحكم الواقعي ومع رفع اليد لزوم التصويب معلوم - معناه - عدم وجود التجري ابداً لأن الحكم الواقعي بناء على هذا ليس الا مؤدي الحجج والأدلة كما هو قول المصوبة :

(إن قلت) - نحن لا نقول بان قيام الحجه من علم أو علمى ، يوجب حدوث المصلحة أو المفسدة كي يلزم هذا المحذور ، أي التصويب أو اجتماع الضدين أو المثلين ، بل نقول مخالفة الحجة - القائمة غير المصادفة للواقع الذي هي عبارة عن التجري - توجب حدوث مفسدة في الفعل الذي يتحقق به المخالفة أو في الترك الذي يكون كذلك ، ويستتبع تلك المفسدة الحرمة الشرعية :

(قلنا) - لاشك في أن المخالفة للحجة لو كانت موجهة - لحدوث المفسدة - فيما يتحقق به المخالفة في الحجة غير المصادفة للواقع - تكون موجبة في المصادفة ايضاً بطريق أولى ، لأن مخالفة اليقين أشد وأعظم من مخالفة الجهل المركب ، ولا أقل من التساوي بينهما فحينئذ يلزم في مورد مخالفة الحجة القائمة على الحرام الواقعي اجتماع مفسدتين تستتبع كل واحدة منهما حرمة شرعية فيلزم اجتماع المثلين ، ولا يمكن القول بالتأكد لاختلاف الرتبة في المفسدتين والحكمين لأن إحديهما في الرتبة السابقة على العلم والأخرى متأخرة عنه وعن مخالفته :

(إن قلت) - فبناء على هذا لا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين ايضاً لاختلاف الرتبة :

(قلنا) - أن اختلاف الرتبة لا تصلح جهة اجتماع الضدين والمثلين اذ المفروض أن المخالفة جهة تعليلية لا تقييدية ، وذات الفعل ونفسه تتصف بالحرمة عند مخالفة الحجة ، غاية الأمر أنه اذا كانت الحجة قائمة على

حرمة شيء وكانت مصادفة للواقع فيلزم اجتماع المثلين أو التصويب إن قلنا برفع اليد عن الحرمة الواقعية ، وإن لم تكن مصادفة لزم اجتماع الضدين وعلى كل حال فلا يبقى وجه بعدما حققناه ، للقول بحرمة الفعل المتجري به من ناحية حدوث خطاب جديد من طرف التجري بحيث يكون عنوان التجري جهة تعليلية . (وأما ما أفاده) استادنا المحقق (ره) من اختلاف الرتبة في رتبة الحكمين من أن الحكم الواقعي في رتبة معروضية الذات للارادة والحكم الجائي من قبل التجري في رتبة فعلية الأرادة وتأثيرها فلا يلزم اجتماع الضدين (فجوابه) أن الحكم الواقعي محفوظ في جميع المراتب (غاية الأمر) بنتجة الاطلاق لا بالاطلاق اللحاظي لاطلاق الملاك وعدم إمكان الاهمال فيه ومثل هذا نجيب عمن يقول بامكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف الرتبة (وأما الثاني) اي حدوث خطاب على نفس عنوان التجري بحيث يكون عنوان التجري جهة تقييدية وواسطة في العروض ، (وبعبارة اخرى) يكون النهي متعلقاً بعنوان التجري (بيان ذلك) أنه لا فرق في نظر العقل في حكمه بالقبح بين العصيان والتجري فكما أنه مستقل بقبح العصيان كذلك مستقل بقبح التجري ، وبقاعدة الملازمة نستكشف حرمة التجري ، والفرق بين العصيان والتجري - وعدم استكشاف الحرمة الشرعية في الاول دون الثاني - هو عدم امكان توجه الخطاب الشرعي الى العصيان لاستلزامه التسلسل بخلاف الثاني لأمكان تعلق الخطاب التحريمي بعنوان التجري ولا يلزم تسلسل ولا محذور اخر اصلا :

ولكن أنت خبير - بأنه أولا لا يمكن ولا يعقل تعلق خطاب وتوجيهه نحو هذا العنوان ، لأنه من شرائط صحة الخطاب وتوجيهه نحو شيء ، أن يكون من الممكن أن يرى الشخص نفسه مصداقا لموضوع ذاك الخطاب حتى يكون داعيا له على الفعل أو الترك ، وفي المقام لا يمكن ذلك لأنه

اذا التفت الى انه متجر يخرج عن كونه متجريا فيلزم من وجوده عدمه ، فهو محال ، نظير ما قالوا من عدم إمكان تعلق خطاب وتوجيهه الى الناسى بعنوانه ، فاذا كان خطاب في البين ، لابد وأن يكون بعنوان مطلق القاطع بحكم الزامي لاخصوص القاطع غير المصادف قطعه للواقع لعدم امكان ذلك أولا وعدم وجه لهذا الاختصاص ثانياً ، (ولكن) توجيه الخطاب نحو هذا العنوان ايضاً لا يمكن ، لانه بالنسبة الى القطع المصادف يلزم اجتماع المثلين احدهما تحت القطع اي الحكم المقطوع ويكون متقدماً على القطع ، والثاني فوق القطع اي الحكم الذي توجه الى القاطع ويكون متأخراً عن القطع ، وأن أبيت - عن صيرورته اجتماع المثلين ، لاختلاف مرتبة الحكمين لكون احدهما متقدماً على القطع والآخر متأخراً عنه - فلا يمكن لك انكار لغوية جعل الحكم الثاني ، وذلك من جهة أن المكلف لو كان ممن ينبعث عن بعث المولى بعد وصوله اليه وتنجزه عليه ، فيكفى حكم الاول ، والا فلا يفيد الثاني أيضاً .

فظهر - من جميع ما ذكرنا أن حرمة التجري أو الفعل المتجري به لا وجه له ، لا بشمول الخطابات الأولية ، ولا بحدوث خطاب جديد من ناحية التجري ، ولا فرق بين القول بتعلق الخطاب الجديد بعنوان التجري أو بفعل المتجري به .

ومما ذكرنا - ظهر لك فساد التمسك بالاجماع للحرمة . وذلك من جهة أن صحة الدليل على الاثبات فرع امكان الثبوت وقد تقدم عدم الامكان في مقام الثبوت ، هذا مضافاً الى أن دعوى الاجماع لا يخلو عن اشكال لان المسألة خلافية ، فعدم تحقق الاجماع من جهة وجود الخلاف لا من جهة أن المسألة عقلية ولا وجه للتمسك بالاجماع في مثل هذه المسألة ، وذلك من جهة أن البحث عن حرمة التجري أو الفعل المتجري به مسألة

فقهية شرعية لا بأس بالتمسك بالاجماع لاثباتها إلا ما ذكرنا من وجود الخلاف فيها وعدم تحقق الاجماع المصطلح .

نعم ادعى الاجماع في موردين (احدهما) فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر فادعي الاجماع على أن سفره معصية يجب اتمام الصلاه فيه ولو انكشف بعد ذلك عدم الضرر فية فقالوا إن هذا لا يتم إلا بناءً على حرمة التجري (ثانيهما) فيمن ظن ضيق الوقت واخر الصلاة ثم تبين سعةالوقت فادعوا الاجماع على استحقاق للعقاب ومعلوم ان هذا لا يتم إلا بناءً على استحقاق المتجري للعقاب والا فانه ادرك الوقت وما خالف الواقع على الفرض (لكنه يمكن) أن يجاب عن الاول بان سلوك طريق مظنون الضرر قبيح عقلا - ولو لم يكن ضرر فيه في الواقع - ، فيكون حراماً شرعاً بقاعدة الملازمة فالكشاف الخلاف لا مورد له ، فيخرج عن كونه تجريا ويكون معصية حقيقية (وعن الثاني) ايضا بان خوف ضيق الوقت تمام الموضوع لحرمة التأخير ، فيجب المبادرة الى الصلاة بمحض خوف الفوت سواء كان الوقت في الواقع واسعاً ام ضيقاً ، فيخرج هذا ايضاًعن كونه تجريا ، بل الظان المذكور لو تأخر يكون عاصياً وان انكشف سعة الوقت فيما بعد .

ثم أن بعضهم - قال باستحقاق المتجري للعقاب بحكم العقل من دون ان يكون خطاب شرعي في البين لا على عنوان التجري ولا على الفعل المتجري به وهو ان العقل لا يفرق في حكمه باستحقاق العقاب بين المعصية الحقيقية والتجري ، وذلك من جهة وحدة المناط فيها ، اذ مناط حكم العقل باستحقاق العقاب في المعصية الحقيقية ليس الا مخالفة العبد لما اعتقد انه المأمور به أو المنهى عنه عن قبل مولاه (وبعبارة اخرى) بعد وصول أمر المولى أو نهيه اليه بواسطة قطعه او قيام حجة اخرى عليها عنده

يتنجزان عليه ويحكم العقل باستحقاقه العقاب لو هتك حرمة المولى ولم يعتن بأمره أو نهيه وتجرء عليه ، فكلما - احرز ارادة المولى لشيء او كراهته وزجره عن شيء ، - العقل يحكم عليه بلزوم الامتثال وعدم جواز مخالفته، سواء كان ذلك الاحراز مطابقاً للواقع أو لم يكن ، فاحراز أمر المولى ونهيه تمام الموضوع عند العقل ، في حكمه بلزوم الامتثال وعدم جواز المخالفة وأما كون المحرز والحجة مطابقاً للواقع او لم يكن كذلك ، فشيء لايلتفت اليه العقل في هذا الحكم اصلا ، هذا مضافا الى أن اناطة استحقاق العقاب بمصادفة القطع او سائر الحجج للواقع يكون اناطته بامر غير اختياري ، ولا شبهة في ان اناطة استحقاق العقاب بامر غير اختياري غير صحيح .

ولكن انت خبير - بان حكم العقل بقبح المعصية يكون من جهة مخالفة مولى المنعم وأن العبد ما اعتنى بأمره ونهيه ، وأما اذا لم يكن من قبله أمر ونهي في البين فلا مخالفة هناك حتى يحكم العقل بقبحه وصرف تخيل الامر والنهي غير وجودهما واقعاً ، وذلك من جهة انه - في مورد وجودهما واقعاً وعدم اعتناء العبد بهما بعد وصولهما اليه - يكون العبد كافراً لنعمة مولاه غير شاكر له ، مع انه بحكم العقل يجب شكر المولى المنعم ويقبح كفران نعمته ، وأما في مورد عدم وجودهما واقعاً ليس كفران في البين (نعم) بعد قيام الحجة من علم أو علمي على وجودهما ، فعدم الاعتناء يكون عدم الاعتناء بالحجة لا بهما فيكون جراة من العبد على مولاه فيكشف عن سوء سريرته وخبث باطنه لا أنه خالف مولاه وعصاه اذ المفروض أنه ليس في البين شيء من قبل المولى كي يصدق عليه المخالفة :

فظهر مما ذكرنا - ان مناط قبح المعصية في نظر العقل هي المخالفة التي لا تتحقق في التجري أصلا .

(وأما ما ذكره) هذا القائل في أثناء كلامه من انه لو لم يكن

التجري موجباً لاستحقاق العقاب يلزم اناطة العقـــاب بأمر غير اختياري أعني مصادفة الحجة للواقع وهذا قبيح (فجوابه) أن اناطة عدم العقاب بأمر غير اختياري لا بأس فيه ، وأما العقاب على المعصية فليس على أمر غير اختياري لتنجز الواقع عليه بواسطة الحجة وهو خالف الواقع عن عمد واختيار (نعم) بالنسبة - الى ذالك الشخص الذي اتفق عـدم مصادفة حجته للواقع - ليس عقاب لعدم مخالفة المولى فعدم العقاب اليط بأمر غير اختياري وهو عدم مصادفة الحجة للواقع وهذا غير ان يكون للعقاب منوطا بأمر غير اختياري .

ثم انه ظهر لك - من تضاعيف ما ذكرنا أنه لا فرق في جميع ما ذكرنا بين أن تكون - الحجة غير المصادفة للواقع - من الحجج الشرعية المجعولة أو ذاتية وليس بجعل جاعل كالقطع بناء على الطريقية ، لان الطرق المجعولة بناء على الطريقية بعد جعلها وتتميم كشفها تكون في تنجيز مؤدياتها مثل القطع فتجرى عليها أحكام القطع ، نعم بناء على السببية يكون فرق بين تلك الحجج وبين القطع ، وهو أنه لا يتصور التجري فيها لان مؤدياتها أحكام شرعية واقعية على كل حال اخطأت أم أصابت وتسميتها - بالاحكام الظاهرية بناء على مسلك جعـل المؤدي - مجرد اصطلاح والا فهي أحكام حقيقية واقعية ولذلك قلنا يلزم من هـذا المسلك والقول احد الأمرين إما التصويب لو انكرنا وجود أحكام واقعية عدى مؤديات الامارات والأصول وإما اجتماع الضدين لو قلنا بها أيضاً .

ثم ان صاحب الفصول (ره) - أفاد أن قبح التجري يختلف شده وضعفا بواسطة اختلاف الفعل المتجري به ، بل ربما لا يبقى له قبح أصلا وذلك فيما اذا قطع بحرمة واجب واقعي وكان مصلحة ذلك الواجب وحسنه مساوياً لمفسدة التجري وقبحه أو كانا أزيد منها فبناء على هـــذا يختلف

حال قبح التجري باختلاف مراتب المصلحة أو المفسدة في الفعل المتجرى به فلو كان الفعـــل المتجرى به حراماً واقعيـــاً ذو مفسدة عظيمة يكون قبح التجري شديدا لانه ليس هناك مصلحة موجبة لتخفيف قبح التجري بل ربما يجتمع القبحان فيصير قبح التجري أشد مما لو كان الفعل المتجري به مباحاً وهو أشد مما اذا كان مستحباً ، وهكذا في درجات المستحبات وهو أشد مما اذا كان واجباً بل في الواجبات المهمة لا يبقى له قبح أصلا :

ثم انه ذكر - في مورد مصادفة التجري مع المعصيـــة الحقيقية أنه يتداخل عقابها :

(ولكن أنت خبير) بأن دعاويه الثلاثة في هـذا المقام كلها باطلة (اما الدعوى الأولى) - وهي أن قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار - ففيها ان قبح التجري على المولى ذاتي لا يتغير عما هو عليه بطرو أي عنوان كان لان العقل مستقل بقبحة مثل قبح المعصية وليس من قبيل قبح الكذب حتى يتغير بواسطة طرو عنوان حسن عليـــه ككونه موجباً لنجاة نبي أو ولي وامثال ذلك من العناوين الحسنة (واما الدعوى الثانية) - وهي أنـه لو صادف انه اعتقد بحرمة واجب واقعي فيذهب قبـــح التجري بواسطة مصلحة ذلك الواجب اذا كانت مساوية مع قبح التجري أو كانت ازيد - ففيها أن العناوين المغيرة لحسن الاشياء أو قبحها لابد وان تكون ملتفتاً اليها وههنا في المفروض يكون الوجوب غير ملتفت اليـه والا يخرج عن كونه تجرياً (واما الدعوى الثالثة) - وهي أن التجري لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابها - ففيها أن ذلك محال اذ يلزم منه الجمع بين النقيضين اذ قوام التجري بعدم مصادفة الواقـــع والمعصية بمصادفتها له ففيها متناقضان لا يجتمعان :

ووجه شيخنا الاستاد (ره) الدعوى الثالثة بانـــه يمكن أن يكون

مراده وان كان خلاف ظاهر كلامه ما اذا قامت الحجة على كونه حراماً كذا واخطأت وما كان ذلك الحرام لكنه كان حراماً اخر مثلا قامت البينة على خمرية مايع واخطأت وما كان خمراً ولكنه كان مغصوباً وقلنا بان قيام البينة أو العلم بحرمة شرب هذا المايع ولو من جهة اعتقاد أنه خمر يكفي في تنجز حرمته من جهة الغصبية فحينئذ يكون هذا تجريا باعتبار اعتقاد انه خمر مع عدم كونه خمراً ومعصية حقيقية من جهة كونه مغصوباً وتنجز حرمته الغصبية بواسطة العلم أو قيام البينة على اصل الحرمة وان لم يعلم بخصوص غصبية (ولكنه) يمكن أن يقال على تقدير تنجز الحرمة الواقعية الموجودة بالعلم أو البينة - فيكون معصية حقيقية وليس من التجري ، وعلى تقدير عدم تنجزه فليس هناك معصية حقيقية بل هو تجر فقط (وظني) أن مراده من التجري الجرأة على المولى وعدم الاعتناء بما قامت الحجة على انه واجب أو حرام ، وهذا المعنى مشترك بين التجري الاصطلاحي والمعصية فلو كان هذا المعنى موجباً لاستحقاق العقاب وسبباً له ففي المعصية الحقيقية يوجد سببان احدهما هذا المعنى والاخر مخالفة الواجب أو الحرام الواقعي المنجز فلابد من القول بانه في المعصية الحقيقية عقابان وهو مستبعد جداً لان الظاهر كما هو مفاد الاخبار والايات ان لكل معصية واحدة عقاب واحد فاراد صاحب الفصول (ره) التخلص عن هذا الاشكال ، فقال بالتداخل مع انه لا وجه للتداخل لو كان هناك سببان لان تعدد السبب موجب لتعدد المسبب كما ان وحدة المسبب يكشف بنحو الان عن وحدة السبب فثبوت ان لكل معصية ليس الاعقاب واحد يدل على انه ليس فيها الا سبب واحد .

ثم ان بعض المحققين (ره) في حاشيته على الكفاية افاد تفصيلا في المقام وهو انه تارة نقول بان استحقاق العقاب بواسطة جعل الشارع للعقاب

للفلاني على المعصية الفلانية فحينئذ لا مقتضى لاستحقاق العقاب على التجري لانه جعل العقاب على المعصية الواقعية اي على مخالفة امره ونهيه المنجزين بوصولها الى المكلف ولم يرد بيان من قبله أن التجري اي مخالفة الحجة غير المصادفه للواقع موجب لعقاب كذا واخرى نقول بان استحقاق العقاب بحكم العقل كما هو ظاهر المشهور فحينئذ لا ينبغي الشبهة في استحقاق العقاب على التجري لاتحاد الملاك فيه مع المعصية الواقعية ، لان العقاب على المعصية الواقعية ليس لاجل ذات المخالفة مع الامر والنهي ، ولا لاجل تفويت غرض المولى ولا لاجل كونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو مبغوضة لوجود الكل في صورة الجهل ومع ذلك لا يستحق العقاب في تلك الصورة قطعاً بل لكونه هتكا للمولى وجرأة عليه وهذا المعنى مشترك بين المعصية الواقعية والتجري (وفيه) ما عرفت أن ملاك استحقاق العقاب في المعصية الواقعية هو مخالفة التكليف المنجز بواسطة وصوله بتوسط الحجة من علم أو علمي الى المكلف فلا يرد على ما قلنا صورة الجهل ، لعدم تنجز التكليف في تلك الصورة وكون المكلف معذوراً بواسطة جهله بعد فحصه أو فحص مجتهده ، ولذلك لو خالف قبل الفحص يستحق العقاب ولا يكون معذورا حتى مع جهله ، فلا فرق بين أن يكون منشأ أستحقاق العقاب هو الجعل الشرعي أو حكم العقل ، وأنه في كلتا الصورتين ليس دليل على استحقاق المتجري للعقاب .

ثم أن شيخنا الاستاد (ره) ذكر ههنا بعض الابحاث العقلية ونحن نتبعه . فمن جملتها أن الاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي تابعة لملاكاتها اي المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها ولا يجوز أن يكون تعلق الاوامر والنواهي بمتعلقاتها جزافا وبلا مرجح ، خلافاً للاشاعرة فانهم جوزوا الترجيح بلا مرجح لوعي ولا شخصي ، وهناك من يقول بجواز الترجيح بلا مرجح

شخصي وان كان لابد من المرجح النوعي ويقول بكفايته في ترجيح احد الشخصين على الاخر بدون أن يكون مرجح لاحد هذين الشخصين على الاخر ، ويمثلون بكأسي العطشان ورغيفي الجوعان فان العطشان لا يتوقف في ترجيح احد الكأسين من جهة عدم مرجح شخصي في البين ، بل المرجح النوعي اي رفع العطش الذي قائم بالجامع بين الكأسين يكفيه في ترجيح احدهما على الاخر ولو كانا من جميع الجهات متساويين :

ولكن انت خبير - بانه لا فرق في استحالة الترجيح بلا مرجح ، بين المرجح النوعي والشخصي ولو جاز احدهما لجاز الاخر لوحدة المناط وهو عدم امكان تعلق الارادة بشيء جزافاً ، وعلى كل حال كما أنه لايمكن تعلق الارادة التكوينية بشيء جزافاً وبلا مصلحة فيه في نظر المريد كذلك الأمر في الارادة التشريعية فلابد وأن يكون في متعلق الارادة والتكاليف مرجح لتعلق التكليف به دون غيره وذلك المرجح نسميه في باب التكاليف بالمصلحة أوالمفسدة (وهناك) من قال بوجود المصلحة في الأمر بنحو الموجبة الجزئية لا في المأمور به كالاوامر الامتحانية (ولكنه) ايضاً ليس بصحيح ولوكان بنحو الموجبة الجزئية لان المصلحة لو كانت في الأمر فبصرف الامر يحصل المصلحة والغرض فلابد من سقوطه بمحض وجوده لان وجوده بعد حصول المصلحة والغرض يكون من قبيل تحصيل الحاصل والأوامر الامتحانية ليست من هذا القبيل أي لا يحصل الغرض منها بمحض وجودها بل الغرض منها انه هل العبد في مقام الاطاعة والانقياد ويأتي بالمأمور به ام في مقام التمرد والطغيان ولا يظهر الاطاعة ولا يأتي بالمأمور به .

ومن جملتها أن العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها ام لا يدرك ولو كان بنحو الموجبة الجزئية ، هذا بناءً على أن يكون للافعال حسن وقبح مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه ، وأما على تقدير انكار ذلك

ـ وأن الافعال في حد ذاتها مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه لاحسن لها ولا قبح لها وأن الحسن ما أمر به الشارع وأن القبيح ما نهى عنه كما ذهب اليه الا شاعرة ـ فليس هناك في مقام الثبوت حسن وقبح كي يقع الكلام في أنه هل يدركه العقل أم لا .

وقد نسب الى الاخباريين منا انكار ادراك العقل حسن الافعال وقبحها ولو بنحو الموجبة الجزئية وفي مورد واحد (ولكن الانصاف) ـ أن عزل العقل بالمرة عن ادراك الحسن والقبح ـ ليس كما ينبغي بل ربما يلزم منه افحام الانبياء اذ بناء على هذا يمكن صدور المعجزة على يد الكاذب ولا قبح فيه فلا يكون صدور المعجزة منه وعلى يده دليلا على نبوته ، هذا مع ان بداهة العقل والفطرة تحكم بحسن بعض الافعال كاطاعة المنعم وشكره وقبح بعضها الاخر كعصيانه وكفرانه فاذا عزلنا العقل بالمرة عن الادراك فينسد باب اثبات الصانع ويبطل جميع العلوم العقلية بل النقلية ايضاً .

ومن جملتها حكم العقل بالملازمة بين ما استقل العقل بحسنه ووجود المصلحة الملزمة فيه وبين حكم الشارع بوجوبه وهكذا بين ما استقل بقبحه ووجود المفسدة فيه وبين حكم الشارع بحرمته ، وقد انكر هذا المعنى بعض الاصوليين وجماعة الاخباريين .

ولكن الت خبير ـ بان انكاره بنحو السالبة الكلية لا وجه له ، لان انكاره لابد وأن يكون لأحد وجهين اما من جهة عدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، واما من جهة عدم امكان ادراك العقل لها ولو بنحو الموجبة الجزئية (وقد عرفت) فيما تقدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وأن التكاليف لا يمكن أن تتعلق بشيء جزافاً والارادة التشريعية مثل الارادة التكوينية في ذلك ، وعرفت ايضاً أن العقل بنحو الموجبة الجزئية يمكن أن يدرك المصالح الملزمة وحسن الاشياء والمفاسد وقبحها ولو في بعض الموارد

وعزل العقل عن ادراك ذلك بالمرة يوجب افحام الانبياء وسد باب اثبات الصانع وابطال العلوم العقلية والنقلية (والحاصل) أن انكار الملازمة يتوقف على انكار احدى المقدمتين ، (احديهما) انكار تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد كما ذهب اليه الاشاعرة وعليه بنوا انكار الملازمة (ثانيهما) انكار امكان ادراك العقل علل الاحكام ومناطاتها ولو بنحو الموجبة الجزئية ، ونسب هذا الى الاخباريين وعليه بنوا انكار قاعدة الملازمة وكلا الانكارين ليس في محله بل واضح البطلان كما عرفت فلا نعيد :

ثم ان صاحب الفصول (ره) انكر الملازمة الواقعية وقال بالملازمة الظاهرية وقال في وجهه أن العقل لا يحيط بجميع جهات مناطات الاحكام بل ربما يدرك المقتضى ويخفى عليه المانع وليس ما يسد هذا لاحتمال ففي كل مورد كان له حكم بالحسن او القبح احتمال أن يكون هناك مانع عن تأثير ذلك الحسن في الوجوب وذلك القبح في الحرمة ايضاً موجود ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للملازمة الواقعية لان الملازمة الواقعية تكون بين ما هو علة تامة للحكم معه لا بين ما هو مقتضى له مع احتمال وجود المانع عن تأثير ذلك المقتضى ، نعم لا بأس بأن يكون ادراك العقل لما هو المناط بنظرة امارة للحكم الشرعي ، فيكون بين ادراك العقل والحكم الشرعي ملازمة ظاهرية .

وفيه (اولا) أنه من الممكن - بل هو الواقع الذي لا مناص منه - ادراك العقل بنحو الموجبة الجزئية لما هو المناط الواقعي والعلة التامة للحكم الشرعي فيكون بينهما ملازمة واقعية أي الملازمة التي بين العلة والمعلول (وبعبارة اخرى) كلامنا في المستقلات العقلية والعقل اذا استقل بحكم لابد وان يحيط بجميع جهات ذلك الحكم من وجود المقتضى وفقد الموانع والا لا يستقل بذلك الحكم ، والوجدان ذلك ولو في بعض الموارد مكابرة (وثانياً) لو سلمنا عدم وجود الملازمة الواقعية فلا ملازمة ظاهرية ايضاً ، لانه بناء

على ذلك يكون ما أدركه العقل مقتضيا للحكم الشرعي مع احتمال وجود المانع وبصرف وجود المقتضى للشيء مع احتمال اقترانه بالمانع لا يمكن الحكم بوجود المقتضى بالفتح الا على قاعدة المقتضى والمانع التي لا اساس لها ، وليس تعبد من قبل الشارع أنه ابن علي وجود الحكم الشرعي عندما ادرك العقل المقتضى له فمن اين جاءت هذه الملازمة الظاهرية التي يدعيها صاحب الفصول (ره)؟ والملازمة التي بين العلة التامة ومعلولها ملازمة واقعية ، وهو ينكر ادراك العقل للعلة التامة للحكم الشرعي وما يدركه العقل اي المقتضى له مع احتمال وجود المانع ليس بينه وبين الحكم الشرعي ملازمة اصلا لا ملازمة ظاهرية ولا واقعية .

ثم انه مما نسب الى الاخباريين عدم العبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ ولي الله وعلى هذا الاساس انكروا حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، وادعوا وجود الاخبار الكثيرة الدالة على هذا المطلب كقوله (ع) (ولو ان احد اقام ليله وصام دهره ولم يكن بدلالة ولي الله لا تقبل له صلاة ولا صوم) وامثال ذلك من الروايات (وقد عرفت) فيما تقدم أن هذا المعنى معقول فان تقييد الحكم بوصوله من طريق خاص أمر ممكن بنتيجة التقييد وان لم يمكن ذلك بالتقييد اللحاظي ولكنه يحتاج الى دليل مثبت لذلك وما استدلوا بها من الاخبار لاثبات هذا المطلب لادلالة لها على مدخلية السماع عن الأئمة عليهم السلام في لزوم الامتثال بل في مقام الردع عن الرجوع الى غيرهم ممن كانوا من اهل الاهواء والعمل بالقياس والفتوى بالظن والاستحسانات لاعدم حجية ما استقل به العقل فان العقل رسول باطني فكيف يمكن عدم الاعتناء بالحكم الواصل من قبل ما استقل به وتلك الادلة التي استدل بها الاخباريون بعضها في مقام اعتبار الايمان والاعتقاد بالولاية في صحة العبادات وان الله تعالى لا يقبل صلاة من لم

يعترف بولاية ولي الله ولا صومه ولا سائر عباداته ، ومعلوم ان هـذه الطائفة أجنبي عن محـل كلامنا (والحاصل) أن مقالة الاخباريين سواء كان راجعاً الى انكار قاعدة الملازمة او كان راجعا إلى تقييـد الأحكام الواقعية بالوصول من طريق السماع عن الأئمة الطاهرين لا دليل عليها بل الدليل على عدمها .

ثم انه نسب إلى الشيخ الكبير (ره) عدم حجية قطع القطاع فان كان مراده عـدم حجيته في القطع الطريقي كما هو المعروف عنـه (ففيه) أن حجية القطع الطريقي كما أشرنا فيما تقدم ذاتي والذاتي لا يمكن ان يتخلف عن ذى الذات فعـدم حجية كل فرد من أفراد القطع غير معقول سواء كان قطع القطاع أو غيره ومن أى سبب حصل ولأي شخص كان وفي أي مورد من موارد الفقه ، وان كان نظره في هذا الكلام الى القطع الذي يؤخذ في الموضوع فهذا كلام صحيح ، لان الظاهر من الدليل الذي أخذ القطع في الموضوع هو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة لا الحاصل من أي سبب كان كما هو الحال في الشك والظن أيضاً اذ ينصرف دليل اعتبارها واخذهما في الموضوع الى غير شك كثير الشك وظن كثير الظن ويكون الظاهر منه الشك والظن الحاصل من الأسباب المتعارفة التي ينبغي حصولها منها لا السبب الذي لا ينبغي حصولها منـه ، يبقى الكلام في أنه هل يمكن ـ توجيه مثل هذا الخطاب الى نفس القطاع وأن قطعك الحاصل من مثل هـذا السبب الذي لا ينبغي حصوله منـه ليس ما هو المأخوذ في الموضوع ـ الظاهر انه لا مانع منه كما أنه خاطب كثير الشك بعدم اعتبار شكه ، وذلك من جهة أنه من الممكن التفات القطاع الى أن قطعه غالباً يحصل من الأسباب غير المتعارفة حصوله منها عند سائر الناس ، نعم هو يخطىء سائر الناس وانه لماذا لا يحصل القطع عندهم .

ومن أقسام القطع القطع الاجمالي وغالبـاً يعبر عنـه بالعلم الاجمالي ـ والبحث عنه في مقامين ـ :

(المقام الأول) في اسقاط التكليف به وأنه هل يجوز الامتثال العلمي الاجمالي للتكليف ويسمى بالاحتياط أم لا يجوز ؟ بل لابد في مقام الاطاعة من الامتثال التفصيلي (والتحقيق في المقام) أنه مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي لا مناص إلا من الامتثال العلمي الاجمالي ولا كلام في ذلك وإلا ينسد باب الاحتياط بالمرة مع أنه في تلك الحالة حسن عقلا ونقلا ، واما مع التمكن من الامتثال التفصيلي بالعلم أو الظن المعتبر ، ففي التوصليات أيضاً لا كلام في جواز الامتثال الاجمالي سواء كان مستلزماً لتكرار العمل أم لا اذ المقصود في التوصليات هو ايجـاد المأمور به بأي شكل اتفق ، وأما في التعبديات ربما استشكل جماعة خصوصاً اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار وعمدة اشكالهم مستند الى أمرين (الأول) عـدم إمكان قصد الوجه والتميز في الاحتياط :

(والثاني) ما ذهب اليه شيخنا الاستاد (ره) من أن للاطاعة بحكم العقل الذي هو سلطان في هذا الباب مراتب طولية لا تصل النوبة الى المرتبة النازلة الا بعد عدم امكان المرتبة العاليـة ويرى أن مرتبة الامتثال العلمي الاجمالي متأخرة بحكم العقل عن مرتبة الامتثال التفصيلي سواء كان بالعلم التفصيلي أو الظن المعتبر وهؤلاء هم الذين يقولون ببطـلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وأن الاحتياط لا يجوز في العبادات مع التمكن منهما :

(ولكنك خبير) ـ بان الوجـه الأول مبني على لزوم قصد الوجه واعتباره في العبادات وهو غير لازم :

(اما أولا) فمن جهة القطع بعدم اعتباره اذ مثل هذا الشيء الذي

مما يغفل عنه غالباً ويكون الابتلاء به كثيراً كان على الشارع التنبيه اليه وبعد التفتيش التام نرى انه لا عين ولا أثر له في الاخبار ، واما احتمال ـ أنه كان وأخفى علينا ـ فبعيد الى الغاية لان دواعي الاخفاء فيه قليل كما هو واضح ، فلو كان لبان فمن عدم وجدانه نستكشف عدم وجوده ومن عدم وجوده عدم إعتباره :

(واما ثانياً) على فرض الشك في اعتباره يدفع اعتباره بالاطلاق المقامي ، وان قلنا بعدم امكان رفعه بالاطلاق الخطابي لعدم امكان أخذ قصد الوجه والتمييز مثل قصد القربة في متعلق الأمر لانه متأخر عن الأمر فكيف يمكن ان يؤخذ في متعلقه ويكون متقدماً عليه فاذا لم يمكن التقييد لا يمكن الاطلاق لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وامتناع التقييد مساوق مع امتناع الاطلاق لأن هذا لمحذور ليس في الاطلاق المقامي لانه عبارة عن أن الشارع بعد ما كان بصدد بيان حقيقة الصلاة مثلا وشرح مهيته وتوضيح كل ماله دخل فى تلك العبادة من الاجزاء والشرائط والموانع ومع ذلك لم يبين اعتبار قصد الوجه بوجه من الوجوه ، لستكشف من ذلك عدم اعتباره واعتباره في العبادة لو فرضنا أنه بحكم العقل وأنه بحكم بان حصول الغرض متوقف عليه ولكنه ليس من المستقلات العقلية الذي يفهمه كل احد ويكون الشارع في مقام بيان حقيقة العبادة مستغنياً عن ذكره بسبب حكم العقل كيف يكون كذلك ومفروضنا هوالشك في اعتباره فيحتاج الى ذكره اذا كان الشارع في مقام بيان حقيقة العبادة ومن عدم ذكره نستكشف عدم اعتباره وهذا هو المراد من اطلاق المقامي .

(واما ثالثاً) فيمكن التمسك بالاطلاق الخطابي غاية الأمر بنتيجة الاطلاق لا بالاطلاق اللحاظي حتى يلزم ذلك المحذور وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث التوصلي والتعبدي عند الشك في شيء أمر به واله توصلي

أو تعبدي فراجع :

ثم أن استادنا المحقق (ره) صحح امكان الاطلاق الخطابي أيضاً بشكلين .

(أحدهما) أن يكون المنشأ في الامر بالصلاة مثلا هي الطبيعة الكلية لوجوب الصلاة لا الفرد منه فيشمل طبيعة الوجوب جميع الافراد العرضية والطولية لطبيعة الصلاة ، فكما أن طبيعة وجوب الصلاة السارية الى جميع أفراد الصلاة تسرى الى جميع الافراد العرضية غاية الأمر على البدل كذلك تسري الى الافراد الطولية منها ولا شك أن الصلاة مع قصد الوجه مثل الصلاة مع قصد القربة من الافراد الطولية لطبيعة الصلاة ، فبهذه الطريقة يمكن تعلق مفاد الخطاب أي الوجوب الكلي المنشأ بذلك الانشاء الشخصي بالصلاة المقيدة بقصد الوجه او القربة او ما شابههما من الانقسامات الثانوية .

(ثانيهما) تعلق الخطاب بالحصة التوأمة من طبيعة مع قصد الوجه بحيث يكون المتعلق نفس تلك الحصة من طبيعة الصلاة ويكون القيد وما هو التوأم خارجاً عن تحت الطلب فلا يلزم محذور تقدم ما هو متأخر عن الشيء على الشيء ، وقد أجبنا عن امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر بهذين الوجهين فلا نعيد .

وأما الوجه الثاني الذي ذهب اليه شيخنا الاستاد قدس سره .

(ففيه) أن العقل لا يحكم الا بلزوم الاطاعة وليست الاطاعة الا اتيان المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً او عقلا ، فاذا أتي بجميع ماله دخل في المصلحة والغرض يحصل الغرض ويسقط الأمر وهذا هو الامتثال (وبعبارة أخرى) لا صحة لهذه الطولية التي ذكرها بحكم العقل في مقام الامتثال .

(المقام الثاني) في اثبات التكليف به ، فنقول لا فرق في نظر العقل

في تنجز متعلق العلم به بين كونه تفصيلياً او اجمالياً ، فكما أن العلم التفصيلي اذا تعلق بحكم شرعي أو موضوع ذى حكم يحكم العقل بلزوم اطاعة ذلك الحكم والخروج عن عهدته بالامتثال كذلك ايضاً يحكم في العلم الاجمالي بلزوم الاطاعة والخروج عن عهدة المعلوم بالاجمال ، غاية الأمر في العلم التفصيلي حيث أن المتعلق معلوم تفصيلا ولا ترديد فيه طريق اطاعته باتيانه ، واما في العلم الاجمالي حيث ان المتعلق غير معلوم تفصيلا طريق اطاعته بنظر العقل باتيان جميع محتملاته في الشبهة الوجوبية ، وترك الجميع في الشبهة التحريمية حتى يحصل القطع بامتثال ذلك التكليف المنجز فالاتيان بالجميع أو ترك الجميع يكون مقـــدمة لتحصيل الامتثال القطعي لذلك التكليف المنجز بالعلم الاجمالي ولذا سمي وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي بالمقدمة العلمية .

ومما ذكرنا ظهر أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به ولا فرق بين وجوب الموافقة القطعيـــة وحرمة مخالفتها ويكون علة تامة بالنسبة الى كلتا المرحلتين وذلك من جهة عدم جواز مخالفة التكليف المنجز ولو احتمالا والترخيص في مخالفته القطعية تناقض قطعي وفي مخالفته الاحتمالية تناقض احتمالي وهما في الاستحالة سواء ، فكمـــا أنه ليس للشارع - ان يرخص في المخالفة القطعيـة ويكون تناقضاً ترخيصه مع حكم العقل بلزوم الاطاعة - كذلك ليس له ان يرخص في المخالفة الاحتمالية لاحتماله تناقضه واحتمال التناقض في الاستحالة مثل القطع به ، فيجب الموافقة القطعية ولا يجوز الترخيص في تركه وحكم العقـــل بالنسبة الى كلتا المرحلتين سواء فالتفكيك - بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية بان العلم الاجمـــالي علة تامة بالنسبة الى الأول ومقتض بالنسبة الى الثاني - في غير محله بل الصحيح أنه علة تامة بالنسبة الى كليهما ، وظهر مما ذكرنا عدم

تمامية سائر الأقوال والاحتمالات في المسألة :

(من كون العلم الاجمالي) مثل الشك البدوي لا يؤثر في تنجيز متعلقه أصلا ويجرى حتى البرائة العقلية في جميع المحتملات وربما لسب هذا القول الى المحقق الخونساري والمحقق القمي (قدس سرهما) .

(ومن كونه) مقتضياً حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية وأنه يجوز الترخيص حتى في المخالفة القطعية والظاهر أن هذا القول هو قول المحققين المذكورين لا القول الأول اذ هما يقولان بانفتاح باب الحكم الظاهري والجعل الشرعي على خلاف المعلوم بالاجمال حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية وهذا غير عدم تأثير العلم بالمرة وكونه كالشك البدوي والفرق بين القولين هو عدم جريان البرائة العقلية على الثاني لأن العلم الاجمالي بيان ومقتض لتنجيز متعلقه غاية الأمر قابل لمنع المانع ولمجيء الترخيص من قبل الشارع على خلافه فلو فرضنا انه لم يكن ترخيص من قبل الشارع على خلافه لما كان العقاب عليه عقاباً بلا بيان ، وجريانه على الأول لانه اذا لم يكن تأثير للعلم الاجمالي أصلا وكان مثل الشك البدوي فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان :

(ومن كونه علة تامة) بالنسبة الى المخالفة القطعية ومقتضياً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية بمعنى ان باب جعل الحكم الظاهري بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية وعلى خلافها مسدود واما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية فمفتوح ويمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه وبعبارة أخرى التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية فيقال بأنه مقتض بالنسبة الى الثاني وعلة تامه بالنسبة الى الأول وهذا القول يظهر من كلام شيخنا الأعظم الأنصاري وذهب اليه شيخنا الاستاد (قدس سرهما) :

ولكن قد عرفت ان العلم الاجمالي منجز لمتعلقه وكما انه لا يجوز الترخيص

في ترك الواجب المعلوم المنجز كذلك لا يجوز في ترك ما هو محتمل الوجوب المنجز بمعنى انه على تقدير وجوبه يكون منجزاً اذ الأول قطع بالتناقض والثاني احتمال التناقض وهما في الاستحالة سواء (وبعبارة أخرى) التكليف الذي وصل الى المكلف وقام عليه البيان وصار منجزاً بحكم العقل لا يجوز الترخيص من قبل الشارع على خلافه ولو احتمالا لأنه يكون من احتمال اجتماع النقيضين وهو أيضاً في الاستحالة كالقطع باجتماع النقيضين لان العاقل لا يحتمل الاجتماع :

ان قلت ـ أليس اذا قامت حجة ـ من امارة أو أصل مثبت للتكليف في بعض الأطراف موافقة للمعلوم بالاجمال ويكون بمقدار المعلوم بالاجمال بحيث يكون انطباق المعلوم بالاجمال عليه ممكناً محتملا ـ ينحل العلم الاجمالي ويجرى الأصل النافي والمرخص في الطرف الآخر بلا معارض ، والحال أن احتمال وجود التكليف المنجز في ذلك الطرف موجود ، فكيف جاء الترخيص من قبل الشارع وهذا أمر مسلم عنـــد الكل ما اختلف فيه أحد ويسمون هـذا بالانحـلال الحكمي مقابل الانحـلال الحقيقي ، وهو صيرورة المعلوم بالاجمال معلوما بالتفصيل في بعض الاطراف .

قلت ـ ان ذلك يرجع الى جعل ذلك الطرف ـ الذي قامت الحجة على وجود التكليف فيه ـ بدلا في مقام الامتثال عن التكليف الواقعي اذا اخطأت الحجة ويكون في الحقيقة توسعة في مقام الامتثال ، بأن تفريغ الذمة وما في العهدة إما أن يكون باتيان نفس المأمور به الواقعي مثلا وإما أن يكون باتيان بدله فعلى المكلف أن يأتي في الشبهة الوجوبية أو يترك في الشبهة التحريمية بالواقع الحقيقي أو الجعلي فهذا تصرف وتوسعة في مقام اسقاط التكليف لا في مقام اثبات التكليف ومثل هذا المعنى يأتي بل هو جاء في القطع التفصيلي مع انه ما توهم أن يكون القطع التفصيلي مقتضياً

للتنجز لا علة تامة له (ونحن ايضاً لا نقول) ـ بان علية العلم الاجمالي لتنجز متعلقه ـ اذا كان حكماً شرعياً أو كان موضوعا ذا حكم ـ تكون بحيث لا يمكن جعل البدل فى مقام الامتثال بل نقول ان حاله حال العلم التفصيلي فكما انه في العلم التفصيلي بالتكليف قد يجعل الشارع بدلا في مقام الامتثال كما في موارد قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ واصالة الصحة واستصحاب بقاء الشرط وامثال ذلك فكذلك في العلم الاجمالي والا نحن لا ندعى ان أمر العلم الاجمالي في تنجيز متعلقه أعظم من العلم التفصيلي (وبعبارة أوضح) نحن نقول بعدم امكان الترخيص ولو في بعض الاطراف مالم يجعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالاجمال ، ولذلك لو فرضنا وجود أصل مرخص ـ مناف مع المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف كما هو كذلك في بعض الأحيان وسيجيء البحث عنه وأمثلته في باب الاشتغال ـ لا يجري ذلك الأصل ولو كان بلا معارض ، ولكن بناءً على القول بالاقتضاء يلزمه اجراء مثل ذلك الأصل لأن سقوط الأصول بناءً على ذلك القول يكون بواسطة المعارضة وبعد ما فرضنا وجود أصل بلا معارض فلا مانع حينئذ من جريانه مع انهم لا يلتزمون بذلك :

ثم ان شيخنا الاستاد (ره) ذكر ههنا أموراً وان كان محلها باب الاشتغال وسيذكر هناك أيضاً ان شاء الله تعالى ونحن نتبعه :

(الأول) أن الأصول المحرزة كالاستصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز واصالة الصحة في فعل الغير لا تجري في اطراف العلم الاجمالي وان لم يستلزم مخالفة عملية ، كما لو كان كأسان مستصحبي النجاسة مع العلم بطهارة أحدهما لوقوعه تحت المطر مثلاً بعد ما كان الاثنان متيقن النجاسة ففي الحقيقة في هذا الفرض يعلم بنجاسة احدهما وطهارة الاخر بواسطة وقوعه تحت المطر مثلا بعد ما كان عالماً بنجاسة الاثنين ففي

هذا الفرض مقتضى العلم الاجمالي هو الاجتناب عن كلا الكأسين ومقتضى الاستصحابين أيضاً هو الاجتناب عنهما ، فلا يلزم من جريانهما مخالفة عملية في البين أصلا ومع ذلك لا يجوز جريانهما وذلك من جهة ان البناء العملي على نجاسة الاثنين على ان نجاسة الاثنين محرزة مما لا يجتمع مع القطع بطهارة أحدهما - نعم لو كان الاصلان من الأصول غير المحرزة كاصالة الحل والطهارة والاحتياط لما كان مانع عن جريانهما لأن صرف البناء العملي على وجود شيء لا ينافي مع العلم بعدمه بخلاف البناء العملي على انه محرز مع العلم بعدمه فانهما متنافيان .

والحاصل أن احراز الشيء ولو كان من حيث البناء العملي مع العلم بعدم ذلك الشيء ولو اجمالا مما لا يجتمعان :

هذا ما ذكره شيخنا الاستاد (ره) ثم قال .

ان قلت في بعض موارد الاستصحابات نرى انهم يجرون استصحابين نعلم بعدم موافقة أحدهما للواقع مثلا لو توضأ بمايع مردد بين كونه ماء أو بولا يستصحبون بقاء الحدث وايضاً بقاء طهارة البدن والحال ان طهارة البدن في المفروض مع بقاء الحدث مما لا يجتمعان ونعلم بعدم أحدهما في حاق الواقع وهكذا في استصحاب بقاء الملزوم كالحيوة مع استصحاب عدم حدوث اللازم كانبات اللحية نعلم بعدم مطابقة أحد الاستصحابين للواقع ولا يمكن الالتزام بعدم جريان مثل هذين الاستصحابين لانه بناء على عدم حجية الأصل المثبت فاستصحاب الملزوم لا يثبت اللازم العقلي والعادي فقهراً يكون اللازم مجرى لاصالة العدم فيلزم ما ذكرناه :

وأجاب شيخنا الاستاد (قدس سره) عن ذلك بالفرق بين المقامين وهو أنه في المفروض الذي منعنا جريان الأصل المحرز في أطراف العلم الاجمالي ولو لم يستلزم مخالفة عملية يلزم - من التعبد بمؤدى الأصل في جميع

الأطراف ـ العلم التفصيلي بكذب تلك المؤديات جمعاً فنعلم تفصيلا بعدم نجاسة كلا الكأسين الذين هما مؤدى الاستصحابين في المثل المتقدم ، بخلاف موارد النقض فانه لا يلزم من التعبد بمؤدى الأصل في الأطراف للعلم التفصيلي بكذب تلك المؤديات جمعاً بل يعلم اجمالا بعدم مطابقة أحدهما مثلا للواقع من دون ان تتوافق تلك الأصول في ثبوت ما علم تفصيلا لفيه أو نفي ما علم تفصيلا ثبوته .

(وانت خبير) بعدم الفرق الذي يكون فارقاً بين المقامين من جهة أنه في مورد النقض أيضاً نعلم تفصيلا بعدم صحة الجمع بين بقاء طهارة البدن وبقاء الحدث وكذبه .

والتحقيق أن البناء العملي على طبق شيء ولو كان بعنوان انه محرز غير كونه محرز في الواقع وفي الأول يمكن التعبد من طرف الشارع بالبناء العملي على طبق الشيء على أنه محرز مع احراز خلافه اجمالا وفي الثاني لا يمكن التعبد بوجوده مع احراز عدمه ففي المثال المفروض نفرق بين قيام بينتين على نجاسة الكأسين وبين استصحابيهما مع العلم بطهارة احدهما ففي الأول نقول بعدم جريانهما وتعارض البينتين وان لم يستلزم مخالفة عملية وفي الثاني لا مانع من جريانهما ان لم يستلزم مخالفة عملية كما هو المفروض فتأمل .

(الثاني) ان عدم جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي يكون من جهة مناقضتها ـ أي المناقضة بين حكمي العقل بتنجز المعلوم بالاجمال وبين حكمه بعدم لزوم الامتثال لترخيص الشارع مخالفته ـ للمعلوم بالاجمال وليس من جهة عدم شمول دليلها كما توهم ان في شمولها لاطراف المعلوم بالاجمال يلزم المناقضة بين صدرها وذيلها لأن مفاد الصدر في دليل الاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بالشك فمن هذه الجهة يشمل الأطراف

ومفاد الذيل جواز نقضـــه بيقين مثله فلا يشمل وذلك من جهة أن أدلة الأصول مختلفة وليس ما يوجب هذا التوهم الا في بعض أدلة الاستصحاب واما أدلة سائر الأصول والبعض الآخر من ادلة الاستصحاب فليس فيها شيء من هذا القبيل أصلا ، ولعل هذا هو مراد من يقول بان عدم جريانها ليس من جهة عدم المقتضي بل لوجود المانع فيكون مراده من عدم المقتضي عدم الدليل ومن وجوه المانع هي المناقضة مع المعلوم اجمالا .

(الثالث) من شرائط تأثير العلم الاجمالي في تنجيز المعلوم بالاجمال أن يكون المعلوم بالاجمال على إجماله قابلا لأن ينبعث المكلف نحو امتثاله واطاعته ولا يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين بحيث لا يمكن فيه المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية والمخالفة الاحتمالية وموافقتها لابد منهما (وبعبارة أخرى) لا يمكن خلو المكلف عنهما بل لابد له من التلبس باحدهما تكوينا وذلك فيما اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين النقيضين أو الضدين الذين لا ثالث لهما ووجه ما قلنا - من أن المعلوم بالاجمال لا يكون كذلك ويكون قابلا للانبعاث نحوه - هو انه لو كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين يكون توجيه التكليف نحو المكلف لغوا لأنه لا يقدر لا على الامتثال القطعي ولا على المخالفة القطعية ، والاحتمال من كل منهما لابد منه ، سواء كان من قبل المولى خطاب أو لم يكن فوجود الخطاب الالزامي وعدمه سواء ، وهذا هو معنى كونه لغواً ، ولذلك قلنا - في محله أنه من شرائط حكم العقل بلزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي - ان لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين .

ويلزم مما ذكرنا من عدم امكان المخالفة القطعية أن لا تكون الواقعة ومورد التكليف مكرراً ، والا لو كان كذلك يمكن ان يأتي في أحدهما بأحد الضدين أوالنقيضين وفي الآخر بالآخر فتتحقق المخالفة القطعية وأن لا يكون

كلاهما أو أحدهما المعين تعبدياً والا فايضاً يمكن المخالفة القطعية باتيانهما أو اتيان ذلك الواحد المعين بدون قصد القربة وان لا نقول بوجوب الموافقة الالتزامية وإلا أمكن ايضاً المخالفة القطعية بترك الالتزام بوجوب المعلوم بالاجمال أو بحرمته فتأمل :

(الرابع) من شرائط تأثير العلم الاجمالي في تنجيز المعلوم بالاجمال أن يكون موجباً لمجيء خطاب جديد من طرف ذلك العلم الاجمالي في أي طرف كان المعلوم بالاجمال ولازم ذلك أن لايكون تكليف آخر من سنخ هذا التكليف الذي يأتي من قبل المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف أو جميعها سابقاً على العلم وإلا لو كان كذلك أي كان في أحد الأطراف تكليف سابق على العلم فالعلم لا يؤثر مطلقاً وعلى كل تقدير ، لأنه لو كان المعلوم بالاجمال في ذلك الطرف الذي كان فيه تكليف سابقاً فلا يؤثر العلم الاجمالي ويكون تأثيره من قبيل تحصيل الحاصل فيكون الطرف الآخر من قبيل الشك البدوي ويجرى الأصل النافي بلا معارض ويكون الطرف الذي فيه التكليف السابق بدلا عن المعلوم بالاجمال على تقدير عدم كونه في ذلك الطرف ، بل الحق أنه لا يحتاج إلى هذا أيضاً وان مثل هذا العلم لا يوجب تنجيز متعلقه أصلا بل يكون حاله حال الشك البدوي :

(الخامس) من شرائط تأثير العلم الاجمالي في التنجيز أن يكون الخطاب المعلوم بالاجمال متوجهاً الى شخص واحد لا إلى شخصين كواجدي المني في الثوب المشترك بينهما لانه حينئذ كل واحد منهما يكون شاكا في توجيه خطاب اليه وتكليف نحوه شكا بدوياً في ثبوت التكليف فيكون مجرى للبراءة ويجرى الأصل النافي في حق كل واحد منهما بدون معارض .

نعم ربما يتولد - من هذا العلم الاجمالي علم آخر موجباً لتعارض الأصلين النافيين كما اذا كانا من متممي العدد في صلاة الجمعة فيعلم كل

واحد منهما ببطلان صلاته تفصيلا لأن كل واحد منهما في الفرض اذا كانا من متمم العدد يجب أن يحرز صحة صلاة الاخر بالوجدان أو بالتعبد وفيما نحن فيه لا يمكن ذلك للعلم بفساد صلاة نفسه أو الاخر ، وهذا العلم مانع من جريان اصالة الصحة في صلاة الاثنين أو اصالة عدم حدوث الجنابة في حق الاثنين وكما اذا اقتدى احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالاخر فيعلم المقتدى ببطلان صلاته تفصيلا اما من جهة كونه محدثاً وإما من جهة بطلان صلاة الامام واصالة عدم كونه محدثاً في حق نفسه وحده لا أثر له وفي حق الاثنين لا يجريان من جهة العلم بالخلاف ، إلا ان يقال لا يعتبر في صحة صلاة المأموم أن يحرز صحة صلاة الامام بل احراز الامام صحة صلاته يكفي لجوز الاقتداء به ولو لم يكن المأموم محرزاً لصحة صلاة الامام لكن هذا القول بعيد عن الصواب. (وهكذا الأمر) لو اقتدى ثالث بهاتي صلاة واحدة بل في صلاتين أيضاً (وهكذا أيضاً) لو استأجر كل واحد منهما لما يكون مشروطاً بالطهارة كما اذا استأجرهما للصلاة مثلا فيعلم اجمالا بفساد صلاة أحدهما ولا يمكن اجراء اصالة الصحة او اصالة عدم حدوث الجنابة في الاثنين للعلم بجنابة احدهما فيتعارضان ، (وهكذا) لو استأجرهما لكنس المسجد بناء على لزوم احراز المستأجر صحة اجارة الأجير فتأمل ، الى غير ذلك من الموارد :

ثم انه ذكر - شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) من جملة الموارد التي يتولد من العلم الاجمالي علم تفصيلي - هو انه لو اودع احدهما عند شخص درهمين والاخر عند ذلك الشخص بعينه درهما واخذا فضاع احد الثلاثة أو سرق فمن الاثنين الباقيين احدهما لصاحب الدرهمين يقينا والآخر يبقى محل النزاع في انه هل هو لصاحب الدرهمين أيضاً أم لصاحب الدرهم الواحد فبمقتضى قاعدة العدل والانصاف أو بالتصالح القهري ينصف ويعطى

نصفه لصاحب الدرهمين ونصفه الآخر للآخر فاذا جاء ثالث وباع شيئاً من احدهما باحد النصفين وشيئاً آخر من الآخر بالاخر فيحصل عنده النصفان ، مع أنه يعلم تفصيلا بانه ما صار مالكاً للنصفين لعدم انتقال أحدهما اليه من مالكه الحقيقي قطعاً هذا ولكن كون الأمر كذلك مبني على عدم حصول الشركة بين المالين لمالكين بواسطة الخلط وعدم تميز مال كل واحد منهما عن مال صاحبه لانه هو الميزان في باب الشركة التي تحصل بواسطة الخلط وذلك من جهة انه لو قلنا بحصول الشركة من ناحية الخلط فيكون ثلثي المال لصاحب الدرهمين مشاعا وثلثه الآخر مشاعا أيضاً لصاحب الدرهم الواحد والتلف الوارد على المال المشترك يحسب عليهما بنسبة شركتهما فيحسب ثلث التالف على صاحب الدرهم الواحد وثلثيه على صاحب الدرهمين فيعطي صاحب الدرهمين من الاثنين الباقيين درهم وثلث ، وثلثي الدرهم لصاحب الدرهم الواحد فيكون المقدار المعطى لكل واحد منهما ماله حقيقة على حسب قواعد باب الشركة :

ومما ذكرنا ظهر أنه قد يكون للعلم بخصوصية الشيء تأثير في أحكامه وآثاره بحيث انها لو صارت مجهولة تنقلب اثاره وتتبدل أحكامه واقعاً كما انه عرفت ان بواسطة الجهل بخصوصية المال وعدم تميزه بواسطة الخلط تحصل الشركة ويصير ماليس بماله ماله حقيقة وواقعاً (ويمكن) أن يجعل هذا أيضاً أحد شرائط تأثير العلم الاجمالي بأن يقال ان من شرائط تأثيره أن لا يكون الجهل بالخصوصية موجباً لتبدل حكم ذلك الشيء واقعاً كما جعله شيخنا الاستاد (ره) من شرائط تأثير العلم الاجمالي :

(السادس) ان لا يكون هناك ما يوجب تبدل الحكم واقعاً أو ظاهرا كالتحالف والاقرار وحكم الحاكم لانه ربما لا يكون للعلم الاجمالي أثر مع وجود أحد هذه الأمور (بيان ذلك) انه هناك دار ونعلم اجمالا بأن تمام

تلك الدار اما لهذا المدعى او تمامها لذلك المدعي الآخر وادعى كل واحد من المدعيين ملكية تمامها فاقام كل واحد منهما البينة على دعواه فحكم الحاكم بالتنصيف كما هو أحد الاقوال في المسألة فيعلم الذي يريد أن يشتري النصفين ان أحد النصفين ليس لمن في يده ، ولكن هذا العلم الاجمالي لا أثر له بواسطة أن حكم الحاكم يجعل النصف مالا له ظاهراً وان لم يكن ماله واقعا فيجوز لترتيب اثار الملكية عليه ظاهراً حتى مع ذلك العلم الاجمالي نعم مع انكشاف الخلاف تفصيلا لا يجوز لانه لا نقول بالموضوعية للحكم الى هذا الحد فحكم الحاكم يكون سبباً لعدم تأثير ذلك العلم الاجمالي وتبدل الحكم ظاهراً وصيرورة مال المحكوم عليه في بعض الفروض ملكا ظاهرياً للمحكوم له وجواز ترتيب جميع اثار الملكية عليه مالم ينكشف الخلاف تفصيلا (وهكذا الأمر) في المفروض لو تحالفا أي حلف كل واحد من المدعيين ان هذه الدار له فحكم الحاكم بالتنصيف هذا كله في الحكم :

واما التحالف - فكما أنه يدعي احدهما وقوع العقد على الدار وينكر الاخر والاخر يدعي وقوعه على البستان وينكر صاحبه أو كان الاختلاف بينهما في ناحية الثمن فكل واحد منهما يعين ثمنا غير ما يعينه الآخر فالمشهور انه بعد التحالف يرجع كل مال الى ملك صاحبه الأول ويكون وجود العقد كعدمه ويصير مثل الفسخ والاقالة فيجوز ان يشتري الثالث كلا الثمنين والمثمنين من صاحبيه مع العلم اجمالا بان احد المالين انتقل اليه من غير المالك وذلك من جهة ان الحلف يصير سبباً لتبدل الموضوع أي الملكية ظاهراً او واقعا كما احتمله بعض .

واما الاقرار - فكما انه لو أقر بمال في يده لزيد ثم أقر بعين ذلك المال لعمرو فيعطى عين المال لزيد وقيمته او مثله لعمرو ويجوز لثالث أن

يشتري الاثنين منهما مع العلم بان احد هذين ليس لمن في يده فاقرار ذي اليد اسقط العلم الاجمالي عن التأثير لانه صار سبباً لتبدل الملكيـــة ظاهراً مالم ينكشف الخلاف تفصيلا .

المبحث الثانى فى الظن

وتارة لتكلم في امكان التعبد به وأخرى في وقوعه .

اما الأول فقد قال جماعة بعدم امكانه كابن قبه وغيره من المتكلمين والمراد من الامكان ههنا هو الامكان الوقوعي لا الذاتي اذ لا اشكال في امكانه بذلك المعنى اذ ليس هو بنفسه من المحالات بل ان كان هناك شيء فمن جهة استلزامه للمحال كما توهم لا انه بنفسه محـال وهـــذا هو معنى الامكان والمحال الوقوعي فالأول مالا يستلزم من وقوعه محال والثاني بالعكس أي ما يستلزم من وقوعه المحذور والمحال وليس الامكان الوقوعي التشريعي شيئاً آخر في قبال الامكان الوقوعي التكويني كما ربما يظهر الفرق بينهما من كلام شيخنا الاستاد (ره) بل هو بمعنى واحد وهو انه لا يقع محذور ومحال من ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع سواء كان المحمول من الأمور الاعتبارية والتشريعية كحجية الخبر الواحد أو من الأمور التكوينية كحرارة الماء أو برودته ، ثم انه لو جاء دليل يدل على وقوع التعبد به نأخـذ بذلك الدليل ان لم يثبت امتناعه ولا يحتاج الى اثبات امكانه بالدليل والبرهان حتى يجوز الأخذ بذلك الدليل بل عدم وجدان الدليل على الامتناع يكفى لذلك ، لا ان عدم الدليل على الامتناع يكفى في اثبات الامكان لان هذا واضح البطلان ولعل نظر شيخنا الأعظم (ره) في قوله - وهـذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان - الى ما قلنا أى أنهم يتمسكون بالدليل

على الوقوع اذا لم يجدوا دليلا على الامتناع لكن هذا المعنى خلاف ظاهر كلام شيخنا الأعظم (ره)اذ ظاهره أن امكان الشيء يثبت بعدم الدليل على الامتناع :

ثم ان المحذور المتوهم في المقام بعضها راجع الى الملاك وبعضها راجع الى الخطاب (أما المحاذير الراجعة الى الخطاب) وهي اجتماع الضدين أو النقيضين عند عدم اصابة الظن والمثلين عند اصابته ،وعبر ابن قبه عن تلك الأمور بتحليل الحرام وتحريم الحلال فهي مبنية على جعل المؤدى في باب جعل الطرق والامارات وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله وانه خلاف التحقيق ، وسنجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بما يرتفع به هذه المحاذير (وأما المحاذير الراجعة الى الملاك) اعني تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة فورودها مبني على تبعية الاحكام للمصالح اللازمة الاستيفاء أو المفاسد اللازمة الترك تبعية المعلول لعلته اذ بناء على عدم التبعية كما هو منسوب الى الأشاعرة فليس هناك مصلحة ولا مفسدة حتى يلزم تفويتها أو الالقاء فيها كما أنه لو كانت ولكنه لم تكن لازمة الاستيفاء أو الترك فلا مانع من تفويتها والوقوع فيها ، وأيضاً مبنى على عدم الالتزام بالمصلحة السلوكية في الامارات اذ لو التزمنا بذلك يمكن أن يقال بتدارك ما فات من المصلحة الواقعية أو ماوقع فيها من المفسدة الواقعية بتلك المصلحة السلوكية ، وأيضاً ورود هذا الاشكال مبني على فرض انفتاح باب العلم إذ في فرض الانسداد بعد الفراغ عن عدم جواز الاحتياط أوعدم لزومه لاشيء أقرب إلى الواقع من العمل بالامارات الظنية إذ في فرض عدم العمل بالامارات وعدم الاحتياط يجري البراءة الأصلية ولا يعتني باحتمال وجود تكليف الزامي وجوبي او تحريمي في البين ففي العمل بالامارة يقع ويتحقق الأمتثال بالنسبة الى الاحكام الواقعية في صورة إصابة الامارة وهي كثيرة لأنها طرق عقلائية

يعتمدون عليها لكثرة إصابتها ، وأمافي صورة عدم العمل بالأمارة الظنية فلا يقع إمتثال أصلا ، لما ذكرنا من الرجوع إلى البرائة ومع ذلك كلـه يمكن منع ورود هذا الاشكال من جهة أنه من الممكن أن تكون الامارات الظنية في المطابقة مع الواقع مساوياً مع العلم الوجداني إذ ليس المراد من إنفتاح باب العلم فعلية الوصول إلى الواقع قطعاً ، بل غاية مايمكن أن يقال ويدعى هو إنفتاح باب إمكان الوصول الى الواقع بالسؤال عن الامـام عليه السلام إذ مع فعلية الوصول إلى الواقع لا يبقى مورد ومجال للعمل بالظن حتى يقع الكلام في أنه يجوز أو لايجوز فمورد هذا البحث في حال الانفتاح لابد وإن يكون المراد منه أمكان الوصول إلى الواقع في ذلك الظرف فاذا فرضنا أن العلم بالواقع الذي يحصل للمكلف ليس أغلب مطابقة من الامارات الظنية التي هي طرق عقلائية فلا محذور في جعلها حجة : اللهم إلا أن يقال أن هذا صرف فرض وإلا العلم الذي يحصل للمكلف بالواقع خصوصاً اذا كان بالسؤال عن نفس الإمام عليه السلام يكاد يكون دائم المطابقة لأن أحتمال إشتباهه وعدم فهمه كلام الامام عليه السلام أو فهمه خلاف ماأراد إحتمالات في غاية البعـد فما اعترف بـه ـ شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) من ورود الأشكال ولزوم المحذور بناء على الانفتاح وعدم الالتزام بالمصلحة السلوكية ـ لا يخلو عن قوة (نعم يمكن أن يقال) هناك مصلحة أخرى يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع أو ما يقع فيها من المفسدة وهي مصلحة التسهيل على المكلفين كما أنه (ص)صرح بذلك في قوله (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسـواك) فانـه يفهم من هذا الكلام جواز تفويت المصلحة التي لفعل من الأفعال لأجل التسهيل بل موارد رفع الحكم بدليل نفي الحرج والعسر دائماً من هذا القبيل اذا كان الحكم المرفوع بـه الزامياً لأن الحكم المرفوع ان كان وجوباً فتفويت

المصلحة يكون لأجل الحرج وان كان حرمة فالألقاء في المفسدة يكون لأجل ذلك هذا ما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) في هـذا المقام (وفيه) أنه لازم هذا الكلام أن تكون الإمارات لها حكومة واقعية على الواقعيات ورفع الحكم الواقعي حقيقة في ما أدت الى خلافها كما هو الحال في موارد العسر والحرج وهذا عين التصويب الباطل :

ثم أنه هناك محذور أخر في حجية الظن وهو نقض الغرض لأن الغرض من الأوامر إيجاد المكلف لمتعلقاتها والغرض من النواهي عدم إيجادها وتركها فلو جعل الظن حجة وهو ربما يؤدي إلى حرمة واجب أو وجوب حرام فقد نقض غرضه ولنقض الغرض لايجوز حتى على مذاق من يقول بعدم تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد :

ولكن أنت خبير بأنه يمكن أن يجاب عن هذا المحذور بما أجيب به عن محذور تفويت المصلحة بأن يقال إن المصلحة السلوكية أوالتسهيلية أيضاً قد تكون متعلقة للغرض فتفويت إحدى المصلحتين أي المصلحة الواقعية التي هي مناط الحكم الواقعي لأجل الوصول إلى مصلحة أخرى أي المصلحة السلوكية أوالتسهيلية ليس نقضاً للغرض :

ثم أن المحاذير الخطابية وهي اجتماع المثلين عند إصابة الأمارة والضدين أو النقيضين عند عدم إصابتها أجيب عنها بوجوه (الأول) ما يظهر من كلام شيخنا الأعظم الأنصاري (قدس سره) من إختلاف رتبة الموضوع في الحكم الظاهري والواقعي وتقدم رتبة الموضوع في الثاني بالنسبة الى الأول وذلك من جهة أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي الذي هو موضوعه وهو متأخر عن نفس الحكم الواقعي لأن الحالات الأربعة الوجدانية أي العلم والظن والوهم والشك نسبتها إلى متعلقاتها نسبة العرض إلى معروضه والحكم الواقعي

متأخر عن موضوعه كما هو شأن كل حكم بالنسبة إلى موضوعه فيكون ماهو الموضوع للحكم الظاهري متأخراً عن الموضوع للحكم الواقعي برتبتين أحديهما تأخر الشك عن الحكم الواقعي والثانية تأخر الحكم الواقعي عن موضوعاتها (وأن شئت قلت) أن موضوعات الأحكام الواقعية متقدمة على نفس تلك الأحكام وتلك الأحكام متقدمة على الشك فيها الذى هو الموضوع للحكم الظاهرى وهذا معني تقدم موضوع الحكم الواقعي على موضوع الحكم الظاهرى برتبتين وإذا كان كذلك فلا يجتمعان في موضوع واحد حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين أو النقيضين ؛

وفيه أن الحكم الظاهرى وإن كان لايصل إلى مرتبة الحكم الواقعي وذلك لما ذكر من تأخر موضوعه عنه ومعلوم أن الحكم لايتعدى عن موضوعه ولا يتقدم عليه ولكن الحكم الواقعي محفوظ في رتبة الحكم الظاهري بنتيجة الاطلاق كما تقدم تفصيل ذلك ، وإن في كل مورد لايمكن التقييد والاطلاق اللحاظيين وكان الملاك مطلقاً أو مقيداً لعدم تطرق الاهمال فيه ، فلا بد من التوصل إلى تحصيله بنتيجة الاطلاق أو بنتيجة التقييد ، فيزاحم الحكم الواقعي - في مرحلة الشك فيه - الحكم الظاهري لوصوله إلى تلك المرتبة بنتيجة الاطلاق ؛

(الجواب الثانى) ماذكره أستاذنا المحقق (ره) وهو أيضاً بأختلاف الرتبة ولكن ببيان آخر وهو أن متعلق التكاليف الصور الذهنيـة بما هي حاكيات عن الخارج ، ولا تسرى الارادة والكراهة في عالم العروض إلى الخارج ، لأن العرض إذا لم يكن في الخارج لايمكن أن يكون العروض في الخارج ، ولأن وجود متعلق الأمر في الخارج ظرف سقوط الأمر لا ثبوته ، لأن المقصود من الأمر ليس إلا وجود المتعلق في الخارج ، ومعلوم أن الصورة الذهنية من شرب التتن مثلا التي هي موضوع الحكم الواقعي غير الصورة الذهنية من شرب التتن المشكوك الحكم التي هي موضوع الحكم

الظاهـري ، فلا يصير اجتماع بين الحكمين حتى يلزم اجتماع الضـدين أو المثلين أو النقيضين ، وحيث أن الحـكم الواقعي في مورد قيـام الحجة على خلافه مجهول للمكلف وغير واصل اليه - فلا داعوية ولا محركية له كي يقع التزاحم والتدافع في مرحلة الأمتثال فلا تضاد في مرحلة الجعل لاختلاف المتعلقين ولا تزاحم ولا تدافع في مرحلة الأمتثال لكون الحكم الواقعي غير واصل اليه والمكلف معذور في مخالفته ، وبهذا البيان قال بجواز اجتماع الأمر والنهي في مرحلة الجعل ، ولو كان التركيب بين المأمور به والمنهى عنه تركيبياً إتحادياً :

وفيه أن ماذكره من تعلق الأحكام بالصور الذهنية وإن كان صحيحاً لاشك فيه ، ولكن تعلقها بها بأعتبار كونها مراة للخـارج وآلة لملاحظته ففي الحقيقة الحكم على الخارج بتوسيط تلك الصور الذهنية ، ولذلك يكون الاتصاف بهذه الاحكام في الخارج ويكون الخارج محل إجتماع الحكمين فالصورة الذهنية مراد بالذات بمعنى أن الارادة تعلقت بها بلا واسطة في العروض ومراد بالعرض بمعنى أن المراد الاصلي والمقصـود بالذات هو الخارج ومرادية الصورة الذهنيـة لأجل كونها حاكيـة ومراة للخارج (والشاهد على ذلك) أنه لو حكم بحكمين متضادين على عنوان واحد لم يشك أحد في إمتناعه وصيرورته من قبيل إجتماع الضدين مع جريان هذا البيان فيه أيضاً حرفاً بحرف ، بأن يقال أن الصورة الذهنية في الحكم الأول غير الصورة الذهنية في الحكم الثاني وجوداً ، وذلك لأن التصور الثاني غير التصور الأول ، فلا يكون إجتماع الضدين في مرحلة الجعل ، وفي مرحلة الأمتثال أيضاً يمكن فرض مجهولية الحكم الأول حتى لا يكون له داعوية وتحريك للمكلف نحو إمتثاله :

والحاصل أن المقصـود والمراد بالذات بالمعنى المتقـدم هو الخارج وبتوسيط الصورة يحكم على الخارج لأن الارادة والكراهة تتبع المصالح والمفاسد

وهي في الخارج فشارع الأحكام يحكم على الدم الخارجي بأنه نجس ، نعم حيث أن ظرف الحكم هو الذهن - والموجود الخارجي بوجوده الخارجي لا يمكن أن ينتقل إلى الذهن والا ينقلب الذهن خارجاً - فلا محالة يحكم على الخارج بتوسيط الصورة الذهنية فينظر بها إلى الخارج ويكون الخارج هو المحكوم عليه فيلزم المحاذير المذكورة :

(الثالث) هو أن الحكم الظاهري سنخ من الحكم والواقعي سنخ آخر فاجتماعهما لا يصير من قبيل إجتماع المثلين إذا كانا تحت عنوان واحد ، فالطهارة الواقعية مثلا ليست من سنخ الطهارة الظاهرية وهكذا في سائر الأحكام وأن أطلق عليها عنوان واحد وشملها مفهوم واحد ، وكذلك الحال بالنسبة إلى إجتماع الضدين أو النقيضين ، فالوجوب الواقعي ضد للحرمة الواقعية لا للحرمة الظاهرية وإلاّ فلا مانع من إجتماع الحرمة الظاهرية مع الوجوب الواقعي إذ لا تضاد بينهما . وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الأحكام الوضعية والتكليفية ، ونقيض الحرمة الواقعية عدم تلك الحرمة واقعاً لا عدمها ظاهراً فلا يلزم من خطأ الامارة إجتماع النقيضين أو الضدين حتى بناء على بطلان التصويب وإنحفاظ الحكم الواقعي في مورد الجهل ، ولعل هذا مراد من جمع بين الحكم الظاهري والواقعي بأختلاف المحمول :

ولكن أنت خبير بأن الفرق بين الحكم الظاهري والواقعي ليس من ناحية الحكم والمحمول بل الحكم والمحمول في كليهما بمعنى واحد وإنما الفرق من ناحية الموضوع أو المورد فمورد الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالواقع لا أن الطهارة الواقعية مثلا بمعنى والطهارة الظاهرية بمعنى آخر والوجوب الظاهري بمعنى والوجوب الواقعي بمعنى آخر .

(الرابع) ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية أو الأنشائية والظاهرية على الفعلية فلا يصير إجتماع الضدين أو

المثلين أو النقضين لأنه لاتضاد بين الوجوب الشأني أو الانشائي مثلا مع الحرمة الفعلية ، لأن الأحكام الشأنية في الرتبة المتقدمة بالنسبة إلى الاحكام الفعلية ، وهذا الكلام منه بناء على ماذهب اليه من أن للاحكام مراتب أربع (الأول) الاقتضائية والشأنية وهي عبارة عن كون الشيء ذا ملاك يقتضي الحكم الفلاني على طبق ذلك الملاك (الثاني) الحكم الانشائي وهو عبارة عن إنشاء الحكم على طبق المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء ضرباً للقاعدة والقانون ، من دون أن يكون في البين إرادة أو كراهة فعلية (الثالث) الحكم الفعلي وهو عبارة عن تعلق الارادة الفعلية أو الكراهة الفعلية بشيء (الرابع) مرتبة التنجز وهي عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة حكم المولى وعصيانه بعد وصوله اليه بعلم أو علمي (وقد عرفت) مما ذكرنا أن مرتبة الاقتضائية ـ التي يسميها بالحكم الاقتضائي أو الحكم الشأني ومرتبة التنجز ـ لا ينبغي أن يعدا من الاحكام الشرعية ومجعولاته بل الحكم الاقتضائي والشأني ليس الا إقتضاء الحكم وشأنيته له لا الحكم الاقتضائي والشأني ـ والتنجز حكم عقلي لاحكم شرعي فلا وجه لأن يعد من مراتب الحكم الشرعي ، نعم الحكم الانشائي والفعلي لو صح هذا التقسيم يكونان من مراتب الحكم الشرعي ومن مجعولاته .

وعلى كل حال ماذكره من حمل الاحكام الواقعية في مورد الاصول والامارات على الشأنية والانشائية يرجع إلى إنكار الحكم الواقعي والتصويب الباطل لأن الحكم الشأني ليس مجعولا وحكما شرعيا وإطلاق الحكم الشأني عليه من باب المسامحة ، إذ المراد منه كما فسرنا شأنية الحكم لا الحكم الشأني .

وأما الحكم الانشائي على فرض صحته وصحة اطلاق الحكم عليه

ليس ما هو المجعول واقعاً طبقاً للمصالح والمفاسد ويكون مشتركا بين العالم والجاهل بل مادلت الأدلة - على إشتراكه بينهما وإنحفاظه في مرتبة الجهل به - هو الحكم الفعلي الذى لو وصل الى المكلف كان داعياً ومحركا له نحو الفعل أو الترك ، وإنكار مثل هذا الحكم في ظرف الجهل بالحكم الواقعي تصويب لا يقول به الأمامية ، هذا مضافاً إلى أن الحكم الانشائي لايفهم منه معنى محصلا بذلك المعنى الذي يريد صاحب هذا القول بأن يكون أحد مراتب الحكم والمفهوم منه هو إنشـــاء الحكم على الموضوع المقدر وجوده بما له من القيود التي لها دخل في المصلحة والملاك ، فثبوت الحكم لموضوعه المفروض الوجود بقيوده المعتبرة فيه دائماً فعلي نعم الفعلية بمعنى تحريك المكلف نحو الفعل أو الترك منوطة ومتوقفة على وجود ذلك الموضوع مع جميع قيوده المعتبرة في توجيه التكليف نحو المكلف التي نسميها بشرائط التكليف ، فوجوب الحج مثلا يكون محركاً للمكلف نحوه بعد وجوده مع جميع الشرائط المعتبرة من الاستطاعة والبلوغ والعقل والحرية وأمثال ذلك مما هو دخيل في توجيه التكليف نحوه .

ثم إن شيخنا الأعظم الانصاري (ره) بعد ما جمع بين الحكم الظاهري والواقعي - باختلاف الرتبة في الاصول العملية بالتقريب الذي تقدم وأن موضوع الحكم الواقعي هو نفس ذات فعل المكلف وموضوع الظاهري هو الذات المشكوك الحكم فيكون موضوع الحكم الظاهري في الرتبـــة المتأخرة عن موضوع الحكم الواقعي - أفاد في مقام الجمع بينهما في مؤدى الامارات معنى آخر ، وهو أن المجعول في باب الامارات هي الهوهوية بين المؤدي والواقع فلو كانت الامارة مطابقة للواقع فالمجعول هو كون المؤدي عين الواقع وإتحادهما فليس شيء آخر مجعولا في قبال الواقع حتى يكون غيره ويلزم إجتماع المثلين وإن لم تكن مطابقة للواقع فيكون -

إدعاء الاتحاد وإعتبار أن المؤدي هو عين الحكم الواقعي - واقعا في غير محله ولذلك لو إنكشف الخلاف لايكون مجزياً لأنه ليس هناك مجعول مولوي في البين .

وفيه أن الهوهوية إذا لم تكن حقيقية فلابد وأن تكون إدعاءً وتنزيلا بلحاظ ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل كقوله (ع) (الطواف بالبيت صلوة) فيرجع هذا الادعاء والتنزيل في باب الامارات الى وجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدى الامارات ، ولا فرق بين هذا وبين جعل المؤدي فترجع المحاذير المذكورة من إجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين .

(الخامس) أن مؤدي الأصول والامارات ليس الا حكماً إثباتياً بل ليس حكماً حقيقة وهو من قبيل السراب الذي يحسبه الضمآن ماء (وبعبارة أخرى) هو إثبات الحكم من دون أن يكون هناك حكم غير الحكم الواقعي فان طابق هذا الاثبات مقام الثبوت فليس في البين الا ذلك الحكم الواقعي الذي بلغ مقام الاثبات فتنجز لوصوله الى المكلف ، وإن لم يطابق كان إثباتاً بلا ثبوت ويكون سراباً محضا ، وهذا في باب الامارات واضح بناء على جعل الحجية والطريقية وتتميم كشفها في عالم الاعتبار التشريعي ، بمعنى أن الشارع حسب في عالم تشريعه ذلك الكشف الناقص الذى في الامارات كشفاً تاماً والقي إحتمال الخلاف ، فيكون حال هذه الامارات حال العلم والقطع الوجداني فكما أنه عند قيام القطع - على وجوب شيء أو حرمته إذا أخطأ ولم يكن هناك وجوب أو حرمة في الواقع - لا يحدث من طرف قيام القطع شيء وليس هناك الا إثبات الوجوب والحرمة بدون الثبوت لأنه جهل مركب ولا واقع له - فكذلك في الامارات لا يحدث من طرف قيامها حكم شرعي ، فليس في البين الا إثبات الحكم فان طابق الواقع فلا يحدث حكم آخر حتى يصير إجتماع

المثلين بل يتنجز الواقع لوصوله الى المكلف وان لم يطابق الواقع بكون إثباتاً بلا ثبوت ويكون من قبيل السراب .

هذا كله في الامارات وأما الاصول العملية فالمجعول فيها ليس هو المؤدي والحكم الشرعي كي يلزم إجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين بل المجعول فيها هو البناء العملي على طبق الحالة السابقة كما في الاستصحاب أو على طبق احتمال وجود التكليف كما في موارد الاحتياط أو عدمه كما في موارد البراءة ، وهذه الوظيفـــة العملية ليست حكماً مجعولا حتى تلزم المحاذير الخطابية في مقام الجعل والتشريع ، ولا يلزم من جعل هذه الوظيفة العملية تصادم مع الحكم الواقعي في مقام الامتثال أيضاً لعدم داعوية ذلك الحكم ومحركيته نحو الامتثال لكونه على الفرض مجهولا وغير واصل الى المكلف ، فلا تصادم بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي في باب الاصول العملية لا في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال (وإن شئت قلت) أن للقطع جهات أربع لاتنفك أحديها عن الأخرى في نفس القطع بل جميعها متلازمات (الأولى) كونه صفة كذا ومن مقولة الكيف النفساني وله وجود خاص وحقيقة مخصوصة (الثانية) كونه طريقاً الى متعلقـــه وكاشفاً تاماً عنه (الثالثة) الجري العملي على طبقه بما أن متعلقه منكشف به تمام الانكشاف وواصل الى المكلف (الرابعة) صرف الجري العملي على طبق متعلقه وتنجز المتعلق من حيث لزوم العمل على وفقه به من دون النظر الى الكشاف المتعلق به ـ فالجهة الأولى ـ من هذه الجهات مخصوص بذات القطع لأنها عبارة عن نحو وجوده الخاص ومهيته المخصوصة ولذلك لو وقع بتلك الجهة موضوعاً لحكم شرعي لايقوم مقامه شيء من الامارات والأصول ـ والجهة الثانية ـ هي التي مجعولة في باب الامارات ـ والجهة الثالثة ـ هي المجعولة في باب الأصول العملية التنزيلية المسماة بالمحرزة أيضاً ـ والجهة

الرابعة - مجعولة في الأصول غير التنزيلية ، فكما أن تلك الجهات - عند اجتماعها في القطع الوجداني المتعلق بحكم شرعي أو موضوع ذي حكم - لا تصادم الحكم الواقعي لا في مرحلة الجعل والتشريع ولا في مقام الامتثال ، فليكن كذلك عند افتراقها ووجود بعضها دون بعض بواسطة الجعل التشريعي .

فصل

ثم أنه بعد ما تقدم من إمكان حجية الظن وأنه ليس هناك محذور ملاكي ولا خطابي في البين أصلاً ، لو شككنا في حجية ظن فما هو مقتضى الأصل والقاعدة ؟ :

الظاهر أنه لا ينبغي أن يشك في أن مقتضى الأدله العقلية والنقلية عدم حجيته وأنه لايجوز الاستناد إليه وقد ذكر شيخنا الأعظم الانصاري (ره) قيام الأدلة الأربعة على ذلك - أما الكتاب - فقوله تعالى (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) فان التعبد بامارة لم يقم دليل على حجيتها ليس مما أذن الله له بل يكون افتراء على الله - وأما الأخبار - فقوله عليه السلام (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم) حيث أنه عليه السلام عد هذا القسم أيضاً من الداخلين في النار ومناط كون ذلك الرجل منهم هو عدم علمه بانه من الله وهذا المعنى بعينه موجود في العمل بالظن الذي لم يقم دليل على حجيته متديناً ومتعبداً به - وأما الإجماع - فادعى الوحيد البهباني (ره) ان حرمة - العمل بالظن الذي لم يقم دليل على حجيته متديناً ومتعبداً به - من البديهيات عند العوام فضلاً عن الخواص - وأما العقل - فاتفاق العقلاء على قبح استناد ما لم يعلم أنه من الله إليه تبارك وتعالى وأن هذا من التشريع القبيح عند العقل ، (لأن الظاهر) أن التشريع

عبارة عن العمل بما لم يعلم أنه من الدين بعنوان أنه من الدين وإن كان من الدين واقعاً ، فالمناط في تحقق التشريع عدم قيام حجة على أنه من الدين لا عدم كونه منه واقعاً ولا شك في أن العقل يحكم بقبح استناد ما لم يعلم أنه من الدين إليه سواء كان في الواقع من الدين أو لم يكن :

ثم أن حكم العقل بقبح التشريع ليس من قبيل حكم العقل بقبح العصيان من حيث عدم جريان قاعدة الملازمة في الثاني دون الأول ، وذلك من جهة أن مورد جريان قاعدة الملازمة كما تقدم هو كون حكم العقل وارداً في سلسلة علل الأحكام لا في سلسلة معلولات الأحكام ، بمعنى أن العقل لو أدرك ما هو مناط حكم الشرع وملاكه فيستكشف من ذلك لمّاً وجود الحكم الشرعي ، وهذا معنى وقوعه في سلسلة علل الأحكام ، وأما لو وقع حكم العقل في الرتبة المتأخرة عن الحكم الشرعي وفي سلسلة آثاره ولو ازمه كقبح العصيان وحسن الاطاعة ، فلا يمكن أن يكون مستتبعاً للحكم الشرعي للزوم التسلسل .

ثم أن المحرم هل هو نفس العمل الذي يتحقق التشريع به أو خصوص التدين والتعبد به ، الظاهر أن العقل يحكم بقبح نفس العمل الذي يصدر بعنوان أنه من الدين ويكون العمل الصادر بهذا العنوان مصداقاً للتشريع القبيح عقلا فبقاعدة الملازمة نستكشف حرمة نفس العمل الكذائي ، هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار والأدلة اللفظية أيضاً على ذلك وخصوصاً الأخبار الواردة في باب البدعة وتحريمها :

ثم أنه من لوازم الحجية جواز التعبد والتدين بمؤداها بناءاً على ما تقدم من أن جعل الحجية عبارة عن تتميم كشفه الناقص وجعله في عالم الاعتبار التشريعي علماً وواسطة في الاثبات نعم لو كانت الحجيـــة بمعنى صرف منجزيته من دون جعله علماً تشريعياً ووسطاً في الاثبات فلا يمكن التعبد

والتدين بمؤداه بصرف هذا المعنى ، لكن هذا الوجه في الحجية بعيد عن الصواب لما تقدم في وجه الحجية : وأما الأصول العملية فحيث ان مؤداها ليس حكماً مجعولا كما تقدم ، بل المجعول فيها هي الوظائف العملية فلا يجوز استناد أزيد من ذلك إلى الدين في مواردها أو يقيد الحكم في مواردها بكونه ظاهرياً (وأما النقض) بالظن على تقدير تمامية دليل الانسداد على تقرير الحكومة بانه حجة على ذلك التقدير ومع ذلك لا يجوز استناد المظنون إلى الدين وانه حكم الله ، فغير وارد لأن الحجية هناك ليس بمعناها المصطلح من تتميم الكشف بل معناها جواز الامتثال الظني والاكتفاء به في مقام إسقاط التكليف ، لا أنها بمعنى العلم التشريعي وكونه وسطاً في الاثبات ، وفي الحقيقة العقل لا يحكم بأن الظن في تلك الحالة حجة مثبتة للتكاليف شأن سائر الحجج والامارات لأن الظن في أية حالة من الحالات لا يكون مثل القطع حجيته ذاتية له ، فلابد من اعطاء هذه الصفة له وجعلها في عالم الاعتبار والتشريع له ، وليس وظيفة العقل إلا الادراك لا الاعطاء وجعل تلك الصفة وهذا واضح جداً .

ثم ان للتشريع صور وذلك من جهة أنه كما ذكرنا عبارة عن استناد ما لم يقم دليل على أنه من الدين إليه (فتارة) يعلم أنه ليس من الدين وينسبه إليه سواء كان علمه مطابقاً للواقع أو لم يكن بل كان ما علم أنه ليس من الدين منه (واخرى) يشك أنه منه وينسبه إليه سواء كان منه واقعاً أو لم يكن وفي كلتا الصورتين تشريع محرم والظن غير المعتبر في هذا المورد مثل الشك فليس له أن ينسبه إلى الدين بمحض ذلك الظن غير المعتبر ، ومناط التشريع وكونه قبيحاً في جميع تلك الصور واحد وهو الانتساب إلى الدين وعده منه مع عدم قيام حجة على ذلك .

وبعبارة اخرى للعقل حكم واحد في صورة العلم بعدم كونه من الدين

والظن غير المعتبر والشك في ذلك أي في كونه من الدين ، ففي جميع تلك الصور له حكم واحد بمناط واحد لا أن حكمه في مورد عدم كونه من الدّين واقعاً حكم واقعي وفي مورد الشك في ذلك حكم طريقي (نعم) عند من عرف التشريع بأنه إدخال ما ليس من الدين واقعاً في الدين للتشريع واقع متعلق للحرمة وهو إلتساب ما ليس من الدين واقعاً إليه ، فيكون حكم العقل بقبح استناد ما لم يقم حجة على انه من الدين إليه حكماً طريقياً للاحتراز عن الوقوع في مفسدة الواقع وهو استناد ما ليس من الدين واقعاً إليه ، ويكون من قبيل حكمه بعدم جواز ارتكاب مظنون الضرر بل مشكوكه بناء على كون ذلك الحكم حكماً طريقياً (ولكن قد عرفت) أن التشريع عبارة عن استناد ما لم يقم حجة انه من الدين إليه سواء كان من الدين أو لم يكن لا استناد خصوص ما ليس من الدين واقعاً إليه كما توهم ، هذا كله حسب مقتضى القواعد والأدلة .

وأما بحسب الأصول العملية فمقتضى الاستصحاب عدم حجية ما شك في حجيته لأن الحجية أيضاً كسائر الحوادث مسبوقة بالعدم وليست ذاتية ولا من لوازم الذات إلا في القطع .

وأورد شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) على هذا الاستصحاب بان الأثر المترتب على هذا الاستصحاب مترتب على نفس الشك في بقاء عدم الحجية الذي هو موضوع لهذا الاستصحاب ، ففي الرتبة السابقة على جريان الاستصحاب هذا الاثر حاصل ، فتحصيله بالاستصحاب يكون من قبيل تحصيل الحاصل .

وأورد عليه في الكفاية (ره) (أولا) بأن الاحتياج إلى الأثر في جريان الأصل العملي إنما يكون فيما إذا لم يكن المؤدى بنفسه من المجهولات الشرعية ، كما إذا كان المستصحب مثلاً من الموضوعات الخارجية

وأما إذا كان بنفسه من المجعولات الشرعية كاستصحاب الأحكام وضعية أو تكليفية فانها بانفسها تنالها يد الجعل التشريعي وضعاً ورفعاً ولا يحتاج إلى أثر عملي حتى يكون الوضع والرفع بلحاظ ذلك الأثر ، وقد تقدم أن الحجية من الأحكام الوضعية التي تنالها يد الجعل التشريعي وضعاً ورفعاً فيكون كاستصحاب الوجوب والحرمة لا يحتاج إلى أثر عملي (وثانياً) بأن الأثر ههنا أي عدم جواز التعبد والتدين بمؤداه كما أنه يترتب على نفس الشك كذلك يترتب على الواقع المشكوك أي عدم الحجية واقعاً ، فيصح الاستصحاب بلحاظ ذلك الأثر ففي مورد الشك في الحجية يمكن ترتيب الأثر بنفس الشك ، ويمكن اجراء الاستصحاب وترتيب الأثر بلحاظ الواقع المشكوك :

ثم أنه لو كانت في مثل المقام قاعدة مضروبة للشك تجري القاعدة بلحاظ نفس الشك والاستصحاب بلحاظ الواقع المشكوك ، ولكن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة (وبعبارة اخرى) الأثر لو كان مترتباً على نفس الشك فقط تجري القاعدة دون الاستصحاب ولو كان مترتباً على الواقع المشكوك دون الشك فيجري الاستصحاب دون القاعدة ولو كان مترتباً على كليهما كلاهما يجريان ، ولكن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة ، هذا ما افاده صاحب الكفاية (ره) :

واستشكل عليه شيخنا الاستاد (ره) (أولا) بان الاصول العملية وظائف عمليه مجعولة للشاك ، فمع عدم عمل في البين لا معنى لجريان الأصل العملي وإنما يكون جريان استصحاب الوجوب والحرمة أيضاً من جهة الانتهاء بالآخرة إلى العمل وإلا فهما أيضاً لا يجريان (وثانياً) بما ذكرنا من لغوية هذا الاستصحاب لحصول الأثر والنتيجة في رتبة موضوع هذا الأصل أعني الشك ، فيكون تحصيل هذا الأثر والنتيجة بهذا الاستصحاب من قبيل تحصيل الحاصل بل هو أسوأ منه لأنه تحصيل ما هو حاصل وجداناً تعبداً :

والحاصل أن مورد جريان الاستصحاب في مثل هذه الموارد يكون فيما إذا كان الأثر المترتب على الواقع غير الأثر المترتب على الشك كاستصحاب الحلية وقاعدة الحل حيث أنه يترتب على الشك الحلية الظاهرية دون الواقعية ، وعلى الاستصحاب آثار الحلية الواقعية فباستصحاب الحلية يترتب جواز الصلاة فيه ولا يترتب هذا الأثر على قاعدة الحل بناءً على أن الحلية الواقعية شرط في جواز الصلاة ولا يكفي الحلية الظاهرية (هذا مضافاً) إلى أنه يمكن أن يقال إنه لا أثر للواقع المشكوك في المقام أصلا من جهة أن عدم جواز التعبد والتدين بمؤدى الظن من آثار عدم العلم أو العلمي لحجيته لا من آثار عدم حجيته واقعاً ، لأنه لو لم تكن حجة واقعاً ولكن دل دليل معتبر على حجيته جاز التعبد بمؤداه ، فجواز التعبد بمؤدى الظن وعدم جوازه يدور مدار قيام دليل معتبر على اعتباره وعدم قيامه ، لا الحجية للواقعية وعدمها .

ثم ان ما ذكرنا من لزوم انتهاء المجعول في الأصول العملية إلى الأثر العملي بناء على أن المجعول فيها هي الوظائف العملية واضح (وأما بناء) على مسلك جعل المؤدى فيمكن أن يقال انه لا يحتاج إلى الأثر العملي ان كان المؤدى بنفسه من المجعولات الشرعية ويكون قابلا للوضع والرفع في عالم التشريع ، ولكن ذلك لا يرفع اللغوية من جهة أن الجعل التشريعي لابد وان يكون بلحاظ عمل المكلف وإلا يكون الجعل والتشريع بلا فائدة ولا ثمرة فيكون لغواً .

في حجية الظواهر

(المقام الثاني في وقوع التعبد به) فمن جملة الظنون التي خرجت عن

تحت إصالة حرمة العمل بالظن ودل الدليل على حجيتها ـ ظواهر الالفاظ لاستقرار سيرة العقلاء على ذلك في جميع محاوراتهم وكتبهم ومصنفاتهم العلمية ومكاتيبهم الراجعة إلى حوائجهم وفي كل مقام يريدون الافادة والاستفادة والشارع لم يردع عن هذه الطريقة بل امضاها وعمل بها في محاوراته وافاداته وفي مقام بيان أحكامه ، فإذا سئل أحدهم مكاتبة أو مشافهة أخذ عليه السلام بظاهر كلامه وأجابه عن ذلك السؤال وأراد أيضاً في مقام الجواب ما هو ظاهر كلامه ، واستثنوا من هذه القاعدة موردين :

(أحدهما) ظواهر الكتاب العزيز فان الاخباريين قالوا بعدم حجيتها وعدم جواز الأخذ بها واستدلوا على ذلك (أولا) بالأخبار الناهية عن الرجوع إلى الكتاب والعمل والأخذ بظواهره وتلك الأخبار بما تبلغ حد التواتر لكثرتها من قبيل (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) وقوله عليه السلام (يافتادة ما ورثك من القرآن حرفا) وقوله عليه السلام (إنما يفهم القرآن من خوطب به) وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب .

وفيه أن هذه الأخبار وان كانت كثيرة ربما بلغت حد التواتر كما ادعاه الطرف ، ولكن كلها يرجع إلى أحد أمرين (احدهما) المنع عن تفسير القرآن بالرأي والظنون الاستحسانية (ثانيهما) الأخذ بالقرآن استقلالا من دون الرجوع إلى المخصصات والمقيدات الواردة من أهل بيت العصمة لعموماته ومطلقاته ، ومعلوم أن الاخذ بالظاهر غير التفسير بالرأي (ونحن أيضاً لا نقول) بجواز الرجوع إلى الكتاب استقلالا ومن دون مراجعة الاخبار والفحص عن المخصصات والمقيدات واستخراج الناسخ والمنسوخ منها

هذا مضافاً إلى ارجاعه عليه السلام إلى القرآن والامر بالاخذ به في مقامات كثيره كقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله

إمسح على المرارة ما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه السلام (ما وافق الكتاب فخذوه وما خالف الكتاب فاطرحوه) وقوله عليه السلام (ما خالف قول ربنا لم نقله) ، أو زخرف أو باطل أو إطرحه على الجدار إلى غير ذلك من أخبار العرض على الكتاب ، ومقتضى الجمع - بين هذه الأخبار والأخبار المتقدمة لو كان بينهما تعارض ابتدائي - حمل تلك الأخبار على أحد الأمرين المتقدمين (وثانياً) بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الكتاب بين الأخبار ومقيدات لمطلقاته كذلك (وفيه) أنه بعد الرجوع إلى الأخبار والفحص عن تلك المخصصات والمقيدات ينحل ذلك العلم الاجمالي بوجدان مخصصات ومقيدات فيما بين الأخبار فلا يبقى مانع عن الرجوع .

(ثانيها) ما استثناه المحقق القمي (ره) من عدم حجية الظواهر في حق من لم يقصد إفهامه وحجيته في حق من قصد إفهامه ، وقد أفاد في وجه الفرق بينهما أن عدم إرادة الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه لابد وأن يكون لأحد الاحتمالين (أحدهما) غفلة المتكلم عن نصب القرينة على ارادته خلاف الظاهر (ثانيهما) غفلة المخاطب المقصود بالافهام وعدم إلتفاته إلى القرينة المنصوبة من قبل المتكلم والعقلاء لا يعتنون بكلا الاحتمالين ونفيهما مورد الاصل العقلائي لأن اصالة عدم الخطاء والغفلة أصل عقلائي جار عند الكل (وأما بالنسبة) إلى من لم يقصد إفهامه فليس الاحتمال منحصراً بهذين ، كي يرفع باصالة عدم الخطأ والغفلة بل من الممكن أن تكون بين المتكلم ومن قصد إفهامه قرينة حالية أو مقالية على إرادة خلاف الظاهر واختفت على من لم يقصد إفهامه ، وليس هناك أصل عقلائي يرفع هذا الاحتمال (نعم) قد يتعلق غرض المتكلم أو الكاتب بافهام كل من يسمع أو ينظر فيه كالكتب العلمية والوصايا والأقارير وغير ذلك فيكون

حجة في حق الكل :

ثم أنه بناء على هـذا المسلك قال بانسداد باب العلمي إلى معظم الأحكام وحجية الظن المطلق ، وذلك من جهة أن انفتاح باب العلمي إلى معظم الأحكام لا يتم بالتعهد بصدور الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة فقط بل يحتاج مضافاً إلى هذا إلى اصالة جهة الصدور وإلى اصالة الظهور ، وبالكار كل واحد من هذه الثلاثة ينسد باب العلمي إلى معظم الاحكام (وحيث) إنه أنكر الاخير - أي إصالة الظهور في الاخبار من جهة أن أغلبها أجوبة لاسئلة خاصة يكون المقصود بالافهام ذلك السائل الخاص فلا يكون حجة في حق غيره - فقد قال بتمامية دليل الانسداد وان العمل بالاخبار يكون من باب الظن المطلق الذي تمّ حجيته بدليل الانسداد ، هذا ما أفاده ذلك المحقق :

وفيه (أولا) أن الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة تكون من قبيل الكتب العلمية ويكون المقصود بالافهام هو جميع من ينظر فيها ، وذلك من جهة أن الرواة كانوا يتعلمون الأحكام لا لعمل النفسهم فقط بل للنقل إلى السائرين وبث أحكام الدين ، فلو كانت هناك قرينة في البين لكانوا ينقلونها إلى من ينقلون الرواية إليهم ويثبتونها في كتبهم التي ضبطوا فيها الروايات (وثانياً) إحتمال - وجود قرينة بين المتكلم وخصوص من قصد إفهامه أيضاً - منفي بالاصل العقلائي .

وأما دعوى - أن سيرة العقلاء وبنائهم على عدم حجية الظهور إلا لمن قصد إفهامه ، فيكون المقتضى للحجية والدليل عليها ضيقاً لا يفيد أزيد من هذا المقدار - غير مسموع لان العقلاء لا يفرقون بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه في حجية الظهورات وكشفها عن المرادات (لعم هاهنا) كلام آخر وهو أن حجية الظواهر هل هي مشروطة بالظن بالوفاق

أم لا ، ولكن مشروطة بعدم الظن على الخلاف :

والحق في هـذا المقام (أما في الأول) أي اشتراط حجيتها بالظن بالوفاق (فان كان) المراد هو الظن النوعي ، فهو حاصل قطعـاً لأن الظواهر لا شبهة في أنها تفيد الظن بالمراد نوعاً (وإن كان) المراد هو الظن الشخصي فغير لازم قطعاً ، لأن مناط حجية جميع الامارات العقلائية عندهم هو الظن النوعي لا الشخصي (وأما في الثاني) أي اشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف (فان كان) المراد هو الظن النوعي على الخلاف فلا يوجد قطعاً ، لما بينا من افادتهـا الظن نوعاً (وإن كان) المراد الظن الشخصي فوجوده في مورد على الخلاف غير مضر قطعاً لما ذكرنا من أن مناط الحجية عند العقلاء هو الظن النوعي منها بالمراد فالظن الشخصي بالوفاق أو الخلاف لا أثر له ، هذا كله كان في حجية الظواهر :

(وأما تعيين) الصغرى وأن اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى الفلاني ، فقد تقدم في مبحث الألفاظ جملة مما يكون معيناً ومشخصاً للظهور ككون صيغة الأمر ومادته ظاهرة في الوجوب وكون صيغة النهي ظاهرة في التحريم وكون الجملة الشرطية ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء وأمثال ذلك :

ومما قيل بحجيته في مقام تشخيص الظهور وتعيينه قول اللغوي واستدلوا على ذلك :

تارة باجماع العلماء بل العقلاء على الرجوع إلى كتب اللغة عند وقوع الخلاف بينهم في معنى لفظ أو عدم فهمهم معناه (وفيه) أنه من الممكن أن يكون رجوعهم إليهم إما من جهة المسامحة فيما إذا لم يكن متعلقاً بما له أثر شرعي وإما من جهة حصول الوثوق والاطمئنان من قولهم في بعض الأحيان ، لا من جهة حصول الظن فقط وحجية قولهم مطلقاً .

وأخرى بأدلة حجية الخبر الواحد لكون قول اللغوي من مصاديقه

(وفيه) أن أدلة حجية خبر الواحد على فرض شمولها للموضوعات وعدم اختصاصها بالأحكام مقيدة اطلاقها بروايـة مسعدة بن صدقة (الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة) فيشترط في قبوله العدالة والتعدد :

وثالثة ببناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع إلى أهل الخبرة (وفيه) أن اللغوي ليس من أهل الخبرة أي أهل الرأي والاجتهاد بل ينقـل ما يسمع من أهل المحاورة أو ما يرى في كتاب ، (هذا كله) مضافاً إلى أن شأن اللغوي ليس إلا بيان موارد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقي من بين المعاني التي يستعمل اللفظ فيها :

ثم إن بعضهم تمسكوا لحجية قول اللغوي بالانسداد الصغير ، وهو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي في بعض الموضوعات مقابل الانسداد الكبير الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام ، فقالوا لا شك في أن باب العلم والعلمي ملســد إلى فهم كثير من معاني الألفاظ والرجوع إلى البراءة في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة ، فلابد من الرجوع إلى مطلق الظن في تعيين تلك المعاني ، ولا شيء أقرب من قول اللغوي في ذلك :

(وفيـه) أنه لو آل أمر انسداد باب العلم والعلمي إلى الانسداد الكبير أي إلى انسداد باب العلم إلى معظم الأحكام ، فهذا هو الانسداد الكبير ونتيجته حجية مطلق الظن كشفاً أو حكومـة أو من باب التبعيض في الاحتياط كما سيجيء انشاء الله ، ولا وجـه لتسميته بالانسداد الصغير (وإن لم ينجر الأمر) إلى الانسداد الكبير وكان باب العلم والعلمي مع ذلك إلى معظم الأحكام مفتوحاً ، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول العملية وإجراء كل واحد في مجراه ولا يلزم منه محذور أصلا (ودعوى) أنـه يلزم منه المخالفة القطعية الكثيرة ، دعوى بلا بينة ولا برهان لأن الموارد

التي يدعى المدعى لزوم الرجوع إلى قول اللغوي وإن لم يحصل العلم أو الوثوق والاطمئنان من قوله ويكون من باب مطلق الظن في غاية القلة فلا يلزم من الرجوع إلى الأصول في تلك الموارد القليلة محذور الخروج عن الدين أو المخالفة القطعية الكثيرة كما توهم :

في اجماع المنقول

ومما قيل بحجيتها بالخصوص وخروجه عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن (إجماع المنقول) واستدلوا على حجيته بأدلة حجية خبر العادل ، لأن ناقل الاجماع ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام بدون واسطة فاذا كان عادلا يكون خبره هذا خبراً عالي السند لكون المخبر عادلا وعدم واسطة بينة وبين الإمام عليه السلام (وفيه) أن أدلة حجية الخبر الواحد لا تشتمل الخبر عن حدس إما لأن سيرة العقلاء التي هي عمدة دليل حجيته لم تقم إلا على قبول خبر الثقة فيما كان اخباره عن حس لا عن حدس وسائر الادلة تكون تقريراً وامضاء لتلك السيرة ، وإما من جهة أن أدلة حجية خبر العادل والثقة تنفي احتمال تعمد الكذب ، فبضميمة اصالة عدم الخطأ والغفلة في المحسوسات يتم المطلوب أي حجيته ووجوب تصديقه ولزوم العمل على طبق قوله ، وأما في الحدسيات فلا تجري اصالة عدم الخطأ والغفلة ، وهذا معنى عدم شمول أدلة حجية الخبر الواحد للأخبار عن حدس ، ولا شك أن ناقل الاجماع لا ينقل الحكم عن الامام عليه السلام عن حس خصوصاً في زمان الغيبة .

وأما تشرف بعض الاوحدى إلى خدمته وسماع الحكم منه عليه السلام كما يقال في حق بعض الأعاظم من العلماء (رحمهم الله) ثم نقله بصورة

الاجماع وإن كان حينئذ وبناء على ذلك اخباراً عن الحس ، لكنه ليس مبنى الاجماعات المنقولة في الكتب الفقهية قطعاً (وخلاصة الكلام في المقام) ان الاجماعات المنقولة الموجودة في الكتب تكون من قسم الخبر الحدسي وأدلة حجية الخبر الواحد لا تشملها لأنها لا تدل إلا حجية الخبر الحسي أو الحدس القريب من الحس ، وهو أن يكون لذلك المخبر به الحدسي آثار ولوازم حسية بحيث يكون احساس تلك الآثار واللوازم في نظر العرف والعقلاء احساساً لذلك المخبر به الحدسي (ولكن مع ذلك كله) يمكن أن يكون اجماع المنقول مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد ببعض الوجوه والمباني في اجماع المحصل وحجيته ، فنذكر وجوه حجية الاجماع المحصل عندهم والمسالك التي سلكوها في ذلك أولا :

فنقول (الاول) دخول الامام عليه السلام في المجمعين والمتفقين وإن كان لا يعرفه المحصل للاجماع ، فيخبر بالحكم عنه بصورة الاجماع ، ولا شك في انه بناء على ذلك يكون اخباراً عنه عليه السلام عن حس ، ولكن الاجماعات المنقولة الموجودة في الكتب الفقهية ليست من هذا القبيل قطعاً خصوصاً الاجماعات التي نقلوها في زمان غيبته عجل الله تعالى فرجه ، فان الناقل لم يسمع الحكم من جماعة يعلم بان الامام أحدهم قطعاً ، نعم هذا المعنى كان ممكناً في عصر حضور الامام عليه السلام ، ولكن لقلة الاجماع وأرباب الكتب الفقهية متأخرون عن ذلك العصر يقيناً :

(الثاني) قاعدة اللطف وهي عدم جواز اجتماع الامة جميعهم على الخطأ بل يجب لطفاً إلقاء الخلاف بينهم باظهار الحق ولو لبعضهم (وبعبارة اخرى) اجتماعهم على الباطل وخلاف حكم الله الواقعي خلاف اللطف فلو حصل اجماع واتفاق من الكل نستكشف بقاعدة اللطف انه حق وهو حكم الله الواقعي .

وأنت خبير - بأن هذه الدعوى لا صغرى لها ولا كبرى (أما عدم الصغرى) فمن جهة ان اتفاق الكل - الذي يدعى المدعى بعدم إمكان كون الكل على الخطأ - لا يمكن تحصيله لاحد إذ مع اختلاف أرباب الفتاوى بحسب الاعصار والامصار وان أغلبهم ليس لهم تصنيف كيف يمكن أن يطلع على فتوى الكل وانهم متفقون في ذلك ، (اللهم) إلا أن يدعى ان اتفاق أرباب التصنيف على الخطأ أيضاً لا يمكن وهو كما ترى (وأما عدم الكبرى) فمن جهة أن اللازم على الله لطفاً ارسال الرسل وانزال الكتب وقد فعل وعليهم صلوات الله عليهم تبليغ الاحكام ، وأما اختفاء بعض تلك الاحكام على الامة ووقوعهم في الخطأ وخلاف الواقع لجهات راجعة إليهم ليس منافياً مع اللطف .

(الثالث) تراكم الظنون بالاخرة تنتهي إلى القطع بمعنى أن من فتوى كل واحد منهم يحصل الظن بحكم الله الواقعي فاذا كثروا فمن تراكم تلك الظنون يحصل القطع بالحكم الواقعي الصادر عن الامام عليه السلام (وفيه) أنه من الممكن أن لا يصل جميعهم إلى الحكم الواقعي ، ومع هذا الاحتمال كيف يحصل القطع بان ما اتفقوا عليه هو حكم الله الواقعي ؟ .

(الرابع) الحدس برأيه عليه السلام من جهة الملازمة العادية بين اتفاق جماعة كثيرة من أرباب الفتاوى وبين رأيه ورضاه صلوات الله عليه وذلك من جهة ان المجمعين مع اختلاف سلائقهم في التمسك بالعقليات وفي التعبد بالرجوع إلى الاخبار وعدم الاعتناء بالعقليات والاستحسانات والظنون الحاصلة من الأدلة العقلية ، ومع ذلك اتفقوا على حكم وليس في البين مدرك من آية أو رواية يمكن أن يكون اعتمادهم واتكائهم عليه وليس أيضاً مدركاً عقلياً في المسألة ، فيحدس الانسان حدساً قطعياً بأن هذا الاتفاق حصل لهم في هذا الحكم من جهة كون هذا هو رأي رئيسهم فيكون

اتفاقهم سببا لاثبات كون هذا هو رأى الامام عليه السلام ورأيه مسبب منكشف ، هذا في عالم الاثبات وفي عالم الثبوت يكون الامر بالعكس أي يكون الاتفاق مسبب ورأى الامام عليه السلام سبب وعلة لحصول هذا الاتفاق ، والناقل للاجماع ان كان هذا مسلكه في تحصيل الاجماع فيكون نقله لحكم عن الامام عليه السلام خبراً حدسيا ولا يكون مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد كما تقدم (اللهم إلا ان يقال) انه حدس قريب من الحس كما انه ليس ببعيد لان اتفاقهم المحسوس من الآثار الظاهرة واللوازم البارزة لرأيه عليه السلام كاثار المحسوسة الظاهرة للعدالة والاجتهاد ، ولذلك تقبل شهادته بها .

(الخامس) كشفه عن دليل معتبر عند الكل ، وهذا الكشف القطعي لايحصل لمحصل الاجماع الناقل له إلا بعد مالم يكن في البين مدرك يمكن استنادهم اليه ، كما تقدم في الأمر الرابع .

ثم ان نقل الاجماع على هذا الوجه ايضا يكون من القسم الخبر الحدسي إلا انه يجيء فيه ايضا التقريب المتقدم في الامر الرابع من كونه حدسا قريبا من الحس ، لكون اتفاق هؤلاء من الاثار الظاهرة واللوازم البارزة للدليل المعتبر عند جميعهم ، وليس هو الا رأى الامام عليه السلام ، لانه لو كانت - هناك رواية معتبرة عند الكل من حيث الصدور والظهور وجهة الصدور ، أو آية صريحة الدلالة أو دليل عقلي صريح بحيث يعتمد عليه الكل - لما خفي ذلك على المنقول اليهم حتى يكون في استكشاف وجوده محتاجا الى اجماع المنقول (نعم) لو لم يكن في البين شيء مما ذكر ، فلاطريق الى استكشاف رأى الامام عليه السلام إلا هذا الاجماع (وقد ظهر) مما ذكرنا أن هذا الوجه ليس امر آخر غير الوجه الرابع وأن كلا الوجهين واحد .

ثم ان الناقل (تارة) ينقل السبب اى الاتفاق الكاشف عن رأى الامام عليه السلام ورضائه (واخرى) ينقل المسبب اي نفس رأيه ورضاه وما قلنا انه من القسم الخبر الحدسي هو فيما اذا كان نقله من القسم الثاني وأما اذا كان من القسم الأول فهو خبر حسى :

اللهم إلا أن يكون اخباره عن نفس الاتفاق ايضا حدسيا لوجود قاعدة او أصل عنده أو أى دليل آخر ، فيزعم حجية ماذكر عند الكل فيحدس الإتفاق بما يزعم انه مضمونه ، فينقله ، وهذا القسم - من الاجماع المنقول الذي لايكون الاخبار عن نفس الاتفاق فيه أيضا حسيا - لافائدة فيه أصلا .

وأما لو كان نقل الاتفاق حسيا فيثبت به مقدار مايحتمل في حق الناقل من الاطلاع على الاقوال ، وهذا يختلف بحسب الناقلين وكثرة تتبع بعضهم وقلته بالنسبة الى بعض الاخر ، بل ربما يختلف حال شخص واحد بالنسبة الى كتبه ، بل بالنسبة الى ابواب كتاب واحد فربما يكون بناءه على التتبع في باب ومسئلة دون باب آخر ومسئلة اخرى ، وبعد ماثبت - مقدار مايحتمل في حق الناقل من الاطلاع على الأقوال عند المنقول اليه لكونه خبرا حسيا صادرا عن العادل - يكون ذلك المقدار كأنه هو رأه وحصله فان كان عنده ايضا مثل الناقل ملازمة بين ذلك المقدار من الاتفاق ورأى الامام عليه السلام فياخذ به ، وإلا فله أن يحصل تتميم الناقص بالسعي في التتبع ووجدان أقوال وفتاوى اخرين موافقة مع مانقل .

ولايخفى ان مايحصله حينئذ يجب ان يعلم انه غير ما حصله الناقل حتى يكون المجموع سببا كاشفا عن رأى الامام عنده (ومما ذكرنا) من نقل الاجماع ظهر لك حال نقل التواتر وانه تارة ينقل نفس التواتر حدسا ، وقد ينقل كثرة المخبرين وما هو سبب حصول التواتر حسا (فالاول) من القسم الخبر الحدسي وليس مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد (والثاني) خبر حسى

يثبت به مايحتمل في حق الناقل من الاطلاع على المخبرين ، فان كان ذلك المقدار كافيا عند المنقول اليـه في اثبات التواتر فهو والا يحصل مانقص ويضمـه الى مايحتمل في حق الناقل بالشرط المتقدم في اجماع المنقول وهو العلم بان ماحصله غير ماحصله الناقل :

في حجية الشهرة

ومما قيل بخروجه عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن الشهرة والمراد بها الشهرة الفتوائية فان الشهرة الروائية والعمليـة اجنبية عن مقامنا (لأن الأول) عبارة عن اشتهار الروايـة بين ارباب الحـديث ولقلها في كتبهم وتكون من المرجحات عنـد تعارض الخبرين ، كما هو مذكور في المقبولة والمرفوعة كما سيجيء (والثاني) عبارة عن عمل المشهور بالرواية أى فتواهم مستنداً الى تلك الرواية وتكون جابرة لضعف الرواية خصوصاً اذا كانت عند القدماء ، وذلك من جهة حصول الوثوق بالصدور الذي هو موضوع الحجية من عملهم ، كما أن اعراضهم عن العمل بها يكون كاسرا لقوتها حتى قيل (كلما ازداد صحة ازداد وهناً) :

وأما الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن فتوى المشهور بحكم سواء كانوا متفقين في المدرك أو كانوا مختلفين فيه ، وهذا أيضا قد تكون بين القدماء وقد تكون بين المتأخرين (والحق) أن الشهرة الفتوائية بين القدماء ايضا تكون كالشهرة العملية بينهم جابرة لضعف السند اذا لم يكن هناك رواية اخرى أو آية يمكن أن تكون مدركا لفتوائهم ، وذلك من جهة تعبد القدماء بالعمل بالأخبار وعدم الاعتناء بالأدلة العقلية والاستحسانات ، فلا بد وأن يكون مدركهم تلك الرواية الضعيفة وان لم يصرحوا بذلك ولم يستنـدوا اليها ، فلاك - جابرية هذا القسم من الشهرة الفتوائية مع الشهرة العملية -

واحد بل هذا أيضا بالبيان المتقدم يمكن ان يعد من الشهرة العملية .

ثم إنهم استدلوا على حجية الشهرة الفتوائية (تارة) بما في المقبولة من قوله عليه السلام (فان المجمع عليه لاريب فيه) إذ ليس المراد من هذا الكلام هو الاجماع المصطلح بقرينة قوله عليه السلام فيها (ويترك الشاذ النادر) فلا يكون المراد به إلا الشهرة ونفى الريب عن الشهرة معناه حجيتها :

وفيه انه في مقام ترجيح احدى الروايتين على الاخرى عند التعارض بواسطة اشتهارها وترك الاخرى الشاذ النادر فيكون اجنبيا عن الشهرة الفتوائية وحجيتها :

هذا مضافا الى أن نفي الريب هاهنا ليس المراد به نفي الريب بقول مطلق لوجود الريب قطعا وإلا لم يكن موردا للسؤال ، بل المراد به نفى الريب بالنسبة الى مايقابله من الخبر الشاذ النادر ، ومثل هذا المعنى ليس قابلا لان يكون علة سارية لوجوب الاخذ في جميع الموارد للقطع بعدم حجية بعض مايكون الريب فيه اقل بالنسبة الى مايقابله ، فان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب يكون الريب فيه اقل بالنسبة الى مايقابله من خبر الفاسق الكذاب ، وكلاهما ليسا بحجة (واخرى) بما في المرفوعة من قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين اصحابك) (وفيه) ايضا ان المراد من الموصول الخبر المشهور رواية مقابل الخبر الشاذ النادر ، فلا يدل إلا على كون الشهرة الرواية مرجحا عند التعارض (وثالثة) بالقوائية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية بالحكم الشرعي من الظن الحاصل من خبر الواحد فتكون الشهرة حجة بطريق اولى (وفيه) ان هذا يتم بعد تسليم الصغرى لوكان مناط حجية الخبر الواحد هو حصول الظن منه بالحكم الشرعي وحينئذ لاإختصاص بحجية الشهرة بل يدل على حجية كل ظن يكون في مرتبة ذلك الظن أو أقوى

منـــه وأما لو كان مناط حجيتـه ورود الدليـــل عليهـــا كما هو كـذلك فلا (ورابعة) بما في ذيل آية النبأ من التعليل بقوله تعالى : (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين) ومعلوم ان العمل بالشهرة ليس فيه مثل الندم بخبر العادل جهالة وسفاهة وفعل مالا ينبغي (وفيه) ان الاية تدل عدم حجيـــة كل مافيه جهالة وسفاهة لاحجية كل ماليس فيه جهالة وسفاهة .

حجية الخبر الواحد

ومما قيل بخروجـه عن تحت اصالة حرمـة العمل بالظن خبر الواحد أي الخبر غـير المقطوع الصدور ولا شك في أن البحث عن حجيته بحث عن مسئلة اصولية بل هي أعظم مسئلة في علم الاصول اذ يدور عليها رحى الاستنباط وقد تقدم سابقا مناط كون المسألة اصولية وانه وقوعها كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الكلي الالهي الفرعي ، ومعلوم ان اغلب الأحكام الشرعية الفرعية يستنبط من الخبر الواحد بحيث لو لم يكن حجة ينسد باب العـــلم والعلمي الى معظم الأحكام بل لابد من العمل به والأخذ بمضمونه ولو قلنا بلزوم الأخذ بمطلق الظن من باب تمامية دليل الانسداد ، وذلك من جهة ان حصول الظن بمعظم الأحكام الشرعية لايمكن إلا به فالعمل بالأخبار الاحاد الموجودة في الكتب المعتبرة التي لم يعرض عنها الاصحاب لازم ومتعين على كل حال وانما الاختلاف في مدرك لزوم العمل على طبقها فطائفة تقول بلزوم العمل على طبقها لأنها قطعية الصدور واخرى تقول من باب تمامية دليل الانسداد وحصول مطلق الظن منها .

والحق انه يجب العمل بها من جهة قيام الأدلة على حجيتها بالخصوص ثم ان استنباط الأحكام الشرعية منها متوقف على أربعة امور كونها

ظاهرة وحجية ذلك الظهور واصالة جهة الصدور واصالة الصدور :

(أما كونها ظاهرة) في معنى وتشخيص الظاهر من غير الظاهر فقد تقدم شطر مهم من اسبابها وموارده في مباحث الألفاظ (وأما اصالة الظهور) فقد تقدم ان عليها بناء العقلاء (وأما اصالة جهة الصدور) فهي ايضا كاصالة الظهور أصل عقلائي ، اذ بناء العقلاء قاطبة على ان كل متكلم في مقام المحاورة والافادة والاستفادة يريد ماهو ظاهر كلامه (وأما اصالة الصدور) اي التعبد بصدور هذه الروايات والغاء احتمال تعمد الكذب فهو الذي يكون محل البحث في هذا المقام فطائفة يثبتونها ويقولون بحجيتها واخرى ينفونها ويقولون بعدم حجيتها .

حجة النافين الأدلة الاربعة (الأول) العقل من المحاذير الملاكية والخطابية وقد تقدم مع اجوبتها (الثاني) الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وان الظن لايغني من الحق شيئاً ، فانها تنفي جواز العمل بالخبر الواحد لانه من مصاديق ماليس لك به علم ومما يوجب الظن فلا يغني من الحق شيئاً :

وفيه ان تلك الآيات - على فرض تسليم دلالتها على عدم حجية أخبار الآحاد في الاحكام الفرعية وعدم اختصاصها باصول العقائد تكون مخصصة بالأدلة الدالة على حجية خبر الواحد بل تلك الأدلة تكون حاكمة عليها بناء على ماهو الحق في وجه حجيتها من تتميم الكشف وان الشارع جعلها علما تعبدا فيكون خبر الواحد بعد مادلت تلك الأدلة على انه علم تعبدى خارجا عن موضوع تلك الايات تعبداً و هذا هو معنى الحكومة فلا تلاحظ النسبة بين الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وعن اتباع الظن وبين تلك الأدلة لعدم ملاحظة النسبة بين الحاكم وبين المحكوم بل دليل الحاكم مقدم على المحكوم على كل حال لارتفاع موضوع دليل المحكوم بدليل

الحاكم ودليل المحكوم لانظر له في اثبات موضوعه اذ الحكم لايثبت موضوعه وبعد ارتفاع موضوع دليل المحكوم بدليل الحاكم ولو تعبداً لايبقى مجال لمعارضة دليل المحكوم مع دليل الحاكم (بل ربما يظهر) من كلام شيخنا الاستاد (ره) ان سيرة العقلاء التي هي احدى الأدلة على حجية الخبرالواحد تكون واردة على الآيات ، إذ بعد قيام السيرة على حجية الخبر الواحد يخرج عن موضوع عدم العلم والظن حقيقة لا انه خروج تعبدي فقط .

ولكن انت خبير بعدم تمامية هذا الكلام من جهة ان قيام السيرة على حجية ظن لايجعل غير العلم علما حقيقة لان الجعل التشريعي لا يغير الشيء تكوينا وغاية مايمكن ان يقال ان الشارع جعل ذلك الظن في عالم الاعتبار التشريعي علماً وهذا هو المراد من تتميم الكشف ، ومعلوم ان هذا الجعل لايوجب إلاحكومةالسيرة القائمة على حجية الخبر الواحد على الآيات الناهية لاورودها عليها بل يمكن إنكار كونها حاكمة ايضا عليها من جهة توقف حكومتها عليها على عدم ردعها بها ويمكن كون الآيات رادعة عنها في الرتبة السابقة على حكومتها المتوقفة على حجيتها المتوقفة على عدم ردعها بها

ومما ذكرنا ظهر لك فساد احتمال تخصص الآيات بالسيرة بان يقال بان قيام السيرة على حجيتها يكشف عن ان خبر الثقة علم عادي عندهم يوجب اطمينان النفس وركونها الى مؤداها فخبر الثقة عند العقلاء خارج عن موضوع الظن وعدم العلم حقيقة من دون احتياج الى جعل شرعي في البين - وذلك من جهة ان ادعاء ان قيام السيرة يكشف عن ان خبر الثقة خارج عن موضوع عدم العلم والظن حقيقة من دون جعل شرعي في البين دعوى بلا بينة ولا برهان .

ثم انه ظهر مما ذكرنا عدم صحة الاستدلال على عدم حجية الخبر الواحد بعموم التعليل في ذيل آية النبأ اعني قوله تعالى (ان تصيبوا قوما

بجهالة) بان يقال ان هذا التعليل مشترك بين خبر الفاسق والعادل وذلك من جهة انه لوسلمنا اشتراك التعليل بينهما - كما افاد أمين الاسلام الطبرسي (ره) ولم نقل ان المراد من الجهالة السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره عن العاقل فلا يكون مشتركا بينهما كما هو واضح - يكون المفهوم حاكما على عموم التعليل بالبيان المتقدم ، وهو ان المفهوم يجعل الخبر الواحد علما تعبداً فيكون خارجاً عن موضوع الجهالة تعبداً وهذا معنى الحكومة :

(الثالث الاجماع) وادعاه علم الهدى (ره) حتى جعل العمل بالخبر الواحد مثل العمل بالقياس ضرورى البطلان (ولكن انت خبير) بان إدعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي ذهب المعظم الى خلافه بل انعقد الاجماع على الخلاف وادعاه معاصروه في غاية الوهن :

(الرابع الروايات) وهي طوائف

(منها) مايدل على لزوم اخذ ماعلم انه منهم ورد مالم يعلم انه منهم اليهم كرواية داود بن فرقد (ماعلمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا) وحيث ان الخبر الواحد لم يعلم صدوره منهم عليهم السلام فلا يجوز العمل به ويجب رده اليهم (وفيها) ان أدلة حجية خبر الواحد تكون حاكمة على هذه الطائفة ، اذ مفادها ان الخبر الموثوق الصدور علم تعبدى كما تقدم بيانه في الجواب عن الآيات الناهية هذا مضافا الى انه نفسه خبر واحد فيلزم من حجيته عدم حجية نفسه .

ومنها مايدل على عرض الاخبار الصادرة منهم عليهم السلام على الكتاب فان لم يكن موافقاً معه او لم يجد شاهداً أو شاهدين له فيه أو كان مخالفاً معه فما صدر عنهم أوليس بحجة وإن كان صادرا ، ومجموع هذه الطوائف من أخبار العرض على الكتاب وان كانت متواترة ولكن لما كان تواترها إجمالياً ، إذ ليس هناك معنى واحد في البين يكون كل هذه

الأخبار حاكية عنـــه حتى يكون التواتر معنوياً ، وإذا كان التواتر إجمالياً فلابد من الأخذ باخصها مضمونا (اذ يكون) هو المقطوع الصدور والحجية وهو ليس الا الخبر المخالف للكتاب لعدم تخلفه عن العنوانين الاخرين أي عنوان عدم الموافقة وعنوان عدم وجود شاهد أوشاهدين له من كتاب الله إذ المخالف غير موافق سواء كان عبارة عن نفس عـدم الموافقة أو كان أمراً وجودياً وكذلك لايوجد له شاهد أوشاهدان من كتاب الله وإلا ليس بمخالف فتدل هذه الأخبار على عدم حجية الخبر المخالف لكتاب الله أوعدم صدوره ، وحيث نعلم بصدور الخبر المخالف بالعموم والخصوص المطلق إجمالا أو ان المخالف بالعموم والخصوص المطلق لايعـــد في نظر العرف مخالفاً للجمع العرفي عندهم بحمل العام على الخاص ، فلابد من حمل هذه الأخبار على المخالف بالعموم والخصوص من وجه ، أوعلى المخالف بالتباين الكلي وان كان الاخـــير لايخلو عن إشكال ، لان الوضاعين والدساسين يعلمون بان الخبر المخالف بالتباين الكلي لايقبل منهم فلايضعون الا المخالف بالعموم والخصوص من وجه ومعلوم ان عدم حجية هذه الطائفة أو عدم صدورها لايضر بحجية الطوائف الاخر .

حجة المثبتين ايضاً الأدلة الأربعة :

(الأول) الكتاب واستدل لها بايات منها قوله تعالى في سورة الحجرات « يا أيها الذين آمنوا إن جائكم فاسق بنبـأ فتبينوا إن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين » تقريب الاستدلال بهذه الاية (تارة) من باب مفهوم الشرط (واخرى) من باب مفهوم الوصف .

أما الأول بأن يقال انه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ فاذا انتفى ذلك وكان الجائي به عادلا ينتفي وجوب التبين فاما أن يرد

ولا يعتنى به أصلا فيلزم أن يكون العادل أسوء حالا من الفاسق وإما أن يقبل ويعمل به من غير تبين وهو المطلوب .

ثم ان الاحتياج إلى هذه المقدمة أى لزوم كون العادل أسوء حالا من الفاسق في اثبات وجوب العمل بدون تبين يكون بناء على كون وجوب التبين وجوباً نفسياً أي يكون التبين عن الخبر الفاسق واجباً سواء كان بصدد العمل به أم كان خارجاً عن محل ابتلائه .

وأما لو كان وجوبه وجوباً شرطياً فلا يحتاج اثبات وجوب العمل ولزوم الأخذ بخبر العادل إلى هذه المقدمة ، بل يتم بدونها وذلك من جهة أن مفاد المنطوق حينئذ ان العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين فمفهومه أن العمل بخبر العادل يجوز أو يجب من غير تبين وهو المطلوب ، هذا وكون التبين واجباً نفسياً بعيد في حد نفسه إذ لامصلحة في التبين لو لم يكن بصدد العمل وغير مناسب مع التعليل إذ الندم يحصل من ترك التبين مع العمل لامنه فقط وبدون العمل .

واستشكل عليه بان القضية الشرطية ههنا ليس لها مفهوم ، لأنها سيقت لبيان تحقق الموضوع مثل (إن رزقت ولداً فأختنه) ومثل (إذا قرء القرآن فأسمعوا له وانصتوا) بمعنى أن الجزاء موقوف عقلاً على الشرط ، وعند عدمه لايمكن أن يتحقق وعند إنتفائه إنتفاؤه عقلى فيكون من قبيل السالبة المنتفى الحكم والمحمول فيها بانتفاء الموضوع قهراً وعقلا ، لا السالبة المنتفى فيها المحمول مع وجود الموضوع بواسطة إنتفاء ماعلق عليه من شرط أو وصف . والضابط في كون القضية سيقت لبيان تحقق الموضوع هو أن يكون الجزاء موقوفاً عقلاً على الشرط لامن جهة جعل الشارع والناطقه به تشريعا من دون توقف عقلي في البين . وذلك من جهة ان الموضوع ههنا وفي هذه القضية هو مجيء الفاسق بالنبأ وقد جعل شرطاً فبانتفائه ينتفي

الموضوع عقلا وقهراً وقد جعل شيخنا الاعظم الانصاري (ره) هذا الإشكال مما لايمكن الذب عنه :

ولكن أنت خبير ان ظاهر الآية ان الله تبارك وتعالى في مقام بيان ان كل خبر ليس مما يجوز العمل على طبقه وترتيب الاثر عليه بل لابد وأن ينظر الانسان فيه فان رأى ان الآتى به فاسق فلا يعمل به حتى يتبين ويثق بصحته ويطمئن بعدم كونه كذباً فهناء على هذا الموضوع هو طبيعة النبأ الأعم من أن يكون الآتى به فاسقاً أو عادلا وقد علق الحكم بالتبين على كون الآتي به فاسقاً فتدل القضية الشرطيـــة على انتفاء هذا الحكم أي وجوب التبين عن طبيعة النبأ عند انتفاء الشرط أي كون الآتي به فاسقاً :

وبعبارة اخرى الضابط - في كون القضية الشرطية مما سيقت لبيان تحقق الموضوع وان انتفاء الحكم أعني الجزاء بانتفاء الشرط عقلي - هو أن لايكون الموضوع المذكور في القضية محفوظاً في كلتا حالتى وجود الشرط وعدمه ، ولا شك في أنه اذا كان الموضوع طبيعة النبأ لاخصوص النبأ الذي جاء به الفاسق وكان مجيء الفاسق به شرطاً فالموضوع باق ومحفوظ في كلتا حالتي وجود الشرط وعدمـه ولا ينعدم طبيعة النبأ بالعدام كون الجائي به فاسقاً لامكان وجوده في ضمن كـــون الجائى به عادلا فتكون القضية دالة على انتفاء وجوب التبين عن النبأ عند انتفاء الشرط أي كون الجائى به فاسقاً :

أما الثاني أي تقريبه من باب مفهوم الوصف ، فبأن يقال ان وجوب التبين جعل في الآية حكماً للنبـأ الذي جاء به الفاسق (وبعبارة اخرى) علق وجوب التبين على كون المخبر متصفاً بهذه الصفة أى صفة الفسق فيلتفي بانتفائـــه : فاما أن يرد ولا يعتـــني به إذا كان المخـــبر عادلا فيـــلزم أن يكون العادل أسوء حالا من الفاسق ، وإما أن يقبـــل ويصدق وهو

المطلوب ويجرى مانقدم في مفهوم الشرط من عدم الاحتياج الى هذه المقدمة في اثبات المفهوم لو كان وجوب التبين شرطياً لانفسياً حرفا بحرف :

واستشكل على هذا التقريب بعدم كون القضية الوصفية ذات مفهوم خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما تقدم في مبحث المفاهيم :

ثم ان ههنا اشكالات أوردوها وبعضها مختص بالاية الشريفة ، وبعضها لايختص بها بل يورد على كل مايدل على حجية الخبر الواحد :

(فمن القسم الأول) هو ان المفهوم معارض بعموم التعليل ، وذلك من جهة اشتراك التعليل بين خبر العادل والفاسق ، فكما ان العمل بخبر الفاسق يكون عملا بما هو مجهول تحققه وقد يورث الندم فكذلك العمل بخبر العادل أيضاً يكون عملا بالمجهول وقد يورث الندم ، فالتعليل لوجوب التبين عن خبر الفاسق جار في خبر العادل أيضاً بعينه ويكون الترجيح مع عموم التعليل لأقوائية ظهوره وإبائه عن التخصيص :

واجيب عنه بأن المفهوم أخص من عموم التعليل لاختصاص المفهوم بخبر العادل الذي مجهول تحقق مضمونه ، إذ لو كان معلوما لايحتاج إلى التعبد بوجوب التصديق فهو خارج عن المفهوم والتعليل عام لكل مجهول فيخصص بالمفهوم كما انه يخصص بسائر أدلة الحجج الظنية التي لا توجب العلم (وفيه) أنه مع إن لسان عموم التعليل أب عن التخصيص كونه مخصصا فرع وجوده وثبوته ، وعموم التعليل مانع عن ظهور القضية في المفهوم ففي الحقيقة يقع التعارض بين ظهور التعليل في العموم وظهور القضية الشرطية في المفهوم ، وحيث أن ظهور القضية في المفهوم إطلاقي وظهور التعليل في العموم أقوى فالأخير مقدم ويمنع عن ظهور القضية في المفهوم (والجواب الصحيح) هو الذي تقدم في حكومة الأدلة الدالة على حجية الخبر العادل على الايات الناهية عن العمل بغير العلم والناهية عن إتباع

الظن (فهيهنا) أيضاً بعد ما كان مفاد المفهوم بناء على أن حجية خبر العادل من باب تتميم الكشف انه علم تعبداً فيكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل ، يعني أن المفهوم يخرج خبر العادل عن موضوع عموم التعليل خروجاً تعبدياً فلا معارضة بينهما حتى يكون عموم التعليل مقدماً على المفهوم لاقوائية ظهوره في العموم ولا يمكن أن يمنع عموم التعليل عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم ، لأن منشأ المنع كان هو المعارضة ، وعلى تقدير الحكومة لامعارضة في البين .

وبعبارة اخرى لااللاحظ للنسبة ولا قوة الظهور وضعفه بين الحاكم والمحكوم بل يكون الحاكم مقدماً على المحكوم مطلقاً سواء كان أعم من المحكوم أو أخص مطلقاً أو من وجه ، وسواء كان ظهوره أقوى منه أو أضعف .

(وأيضاً منه) أنه يلزم من كون القضية ذات مفهوم خروج المورد عن عموم المفهوم وتخصيصه مع ان خروج المورد من العموم مستهجن بل انطباق العموم عليه يكون بالنصوصية وذلك من جهة أن المورد أي إرتداد بني المصطاق من الموضوعات والموضوعات لاتثبت بخبر الواحد الموثوق الصدور بل ثبوتها أما بالعلم الوجداني او بالبينة ، وحجية الخبر الواحد مخصوصة بالأحكام ، فلو كان لهذه القضية مفهوم لابد وأن يستثنى المورد بان يقال صدق العادل إلا في الأرتداد الذي هو مورد هذا العام .

وفيه أن الارتداد ليس مورد لنزول المفهوم ، بل يكون مورد منطوق الاية اي مجيء الفاسق بالنبأ وحكمه هو وجوب التبين وهو ينطبق على المورد والاية سيقت لأجل هذا الانطباق ، وأما المفهوم ههنا يكون كعام ابتدائي ليس له مورد اصلا ، هذا مع ان المفهوم حجة ايضاً بالنسبة الى الموضوعات التي منها الارتداد غاية الامر يقيد اطلاقه بضم عادل اخر اليه (وبعبارة

اخرى) كما انه يجب تصديق العادل في الأحكام كذلك يجب تصديقه في الموضوعات لكن لامطلقا بل اذا انضم اليه إخبار عادل آخر :

و (من القسم الثاني) أي من الاشكالات التي لاتختص باية النباء بل يورد على جميع أدلة حجية خبر العادل معارضة آيات الناهيـــة عن العمل بغير العلم واتباع الظن لها ، وبعد تساقطها بالتعارض وعدم مرجح في البين تكون المرجع اصالة عدم الحجية .

وفيه (أولا) ماتقدم من حكومة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد على تلك الايات بناء على ان مفادها تتميم الكشف (وثانيا) أنها اخص من تلك الايات فتخصص بها على حسب قواعد العام والخاص فيصير مفاد الايات الناهية - بعد تخصيصها بادلة حجية خبر العدل - لاتعمل بكل ظن إلا الظن الحاصل من خبر العدل :

(ومنها) انه لو كان خبر الواحد حجـــة لكان اجماع السيد (ره) على عدم حجية الخبر الواحد ايضا حجة لأنه من مصاديق الخبر الواحد فيلزم من حجية الخبر الواحد عدم حجيته وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال:

وفيه (أولا) من عدم شمول أدلة حجية خبر الواحد للخبر الحدسي لأن عمدتها السيرة والأدلة اللفظية تقرير وامضاء لتلك السير ، وقيام السيرة على قبول الخبر الحسي لا الحدسي ، نعم قد يقبلون الخبر الحدسي القريب من الحس وليس خبر السيد (ره) من القسم الحسي أو الحدس القريب من الحس لانه مارأى الامام عليه السلام حتى يخبر عنه عن حس وليس هناك مايوجب كون حدسه قريباً من الحس بل دعوى - الشيخ (ره) في عصره - الاجماع على الخلاف مما يؤيد أن إجماعه حدسي لاحسي . (وثانياً) معارض ادعائه الاجماع بدعوى الشيخ الاجماع على الخلاف فيتعارضان ويتساقطان ، فوجوده كالعدم (وثالثا) أن أدلة اعتبار الخبر الواحد لايمكن ان تشمل

خبرا يلزم من اعتباره عدم اعتبار تلك الأدلة وبحكم العقل تكون قاصرة عن شمولها لمثل هذا المورد لأن الحجة لا يمكن أن تكون حجة على عدم حجية نفسها ، و ايضا يلزم من دخول خبر السيد في مدلول تلك الادلة خروجه عنه وهو محال :

(ومنها) عدم شمول أدلة حجية الخبر الواحد للاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أووسائط وتقريبه من وجوه (الأول) انصراف أدلة الحجية عن الأخبار مع الواسطة بل يكون مفاد صدق العادل وجوب تصديقه فيما يخبره عن غيره حسا وبلا واسطة :

(وفيه) اولا منع الانصراف ، (وثانيا) ان كل لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة فهناك اخبار بعدد الوسائط كل واحد منها بالنسبة الى من يخبر عنه خبر بلا واسطة ودليل الحجية أيضاً انحلالي ينحل الى قضايا متعددة حسب تعدد الأخبار فقضية صدق العادل مثلا تنحل الى قضايا متعددة ولكل خبر من تلك الاخبار قضية من تلك القضايا مفادها وجوب تصديق ذلك الخبر دون غيره من سائر الأخبار فالانصراف لاوجه له :

(الوجه الثاني) ان الناقل لقول الامام بوسائط ليس لما يخبر به أثر شرعي لانه لايخبر إلا ان الواسطة اخبرني بكذا لعم الواسطة الأخير الذى يخبر عن قول الامام بلا واسطة لخبره اثر شرعي من حكم وضعي اوتكليفي ويكون خبره قول الامام عليه السلام .

(وفيه) انه حيث تنتهى سلسلة الأخبار الى قوله عليه السلام فلكل واحد من هذه السلسلة دخل في اثبات قوله عليه السلام الذى له الأثر الشرعي ، وهذا المقدار كاف في صحة التعبد بالشيء ولا يلزم أن يكون مترتبا على نفس المتعبد به بلا واسطة :

(الوجه الثالث) أنه لابد من الحكم بوجوب تصديق خبر العادل

ولزوم التعبد به ان يكون - في الرتبة السابقة على هذا الحكم - خبر عدل وجداني أو تعبدي حتى يرد هذا الحكم عليه كما هو الحال بالنسبة الى كل حكم وموضوع فلا يمكن أن يكون حكم سببا لتحقق موضوعه وفيما نحن فيه اي الأخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة اووسائط فيما عدا - الخبر الذي يخبره الراوي الاول الذي هو في اول السلسلة ويكون خبره لنا بلا واسطة ويكون خبره خبراً وجدانيا - يكون اخبارهم اخبار تعبدية يتحقق بنفس هذا الحكم اى وجوب تصديق العادل ولزوم التعبد بقوله ، فيكون هذا من كون الحكم سببا لتحقق موضوعه الذى هو مجال (وبعبارة اخرى) خبرية اخبار الوسائط ليست وجدانية بل تعبدية محرزة من ناحية حكمها :

وفيه أن قضية صدق العادل قضية انحلالية تنحل الى قضايا متعددة حسب تعدد اخبار العدول سواء كانت تلك الاخبار وجدانية أو تعبدية فاحدى تلك القضايا ترد على الخبر الوجداني الذي اخبر به الراوي الاول الذي ليس بيننا وبينه واسطة واثر التعبد بهذا الخبر ثبوت خبر تعبدي للراوي الثاني وقضية اخرى من تلك القضايا الانحلالية ترد على هذا الخبر التعبدي واثره ثبوت خبر تعبدي اخر وهكذا الى ان ينتهى الى ثبوت قول الامام عليه السلام تعبدا فليس من قبيل ثبوت الموضوع بنفس حكمه بل من قبيل ثبوت موضوع حكم بحكم موضوع آخر فلا اشكال فيه :

(الوجه الرابع) هو أنه لابد في وجوب تصديق العادل والتعبد بقوله أن يكون لقوله وخبره أثر شرعي كي يرد عليه هذا الحكم اي وجوب التصديق بلحاظ ذلك الأثر ، فلابد أن يكون ذلك الأثر ثابتا له في الرتبة السابقة على مجيء هذا الحكم ولا يمكن أن يكون ذلك الأثر جائيا من قبل لنفس هذا الحكم أويكون هو نفس هذا الحكم وان كان هذا ايضا أثراً شرعياً له إلا أنه حيث جاء من قبل لنفس هذا الحكم فلا يمكن أن يكون ورود

هذا الحكم عليه أي على خبر العادل بلحاظ نفسه وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ، لما ذكرنا من لزوم وجود اثر في الرتبة السابقة على هذا الحكم مثلا لو اخبر العادل بعدالة زيد فمعنى وجوب تصديقه ترتيب آثار العدالة الواقعية لزيد من قبول شهادته والطلاق عنده والاقتداء به على هذا الخبر ، وأما لو لم يكن لما اخبر به العادل أثر شرعي غير نفس هـذا الحكم أعني وجوب التصديق فورود هذا الحكم عليه يكون بلحاظ نفسه ، وهو محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، (وإن شئت قلت) يلزم اتحاد الحكم والأثر الشرعي الذي لابد منه أن يكون موجوداً في الرتبة السابقة على مجيء الحكم .

وفيه أنه لا يلزم أن يكون المتعبد به تمام الموضوع للأثر الشرعي بل يكفي أن يكون له مدخلية في الحكم الشرعي ، غاية الأمر أن الخبر ـ الذي يخبر عن الإمام عليه السلام وهو في انتهاء السلسلة ـ يكون تمام الموضوع للاثر الشرعي ، وغيره يكون له مدخليـة في ثبوت ذاك الذي موضوع للاثر فبالاخرة كل واحد من الوسائط من أول السلسلة إلى انتهائها له مدخلية في إثبات ما له الأثر وهـذا المقدار كاف في صحة التعبد وعدم كونه لغواً ولا يحتاج إلى كون المتعبد به تمام الموضوع للاثر

وفيه انه يمكن أن يقال بعـد ما عرفت بأن قضية صدق العادل قضية انحلالية فاحدى تلك القضايا موضوعها الخبر الأخير الذى يروى عن الإمام بلا واسطة ويكون التعبد به ووجوب تصديقه بلحاظ الآثار المترتبة على قول الإمام عليه السلام فكما ان الآثار الشرعية المترتبة على قول الإمام كانت أثراً شرعياً لوجوب التصديق في هـذا الخبر الأخير فكذلك نفس وجوب التصديق الذي جاء باعتبار تلك الآثار يكون أثراً شرعياً لوجوب تصديق آخر العارض على الخبر الذي هو بعد هذا الخبر وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى أول السلسلة ، فالخبر الأخير حيث أنه له الأثر غير وجوب

التصديق يرد عليه وجوب التصديق بلحاظ ذلك الأثر ، ولكن نفس وجوب التصديق الذي حكم للخبر الأخير صار أثراً شرعياً للحكم بوجوب التصديق بالنسبة إلى الخبر الذي قبله كما بينا في وجوب التصديق الذي كان موضوعاً لوجوب تصديق آخر .

فالجواب عن إتحاد الحكم والأثر هو الجواب بعينه عن إتحاد الحكم والموضوع ، والفرق بينهما أن في طرف الموضوع يكون الموضوع في أول السلسلة وجدانياً وغير متحقق من قبل الحكم وفي طرف الأثر يكون الأثر في آخر السلسلة أي الخبر عن الإمام بلا واسطة غير متحقق من قبل الحكم ، لأن الأثر المترتب على قوله عليه السلام يكون شيئاً آخر غير وجوب التصديق فلا يلزم اتحاد الحكم والأثر الذي بلحاظه يرد الحكم .

(الوجه الخامس) هو أنه لا شك في حكومة أدلة اعتبار الإمارات والأصول على أدلة الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية وفي مرحلة الاثبات ، بمعنى أنها تثبت أو تنفي تلك الأحكام ظاهراً فتكون حكومتها عليها حكومة في جانب المحمول بالتوسعة والتضييق ، ولكن اثباتياً وظاهرياً لا ثبوتياً وواقعياً فاذا كان الحكم الشرعي لخبر الشيخ مثلا هو وجوب تصديقه في ذلك الخبر ودليله هو صدق العادل وحيث أن صدق العادل هو دليل اعتبار الخبر الواحد الذي هو من الأمارات فيكون حاكماً على أدلة الأحكام الشرعية التي من جملتها نفس صدق العادل ، فيلزم أن يكون صدق العادل حاكماً على نفسه وهو محال لأن الحاكم يرفع أو يثبت موضوع دليل المحكوم أو محموله والشيء لا يمكن أن يرفع أو يثبت موضوع نفسه أو محموله كذلك

وفيه ما ذكرنا في الوجه الثالث والرابع من أن قضية صدق العادل انحلالية حسب تعدد اخبار الاحاد ، ففي كل خبر وجوب تصديق العادل غير وجوب التصديق في الخبر الآخر فليس الحاكم والمحكوم قضية واحدة

وبهذا اجبنا عن الإشكال في حكومة الأصل السببي والمسببي إذا كان لهما دليل واحد كاستصحاب السببي والمسببي الذين كلاهما مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) ، وقلنا أن هذه القضية تنحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد الاستصحابات فكل واحد من الاستصحابين مفاد قضية من هذه القضايا غير ما يكون الآخر مفاداً لها فدليل الحاكم غير دليل ما هو المحكوم ولا يكون دليل واحد من حيث إنه حاكم رافع أو مثبت لموضوع أو محمول نفسه من حيث أنه محكوم :

ومن جملة الآيات قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة أن التحذر جعل غاية للانذار الواجب لظهور الأمر به في الوجوب وغاية الواجب إذا كانت من الافعال الاختيارية واجبة ، وأما كون التحذر غاية فمستفاد من كلمة لعل لأنها ظاهرة أبداً ودائماً في أن ما بعدها علة غائية لما قبلها كما هو ظاهر من موارد استعمالها ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ما قبلها من الامور التكوينية أو من الامور التشريعية وأما أن غاية الواجب واجبة إذا كانت فعلاً اختيارياً فمن جهة أن المطلوب بالذات هي الغاية وذي الغاية يكون مطلوباً بالعرض ، فلا يمكن أن يكون ذي الغاية مطلوباً بالطلب اللزومي ولا تكون الغايـة كذلك مع أنها فعل اختياري لا مانع من تعلق الطلب بها :

ثم أن الظاهر من التحذر هو التحذر الخارجي ومن حيث العمل ، كما أن الظاهر أن العموم في قوله تعالى (ليتفقهوا) وفي (ولينذروا) وفي (لعلهم يحذرون) استغراقي لا مجموعي فينتج أنه يجب التحذر والعمل على كل شخص عقيب انذار كل منذر سواء حصل من قوله العلم أم لا ، وهذا معنى حجية إخباره ولزوم قبول قوله (فلا يرد عليه) أن الآية وإن دلت على وجوب التحذر عند ثبوت الانذار إلا أنه لا إطلاق لهـا بالنسبة إلى كلتا حالتي

حصول العلم وعدم حصوله عقيب الإنذار فيمكن أن تكون مخصوصاً بصورة حصول العلم فقط (لأنه) لو أنكرنا الاطلاق في هذه الآية فيمكن انكار جميع الاطلاقات فينسد باب التمسك والاستدلال بها ، هذا مضافاً إلى أن حمل وجوب العمل والتحذر على صورة حصول العلم - من قول المنذر بالحكم الشرعي مع كون العام استغراقياً ووجوب التحذر عقيب انذار كل منذر - حمل على الفرد النادر لعدم حصول العلم غالباً من قول منذر واحد واخباره .

وأما ما أورد عليه بأن وجوب التحذر ولزوم العمل على طبق قول المنذر يكون بعد إحراز أن انذاره بما تفقه في الدين وبالأحكام الدينية ، ومع الشك في ذلك يكون التمسك بـه تمسكاً بالعموم في الشبهات المصداقية لنفس العام ومعلوم أنه لا يجوز

ففيه أنه بعد استكشاف حجية قول المنذر من وجوب التحذر وجعله غاية للانذار الواجب يكون نفس اخباره محرزاً لمـا اخبر ، إذ بناء على ما تقدم من أن حجية الامارات من باب تتميم الكشف يكون كل امارة مثبتة لمؤداها ومحرزة له وبمنزلة العلم به فنفس اخبار المنذر بشيء انه من الدين يثبت انه من الدين وهو مما تفقه به .

وأما ما أورد عليه بان لفظ الانذار ظاهر في الوعظ والتخويف من العقاب الاخروي على فعل المحرمات أو ترك الواجبات ولا ربط له بباب نقل الروايات (ففيه) أن نقل الروايات - من حيث اشتمالها على الواجبات والمحرمات يكون متضمناً للانذار والتخويف في ترك الواجبات وارتكاب تلك المحرمات وادعاء أن لفظ الانذار منصرف - إلى الانذار الاستقلالي الابتدائي لا الضمني التبعي على فرض التسليم - يكون انصرافاً بدوياً لا اعتداد به .

وأما الاشكال عليه بأن نقل الروايـة غير التفقه والانذار بما تفقه فالظاهر من الآية هو حجية قول المجتهد بالنسبة إلى مقلديه ولا ربط لهـا

بحجية خبر الواحد الذي هو محل الكلام (ففيه) أنه لم يكن فرق بين التفقه وأخذ الرواية ونقل الفتوى ونقل الرواية في الصدر الأول خصوصاً زمان النبي صلى الله عليه وآله فان الاجتهاد في ذلك الوقت كان خفيف المؤنة وما كان إلا عبارة عما يستظهر من ألفاظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الأحكام الشرعيـــة ، ولذا كان يصح أن يقول الشيء الفلاني واجب أو حرام وفهمته من كلامه صلى الله عليه وآله أو يقول بصورة نقل الرواية أن النبي صلى الله عليه وآله قال أن الشيء الفلاني واجب أو حرام ، فاذا كان الاخبار بما تفقه وتعلم من أحكام الدين واجب القبول فيشمل حجية قول المنذر في كلتـــا الصورتين أي صورة نقل فتواه وصورة نقل الخبر بدون تفاوت بينهما أصلا .

ومن جملة الآيات قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) تقريب الاستدلال أن ظاهر الأمر بالسؤال هو وجوبه ووجوبه ملازم مع وجوب القبول وإلا يكون وجوب السؤال لغواً لأنه لا فائـــدة في أن يسئل ولا يقبل .

وفيه (أولا) أن الآية وردت في اصول العقائد والمراد بأهل الذكر أهل الكتاب من علماء اليهود والنصارى والمراد السؤال عنهم عن علائم النبوة الموجودة في التوراة والانجيل حتى يحصل العلم له بنبوته صلى الله عليه وآله فيؤمن ، ولا شك في أن الخبر الواحد ليس حجة في اصول العقائد ، هذا على أحد التفسيرين ، والتفسير الآخر هو أن المراد بأهل الذكر هم الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين ، فلا ربط له بحجية الخبر الواحد بالمعنى المصطلح عندنا (وثانياً) يمكن أن تكون فائـدة وجوب السؤال هي حصول العلم بالمسؤل منه بواسطة تعدد السؤال عن أمر واحد ، فبالسؤال عن اشخاص متعددة وتراكم الظنون ينتهي الأمر بالآخرة إلى العلم بذلك الشيء ، وعلى

كل حال يمكن أن يقال أن هذه الجملة - أي جملة فاسئلوا أهـــل الذكر بضميمة ذيلها أعني قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون - تكون ظاهرة في أن غاية وجوب السؤال هي حصول العلم بالشيء لأجل العمل به لا صرف العمل به ولو من غير علم تعبداً كما هو دعوى المستدل بالآية على حجية الخبر الواحد .

ومن جملة الآيات قوله تعالى (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) تقريب الاستدلال بهذه الآية كما تقدم في الآية السابقة وهو أن حرمة الكتمان ووجوب الاظهار يلازم وجوب القبول وإلا يكون لغواً .

وفيه (أولا) أن الآية وردت ونزلت في اصول العقائد وفي مقام توبيخ علماء أهـــل الكتاب وأنهم كتموا ما رأوا في الكتاب من علائم وشواهد النبي صلى الله عليه وآله ، ولا شك في عدم حجية الخبر الواحد في اصول العقائد بل لابد فيها من تحصيل العلم لو أمكن(وثانياً) أنه من الممكن أن تكون فائدة حرمة الكتمان ووجوب الاظهار عليهم هو حصول العلم من قولهم لأجل تعددهم لا العمل بقولهم وان لم يحصل العلم من أخبارهم (ولكن الانصاف) أنه لو لم يكن ورودها في اصول العقائد وانه تعالى في مقام توبيخ علماء أهل الكتاب من جهة اخفائهم شواهد النبوة لما كان وجه لانكار اطلاق الآية وشمولها لكلتا حالتي حصول العلم من قولهم وعدم حصوله وإلا ينسد باب التمسك بالاطلاقات .

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قـــل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) فانه تعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بتصديقه للمؤمنين وقرن تصديقهم بتصديق الله تعالى وهذا معنى قبول ما أخبروا به والعمل على طبقه .

وفيه أن ظاهر الآية هو تصديقهم ظاهراً وعدم إنكار ما اخبروا به

وتكذيبهم والانكار عليهم (وبعبارة اخرى) تصديقهم الصوري فيما ينفعهم ولا يضر غيرهم ، وليس المراد التصديق الحقيقي وترتيب الأثر الواقعي على كلامهم وإن كان يضر غيرهم كما أنه هو معنى حجية اخبارهم وكونه أذن خبر لهم أيضاً بهذا المعنى لا بمعنى سريع الاعتقاد كما ربما يتوهم ، فانه توهم باطل إذ لازمه انه يقبل قولهم ويصدق كلامهم واقعاً في مقابل الوحي وهذا محال بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويكون لقصاً بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله وسلم :

الثاني مما استدلوا به على حجية الخبر الموثوق الصدور الاخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام وهي على طوائف :

منها الأخبار العلاجية الواردة في مقام تعارض الخبرين فانها تدل على وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً مع أن المفروض عدم القطع بصدورهما أو أحدهما وأيضاً تدل بالالتزام على حجية الروايات المروية عنهم عليهم السلام إن لم يكن معارض في البين (وبعبارة اخرى) يستفاد من تلك الروايات أن أصل حجيتها مفروغ عنه وانما الكلام في التعيين أو التخيير عند التعارض :

ومنها الأخبار الواردة في ارجاعهم الناس إلى أصحابهم ورواة أحاديثهم كارجاعه إلى زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم الثقفي ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم القمي وأبو بصير الأسدي وابان بن تغلب والعمريان وغيرهم من أمثالهم وأضرابهم (رحمهم الله) فانها تدل دلالة واضحة على حجية خبر الثقة (لا يقال) أنها أخبار آحاد وحجية الخبر الواحد بها دوري لأنها متواترة معنى وإن لم تكن كذلك لفظاً وذلك لأن كل هذه الأخبار بصدد بيان معنى واحد وهو حجية خبر الثقة ، فليس من قبيل اثبات حجية الخبر الواحد بالخبر الواحد بل يكون بالخبر المتواتر معنى .

ومنها ما يدل على عدم جواز التشكيك فيما يروى عنهم ثقاتهم ويظهر

من بعض الروايات أن حجية خبر الثقة كانت أمراً مفروغاً عنه عندهم ، وإنما يسئل الراوي عن كونه ثقـــة أم لا كقوله أفيونس بن عبد الرحمن ثقة - أخذ عنه ما احتاج من معالم ديني ، فقال عليه السلام نعم (والحاصل) أن للناظر في هذه الأخبار وأمثالها مما هي موجودة في الكتب المعتبرة يقطع بحجية خبر الثقة المتحرز عن الكذب :

الثالث مما استدلوا به على حجية الخبر الواحد الاجماع وتقريبه من وجوه :

(الأول) الاجماع القولي وهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتاوى على حجية خبر الثقة وافتاء جميعهم بذلك كما ادعاه الشيخ رضوان الله تعالى عليه في هذه المسألة وخالفه السيد علم الهدى وابن إدريس وابن قبة وبعض آخر :

ثم أن مخالفة هؤلاء ليست مضراً بالاجماع المصطلح (أولا) لما تقدم من أن وجه حجية الاجماع هو حصول القطع عادة بوجود دليل معتبر عند الكل أو تلقى المجمعين ذلك من الامام عليـــه السلام (وبعبارة اخرى) ملازمة الاتفاق من هؤلاء مع تلقيهم هذا الحكم منه عليه السلام ، ومعلوم أن مخالفة جمع قليل لا يضر بهذه الملازمة (وثانياً) من جهة حمل كلامهم عدم حجية الخبر الواحد على الأخبار غير نقية السند المروية عن غير الثقات من أصحاب الأئمة ، ولا شك في أنهم كانوا يعملون بالأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المعتمدة للشيعة ويستندون إليها في فتاويهم ولا يمكن أن يكون وجه عملهم بها اعتقادهم بانها قطعي الصدور وإن صدر هذا الكلام عنهم فلابد وأن يكون مرادهم من أنها قطعي الصدور أي الوثوق والاطمئنان النوعي بصدورها الموجود هذا المعنى في جميع أخبار الثقات ، ففي الحقيقة ليس مخالفاً في المسألة حتى يكون مضراً بالاجماع :

نعم هاهنا اشكال آخر وهو أنه مع اختلاف مدرك المجمعين وتمسك طائفة منهم بالدليل العقلي واخرى بالأدلة النقلية من الآيات والروايات يخرج

هذا الاجماع عن كونه الاجماع الاصطلاحي الذي بنينا على حجيته ٥

(الثاني) الاجماع العملي وهو اتفاق جميع العلماء قاطبة على ترتيب آثار الحجية على الخبر الموثوق الصدور واستناد فتواهم إليه (وفيه) ما ذكرنا من الاشكال في الوجه الأول :

(الثالث) سيرة المتدينين بما هم متدينون على العمل بخبر الثقة وترتيب آثار الحجية عليه والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن الوجه السابق كان مخصوصاً بالفقهاء والمجتهدين وهذا الوجه يشمل المجتهدين وغيرهم من قاطبة المتدينين ، ثم أنه لو ثبت اتفاق المتدينين بما هم متدينون وكان هذا الاتفاق متصلا بزمان المعصوم ، فلا شك في كونه كاشفاً عن رضاء المعصوم بذلك وإلا عليه أن يردعهم ، ولكن الشأن في ثبوت ذلك وأن عملهم به كان بما هم متدينون :

(الوجه الرابع) سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة فانهم لا يزال يعملون بخبر الثقات ويرتبون الأثر عليه وعدم ردع الشارع عن هذه الطريقة دليل امضائه لها كما انه ردع للعقلاء عن العمل بالقياس في الأمور الشرعية وشدد النكير عليهم (وبعبارة اخرى) حيث أن الشارع ما اخترع طريقاً خاصاً لتبليغ أحكامه بل اعتمد على الطرق العقلائية وما اعتمدوا عليه فلو كان في نظره أحد طرقهم أو أكثر غير مرغوب فيه فلابد من ردعه وتشديد النكير عليه كما فعل في القياس :

وأما الآيات الناهية عن العمل بالظن وما ليس بالعلم فلا يمكن أن تكون رادعة عن هذه السيرة لأن العقلاء - بعد بنائهم على حجية خبر الثقة وانه علم في نظرهم - .

لا يرون الآيات شاملة لها بل يرونها خارجة عن موضوع الآيات فردع مثل هذه السير لا يمكن بمثل هذه العناوين بل لابد وأن يكون بعنوانها

الخاص هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام .

ولكنك خبير بأن قيام السيرة على حجية خبر الثقة لا يوجب خروجه عن كونه من مصاديق الظن وعدم العلم لا حقيقة ولا تعبداً (أما حقيقة) فواضح (وأما تعبداً) لتوقفه على امضاء الشارع وهو دوري (اللهم) إلا أن يقال أن المقصود من الردع هو الارتداع ، وحيث لا يحصل ذلك بمثل هذه العناوين العامة لما ذكرنا فلابد وأن يصدر الردع بعنوانه الخاص لا مثل تلك العناوين لئلا يكون لغواً بلا فائدة فعدم ورود الردع بالعنوان الخاص دليل الامضاء (والحاصل) أن سيرة المتدينين بما هم متدينون لو تحققت كاشفة عن الامضاء ، ولكن لا صغرى لها وسيرة العقلاء وان كانت ثابتة ولكن إثبات امضائها بعدم الردع مع وجود الآيات الناهية لا يخلو من إشكال .

الرابع مما استدلوا به على حجية الخبر الواحد دليل العقل وتقريره من وجوه :

(الوجه الأول) هو العلم الاجمالي بصدور جملة كثيرة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المشتملة على الأحكام الالزامية الوافية بمعظم الفقه ، بحيث لو علمنا بها تفصيلا يكون باب العلم والعلمي مفتوحاً إلى معظم الفقه ، بحيث لا يبقى محذور في إجراء البراءة فيما عداها ولا يلزم منه الخروج من الدين أو المخالفة القطعية الكثيرة ، ومن نظر - فيما نقل من أحوال الرواة وما كتب في تراجمهم وكثرة اهتمامهم في ضبط الأحاديث وحفظها من دس الداسين - يحصل له مثل هذا العلم قطعاً ولا ينكره إلا أن يكون مكابراً ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو لزوم الأخذ بكل خبر يكون مفاده ومضمونه حكماً إلزامياً .

وفيه (أولا) أن العلم الاجمالي دائرته أوسع مما ذكر من الأخبار الموجودة

في الكتب المعتبرة بل يكون جميع الامارات الظنيـة من أخبار الثقات والشهرات والاجماعات المنقولة فلو كان هذا الوجه تماماً فيجب الأخذ بجميع الامارات الظنية لا خصوص خبر الثقة ، ولا يتوهم انحلال هذا العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير ، من جهة أنه لو عزلنا ـ بمقدار المعلوم بالاجمال من أطراف العلم الاجمالي الصغير أي الأخبـار الموجودة في الكتب المعتبرة وضممنا الباقي إلى باقي الأطراف من العلم الاجمالي الكبير أي سائر الامارات الظنية من الشهرات والاجماعات المنقولة ـ لكان العلم الاجمالي باقياً وهـذا علامة عدم انحلاله :

نعم ان هاهنا علماً اجمالياً أكبر ينحل بالعلم الاجمالي الكبير لأنه لو عزلنا بمقـدار المعلوم بالاجمال ـ عن أطراف العلم الإجمالي الكبير وضممنا الباقي إلى باقي أطراف العلم الاجمالي الأكبر الذي أطرافه عبارة عن جميع ما هو مظنون الحرمة والوجوب ومشكوك الحرمة والوجوب وموهومهاسواء كان من الأخبار أو من سائر الامارات الظنيـة أو من أي سبب آخر ـ لا يبقى علم اجمالي آخر في البين وينعدم وهـذا علامة انحلال العلم الاجمالي الأكبر بالكبير .

والمراد بالعلم الاجمالي الأكبر ما كان دائرة احتمال الطبـاق المعلوم بالاجمال مطلق مظنون التكليف الالزامي ومشكوكه وموهومه سواء كان ملشأ هـذه الاحتمالات هي الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة أو سائر الامارات الظنية أو شيء آخر .

والمراد بالعلم الاجمالي الكبير هو ماكان أطرافه خصوص الامارات الظنية :

والمراد بالعلم الاجمالي الصغير هو خصوص ما كان أطرافه الموجودة في الكتب المعتبرة ، فالصحيح هو أن العلم الاجمالي الأكبر ينحـل بالكبير وأما الكبير فلا ينحل بالصغير بالعلامة المتقدمة (وثانياً) لازم هذا الكلام

هو لزوم الأخذ بخصوص الأخبار المثبتة للتكليف الالزامية دون الأخبار النافية لها خصوصاً إذا كان في موردها أصلاً مثبتاً للتكليف كاستصحاب بقاء حكم شرعي وضعي أو تكليفي إلزامي مع أن الخبر ينفيه (وثالثاً) هذا التقريب على فرض صحته وتماميته لا ينتج إلا لزوم الأخذ بجميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من باب حكم العقل بلزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي لا من جهة انها حجة تخصص بها عمومات الكتاب وسائر الأدلة القطعية كالخبر القطعي الصدور وتقيد بها اطلاقاتها (والحاصل) أن هذا الدليل على فرض تماميته وسلامته عن الاشكالات التي أوردوها عليه لا يثبت الحجية بالمعنى الذي هو محل الكلام والنقض والابرام .

(الوجه الثاني) من وجوه تقريب دليل العقل ما حكى عن صاحب الوافية بأنه لا شك في تكليفنا بالأحكام الشرعيـــة وخصوصاً الواجبات الضرورية مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة وغير ذلك من الضروريات ، ولا شك أيضاً في بقاء التكليف بهذه الأمور إلى قيام يوم القيامة ، ومعلوم أن أجزاء هذه الأمور وشرائطها وموانعها لا يثبت إلا بالخبر الواحد الموجود في الكتب ولو لم يكن حجة وجاز ترك العمل به لكان تخرج هذه الأمور عن حقائقها وما كنا نعرف ان هذه الأمور ما هي وهذا ينافي كونهـــا ضرورية وبقاء التكليف بها إلى يوم القيامة .

وفيـــه (أولا) أن العلم الاجمالي المدعى في المقام ليست دائرته منحصرة بما ذكره من الأخبار بل يعلم اجمالا بوجود بيان الاجزاء والشرائط والموانع في ضمن جميع الأخبار لا خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المعتمدة للشيعة بل دائرته أوسع من ذلك وتكون جميع الامارات الظنية من أخبار الثقاة مطلقاً وسائر الأخبار والامارات الظنية من الشهرات والاجماعات المنقولة فيجب الاحتياط بمقتضى هذا العلم الاجمالي بالأخذ بكل

إمارة ظنية لتثبت شرطية شيء أو مانعيته أو جزئيته لأحد هذه الأمور :

(وثانياً) أن هذا الدليل على فرض صحته لا يثبت إلا لزوم الأخذ بالأخبار المثبتة للاجزاء والشرائط والموانع لأحد هذه الأمور دون سائر الأخبار اللهم إلا أن يقال بلزوم الأخذ في غيرها بعدم القول بالفصل :

(وثالثاً) أن هذا الدليل لا يثبت إلا لزوم الأخذ بهـا من باب الاحتياط لا الحجية بالمعنى الذي هو محل البحث والكلام ، بحيث يكون مخصصاً للعمومات ومقيداً للمطلقات .

(الوجه الثالث) من وجوه تقريب دليل العقل ما ذكره المحقق والشيخ محمد تقي (ره) في حاشيته على المعالم وهو أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع والضرورة والأخبار المتواترة ولا شك في بقاء هذا التكليف بالنسبة إلينا أيضاً بنفس الأدلة المذكورة وحينئذ إن أمكن الرجوع إليها على نحو يحصل العلم بالحكم منها أو الظن الخاص فيجب أن يرجع إليها على وجه يحصل الظن منها بالحكم الشرعي :

وفيه أنه ان كان المراد من السنة هذه الأخبار الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره الموجودة في كتب الحديث فوجوب الرجوع إليها أول الكلام ، إلا أن يدعى العلم الاجمالي بصدور كثير منها ، وقد تقدم في الوجه الأول مع جوابه ، أو يدعى العلم الاجمالي بوجود أحكام كثيرة فعلية في مضامينها بحيث يلزم من اهمالها الخروج عن الدين أو المخالفة القطعية الكثيرة ، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الآتي وسنتكلم فيه مفصلا انشاء الله وإن كان المراد من السنـة نفس قول المعصوم وفعله وتقريره فوجوب الرجوع إليها وإن كان كذلك وثابت بالضرورة كما أفاده ولكنه لا ربط له بما هو محل الكلام من حجية خبر الثقة أو الخبر الموثوق الصدور ، هذا تمام الكلام في حجية الخبر الواحد :

وأما حجية مطلق الظن فقد أقاموا عليها أدلة أربعة :

(الأول) أن مخالفة ـ المجتهد لما ظنه من الحكم الالزامي ـ مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم ولا معنى لحجية الظن إلا عدم جواز مخالفته (وقد أجاب عنه) صاحب الكفاية (ره) بعدم تمامية الصغرى إن كان المراد بالضرر الضرر الاخروى والعقاب ، لأن الظن غير المعتبر ليس منجزاً وبياناً فيكون العقاب على التكليف المظنون بذلك الظن عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهو قبيح ، وصدور القبيح منه تعالى محال ، ففي مورد قيـــام الظن الغير المعتبر لا يحتمل العقاب فضلا عن أن يكون مظنوناً وعدم تمامية الكبرى إن كان المراد بالضرر الضرر الدنيوي لأن العقل لا يحكم بلزوم دفع مقطوعه في بعض الأحيان فضلا عن مظنونه .

ولكن أنت خبير أن الضرر ـ الدنيوي أيضاً إذا كان مظنوناً يجب بحكم العقل ـ دفعـــه إذا كان نفسياً (نعم) الضرر اليسير المالي ربما لا يلتفت إليه العقلاء ولا يعتنون به ولذلك ادعى العلامة (ره) الاجماع على عدم جواز سلوك الطريق المظنون الخطر ولو لم يكن خطراً في الواقع ويظهر من هذا الكلام أن لنفس الظن بالضرر موضوع واقعي للحرمة لا انه طريق إلى ما هو الموضوع أعني الضرر الواقعي (فالاولى) أن يقال بعدم تمامية الصغرى في هذا الشق أيضاً بمعنى إنكار أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الالزامي مظنـــة للضرر ، إذ لا ملازمة بين كون الشيء واجباً وكون تركه ضرراً على المكلف أو كونه حراماً وكون فعله ضرراً ، وذلك من جهة أنه نحن وإن كنا نقول بتبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد ولكن هذا غير ان يكون ترك كل واجب أو فعل كل حرام موجباً للضرر على المكلف بل وجوب كثير من الأشياء يكون للمصلحة النوعية ، وهكذا حرمة كثير منها تكون للمفسدة النوعية فالملازمة المدعاة في المقام ليست ثابتة

أي ليست مخالفة المجتهد لما ظنه من التكليف الالزامي مظنة للضرر .

وأما ما يقال من أن رفع المفسدة المظنونة أيضاً لازم ولو كانت نوعية وهكذا رفع تلك المصلحة النوعية لازم بحكم العقل (فعلى فرض) تسليمه أيضاً مطلب آخر لا ربط له بهذه الدعوى (مضافاً) إلى ما أجاب عن هذا الاشكال شيخنا الأعظم (ره) بأن الشارع بعد ما رخص ـ في ترك مظنون الوجوب وفعل ما هو مظنون الحرمة بواسطة حكمه بالبراءة في مورد عدم العلم ولو كان ظناً غير معتبر بالتكليف الالزامي ـ فعليه تدارك ما فات من المصلحة في مظنون الوجوب على تقدير مطابقة الظن للواقع وأيضاً تدارك ما وقع فيه من المفسدة في مظنون الحرمة أيضاً على تقدير مطابقته للواقع ، ولا شك في أن الوقوع في المفسدة المتداركة أو ترك المصلحة المتداركة لا يحكم العقل بلزوم دفعه .

الثاني من أدلة حجية مطلق الظن أنه لو جاز ترك العمل بالظن فيجوز الأخذ بالوهم الذي هو مقابل الظن ، لأن الأمر في مورد الظن يدور بينهما وذلك من جهة أنه في كل مورد تعلق الظن بحكم الزامي يتعلق الوهم بعدمه ومعنى عدم الاعتناء بالظن هو ترك العمل على طبق ذلك الحكم الالزامي ، وهذا هو عين الجري على طبق عدمه أي العمل على طبق الوهم ، وهذا ترجيح المرجوح على الراجح (وفيه) أن هذا الدليل بعض مقدمات الانسداد الآتي ذكره فان تم سائر مقدماته ينتج حجية مطلق الظن بمعنى وجوب العمل على طبقه حكومة أو كشفاً أو من باب التهيض في الاحتياط وإلا فلا ويرجع في مورده إلى البراءة أو سائر الأدلة التي في المقام سواء طابق الظن أو الوهم .

الثالث ما حكي عن السيد المجاهد (ره) من اننا نعلم بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة أيضاً في دائرة الشبهات من محتمل الوجوب

والحرمة ومقتضى القاعدة هو الاحتياط باتيان جميع ما هو مظنون الوجوب ومشكوكه وموهومه وترك جميع ما هو مظنون الحرمة ومشكوكها وموهومها ولكنه موجب للعسر والحرج المنفيين في الشرع ، فلابد من الأخذ بالظن بالتكليف الالزامي وعدم الاعتناء بالشك والوهم به (وفيه) أن ما ذكره بعض مقدمات الانسداد الآتي فيحتاج إلى تماميـــة سائر المقدمات وإلا فلا ينتج .

الرابع الدليل المعروف بدليـــل الانسداد وهو مركب من مقدمات (الأولى) العلم الاجمالي بوجود تكاليف كثيرة في دائرة المشتبهات ومحتملات التكاليف الالزامي وقد ترك شيخنا الأعظم الانصاري (قدس سره) هذه المقدمة ولم يذكرها في جملة المقدمات واعتـذر له شيخنا الاستاد (ره) بأن عدّ هذه المقدمة من جملة مدارك المقدمة الثانية عنده أعني عدم جواز إهمال الوقائع والرجوع إلى البرائة الأصلية أي اصالة العدم - أولى من عدّها مقدمة مستقلة وفي عرض سائر المقدمات لدليل الانسداد (الثانية) انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام (الثالثة) عدم جواز إهمال الوقائع وترك التعرض لها والرجوع إلى البرائة الأصلية وإجراء اصالة عدم تكليف المشكوك فيه الالزامي (الرابعة) عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل المختص بالمجتهد الجاهل وهو الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيهـــا البرائة والاستصحاب والتخيير والاحتياط أو المختص بالعامي وهو التقليد أو المشترك بينهما وهو الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة (الخامسة) أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح وهو أن يأخذ بالمشكوكات والموهومات ويترك المظنونات ، ومعلوم أنه لو تمت هـذه المقدمات لانتجت وجوب العمل على طبق مطلق الظن بالحكم الالزامي ولزوم الأخذ به وترك العمل بالمشكوك والموهوم وهو المدعى في المقام :

فنقول (أما المقدمة الأولى) فثبوتها واضحة وغنى عن البيان فان كل مجتهد يعلم علماً قطعياً أن أحكام الشريعة والدين ليست منحصرة بهذه الأحكام القليلة المعلومة تفصيلا خصوصاً بعد ما راجع الأخبار المشتملة على الأحكام الالزامية وفتاوى الفقهاء أيضاً كذلك (وأما المقدمة الثانية) أي انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام فبالنسبة إلى انسداد باب العلم إليه أيضاً معلوم ، لما ذكرنا من قلة المعلوم بالتفصيل من الأحكام الكثيرة الثابتة في الشريعة ، وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي إليه فلا ، لما تقدم من حجية الخبر الموثوق الصدور ولو لم يكن الراوي عدلا بل ثقة (وبعبارة اخرى) تقدم استقرار سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بالخبر الذي يثقون بصدوره سواء حصل الوثوق بالصدور من عدالة الراوي أو كونه ثقة أو من عمل الأصحاب ولو لم يكن الراوي عدلا أو ثقة ، ومثل هذا الخبر كثير واف بحمد الله بمعظم الفقه ، لأن الأصحاب قديماً وحديثاً عملوا بأغلب الأخبار المشتملة على الأحكام الشرعية الموجودة في الكتب المعتبرة عندهم .

نعم لو كنا نقول بحجية خصوص خبر العدل بل الثقة أيضاً لما كان وافياً بمعظم الفقه والأحكام لقلتها من جهة أن معنى حجية خبر العدل أو الثقة كون جميع الوسائط عدلا أو ثقة لا بعضها وذلك من جهة أن النتيجة تابعة لا خس المقدمات ، فلو كان جميع الوسائط عدلا أو ثقة ما عدا واحد منها فليس ذلك خبر عدل أو ثقة ، فيكون خبر العدل والثقة بهذا المعنى قليلا جداً ولا يفي بمعظم الفقه ، فيكون باب العلمي منسداً إلى معظم الأحكام ، وحيث ـ لانقول بذلك ونقول بحجية الخبر الموثوق الصدور لما ذكرنا من سيرة العقلاء وبنائهم على ذلك وهو واف بمعظم الفقه ـ ، فالمقدمات غير تامة فلا يمكن تحصيل تلك النتيجة المطلوبة بها أي حجية مطلق الظن فاغلب المباحث الآتية التي ذكروها في دليل الانسداد

صرف فرض ويكون البحث على تقدير تماميـــة المقدمات (وأما المقدمة الثالثة) أي عدم جواز اهمال الوقائع والرجوع إلى البرائة الأصلية أي اصالة العدم فقد ذكروا لاثباته وجوه :

الأول الاجماع على عدم جواز الاهمال والرجوع إلى البرائة الأصلية والاجماع على قسمين تحقيقي وتقديري (والأول) معلوم أي تحقق الاتفاق بالفعل من الكل أو الجل في مسألة معنونة (والثاني) هو الاتفاق التقديري في المسألة غير المعنونة عند الأكثر أو في الاعصار السابقة ، والمراد بالاتفاق التقديري هو أن المسألة لو كانت معنونة في كلامهم لما كان يخالف أحد منهم وفيما نحن فيه الاجماع المدعى من القسم الثاني لعدم تعنون هذه المسألة في كلام القدماء ، لعم لو كانت المسألة معنونة عندهم لما كان أحد منهم يقول بجواز اهمال الوقائع وعدم التعرض لها ، وهذا هو الاجماع التقديري .

الثاني الخروج عن الدين بمعنى أن التارك - للتعرض للوقائع المشتبهة والذي يهملها ولا يعتني بها ويجري البرائة الأصلية في جميعها - يكون في مقام العمل كغير المتدين بهذا الدين وإن كان معتقداً بـــه لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل في فرض انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام ، ولا شك أن هذا المعنى مرغوب عنه شرعاً ولا يجوز لمسلم أن يأخـــذ هذه الطريقة :

الثالث المخالفة القطعية الكثيرة بمعنى أن اهمال الوقائع وعدم التعرض لها والرجوع إلى البرائة الأصلية - مستلزم لهـا وذلك يتضح بأدنى تأمل ، لقلة المعلومات بالتفصيل وكثرة التكاليف الالزامية بين المشتبهات (لا يقال) أن منشأ ذلك هو العلم الاجمالي بوجود تكاليف كثيرة بين المشتبهات (لأن هذا) محذور مسلقل ولو لم نقل بأن العلم الاجمالي منجز للتكليف المعلوم بالاجمال كما تقدم أنـــه منسوب إلى المحقق الخوئساري والمحقق القمي ،

(قدس سرهما) فليس كون المخالفة القطعية الكثيرة محذوراً وأمراً مرغوب عنه شرعاً تابعاً لتأثير العلم الاجمالي وعدم جريان الأصل النافي المخالف للمعلوم بالاجمال في أطرافه بل هو بنفسه محذور عند الجميع وقد صرح به جمع كثير حكى شيخنا الأعظم الأنصارى (ره) عباراتهم وتصريحاتهم في الرسائل .

الرابع العلم الاجمالي بوجوه تكاليف فعليـة كثيرة إلزامية في دائرة المشتبهات وهذا العلم الاجمالي يمنع من إجراء اصالة العدم في الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البرائة الأصلية بناء على ما هو التحقيق من تأثير العلم الاجمالي في تنجز المعلوم بالاجمال وعدم جريان الأصل المرخص المنافي مع المعلوم بالاجمال في الأطراف ، ولا يمكن انكار هذا العلم الاجمالي لأن ثبوته في دائرة المشتبهات من الواضحات ومدارك هذه المقدمة أعني الاجماع التقديري والخروج من الدين والمخالفة القطعية الكثيرة كلهـا ثابتة وكلها دالة على عدم جواز إهمال الوقائع (نعم) في كون الاجماع دليلا ومدركاً كلام وهو أن الاجماع الذي يكون دليلا ومدركاً هو فيما اذا لا يكون المجمعون متكأين على مدرك ، وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك لأن بعض من يقول بعدم جواز الاهمال يقول به للعلم الاجمالي والآخرون لوجوه أخر ، فليس هذا الاجماع من الاجماع الاصطلاحي في قبال سائر المدارك الثلاثة الأخر . وأما انـه لو فرضنا عدم قولهم بهذه الوجوه ليقولون أيضاً بعدم جواز الاهمال فصرف فرض لا واقع له .

ثم ان شيخنا الاستاد (قدس سره) أفاد في المقام أنـه باختلاف مدارك هذه المقدمة تختلف نتيجة مقدمات الانسداد أعني حجية الظن من حيث الكشف والحكومـة والتبعيض في الاحتياط ، فمن يقول بأن مدرك هذه المقدمة هو الاجماع والخروج عن الدين يلزمه أن يقول بالكشف ، ومن

يقول بأن المدرك هو العلم الاجمالي ، فيمكن أن يقول بالكشف ، ويمكن أن يقول بالتبعيض في الاحتياط .

بيان ذلك أنه لو كان المدرك الاجماع أو الخروج عن الدين فمعناه أن الشارع لا يرضي بالاهمال فلابد له أن ينصب طريقاً إلى تلك الأحكام التي موجودة في دائرة المشتبهات وليس المورد مورد الايكال إلى حكم العقل لأن العقل لا يحكم بالاحتياط إلا في مورد تنجز الحكم بالعلم الاجمالي ، وفي المفروض - حيث أنه ليس علم اجمالي في البين حسب الفرض لأن المفروض أن المدرك لعدم جواز الاهمال هو الاجماع والخروج عن الدين لا العلم الاجمالي - فلا حكم للعقل فلابد للشارع من نصب طريق واصل بنفسه أو واصل بطريقه لأن جعل الطريق الغير الواصل بنفسه ولا بطريقه كالعدم ولا فائدة فيه أصلا ، والطريق الواصل بنفسه في تلك الحالة ليس إلا الاحتياط ، لأن العقل - بعدما حكم بأنه على الشارع أن ينصب طريقاً إلى أحكامه الموجودة في دائرة المشتبهات - لا يرى في تلك الحالة أي حالة السداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام - طريقاً واصلا إلى المكلف بنفسه أي بلا واسطة أعمال مقدمة اخرى إلا الاحتياط في جميع المشتبهات فان الاحتياط هو الطريق إلى حفظ الأحكام الواقعية وملاكاتها باتيان جميع ما هو محتمل الوجوب وترك جميع ما هو محتمل الحرمة ، فإذا جاء الدليل على عدم جواز الاحتياط أو عدم وجوبه يستكشف العقل أن ذلك الطريق المنصوب من قبل الشارع ليس هو الاحتياط وليس في نظر العقل حينئذ طريقاً واصلا إلى المكلف إلا الظن لأن جعل الشيء المجهول طريقاً قلنا لا فائدة ولا ثمرة فيه ، وجعل الشك والوهم ترجيح المرجوح على الراجح ، فلا يبقى إلا الظن فهو طريق واصل بطريقه ، أي بعد بطلان كون الاحتياط التام طريقاً بواسطة الدليل على ذلك وبواسطة هذه المقدمة (وأما المقدمة

الرابعة) أي عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل ، وهي ثلاثة التقليد والرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيها والاحتياط التام في دائرة المشتبهات بأن يأتي بكل ما هو مظنون الوجوب أو مشكوكه أو موهومه ويترك جميع ما هو محتمل الحرمة من مظنونها ومشكوكها وموهومها وأما احتمال أن تكون المرجع له القرعة كما ذكره بعض فما لا ينبغي المصير إليه للاجماع على عدم حجيتها في معرفة الأحكام المجعولة (والأول) أي التقليد لا يجوز لأن عمدة دليل التقليد هو بناء العقلاء بل حكم الفطرة على رجوع الجاهل إلى العالم والأدلة الشرعية أيضاً على فرض تماميتها ناظرة إلى هذا المعنى ، ومعلوم أنه في المقام يرى ـ المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام ـ نفسه عالماً وغيره ممن يرى الانفتاح جاهلا ومخطئاً فكيف يرجع إليه ، وهل رجوعه إليه إلا رجوع العالم إلى الجاهل عنده وفي نظره (والثاني) أي الرجوع إلى الأصل الجاري في نفس المسألة ، فلا يجوز الرجوع إلى النافي منها بواسطة العلم الاجمالي بوجود تكاليف إلزامية في مواردها وإنكار ذلك مكابرة ، وأما المثبت منها ـ أي اصالة الاحتياط في موارد العلم الاجمالي في نفس المسألة مثل العلم الاجمالي بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة في عصر الغيبة والاستصحابات المثبتة ـ فلعدم كفايتها لانحلال العلم الاجمالي المتعلق بوجود تكاليف كثيرة في دائرة المشتبهات والمحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات ولو بضميمة ما علم تفصيلا ، وذلك لكثرة التكاليف المعلومة اجمالا وقلة الأصول المثبتة ، لأن موارد الاحتياط في نفس المسألة مع موارد الاستصحاب المثبت للتكليف في الشبهات الحكمية التي هي محل الكلام قليلة جداً بخلاف التكاليف المعلومة بالاجمال في دائرة المحتملات فانها أكثر منها بكثير فلا يبقى ثمرة للرجوع إلى الأصل الجاري في نفس المسألة ويبقى العلم الاجمالي بحاله ؛

وأما ما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) من ان الرجوع إلى الأصول المثبتة من الاحتياط الشخصي والاستصحاب المثبت للتكليف يوجب العسر والحرج (فغير تام) لما ذكرنا من قلة مواردهما لعم ما أفاده يتم في الاحتياط التام الكلي في جميع موارد المحتملات من مظنون التكليف الالزامي ومشكوكه وموهومه :

ان قلت أليس شيخنا الأعظم يقول بجريان الأصول المثبتة من الاستصحاب والاحتياط في الموارد الشخصية في فرض انفتاح باب العلمي بل قاطبة الأصوليين يقولون بذلك فكيف يدعى أنه يلزم من الرجوع إليها العسر والحرج (قلت) فرق بين صورة الانفتاح والانسداد ففي صورة الانفتاح لا يبقى مجال لجريان أغلب الأصول المثبتة لوجود الدليل أي الخبر الموثوق الصدور على خلافها :

وأفاد صاحب الكفاية (ره) في هذا المقام ان العلم الاجمالي بوجود تكاليف إلزامية في دائرة المشتبهات ينحل بواسطة جريان الأصول المثبتة أعني استصحاب المثبت للتكليف وإصالة الاحتياط الشخصي بواسطة العلم الاجمالي في نفس المسألة كمثال الظهر والجمعة الذي تقدم منضماً إلى ما علم به تفصيلا من الأحكام ، فلا يبقى مانع عن جريان الأصول النافية وأيضاً لا يبقى وجه للاحتياط التام في دائرة جميع ما هو محتمل التكليف الالزامي فالمقدمة الثالثة أيضاً غير تام :

ولكن أنت خبير أن عدد المعلوم بالاجمال أكثر بكثير من عدد ما يثبت بالأصول المثبتة منضماً إلى ما علم به تفصيلا من الأحكام ، فكيف يمكن الانحلال لأن الانحلال متوقف على أن يكون الحكم المنجز في بعض أطراف العلم الاجمالي بقدر المعلوم بالاجمال بحيث يكون انطباق المعلوم بالاجمال عليه محملا :

ثم ان ما أفاده ـ من أن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض مؤديات الأصول لا يضر باجراء تلك الأصول ولو قلنا بعدم اجرائها فيما إذا علمنا بالتقاض الحالة السابقه في بعض أطراف العلم الاجمالي لمناقضة صدر الدليل مع ذيله في قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله) ـ أيضاً غير تام ، لأن ما يذكر في وجـــه هذه الدعوى غير تام ـ وهو انه لابد من جريان الاستصحاب أن يكون الشك فعلياً ملتفتاً إليه حتى يتوجه إليه خطاب لا تنقض اليقين بالشك وهكذا الأمر في جانب اليقين ، وفي المقام ليس كذلك لأن استنباط المجتهد للاحكام يكون تدريجياً فهو حين استنباط حكم ليس متوجهاً إلى حكم آخر وغير ملتفت إليه فهذا الاستصحاب الذي يكون هو بصدد جريانه لا يعلم تفصيلا بانتقاض الحالة السابقة فيـــه والاستصحابات الأخر ليس فعلا وحال هذا الاستصحاب ملتفتاً اليه وليس متوجهاً اليه خطاب لا تنقض اليقين بالشك الا بالنسبة الى هذا الاستصحاب وهكذا الأمر في سائر الاستصحابات (وبعبارة اخرى) قضيـة لا تنقض تنحل إلى قضايا متعددة بعدد الاستصحابات والمتوجه إلى المجتهد دائماً احدى تلك القضايا وهي بالنسبة إلى الاستصحاب الذي يريـد أن يجريه وبالنسبة إلى كل واحد منها حال الاستنباط لا علم له بالتقاض الحالة السابقة فيه ، نعم بعد اجراء الجميع يعلم بمخالفة بعض هذه الاستصحابات للواقع والتقاض الحالة السابقة فيه ـ ووجه عدم تمامية هذه الدعوى وعدم تمامية وجهها هو أن المجتهد قبل إجراء هذه الاستصحابات يعلم بالتقاض الحالة السابقـة في في بعض هذه الاستصحابات التي يجريها ، ومع هذا العلم الاجمالي بالتقاض الحالة السابقة كيف يمكن اجرائها لا من جهة تناقض صدر دليله مع ذيله كما توهم ، لأن المراد بقوله عليه السلام (ولكن انقضه بيقين مثله) هو اليقين التفصيلي بارتفاع الحالة السابقة أولا وعدم انحصار دليل الاستصحاب فيه

ثالياً ، بل من جهة أن التعبد ببقاء الحالة السابقة في الجميع على أنه متيقن بالبقاء لا يجتمع مع العلم بعدم البقاء في البعض (فتلخص مما ذكرنا) انه لا يجوز للمجتهد الذي انسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام أن يراجع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيها كما لا يجوز أن يقلد غيره ممن يرى الانفتاح .

وأما بطلان الأحتياط التام بأن يأتي بجميع ما هو محتمل الوجوب ويترك جميع ما هو محتمل الحرمة فالدليل عليه الاجماع أولا وثانياً ان هذه المرتبة من الاحتياط ربما يوجب اختلال النظام كما ان الاحتياط في دائرة المظنونات والمشكوكات دون الموهومات لا يوجب اختلال النظام ولكن يوجب العسر والحرج والاحتياط في خصوص المظنونات لا يوجب شيئاً من ذلك فالمرتبة الأولى التي سميناه بالاحتياط التام لا يجب بل لا يجوز قطعاً ولا يحكم به العقل ولا الشرع لأنه قبيح .

وأما المرتبة الثانية أي الاحتياط في خصوص المظنونات والمشكوكات فلا يجب إما لدليل نفي العسر والحرج وإما للاجماع .

وأما الأشكال على الأول بان دليـــل نفي العسر والحرج حاكم على الأدلة الأولية بمعنى أن الحكم الأولى إذا كان له حالتان احديهما حرجية والأخرى غيرها ، وأما لو لم يكن كذلك بل كان دائماً حرجياً فلا نظر له إليه وفيما نحن فيه كذلك لأن الأحكام الواقعية المجهولة في دائرة المشتبهات دائماً حرجية هذا أولا ، وثانياً يمكن أن يقال أن الأحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لا حرج فيها وإنما الحرج نشأ من حكم العقل بالجمع بين المحتملات وليس لدليل نفي العسر والحرج حكومة على الأحكام العقلية .

فالجواب (أما عن الأول) بأنه يمكن تصوير حالتين للاحكام الواقعية أحديهما حالة قيام الحجة عليها ووصولها إلى المكلفين والثانى حالة جهلها

واشتباهها في دائرة المحتملات التي تكون في هذه الحالة إمتثالها حرجي (وأما عن الثاني) فبان ما يوجب الحرج وإن كان هو لزوم الجمع بين المحتملات وهو حكم عقلي ارشادي إلا أن هذا الحرج بالآخرة ينتهي إلى حكم الشارع ويكون تلك الأحكام الواقعية المجهولة منشأه فلا حرج يرفع تلك الأحكام اما لا مطلقاً بل بمعنى انه يرفعها لو كان في دائرة الموهومات والمشكوكات فيكون حال دليل نفي العسر والحرج حال دليل الاضطرار فيما إذا اضطر الى ارتكاب أحدهما غير المعيّن في الشيئين الذين يعلم اجمالا بحرمة إرتكاب أحدهما فكما أن الاضطرار لا يرفع التكليف هناك بالمرة فكذلك هاهنا دليل نفي العسر والحرج لا يرفع التكليف بالمرة ، فاذا ثبت عدم وجوب الاحتياط التام اوعدم جوازه لاختلال النظام فالعقل يحكم بتبعيض الاحتياط لا رفعه ، وذلك من جهة أن الضرورات تتقدر بقدرها ، وحيث أن الإحتياط في دائرة الموهومات أو المشكوكات وتركه في دائرة المظنونات ترجيح للمرجوح وهو قبيح . فلا مناص إلا عن الاحتياط في دائرة المظنونات دون الموهومات والمشكوكات ، فالعقل بعد تمامية هذه المقدمات يحكم بلزوم العمل على طبق الظن من باب التبعيض في الاحتياط .

نعم لو كان هاهنا إجماع على عدم بناء الشريعة على الامتثال الاحتمالي بل لابد في مقام الامتثال أن يمتثل الاحكام بعناوينها وبعد بلوغها الى الاثبات والاظهار ، فحينئذ لابد من القول بأن العقل من هذه المقدمات يستكشف بأن الشارع جعل الظن حجة وطريقاً إلى أحكامه المجهولة في هذه الحالة وإلا يلزم التكليف بما لا يطاق ، ولا فرق في إستكشاف العقل ذلك من هذه المقدمات على تقدير ثبوت هذا الاجماع بين ان يكون المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع والرجوع الى البرائة الاصلية هو العلم الاجمالي بوجود احكام الزامية كثيرة بين المشتبهات أو الاجماع أو الخروج

عن الدين أو المخالفة القطعية للكثيرة ، ولكن الشأن في إثبـات مثل هذا الإجماع وإن كان يظهر من كلام شيخنا الاعظم الأنصاري (قده) احتمال ثبوته .

والحاصل أن تقرير الإجماع على عدم وجوب الاحتيـاط أو عدم جوازه على وجهين : (أحدهما) قيام الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالي في معظم الاحكام وأن بناء الشريعة على لزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات بعنوانهما الخاص وبعد بلوغهما الى مرحلة الاثبات بعـلم او علمي ، فبناء على هذا الوجه لامناص الا عن القول بالكشف ، لان العمل بالظن بغير الكشف لايخرج عن كونه عملا بالاحتمال من دون بلوغ الواجب أو الحرام المحتمل إلى مرحلة الاثبات بعلم أو علمي فينفيه الاجماع ولا فرق في ذلك اي لابدية القول بالكشف بناء على هذا الوجـه من تقرير الاجماع بين أن يكون الوجه في المقدمة الثانية أي عدم جواز اهمال الوقائع أى واحد من الوجوه الأربعة المتقدمة أي الاجماع والعلم الاجمالي والخروج عن الدين والمخالفة القطعية الكثيرة ، لانه على جميع التقادير لو لم نقل بالكشف يكون امتثالا احتمالياً منفياً بالاجماع فلا بد من القول بالكشف (ثانيهما) هو قيام الاجماع على عدم لزوم الجمـع أو عدم جوازه بين المحتملات باتيان كل ما هو مظنون الوجوب أو مشكوكه أو موهومه ، وترك كل ماهو مظنون الحرمة أو مشكوكها أو موهومها فيختلف الأمر بالنسبة الى الكشف وتبعيض الاحتياط بعد الفراغ عن عدم إمكان ما يسمونه الحكومة في مقام الثبوت ، فلايبقى مجال للبحث عن اثباته . فلو قلنا أن مدرك عدم جواز إهمال الوقائع هو العلم الاجمالي فلا بد من القول بتبعيض الاحتياط :

(بيان ذلك) ان مقتضى العلم الاجمالى ومنجزيته للتكاليف المجهولة

في دائرة المحتملات هو الاحتياط التام بالجمع بين جميع المحتملات باتيان كل ما هو محتمل الوجوب من مظنونه ومشكوكه وموهومه ، وترك كل ما هو محتمل الحرمة كذلك (ولكن) بعد قيام الإجماع على عدم وجوب ذلك أو عدم جوازه فلا بد من القول بتبعيض الاحتياط حتى لايلزم مخالفة الاجماع ، ولاوجه للقول بسقوط العلم الاجمالي حينئذ عن الأثر والتنجيز مطلقاً بل يجوز مخالفته فى المقدار الذي أذن الشارع في مخالفتـــه وترك اتباعـــه :

وأما لو قلنا بأن المدرك لعدم جواز الاهمال هو الاجماع اوالخروج عن الدين أو المخالفة القطعية الكثيره لا العلم الاجمالي فليس هناك حكم من طرف العقل بلزوم الاحتياط في جميع المحتملات أو بعضها لأن المفروض بناء على هذا انه ليس علم اجمالي في البين أو ليس بمنجز وإن كان ، فحكمه بعدم جواز الاهمال لأحد الوجوه الثلاثة ـ ملازم مع جعله طريقاً واصلا بالنسبة الى الأحكام المجهولة وليس طريقاً واصلا بنفسه في البين إلا الاحتياط التام والجمع بين جميع المحتملات وحيث أن الاجماع قام على عدم وجوبه أو عدم جوازه (فلابد) من جعل التبعيض في الاحتياط طريقاً شرعياً لأنه هو الطريق الواصل في تلك الحال فظهر انه بناء على تقرير الاجماع على هذا الوجه تكون النتيجة هو تبعيض الاحتيـــاط إما عقلا لوكان مدرك عدم جواز الاهمال هو العلم الاجمالى أوطريقاً شرعياً لو كان المدرك أحد الوجوه الثلاثة الاخر :

(لايقال) مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط التام وحيث أنه مخل بالنظام فلا يحكم به العقل لقبحه ، فمع عـدم رفع الشارع يده مـع ذلك عن التكاليف المجهولة فلابد للشارع إما من جعل الاحتياط فيما عدي ما يخل بالنظام طريقاً شرعياً وإما إيكـاله الى حـكم العقل ، وهو يحكم بالتبعيض

فيه أي الاحتياط فيما عدي ما يخل بالنظام ، وقهراً يكون في دائرة ماهو مظنون الوجوب والحرمة أو مشكوكهما دون موهومهما لقبح ترجيح المرجوح على الراجح :

(لانه يقال) الاحتياط بهذا المقدار وإن لم يكن موجباً لإختلال النظام ولكنه موجب للحرج فيرفع بقاعدة لاحرج بمقدار رفع العسر والحرج فينحصر الاحتياط بدائرة المظنونات دون المشكوكات وذلك بضميمة قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

وأماما قيل من عدم حكومة قاعدة الحرج على الاحتياط العقلي (لأن) مفاد قاعدة الحرج مثل قاعدة لاضرر رفع الحكم برفع موضوعه ، وقد حقق ذلك في محله وليس للاحتياط هاهنا حكم من قبل الشارع حتى يرفع بهذه القاعدة بل العقل يحكم بالجمع بين المحتملات بهذا المقدار .

ففيه ان التحقيق في مفاد دليل لاحرج كدليل لاضرر (ورفع ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه) أن لها حكومة واقعية في جانب المحمول بالتضييق بالنسبة الى الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام الأولية وتفصيل ذلك في محله فكل حكم حرجي مرفوع بهذا الدليل ولا شك في ان لزوم الجمع بين المحتملات في مقام الامتثال في دائرة المشكوكات والمظنونات حرجي فلا بد من ترك الاحتياط في دائرة المشكوكات والتبعيض في الاحتياط دون ترك المظنونات ، والا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح :

(ان قلت) إن الأحكام الشرعية المجهولة ليست حرجية وإنما الحرج جاء من قبل الجهل والجمع بين المحتملات بحكم العقل ، وإلا كانت مرفوعة بلا حرج فلم يكن حينئذ مقتضياً للاحتياط لعدم حكم شرعي مردد بين المحتملات (قلت) ظاهر دليل الحرج حيث إنه في مقام الامتنان أنه لايتوجه من قبل الجعل الشرعي حرج على المكلفين ، ولا شك في أن

هذا الحرج أي لزوم الجمع بين المحتملات إنما يأتي من قبل جعل تلك الأحكام المجهولة .

(إن قلت) إذا ارتفعت تلك الاحكام بلا حرج فلا يبقى مقتضياً للإحتياط (قلت) حال رفع الأحكام هاهنا بلاحرج حال رفع الحكم فيما اذا اضطر إلى بعض الاطراف غير المعين في الشبهة المحصورة ، حيث إنه لايرفع التكليف مطلقاً بل يجب الاحتياط بالنسبة إلى الطرف الاخر فيكون من قبيل التوسط في التكليف اوالتنجز كما سيأتي تفصيله في مبحث الاشتغال إن شاء الله .

وخلاصة الكلام في المقام ان الحكومة بمعنى حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد بعد تمامية مقدماته المذكورة وانه في هذا الحال كالقطع يثبت ما تعلق به ويكون كسائر الامارات والحجج المنجعلة أو المجعولة ، ويترتب عليه آثاو الحجة من تقييـــد المطلقات وتخصيص العمومات ولو كانت تلك المطلقات والعمومات قطعية الصدور كالتي في الكتاب العزيز (فهذا) غير ممكن في مقام الثبوت فلا يبقى مجال للبحث عنه في مقام الاثبات ، وذلك من جهة ان الحجية والطريقيه والكاشفية ليست ذاتية للظن في حال من الاحوال كما هو واضح ، لأن الذاتي بكلا معنييه أي : الذاتي الايساغوجي وفي كتاب البرهان لايتخلف فلا يمكن أن يختص بحال دون حال فاذا كان كذلك فلابد في اتصافه بهذا الوصف من جعل (وحيث) إن العقل وظيفته الادراك وليس له الإعطاء وجعل شيء فحكمه بحجية الظن بذلك المعنى لابد وأن يكون مسبوقاً بجعل ولا جاعل في البين على الفرض : نعم يمكن أن يقال ان العقل يستكشف من هذه المقدمات بعد تماميتها ان الشارع جعل الظن حجة ، لكن هذا هو الكشف لاالحكومة . فالحكومة بهذ المعنى الذي ذكرنا غير معقول (نعم) يمكن بمعنى آخر وهو حكم العقل

بكفاية الأمتثال الظني بعد عدم إمكان إمتثال العلمي التفصيلي ولا الاجمالي المسمى بالاحتياط ولا الظني بالظن المعتبر وذلك من جهة ان العقل في مقام الأمتثال يحكم أولا بالامتثال العلمي التفصيلي أو بالظن المعتبر عند عدم العلم والحق عند ناحلاً فالشيخنا الاستاذ (قده) ان الإمتثال العلمي الاجمالي اي الاحتياط أيضاً في عرض هذين وبعد عدم إمكان هذه الثلاثة وتنجز التكاليف بمنجز يستقل العقل بكفاية الامتثال الظني وهذا المعني هو مراد القائلين بالحكومة في هذا المقام .

ولكن انت خبير بأن هذا المعنى لايتم إلا بأمر ين (احدهما) عدم جعل الشارع الظن حجة في هذا الحال والا لاتصل النوبة إلى كفاية الامتثال الظني لامكان الامتثال بالظن المعتبر كما هو واضح (ثانيهما) عدم إمكان الاحتياط بمرتبة الثلاث أي ما يوجب إختلال النظام كالاحتياط التام عنى في دائرة المشكوكات والمظنونات والموهومات وما يوجب العسر والحرج من دون أن يكون موجبـاً لاختلال النظام كالاحتياط في دائرة المشكوكات والمظنونات دون الموهومات ، وما لا يوجب شيئاً من ذلك كالاحتياط في المظنونات فقط .

ولايخفي وجود فرق واضح بين العمل بالظن من باب التبعيض في الاحتياط وبين العمل به من باب حكم العقل بكفاية الامتثال الظني ، فانه في الاول لايحتاج الى حصول الظن بأمتثال تلك التكاليف المعلومة بالاجمال ، اذالعقل يحكم بالتبعيض وترجيح الأخذ بالمظنون في مقام التبعيض دون المشكوك والموهوم سواء حصل الظن بالامتثال ام لا بخلاف حكمه بكفاية الامتثال الظني (فان) موضوعة الظن بالامتثال (ويمكن) أن يعد هذا وجهاً لبطلان الحكومة لأن العمل بالظن ليس ملازما مع الظن بامتثال تلك التكاليف المعلومة بالاجمال ، إذ من الممكن أن يكون بعض تلك التكاليف في دائرة المشكوكات بل الموهومات ولو كان العمل

بالمظنونات موجباً للظن بامتثال تلك التكاليف المعلومة بالاجمال (فلا معنى) لأن يكون مشكوكات في البين بل لابد وأن يكون الباقي موهومات فقط

اللهم إلا أن يدعي ان المشكوكات ليست من اطراف ذلك العلم الاجمالي بل هي احتمالات بدوية وأطرافه منحصرة في المظنونات والموهومات وهو خلاف المفروض في المقام :

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس سره) أنكر الأمر الاول واحتمل أن يكون الشارع قد جعل الظن حجة في تلك الحالة بما ذكره من ترجيح أن يكون المدرك لعدم جواز اهمال الوقائع هو الاجماع لا العلم الاجمالي ، وأيضاً يكون المدرك لعدم جواز الاحتياط هو الاجماع (فحينئذ) بعد تحقق هذين الاجماعين لامناص إلا عن القول بالكشف وقد تقدم تفصيل ذلك ومافيه. وأيضاً إحتمل بل رجح أن يكون الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالي في معظم الأحكام ، كما هو لازم القول بالتبعيض في الاحتياط أو القول بالحكومة (فلا مناص) أيضاً الا عن القول بالكشف سواء أكان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع بناء على هذا أو غيره من الوجوه المذكورة هناك وقد تقدم كل ذلك ونحن أنكرنا ثبوت الاجماع على كلا الوجهين فلا حاجه إلى الاعادة :

وأما الأمر الثاني فقد بينا وتقدم انه لامانع من التبعيض في الاحتياط بالعمل بالمظنونات فلا تصل النوبة إلى الحكومة بالمعنى الذى ذكرنا لها أعني حكم العقل بكفاية الامتثال الظني بل النتيجة على تقدير تمامية المقدمات هو التبعيض في الاحتياط .

بقى التنبيه على امور

(الأول) في انه هل لنتيجة هذه المقدمات على تقدير تماميتها هي حجية الظن بالواقع اوالظن بالطريق أو الاعم منهما وجوه واقوال :

ذهب المحققان صاحب الحاشية وأخوه صاحب الفصول (قدس سرهما) إلى أن لنتيجة هذه المقدمات على تقديرتاميتها هي حجية الظن بالطريق دون خصوص الظن بالوقع ولا الأعم منهما .

واستدل صاحب الحاشية (قده) لمطلبه بدليلين (الأول) وتبعه في ذلك صاحب الفصول أيضاً وهو انه كما نقطع بأننا مكلفون بتكاليف فعلية إلزامية وجوبية أو تحريمية في زماننا هذا (وبعبارة اخرى) نعلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة وليس لنا علم ولا علمي بعينها كذلك نعلم علماً اجمالياً بأن الشارع الأقدس جعل لنا طرقاً وافية بها إليها ، ونتيجة هذا العلم الاجمالي الثاني هو النا فعلا مكلفون بالعمل بتلك الطرق والأخذ بها والجري على طبقها ، وحيث - لا علم بها ولا علمي على تعيينها ولا طريق إلى معرفتها لا طريقاً ذاتياً كالقطع ولا طريقاً مجعولا من طرف الشارع كالظنون المعتبرة عنده - فلا مناص إلا عن تعيينها بالظن غير المعتبر عند الشارع والذي لا دليل على عدم حجيته ،

(وبعبارة اخرى) لابد من تعيين تلك الطرق المجعولة المعلومة اجمالا بالظن الذي لا دليل على حجيته ولا على عدم حجيته فهمثل الظن القياسي لا يمكن تعيينها ومعرفتها ، لأن تعيينها بالظن القياسي يكون عملا به والشارع نهى عن العمل به وأما تعيينها بالظن المعتبر فخروج عن فرض الانسداد ، وبعد أن كان - مؤدى تلك الطرق المجعولة المعلومة اجمالا هي الأحكام

الفعلية المتوجهة إلى المكلفين التي يجب الأخذ بها والعمل على طبقها والمفروض عدم علم ولا علمي لتعيينها - فلابد من الرجوع إلى الظن في تعيينها لأنه لا شيء أقرب من الظن إلى اصابة الواقع الذي هو الغرض الأصلي ، هذا حاصل ما أفاده المحقق صاحب الحاشية وأخوه صاحب الفصول (قدس سرهما) بتوضيح منا .

وفيه (أولا) عدم تسليم وجود العلم الاجمالي بجعل طرق وافية بمعظم الأحكام الشرعية بحيث يكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي الأول الذي كان متعلقه الأحكام الالزامية الكثيرة من الواجبات والمحرمات المرددة بين مظنون الوجوب ومشكوكه وموهومه وكذلك بين مظنون الحرمة ومشكوكها وموهومها ، إذ لو لم يكن موجباً لانحلاله يؤثر ذاك أثره من لزوم الإحتياط في دائرة المحتملات الست ، وعلى فرض عدم امكانه أو عدم وجوبه تصل النوبة إلى حكم العقل بكفاية الامتثال الظني أو التبعيض في الإحتياط أو الكشف على ما تقدم تفصيله ، ولا يبقى مجال لما ذكراه هذان المحققان ، وأيضاً من الممكن أن يكون الشارع أوكلهم إلى ما هو طريق عند العقلاء كأخبار الثقات ، وذلك يعلم مما ترى في كثير من الموارد أنهم يسئلون عن الإمام عليه السلام أنه هل الفلاني ثقة فأخذ منه الأحكام ، وذلك يدل دلالة واضحة على مفروغية اعتبار طرق العقلائية عندهم .

(وثانياً) على فرض تسليم الجعل من الممكن عدم بقاء ذلك المجعول إلى زماننا مثلا من الممكن أن يكون المجعول الخبر الذي يطمئن الانسان بصدوره وهو في ذلك الوقت كان كثيراً وافياً بمعظم الأحكام لقرب العهد بزمان الإمام عليه السلام أو كان في زمانهم عليهم السلام ، ولكن في الأزمنة المتأخرة - بواسطة بُعد العهد وكثرة الوسائط - ما بقي منه شيء .

(وثالثاً) على فرض تسليم بقائها إلى زماننا يجب أن يؤخذ بالقدر

المتيقن من تلك الطرق التي هي أطراف ذلك العلم الاجمالي إذا كان وافياً بمعظم الأحكام وإلا يتنزل إلى ما هو متيقن بالنسبه إلى البقية وهكذا حتى يصل إلى ما يكون وافياً بمعظم الأحكام ، (ولكن يمكن) أن يجاب عن هذا الاشكال بامكان عدم كون قدر متيقن بين تلك الطرق بحيث يكون وافياً بالمعظم ويكون موجباً لانحلال ذلك العلم الاجمالي الكبير في دائرة محتمل التكاليف الالزامية من مظنونه ومشكوكه وموهومه .

(ورابعاً) على فرض تسليم - وجود ذلك العلم الاجمالي وبقاء المعلوم بالاجمال إلى زماننا وعدم وجود قدر متيقن بينها وافياً بمعظم الأحكام - تصل النوبة إلى الاحتياط في دائرة محتملات الطريقية لا الأخذ بمظنون الطريقية كما هو المدعى للمحققين المذكورين ولا يرد على الاحتياط في المقام ما أوردناه على الاحتياط التام في أطراف العلم الاجمالي الكبير من اختلال النظام أو العسر والحرج وذلك من جهة ان المحتملات الطريقيـــة كالخبر الموثوق الصدور والاجماع المنقول والشهرة في الفقوى وغير ذلك من المحتملات كالأولوية الظنية مثلا ، كما أنها مثبتات للتكاليف الالزامية كذلك كثير منها ينفي الالزام في كثير من الموارد فلا يوجب عسراً ولا حرجاً فضلا عن اختلال النظام ولذلك قال بعضهم بحجية أغلب هـــذه الأمور من باب الظن الخاص ، ولا يلزم منه محذور أصلا ولم يستشكل أحد عليهم بلزوم هذه المحاذير (وأنت خبير) بأنه لا فرق من جهة لزوم هذه المحاذير بين العمل بها من باب الإحتياط أو من باب الظن الخاص .

(ولكن فيه أولا) أنه لا يمكن الإحتياط في دائرة محتملات الطريقية لكثرة التعارض للواقع بينها فلا يمكن الأخـــذ بجميعها والعمل بمضمونها بل قلما يوجد طريق من هذه المحتملات الطريقية لا يكون على خلاف مؤداه ومضمونه طريق آخر من هذه المحتملات من سنخه أو غير سنخه (ويظهر

ذلك) لك بمراجعة الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة إذ مامن مسألة من المسائل الفقهية إلا وفيها أخبار متعارضة لا يمكن الأخذ بجميعها ولا يمكن الجمع العرفي بينها مثلاً هناك روايات معتبرة على أن الزوجة لا ترث من العقار وطائفة اخرى مفادها انها ترث وهكذا في سائر الموارد وما تكلفه الشيخ - رضوان الله تعالى عليه في مقام الجمع بينها - جمع تبرعي لا شاهد عليه ، بل طرح لظاهر كليهما كما هو مذكور في محله (وثانياً) هذا ليس إلا احتياطاً في الفروع والأحكام المحتملة المظنونة أو المشكوكة بل الموهومة التي هي مؤدى تلك الطرق والمفروض أنه لا يجوز أو لا يجب الاحتياط بحكم المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد بالنسبة إلى محتملات الأحكام .

(وخامساً) سلمنا أن قضية هذا الدليل هو العمل بما هو مظنون الطريقية فليس ذلك إلا من جهة أن ذلك الحكم يظن بأنه مؤدى طريق معتبر وهذا المعنى لا ينفك عن أي ظن بأي حكم من الأحكام الشرعية لأنه بعد ما فرضنا أن الشارع جعل طرقاً لأحكامه وافياً بجميعها فكل حكم من أحكامه لابد وأن يكون مؤدي لأحد تلك الطرق المجعولة ولو لم يعرف ذلك الطريق ومعلوم أنه لا وجه للزوم معرفة ذلك الطريق بعنوانه ، فكما أن القطع بكون الشيء الفلاني حكم شرعي ملازم مع القطع بأنه مؤدى طريق معتبر ولو لم يعرف ذلك الطريق بعنوانه ، فكذلك الظن فلا يكون فرق في هذه النتيجة بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع (هذا مضافاً) إلى أن لزوم العمل بالطريق ليس لموضوعية فيه بل من جهة تفريغ الذمة وتحصيل المؤمن ، وهذا كما يحصل من الظن بالطريق في هذا الحال يحصل من الظن بالواقع بطريق أولى ، لأن الجري على طبق الظن بالواقع موجب للظن بتفريغ الذمة يقيناً ، وهذا هو الامتثال الظني المطلوب في هذا الحال (هذا بناء) على القول بالحكومة (وأما بناء) على القول بالكشف فلا ينبغي

أن يشك في عموم النتيجة بالنسبة إلى الواقع والطريق ، لأنه بعد أن كشفنا - من تمامية هذه المقدمات أن الشارع جعل الظن حجة وطريقاً - فلا فرق بين أن يكون طريقاً إلى حكم شرعي أو إلى طريقية طريق كما هو واضح (وأما بناء) على القول بان نتيجة هذه المقدمات هي التبعيض في الاحتياط فربما يقال بأنه لا شك في أن محل التبعيض هي محتملات الأحكام الواقعية (ولكنك عرفت) أن الظن بالطريق ملازم مع الظن بأن مؤداه هو الحكم الواقعي أو بدله فيكون ظناً بالامتثال الذي هو مطلوب في هذا الحال فيكون كالظن بالواقع مؤمناً قطعاً في هذا الحال .

الوجه الثاني وهو الذي اختص به صاحب الحاشية (ره) وحاصله أنه لا شك في عدم سقوط التكاليف عنا بعد السداد باب العلم والعلمي بالنسبة إليها ، والواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع أو لا حسبما مر تفصيل القول فيه ، فحينئذ نقول : إن أمكن تحصيل العلم بحكم الشارع والمكلف بتفريغ ذمتنا فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به ، وان انسد علينا سبيل العلم بذلك كان الواجب علينا تحصيل الظن بحكمه بذلك إذ هو أقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد السداد باب العلم والعلمي إلى ذلك دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بحجية الظن بالواقع في حال الانسداد .

وفيه ان ما ذكره - من لزوم تحصيل العلم بحكم الشارع والمكلف بتفريغ الذمة - كلام لا محصل له ، لأن الحاكم في باب الإطاعة هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي ولا يمكن أن يكون وإن صدر يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل ، وليس في هذا الباب مجال لجريان

قاعدة الملازمة ، لما ذكرنا في محله أن حكم العقل إنما يكون - مستتبعاً للحكم الشرعي في مقام الاثبات - فيما إذا كان واقعاً في سلسلة علل الأحكام لا معاليلها وما هو في الرتبة المتأخرة عنها ، إذ لو كان مستتبعاً له في هذا المقام كباب الإطاعة والعصيان يلزم التسلسل المحال (وبعبارة أوضح) الحاكم - والسلطان في باب الإطاعة وكيفيتها - هو العقل فإذا أتى المكلف بالمأمور به - على وجهه أي مع جميع ما يعتبر فيه قيداً وتقييداً عقلا أو شرعاً - فالعقل يحكم بتفريغ ذمة المكلف ولا يبقى مجال للحكم الشرعي في هذا المقام أصلا وليس له أن يقول بعدم تفريغ الذمة وبقاء التكليف وعدم سقوطه ، وإلا يكون طلبه بعد ذلك تحصيلا للحاصل ، ولا شك في أن العقل - بعد انسداد باب العلم والعلمي وحكمه بكفاية الامتثال الظني - لا يفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق ، غاية الأمر أن الظن بالطريق موجب للظن بالامتثال وتفريغ الذمة في مقام الاثبات ، وإلا فلا ملازمة بينه وبين الظن بالطريق حقيقة إذ من الممكن خطأ الطريق حتى في الطريق المعلوم طريقيته فضلاً عن المظنون وهذا بخلاف الظن بالواقع فانه ملازم مع الظن بالتفريغ حقيقة وواقعاً (نعم من الممكن) عدم اكتفاء الشارع بالظن بالفراغ حتى الظن بالفراغ الحقيقي ، لكن هذا خلاف ما هو المفروض في المقام من كفاية الامتثال الظني بعد تمامية مقدمات الانسداد نعم للشارع أن ينهي عن الظن الحاصل من سبب كذا حتى في حال الإنسداد ، وحيث أن الحكم بحجية كل ظن معلق على عدم ورود منع من الشارع عن العمل به كما هو كذلك بالنسبة إلى الظن الحاصل عن القياس - فلا يشمله هذا الحكم كما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى :

وأما ما ربما يقال بانحلال العلم الاجمالي - الكبير المتعلق بالأحكام الشرعية الالزامية الموجودة في دائرة محتملات التكاليف من مظنوناتها

ومشكوكاتها وموهوماتها - بما هو المعلوم في مؤديات الطرق المعلوم جعلها (وبعبارة اخرى) ما هو المنجز على المكلف الأحكام الموجودة في هذه الدائرة لا ما هو في الدائرة العلم الإجمالي الكبير فيجب للقطع بامتثالها ابتداء ومع عدم امكانه كما هو المفروض في حال الإنسداد يجب تحصيل الظن بكونها من تلك المؤديات ولا يحصل ذلك إلا بالظن بطريقية طريق ذلك الظن .

ففيه (أولا) أن تنجزا التكليف بالطريق متوقف على وصول الطريق إلى المكلف وثبوته عنده وإلا فهصرف جعله لا يتنجز مؤداه على المكلف بدون قيام علم أو علمي عليه (وبعبارة اخرى) كما أن التكاليف الواقعية بصرف جعلها لا تتنجز على المكلف بل بعد وصولها إلى مرتبة الاثبات وقيام البيان من علم أو علمي عليها تتنجز فكذلك الطريق لا يكون منجزاً لمؤداه إلا بالوصول ، وأما العلم الاجمالي الذي يدعى بالنسبة إلى جعلها لا أثر له في كونها منجزاً لصدق عدم الوصول بعناوينها معه (وثانياً) على فرض الانحلال وتنجز مؤدى تلك الطرق دون تلك الأحكام الواقعية بينا سابقاً أن الظن بالواقع ملازم مع الظن بأنه مؤدى طريق معتبر فيحصل المطلوب من دون احتياج إلى الظن بالطريق .

(التنبيه الثاني) في أن نتيجة دليل الانسداد هل مطلقة وكلية أو مهملة بالنسبة إلى الأسباب أي من أي سبب حصل الظن يكون حجة ، وهذا معنى المطلقة والكلية باعتبار الأسباب ومقابل هذا المعنى أي عدم كونه حجة من أي سبب حصل بل تكون حجيته في الجملة باعتبار السبب من دون اطلاق أو تعيين السبب فهي المهملة ، وكذلك الأمر في الاطلاق والاهمال والتعيين بحسب الموارد والمراتب .

فنقول : (أما على القول) بتبعيض الاحتياط فلا شك في أن العمل بالظن بناء عليه لا فرق فيه بين المراتب والأسباب والموارد

لأن مقتضى العلم الاجمالي بين المحتملات الست هو الاحتياط التام باتيان كل ما هو محتمل الوجوب من مظنونـــه ومشكوكه وموهومه وترك كل ما هو محتمل الحرمة من مظنونها ومشكوكها وموهومها ، وحيث لا يجب أو لا يجوز فبحكم العقل لابد وأن يبعض باتيان كل ما هو مظنون الوجوب وترك كل ما هو مظنون الحرمة من دون تفاوت بين أسباب الظن وموارده ومراتبه ، وهذا واضح جداً (وأما الاشكالات) التي أوردوها على كون نتيجة دليل الانسداد هو التبعيض في الاحتياط اجبنا عنها مفصلا فلا نعيد :

(وأما بناء على الحكومة) أي حكم العقل على فرض تمامية مقدمات الانسداد بكفاية الامتثال الظني بحيث لا يجوز للآمر والمأمور التعدي عنـــه بأن يطلب الآمر أزيد من الامتثال الظني أو المأمور يكتفي بالامتثال الشكي أو الوهمي مثلا ، فايضاً لا إهمال في نظر العقل بين الأسباب والموارد بـل بكفاية الامتثال الظني من أي سبب حصل الظن وفي أي مورد كان من الطهارات إلى الديات (ولذلك) أشكل عليهم خروج الظن الحاصل عن القياس وسيجيء الجواب عنه مفصلاً إنشاء الله تعالى ، (نعم) بالنسبة إلى المراتب يكون الظن القوي مقدماً في نظر العقل على ما دونه من المراتب بعين ما يكون الظن مقدماً على الشك والوهم ، فان كانت هناك مرتبة قوية من الظن الاطمئناني مثلا كانت وافية بمعظم الأحكام فيتعين الحجية فيها وإلا يتنزل إلى مرتبة اخرى أدون منها وهكذا حتى يصل إلى مرتبة تكون وافية به ، وفي الحقيقة بالنسبة إلى المراتب أيضاً لا إهمال بل تكون النتيجة معينة وإن لم يكن فيها اطلاق :

(وأما بناء على الكشف) فان قلنا به من جهـة الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالي في كل مسألة ومورد من الأحكام الشرعية ، بـل لابد وأن يكون الامتثال بعد معرفته وبلوغه إلى مرتبة الاثبات ، وقد تقدم

تفصيله في بيان ما هو مدرك الكشف ، فلا إهمال أيضاً من حيث السبب والمورد لأنه لو لم يكن للظن حجـــة في مورد أو إذا كان حاصلا من سبب كذا فلابد له إما من الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف والمفروض أن العلم الاجمالي يمنع عنه وأما أن يأخذ بأحد الاحتمالات من الظن والشك والوهم والمفروض انها غير معتبرة شرعاً ولا عقلا فيكون امتثالا احتمالياً والمفروض أنه لا يجوز فلابد من القول بأن الشارع جعل الظن حجة من أي سبب وفي أي مورد كان ، وإلا يلزم مع بقاء التكليف في هـــذا الحال التكليف بما لا يطاق ، وهـــذا هو معنى كون الظن طريقاً واصلا بنفسه أي لا يحتاج في اثبات حجيته وطريقيتـه شرعاً إلى اجراء مقدمات الانسداد ثانياً ، بـل ولا إلى مقدمة عقليـة اخرى غير تلك المقدمات التي سميناها بدليل الانسداد (وأما بالنسبة إلى المراتب) فيمكن أن يقال بتعين المرتبة العالية ان كانت وافية بمعظم الأحكام وإلا يتنزل إلى المرتبة الوافية كما قلنا بناء على الحكومة ، وذلك من جهة ان في ما عدا تلك المرتبة لا مانع من الرجوع إلى الأصول النافية لانحلال العلم الاجمالي بواسطـة حجية تلك المرتبـة شرعاً ففي الحقيقة لا إهمال في البين أصلا بل بالنسبة إلى المراتب معينة وبالنسبة إلى الموارد والأسباب مطلقة .

وأما إن قلنا بالكشف من جهة قيام الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالي في معظم الأحكام بل وأن يأتي المكلف بالواجب ويترك الحرام بعنوانهما الخاص لا بالرجاء والاحتمال وذلك في معظم الأحكام لا في كل واقعةوفي كل مسألة ، وأيضاً قيام الاجماع على عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية في معظم المسائل للزوم الخروج عن الدين لا العلم الاجمالي ، وإلا ينتج التبعيض في الإحتياط كما تقدم تفصيله ، فلا محاله تكون النتيجـة مهملة من الجهات

الثلاث أي مورداً وسبباً ومرتبة ، فلابد من معمم خارجي أو معين آخر غير هذه المقدمات ، وإلا يكون دليل الإنسداد لغواً وبلا فائدة ولا يثمر ثمراً وهذا الرجوع - إلى المعمم أو المعين الخارجي ولو كان انسداد آخر - هو معنى كون الظن طريقاً وأصلا بطريقه ، بل في بعض الفروض تكون النتيجة طريقاً غير واصل أصلا لا بنفسه ولا بطريقه كما إذا كانت النتيجة بناء على الكشف مهملة ولم يكن معمم أو معين في البين ، وقد ذكروا ثلاث معممات :

الأول تساوي الأسباب فاختصاص - الحجية بالظن الحاصل من بعض الأسباب دون بعض آخر - يكون ترجيحاً بلا مرجح ، هذا بالنسبة إلى الأسباب (وأما بالنسبة إلى الموارد) فقد ادعى الاجماع على التعميم ، وهذا الإجماع تقديري كما تقدم بيانه وإن كان ثبوت الاجماع - في مثل هذه المسائل التي تكون الأقوال فيه مختلفة جداً - في غاية الاشكال ولو تقديراً ، نعم يمكن أن يدعى القطع بأن الشارع بعد ما جعل الظن حجة بملاحظة هذه المقدمات لا فرق في نظره بين الموارد فيكون حاله حال سائر الحجج المجعولة في كونه حجة في جميع الموارد والمسائل الفقهية (وأما بالنسبة إلى المراتب) فلا يبعد أن يكون مختصاً بالظن القوي القريب من الاطمئناني هذا بناء على أن يكون الظن الاطمئناني من الظنون المعتبرة عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع وإلا تكون النتيجة حجية خصوص الظن الاطمئناني إذا كان وافياً بمعظم الأحكام ، وإلا يتنازل إلى ما دونه من المراتب حتى يبلغ إلى ما يكون وافياً به :

(والسر في ذلك) أنه من المعلوم أن استكشاف العقل من تمامية هذه المقدمات أن الشارع جعل الظن حجة دون ما يوجب الشك أو الوهم مثلا من جهة أقربيته إلى الوصول إلى الأحكام الواقعية وهذا الوجه موجود

بعينه في الظن القوي والضعيف :

واستشكل على هذا الوجه من المعمم أي كون الحجية مختصة بالظن الحاصل من بعض الأسباب دون بعض مستلزماً للترجيح بلا مرجح بوجوه ثلاث : (الأول) كون بعض الظنون متيقن الاعتبار ، وهذا كاف في ترجيح ذلك البعض فلا يكون من الترجيح بلا مرجح (الوجه الثاني) كون بعض الأسباب يفيد ظناً أقوى من البعض الآخر فأيضاً لا يكون ترجيحاً بلا مرجح . (الوجه الثالث) كون بعضها مظنون الاعتبار فيكون أقرب إلى الحجية فيكون مرجحاً وأيضاً أقرب إلى إدراك المصلحة لأنه مظنون في العمل به ادراك مصلحة الواقع ، وعلى تقدير مخالفة الواقع مظنون فيه ادراك المصلحة السلوكية بناء على ما تقدم في بحث جعل حجية الامارات من تدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند مخالفة الامارة بالمصلحة السلوكية :

واجيب عن الوجه الأول من وجوه الاشكال على هـذا المعمم بأن متيقن الاعتبار من بين المحتملات ـ وهو الخبر الصحيح الاعلائي المعمول به عند المشهور غير معرض عنه عند الاصحاب ـ في غاية القلة ، فلا يفي بمعظم الأحكام وبعد الأخذ بـــه أيضاً يبقى دليل الانسداد بحاله (فان قلت) ينتزل إلى ما هو القدر المتيقن بالنسبة إلى البقية وهكذا الى أن يبلغ الى حد يفي بمعظم الأحكام (قلنا) انه بعد ما فرضناه القدر المتيقن الذي لم يكن وافياً بمعظم الأحكام ليس هناك قدر متيقن في البين بل كما يحتمل حجية هذا دون غيره كذلك يحتمل حجية ذاك الآخر دون هذا :

ولكن يمكن أن يقال أن القـــدر المتيقن هو اعتبار الخبر الموثوق للصدور التي قام على اعتباره بناء العقلاء ولم يردع الشارع عنه ، ولذلك قلنا بحجيته من باب اعتباره بالخصوص وعدم تماميـة المقدمة الأولى من مقدمات الانسداد الأربعـــة من هذه الجهة وانفتاح باب العلمي وان

انسدّ باب العلم فلو شك أحد في حجيته بالخصوص ومن باب الظن الخاص لا يمكن الكار كونـــه متيقن الاعتبار في حال الانسداد بالنسبة الى سائر الامارات المفيـدة للظن (وبعبارة اخرى) الخبر الموثوق للصدور المعمول به عند الأصحاب لا شك في حجيته ولزوم العمل على طبقه (أما من جهة) قيام الأدلة على حجيته بالخصوص كما هو الصحيح واثبتناه فيما تقدم (وأما من جهة) كونه متيقن الاعتبار على تقدير تمامية مقدمات الإنسداد بناء على الكشف واهمال النتيجـة سبباً وموردا ، ومعلوم أن الخبر - الموثوق الصدور والمعمول به عند الأصحاب - كثير بحمد الله واف بمعظم الأحكام .

واجيب عن الوجه الثاني من وجوه الترجيح بأن القوة والضعف أمران اضافيان ، وكل ظن فهو قوي بالنسبة الى ما دونـه من المراتب وضعيف بالنسبة الى ما فوقه ، ولا يمكن جعل ضابط وتحديد لما هو موضوع الحجية هذا مضافاً الى أن كون الجعـــل الشرعي ملاكه قوة الظن غير معلوم ، ولذلك ترى أن بعض الامارات الذي ما جعله الشارع حجة يكون الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل مما جعله حجة .

ولكن يمكن أن يقال أن الضابط هو أن تحصل من الظن مرتبة من الاطمئنان وركون القلب كما أنه كذلك بالنسبة الى الخبر الموثوق الصدور (وأما الاشكال) - بعدم معلومية كون ملاك الجعل الشرعي القوة والضعف لو قلنا به - فيجري في أصل استكشاف حجية الظن لأنه من الممكن أن يجعل شيئاً آخر حجة في هـذا الحال والجواب - بلزوم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح يجري فيما نحن فيه أيضاً - بعينه فيما اذا كان الظن القوي وافياً بمعظم الأحكام (نعم) ان هذا ينبغي أن يعد اشكالا على الكشف ونعين أن الشارع جعـل الظن حجة في ذلك الحال مع اله من الممكن أن يكون ملاك الحجية في غيره .

واجيب عن الوجه الثالث من وجوه الترجيح (تارة) بأن هذا الوجه يرجع الى الوجه السابق أي الترجيح بالقوة - وقد اجيب عنه - (واخرى) بأن هذا الوجه لا يعين الترجيح بنحو يكون لازماً بل أقصى ما يفيد أولوية الترجيح ، لأن مراعاة ادراك المكلف - إما مصلحة الواقع عند اصابة مثل ذلك الظن ، وإما الظن بادراك المصلحة السلوكية عند المخالفة - اولى من الظن بادراك مصلحة الواقع فقط :

ثم ان شيخنا الاستاد (ره) أفاد في مقام الجواب عن هذا الوجه من المعمم بأن الترجيح لابد وأن يكون بمعين قطعي الاعتبار لا بكل مزية ولو لم يقم على اعتباره دليل (وفيه) ان الترجيح يحصل بكل مزية في نظر العقل وموجب لخروج الشيء عن حد الاستواء ، وأما الاشكال - بأن ملاك الجعل الشرعي ربما يكون غير ما هو مزيـة بنظر العقل - تقدم الجواب عنه ، وقلنا أن هذا اشكال على أصل الكشف ، ولكن بعد ما قلنا أن العقل يستكشف من المقدمة الرابعة أي قبح ترجيح المرجوح على الراجح أن الحجة المجعولة من قبل الشارع في هذا الحال لابد وأن تكون هو الظن دون غيره من الاحتمالات لقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، وفيما نحن فيه أيضاً كذلك لابد وأن يقدم في مقام الجعل ذو المزية ، (نعم) الجواب الصحيح عن هـذا المعمم من أن الخبر الموثوق الصدور هو القدر المتيقن وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه فلا يبقى مجال لهذه المرجحات أصلا :

الوجه الثاني من وجوه التعميم ما حكى عن بعض الأعلام وهو أن مقتضى القاعدة - ولو كان بناء على الكشف - حجية خصوص ظن مظنون الاعتبـار (ولكن) حيث نعلم اجمالا بوجود مخصصات ومقيدات في دائرة مشكوك الاعتبـار وموهومه ، ومعلوم أنه لا يجوز العمل بعمومات ومطلقات مظنون الاعتبار إلا بعد الأخـذ بمخصصاتها ومقيداتها فيلزم

- لذلك - الأخذ بالمشكوكات وموهومات الاعتبار أيضاً :

وفيه (أولا) عدم ثبوت مثل هـذا العلم الاجمالي ، بل ليس إلا احتمالا بدوياً مدفوعاً باصالة العموم أو اصالة الاطلاق (وثانياً) أن هذا لا يلزم منه إلا الأخذ بخصوص ما هو مشتمل على المخصصات والمقيدات منها لا جميعها أي جميع ما هو مشكوك الاعتبار وموهومه ، والمدعى هو أخذ الجميع (اللهم) إلا أن يقال بلزوم الأخذ بالجميع لعدم القول بالفصل ، ولكن فيه نظر واضح :

الوجه الثالث من وجوه التعميم ما نقل عن الاستاد الشريف (ره) وهو أن لزوم العمل بجميع الظنون من باب الاحتياط ، لأنه بعد ما استكشفنا حجية الظن شرعاً في الجملة بدليل الانسداد فبحكم العقل يجب العمل بكل ظن سواء كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه حتى يحصل العلم بالأخذ والعمل بما جعله الشارع حجة وليس قدراً متيقناً من الظنون في الحجية وافياً بمعظم الأحكام في البين حتى يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي :

وفيه (أولا) وجود القدر المتيقن الوافي وهو الخبر الموثوق الصدور وقد تقدم (وثانياً) أن مرجع الاحتياط في الأخذ بجميع الظنون سواء كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه إلى الاحتياط التام الذي عدم جوازه أو عدم وجوبه من مقدمات دليل الإنسداد فكيف يمكن أن يكون من نتائجه ، فتأمل فانه لا يخلو من نظر واشكال ، وإن وجهنا هذا الكلام في البحث بأن احتمال التكليف الإلزامي وجوبياً أو تحريمياً مظنونه ومشكوكه وموهومه - لابد وأن يكون مؤدى احدى الإمارات أما مظنون الإعتبار أو مشكوكه أو موهومه ، فالأخذ بجميع ما هو مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه ولزوم العمل على طبق الجميع معناه الإحتياط التام في جميع محتملات التكليف الإلزامي : وقد عرفت بطلانه .

فقد ظهر لك من جميع ذكرنا لزوم العمل على طبق الخبر الموثوق الصدور المعمول به عند الأصحاب غير المعرض عنه المشهور (أما أولا) فمن جهة أن الأدلة تدل على حجيتـــه بالخصوص من الآيات والروايات والاجماعات وبناء العقلاء (وثانياً) لو قلنا بتمامية مقدمات الانسداد فكذلك أيضاً سواء قلنا بالكشف أو قلنا بالحكومة فالفقيه لا يرى مانعاً من الرجوع إلى الأصول النافية في مورد فقد الخبر الموثوق الصدور أو اجماله ويطمئن بذلك على كل حال سواء قلنا بالإنسداد أو لم نقل ، وذلك هو مطلوب الفقيه :

التنبيه الثالث قـد اشتهر الاشكال بخروج الظن الحاصل من القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة ، إذ بناء على الكشف لا اشكال في البين أصلاً ، إذ من تمامية هذه المقدمات يستكشف العقل أن الشارع جعل الظن حجة ما عدا الظن الحاصل عن القياس لأنه نهى عن العمل به (وإن السنة إذا قيست محق الدين) وأما بناء على الحكومة فالاشكال في أن الأحكام العقلية الكلية ليست قابلة للتخصيص فكيف خصص هذا الحكم بغير الظن القياسي مع وجود ملاك الحكم فيه أيضاً (وبعبارة اخرى) بعد ما حكم العقل بلزوم الامتثال الظني وكفايته ولا يجوز التعدي عنه عند الآمر والمأمور فليس للآمر المطالبة بأزيد منه ولا للمأمور الاكتفاء بأقل منه فكيف يجوز للآمر أن يقول بعدم رضائـــه الامتثال بالظن القياسي وهل هذا إلا تناقض في نظر العقل :

واجيب عن هذا الاشكال (تارة) بعدم حصول الظن من القياس بعد الالتفات إلى منع الشارع عن العمل به والردع عنه معللا بكثرة خطائه ومخالفته للواقع حتى قال عليه السلام (السنة إذا قيست محق الدين) (وفيه) أن حصول الظن من القياس في بعض الأحيان وبطور الموجبة الجزئية من القطعيات إن لم يكن من البديهيات ولا يمكن أن ينكر (وأخرى) بعدم

المنع عنه في حال الانسداد واختصاص المنع بحال الانفتاح ، وقد بسط الكلام في هذا الجواب في رسائل شيخنا الأعظم (ولكن أنت خبير) أن المنع عن العمل بالقياس من المسلمات عند الامامية في جميع الأحوال وليس مختصاً بحال دون حال (وقد اجيب) بأجوبة اخرى ذكرها في رسائل شيخنا الاعظم (ره) ولا يهمنا التعرض لها والاشكال عليها :

(والجواب الصحيح) هو أن هذا الحكم أي حكم العقل بكفاية الامتثال الظني ليس حكماً تنجيزياً بل معلق على عدم ورود نهي عن قبل الشارع عن العمل به (وبعبارة اخرى) نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة كفاية الامتثال الظني فيما إذا لم يكن حجة من قبل الشارع على خلافه ، ومعلوم أنه في مورد القياس قامت الأدلة القطعية على عدم كفاية الامتثال الظني الحاصل عن القياس فباب العلم في مورد الظن القياسي مفتوح ولا يصل النوبة إلى أعمال دليل الانسداد ، ولا فرق في عدم وصول النوبة إلى دليل الانسداد بين أمر الشارع بالعمل بامارة أو النهي عنه ، فلا يكون إشكال في البين أصلا ويكون خروج الظن القياسي عن نتيجة دليل الانسداد بالتخصص لا بالتخصيص (نعم يبقى) الاشكال في امكان نهي الشارع عن العمل به مع انه يوجب في مورد الاصابة اما فوت المصلحة فيما إذا أدى إلى وجوب شيء وكان في الواقع واجباً أو الالقاء في المفسدة فيما إذا أدى إلى حرمة شيء وكان حراماً واقعاً (وأيضاً) كيف يمكن المنع عنه فيما إذا حصل القطع منه ؟ مع ان الظاهر حصول القطع بكون دية أربع أصابع المرأة أربعين بعيراً قياساً على الأعداد السابقة ومع ذلك ردع الامام عليه السلام عن هذا القطع :

والجواب عن الأول هو الالتزام بالمفسدة السلوكية عكس المصلحة السلوكية التي قلنا بها في مقام الجواب عن الاشكال على حجية الخبر الواحد

بأنها توجب عند المخالفة تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة ، وقد تقدم بيانه في ما تقدم مفصلا .

والجواب عن الثاني ما تقدم في توجيه مقالة الاخباريين من إنكارهم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية بارجاعه إلى التقييد في جانب الموضوع بنتيجة التقييد لعدم إمكان التقييد اللحاظي في كلا المقامين مثلا يقال بتقييد وجوب شيء أو حرمته بكونه غير معلوم من طريق القياس (وقد قلنا) بمثل ذلك في العلم الحاصل من الجفر أو الرمل أو غير ذلك من الأسباب غير المتعارفة ، وبمثل ذلك يمكن أن يوجه كلام الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) في إنكاره حجية قطع القطاع ، حيث إشكلوا عليه بعدم إمكان ذلك .

التنبيه الرابع في ظن المانع والممنوع وهو عبارة عن قيام ظن على عدم حجية ظن آخر كما إذا قام الاجماع المنقول على عدم حجية الشهرة والعكس وفي وجوب العمل بالظن المانع أو الظن الممنوع أو تساقطهما وجوه وأقوال (والأقوى) هو الأول وذلك لأن شموله للظن الممنوع معلق على عدم المنع عنه والمفروض ان الظن المانع منع عنه فيكون خارجاً عنه بالتخصص كما قلنا وبينا وجهه في الظن القياسي ، وأما شموله للظن المانع فلا يكون معلقاً على شيء فيشمله ، فلا يبقى مجال لشموله للظن الممنوع (وبعبارة اخرى) حال الظن المانع والممنوع بالنسبة الى دليل الانسداد حال الاستصحاب السببي والمسببي بالنسبة إلى دليل الاستصحاب ، فكما ان شمول دليل الاستصحاب للشك المسببي موقوف على عدم شموله للشك السببي ولكن شموله للشك السببي ليس متوقفا على شيء بل يشمله في عرض سائر الأفراد ويذهب بموضوع الشك المسببي ، كذلك الأمر هاهنا ، (وهذه القاعدة) جارية في كل مورد دار الأمر بين المقتضى التنجيزي والمقتضى التعليقي وفي الحقيقة لا دوران ولا تعارض في البين ، بل التنجيزي يذهب بموضوع التعليقي

(نعم بناء) على كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق فإذا كان الظن الممنوع ظناً بالواقع فيشمله ولا يشمل ظن المانع لأنه لا محاله ظن بالطريق : إلى هنا انتهى دليل الانسداد وتنبيهاته ولكن ذكروا هاهنا اموراً نحن نتبعهم .

الأول أن دليل الانسداد هل يشمل ظن الحاصل من القول اللغوي أم لا (فنقول) إذا كان الظن الحاصل من القول اللغوي ظناً بالحكم الشرعي أو بطريقه مع تمامية مقدمات التي عمدتها السداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام ولذلك سمي بدليل الانسداد فلا شك في شمول دليل الانسداد له ، وأما مع عدم تمامية مقدمات الانسداد فقد تقدم الكلام في حجية قول اللغوي وعدمها وقد استدلوا لها بوجهين (أحدهما) من باب حجية قول أهل الخبرة (ثانيهما) هو التمسك بالانسداد الصغير وهو انسداد باب العلم والعلمي إلى معرفة بعض الموضوعات كالموضوعات ومفاهيم بعض الألفاظ التي لا طريق إلى معرفتها إلا ما ذكره اللغويون في بيان المراد منها مثلا ، وقد تقدم الاشكال في كل واحد من الوجهين ، وقلنا ما لم ينسد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام مع تمامية سائر المقدمات لا دليل على حجية الظن الحاصل من القول اللغوي .

الأمر الثاني في أنه هل الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال حجة يثبت كون الراوى ثقة أم لا (قلنا) إذا كانت مقدمات الانسداد الكبير - وهو السداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام مع سائر المقدمات - تامة حاصلة ، وكان الظن الحاصل من أقوال الرجاليين بوثاقة الراوي موجباً لحصول الظن بحكم شرعي أو بطريقه فلا شك في حجيته وحصول الامتثال به سواء قلنا بالكشف أو بالحكومة :

أما لو لم يكن باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام منسداً (وبعبارة

اخرى) ما تمت مقدمات الانسداد الكبير فاثبات وثاقة الراوي بالانسداد الصغير - وهو انسداد باب العلم والعلمي إلى معرفة الرجال ولا طريق إليها إلا أقوال أصحاب الرجال فلو لم نقل بحجية الظن الحاصل من أقوالهم يلزم اهمال ما تضمنتها من الأحكام - لا وجه له لأنه بعد ما كانت الأحكام معظمها معلومة ثابتة بالعلم أو العلمي فالرجوع إلى الأصول النافية فيما عداها لا يلزم منه محذور (نعم لو قلنا) ان ما هو الحجة من الأخبار الخبر الموثوق الصدور من أي سبب حصل الوثوق فالظن الحاصل - من أقوال الرجاليين الموجب للوثوق بصدور الرواية - حجة أي موجب لتحقق موضوع الحجه كان باب العلم إلى معظم الأحكام منسداً أو مفتوحاً ، كما ان عمل المشهور أيضاً موجب للوثوق بصدور الرواية فيكون مثل الظنون الحاصلة من أقوال أصحاب الرجال موجباً لدخول الرواية تحت موضوع الحجة بعد ما لم يكن بل كان في حد نفسه خبراً ضعيفاً ، وربما يكون الوثوق الحاصل من عمل المشهور خصوصاً مشهور القدماء أقوى بمراتب من الظنون الرجالية (ومما ذكرنا ظهر لك) قلة الحاجة للفقيه إلى تلك الظنون الرجالية ، لأن كثيراً من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة كالكتب الأربعة وأمثالها الوافية بمعظم الأحكام الشرعية تكون معمولة بها عند المشهور ومعظم الأصحاب ، فيتحقق موضوع الحجة وإن كان الخبر في حد نفسه ضعيفاً ، وهذا هو المراد من قولهم ان عمل الأصحاب جابر لضعف السند كما ان اعراض الأصحاب عن الرواية وعدم العمل بها موجب لخروجها عن تحت دليل الحجية وإن كانت في حدّ نفسها صحيحة وداخلة حتى قالوا (كلما إزدادت صحة ازداد وهناً) ، وهذا معنى قولهم ان اعراض الأصحاب عن الرواية موهن للوثوق بسندها وكاسر لها وإن كانت في حد نفسها قوية بحسب السند .

الأمر الثالث ان السداد الصغير لا يوجب حجية الظن كما توهم لعدم جريان الدليل الجارى في الانسداد الكبير فيه لأنه لا مانع فيه من الرجوع إلى الأصول النافية لعدم علم اجمالي منجز بعد انفتاح باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام ، وأيضاً لا مانع من الرجوع إلى الاحتياط ، لعدم لزوم اختلال النظام ، ولا العسر والحرج ، ولا اجماع على عدم جوازه بعد انفتاح باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام (نعم) ربما يوجب الظن بالشيء دخوله في موضوع حكم ، وهذا ليس من باب حجية الظن أو طريقيته شرعاً ، بل من باب تحقق موضوع الحكم ، وهذا مثل أن يكون للشيء حكم وللظن به أيضاً ذلك اما من جهة ان من الظن بذلك الشيء يوجد عنوان يكون ذلك العنوان أيضاً موضوع ذلك الحكم ، وذلك مثل الضرر بنفسه موضوع للحرمة فإذا ظن بالضرر بالظن غير المعتبر ربما يحصل عنوان آخر وهو الخوف ، وهذا العنوان أيضاً موضوع آخر للحرمة ، أو لنفس الظن بالضرر موضوع آخر للحرمة من دون احتياج إلى وجود عنوان الخوف .

وهذا هو الذي اصطلح عليه شيخنا الأستاد (ره) بتسميته بأبو حكمين حكم على نفس الواقع وحكم على الظن بذلك الموضوع الواقعي ، سواء تحقق ذلك الموضوع أم لا فيكون الظن بذلك الموضوع تمام الموضوع لذلك الحكم أصاب الظن أم خطأ ، فلذلك ترى انهم يفتون ببطلان الوضوء والغسل مع الظن بالضرر في استعمال الماء ولو لم يكن مضراً في الواقع ، وهكذا يقولون بوجوب الإتمام إذا كان السفر مظنون الخطر ولو لم يكن خطراً بحسب الواقع ، فهذا ليس من باب طريقية الظن وحجيته لاثبات متعلقه بل هو موضوع آخر في عرض موضوعية متعلقة .

الأمر الرابع في أنه كما يجري دليل الانسداد - لاثبات لزوم العمل على طبق الظن في الأحكام الفرعية العملية من باب الكشف أو الحكومة

أو التبعيض في الاحتياط على اختلاف المسالك - هل يجري في الأحكام الأصولية الاعتقادية التي من أعمال الجوانح فيلتزم ويعتقد بما ظن انه مما يجب الاعتقاد والالتزام به :

والتحقيق في هذا المقام أن يقال ان ما يجب الاعتقاد به على قسمين (الأول) ما يحكم به العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، بحيث لا يخفى على أحد ممن شملته العناية الإلهية الذين لا نقص في خلقتهم ولا في خلقهم ممن لهم العصبية والعناد وحب طريقة الآباء والأسلاف وليسوا من أصحاب الأهواء وأرباب اللجاج ، وذلك مثل الاعتقاد بوجود صانع حكيم قادر عليم واحد أحد فرد صمد ليس له ضد ولا ند متصفاً بجميع صفات الجمال والجلال (والمراد بصفات الجمال) الصفات الكمالية الثبوتية (وبصفات الجلال) الصفات السلبية التي هي نقائص يجب تنزيهه تعالى عنها (فالقسم الأول) كعلمه وقدرته الشاملة وحياته وإرادته إلى غير ذلك من الصفات الكمالية التي هي كمال للموجود المتصف بها (والقسم الثاني) ككونه جسماً ومركباً ومرئياً بالباصرة وان يكون له حيز ومكان وزمان وغير ذلك من الصفات التي هي نقائص للموجود المتصف بها ، وأيضاً كالاعتقاد بأن هذه الصفات ليست اموراً زائدة على الذات حتى يكون موجباً لتركب الذات أو تعدد القدماء ، كما إلتزم به شطر كبير من الناس غافلين عن أن هذا هو الشرك الجلي ، والقول بتعدد الواجب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فهو تبارك وتعالى بوحدته وبساطته عين جميع الكمالات ومسلوب عنه جميع النقائص ، والنقائص أمور عدمية ففي الحقيقة سلب الصفات السلبية عنه عبارة عن سلب السلوب ونفي النقائص عنه لأنه كل الوجود وكله الوجود وكالاعتقاد بأنه يجب على الله أن يبعث الرسل وينزل الكتب لإرشاد الخلق وهدايتهم ، لحكم العقل الفطري بأنه لطيف بعباده فإرسال الرسل وإنزال

للكتب لطف منه تعالى فيجب عليه تعالى لطفاً ، كما ان اعطائهم هذا العقل الفطري لمعرفة هذه الأمور أيضاً لطف فيجب عليه فان كان نقص في شخص من هذه الناحية فلابد وأن يكون مسبباً من جهة اخرى بمعنى انه لابد وأن يكون هذا النقص معلولا بالعرض من قبل نفسه أو غيره .

وأما النبوة والامامة الخاصتان أيضاً الذان يجب الاعتقاد بهما (فالأول) يكون معرفته بالمعجزة مع كون المدعى في مقام التحدي (والثاني) بهما أيضاً أو بالنص من النبي أو من إمام سابق معلوم إمامته ، وفي جميع هذه المذكورات باب العلم مفتوح بكلا مصراعيه فلا وجه لادعاء الانسداد فيه أصلا ، فلا يبلغ إلى مقام التكلم في أنه هل يجري دليل الانسداد فيها .

(أما بالنسبة) إلى الواجب تعالى وصفاته بكلا قسميه والنبوة والإمامة العامتان (فقد عرفت) ان معرفتهما والعلم بها يحصل من العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام (وأما بالنسبة) إلى النبوة والإمامة الخاصتان حيث أن معرفتها قلنا بالمعجزة والنص فبالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم المعجزات كثيرة متواترة مضافاً إلى أن القرآن معجزة خالدة باقية في جميع الأزمان والأعصار وقد وقع التحدي به في قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وأدعو شهداءكم إن كنتم صادقين) والنصوص بالنسبة إلى الإمامة جلية من الآيات والروايات المتواترة فباب العلم إليها مفتوحة ، فلا يبقى مجال للبحث عن جريان دليل الإنسداد وحجية الظن بالنسبة إلى هذه الأمور .

ثم ان المشهور عندهم ان وجوب تحصيل العلم بهذه الأمور (إما من جهة) شكر المنعم حيث ان المنعم الحقيقي هو الله جل جلاله فيجب شكره بتحصيل المعرفة به تعالى وبصفاته بكلا قسميه ، وأيضاً يجب الإعتقاد أعني عقد القلب بما حصل له من المعرفة ، وكذلك الأنبياء والأولياء

حيث انهم وسائط فيضه لعباده يجب معرفتهم وعقد القلب على ولايتهم ، وإمامة الأئمة الاثنى عشر أيضاً لذلك (واما أن يكون من جهة) دفع الضرر المحتمل أي إحتمال العقاب أعني الضرر الأخروي (وحينئذٍ) الكبرى والصغرى معلومتان .

وهنا إحتمال ووجه ثالث لوجوب تحصيل المعرفة بهذه الأمور والإعتقاد بها ولعل هو الوجه الوجيه ، وهو أنه لا شبهة في أن معرفة هذه الأمور والإعتقاد بها من كمالات النفس وبها يرتقي من حضيض الحيوانية بل كونها أضل إلى أوج الملكوتية بل أعلى منها خصوصاً إذا وصلت إلى مرتبة عين اليقين وكشف الغطاء ، ولا شك في أن في تحصيل هذه المرتبة من الكمال أقوى المصالح وألزمها ، فيحكم العقل الفطري بلزوم تحصيلها والإعتقاد بها وهذا الوجوب عقلي ومطلق . بمعنى أن وجوب الإعتقاد بهذه الأمور ليس مشروطاً بحصول المعرفة بل يجب تحصيلها من باب المقدمية ، وهذا لا ينافي وجوبها ـ أي معرفة هذه الأمور ـ نفسياً ، إذ معنى وجوبها المقدمي هو لزوم تحصيل المعرفة بهذه الأمور لأجل الإعتقاد والتدين بها ولو لم يكن تحصيلها في حد انفسها واجباً (فتلخص مما ذكرنا) عدم إنسداد باب العلم إلى معرفة هذه الأمور .

ثم لو سلّمنا الإنسداد فلا وجه للزوم تحصيل الظن والتدين بما هو المظنون لا بطور الواجب المطلق ولا الواجب المشروط ، وذلك من جهة عدم كونه شكر المنعم ولا يدفع به الضرر المحتمل بل الضرر المحتمل مدفوع بنفس قبح العقاب بلا بيان ، لأنه لا بيان شرعي في البين لاستلزامه للدور ، ولا بيان عقلي لعدم استقلال العقل بحسن تحصيل الظن والإعتقاد بالمظنون (وعدم مجيء) للوجه الثالث الذي قلنا هو الوجه الوجيه في المقام واضح لأن حصول الظن بهذه الأمور ليس كمالاً للنفس بل هو جهالة وضلالة

وكيف لا يكون جهالة وضلالة مع ان الظن - بوجود الصانع الحكيم أو سائر هذه الأمور - مساوق مع إحتمال العدم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (فظهر) أنه على فرض تحقق مقدمات الإنسداد لا وجه لوجوب تحصيل الظن بهذه الأمور ولا الإلتزام والإعتقاد بذلك المظنون :

(وأما معرفة) تفاصيل عالم القبر والبرزخ والسؤال والجواب مع الملكين (النكير والمنكر) وإن القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النيران وكيفية نعيمها واسلوب جحيمها وكيفية المعراج والمعاد الجسمانيين ووجود الجهنم وانه مخلوق الآن (أو انه) يخلق في يوم القيامة وكذلك الجنة ، فكل ما كان ضرورياً يجب الإعتقاد به كالمعاد والمعراج الجسمانيين وإن الجنة والنار مخلوقتان فعلاً ، والمنكر يكون كافراً خارجاً عن ربقة الإسلام :

(نعم هنا كلام) في أن إنكار الضروري هل هو بنفسه موجب للكفر والإرتداد ؟ أو من جهة استلزامه لانكار أصل الدين وبنوة خاتم النبيين ، وهذه مسألة فقهية ليس هاهنا محل بحثه ، ففي مثل هذه الأمور الضرورية أيضاً لا مجال لتحقق الانسداد والقول بكفاية تحصيل الظن والاعتقاد بالمظنون (وأما ما ليس) بضروري فإن حصل له القطع من دليل عقلي أو نقلي فيلتزم به ، وإلا لا وجه (للزوم) تحصيل القطع به ولو كان ممكناً فضلاً عن لزوم تحصيل الظن والالتزام بذلك المظنون عند عدم إمكان تحصيل القطع وإنسداد باب تحصيل العلم بالنسبة إليه ، إلا إذا دلّ دليل قطعي على لزوم تحصيل العلم بالنسبه إليه وإلا يكون مجرى للبرائة ، هذا مع إمكان الاعتقاد بواقعة بطور الاجمال بدون أن يلزم منه عسر أو إختلال لنظام ، وهذا بخلاف إدراك الواقع في الأحكام الفرعية العملية (فانه)

لا يمكن إلا بالجمع بين المحتملات وهو موجب لاختلال النظام ، فلا مناص إلا عن العمل بالظن بعد ضمّ سائر المقدمات - فقياس باب الاعتقاديات بباب الأحكام الفرعية العملية في إجراء دليل الانسداد - لا وجه له .

المقصد الثالث في الاصول العملية

وهي الوظائف العملية المجعولة للمكلف الشاك المتحير بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به ، ولا يخفى أن المراد من الشك في المقام ليس خصوص ما تساوى طرفاه - أي ما هو احدى الحالات الأربعة الوجدانية المتعلقة بالنسب الواقعة بين الموضوعات والمحمولات القسيم للحالات الثلاث الأخر أي العلم والظن والوهم - بل كل ما لم ينكشف بعلم أو علمي وإن كان أحد طرفيه راجحاً الذي يقال له الظن ، فالظن الذي لم يقم دليل على إعتباره داخل في هذا المقصد ويبحث عنه في هذا المقام وإلى هذا يشير شيخنا الأعظم (ره) في الفرائد حيث يقول أن الظن غير المعتبر في حكم الشك بل هو هو (وذلك من جهة) أنه سيظهر فيما بعد أن الوظائف المجعولة للشاك ليست مخصوصة بالشاك المتساوي الطرفين بل تكون مجعولة لكل من لم يقم عنده دليل وحجة على ثبوت ذلك الشيء المشكوك المجهول ولو كان ظاناً بأحد الطرفين (وبعبارة اخرى) الحكم المجعول باعتبار عدم إنكشاف الواقع - وفي ظرف استتاره - هو الأصل العملي مقابل الامارات التي مفادها رفع استتار الواقع وإنكشافه ، إما تعبداً كالامارات الشرعية الظنية ، واما وجداناً كالقطع الذي هي امارة تكوينية منجعلة .

ثم انهم قسموا الأصول إلى أربعة أقسام (الأول) مباحث الألفاظ سواء كانت تلك الألفاظ في الكتاب والسنة أو في غيرهما ، وإن كان الغرض

المهم عندهم خصوص ما كانت فيها لمدخليتها في الاستنباط وذلك كأغلب مباحث الأمر والنهي والمفهوم والمنطوق والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين (القسم الثاني) مباحث الملازمات العقلية كمبحث مقدمة الواجب ، ومسألة إجتماع الأمر والنهي ، ومسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا ، فان البحث في هذه المسائل عقلي لا دخل لها بباب الألفاظ ففي الحقيقة يرجع البحث فيها إلى أنه هل العقل يحكم بوجود الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته الوجودية أم لا ، وفي مسألة الاجتماع هل يرى العقل اجتماعهما من قبيل إجتماع الضدين أم لا ، وفي مسألة الضد يرجع البحث إلى أن العقل هـــل يرى وجوب الشيء ملازماً مع حرمة ضده من باب الملازمة أو من باب المقدمية ، ولكن حيث أنهم لم يفردوا باباً لذكر هذه الملازمات ذكروها في مباحث الألفاظ وإلا لا دخل لها بها (القسم الثالث) مباحث الامارات والحجج المعتبرة شرعاً أو عقلاً احداثاً أو امضاء لما هو حجة وطريق عند العقلاء ، كما لعله هو الغالب في الامارات المعتبرة عند الشارع ، فانها ليست إحداث حجية من قبله بل امضاء لما هو من طريقة العقلاء (القسم الرابع) مباحث الأصول العملية وأحكام الشك :

ثم أن صاحب الكفاية (ره) جعل الأقسام ثمانية الأوامر والنواهي والمفهوم والمنطوق والعام والخاص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد والامارات والأصول العملية والتعادل والتراجيح .

ويمكن تقسيمه بثلاثة أقسام (الأول) مباحث الألفاظ (المقصد الثاني) في الامارات المعتبرة شرعاً وعقلا (المقصد الثالث) في الشك وأحكامه وهو الآن محل البحث :

وينبغي تقديم امور :

الأمر الأول حيث أخذ الشك موضوعاً في أحكامه ، فتكون الامارات حاكمة على الأحكام المجعولة للشاك أي الوظائف العملية التي مجعولة له بعنوان

انه شاك ، وهذا بناء على أن يكون جعلها على نحو الكاشفية والطريقية كما هو طريقة العقلاء في جعل الطرق والامارات ، وذلك من جهة رفع موضوعها بها تعبداً ، كما ان العلم الوجداني يرفع موضوعها حقيقة فيكون تقديمه عليها من باب التخصص ولعين تلك الجهة يقدم الأصل التنزيلي على غير التنزيلي ، ويكون حال الأصل غير التنزيلي بالنسبة إلى التنزيلي حال الأصول بالنسبة إلى الطرق والامارات ، فيكون الأصل التنزيلي حاكماً على غير التنزيلي وسيأتي تفصيله في أواخر الاستصحاب إن شاء الله تعالى .

هذا فيما إذا أخذ الشك موضوعاً للأحكام الظاهرية أي الوظائف العملية المجعولة للشاك كما هو كذلك في المقام ، (وقد يكون) موضوعاً للحكم الواقعي كالشك في عدد الركعات بالنسبة إلى صلاة الإحتياط ، ففي هذا القسم أيضاً يرفع العلم موضوع الحكم الواقعي المجعول للشاك رفعاً حقيقياً كما انه لو قامت إمارة على وجود المشكوك ترفع الموضوع تعبداً وتكون تلك الامارة حاكمة على أدلة صلاة الاحتياط مثلاً (فظهر مما ذكرناه) أن في موارد الأصول لو قامت امارة على خلاف مؤداها يرتفع التنافي بينهما بارتفاع موضوع الأصل تعبداً . فما يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) من الجمع بين الأصل والامارة بطولية موضوعهما - من حيث أخذ الشك في موضوع الأصل دون الامارة كالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بذلك - بظاهره غير مستقيم وذلك من جهة بطلان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بذلك أي بطولية موضوعهما أولاً ، بل لا مناص من إنكار وجود أحدهما حتى لا يجتمع الضدان (ولكن) إنكار وجود حكم الواقعي أو فعليته حيث يلزم منه التصويب المحال أو المجمع على بطلانه فلا مناص إلا من إنكار حكم الظاهري وانه سراب وحكم اثباتي لا ثبوت له واقعاً وهو صحيح كما تقدم تفصيله في مبحث الظن (وثانياً) ذكرنا أن

الجمع في المقام بمحكومة الامارات على الأصول مطلقاً تنزيلياً كانت أو غير تنزيلي ، وبارتفاع موضوعها تعبداً بها ، كما ان الأمر في الأصول التنزيلية وغير التنزيلية أيضاً كذلك أي بارتفاع موضوع غير التنزيلي تعبداً بالتنزيلي وحكومته على غير التنزيلي .

الأمر الثاني في أن الوظيفة العملية المجعولة للشاك أي الأصول العملية على قسمين (منها) ما تختص بالشبهات الموضوعية ، كاصالة الصحة في فعل الغير ، وقاعدة اليد ، وقاعدة السوق ، وقاعدة الفراغ ، وقاعدة التجاوز ، وغير ذلك (ومنها) ما تجري في كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية كاصالة الطهارة ، وإصالة الحل ، والاستصحاب ، وإصالة البراءة ، وإصالة التخيير ، والمقصود في هذا البحث هي الأصول الحكمية وإن كانت قد تجري في الشبهات الموضوعية ، والمهم منها وما هو مورد البحث والنزاع هي الأربعة المعروفة المذكورة في أول الكتاب أي الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير ، وأما قاعدة الطهارة والحل في الشبهات الحكمية وإن كانتا من الأصول ومن أحكام الشك أيضاً لكنه لوضوحها وعدم الخلاف فيهما استغنى عن البحث فيهما ، وإن كان هذا الكلام بالنسبة إلى الأخير منهما لا يخلو من إشكال (ومجاري) هذه الأصول الأربعة هي أن الوظيفة المجعولة للشاك اما أن تكون برعاية الحالة السابقة وملاحظته والحكم ببقاء ماكان تعبداً فهذا هو الإستصحاب ، وإن لم تكن برعاية الحالة السابقة فان كان الشك في أصل التكليف وجنسه فهذه هي البراءة ، وإلا ان كان أصل التكليف معلوماً فان كان الاحتياط فيه ممكناً فيكون مجرى إصالة الاحتياط ، وإلا يكون مجرى إصالة التخيير .

الأمر الثالث ان الشك في أصل التكليف الذي هو مجرى البراءة على أقسام ، وذلك من جهة ان الشك (قد يكون) في الشبهة الحكمية (وقد

يكون) في الشبهة الموضوعية ، والأول قد يكون تحريمية ، وقد يكون وجوبية وفي كل واحد منهما قد يكون لفقد النص وقد يكون لاجماله وقد يكون لتعارض الامارتين فالصور في الشبهة الحكمية ستة ثلاثة للتحريمية وثلاث للوجوبية (والموضوعية صورتان) فالمجموع ثمانية :

ولكن المهم في مقام البحث والنزاع - الذي هو محل الخلاف بين الأصوليين والاخباريين - هي الشبهة الحكمية التحريمية لفقد النص أو اجماله وأما لو كان منشأ الشك تعارض النصين فيه تفصيل سيجيء الكلام فيه انشاء الله ، (ومناط الحكم) بالبراءة أو الاحتياط في الجميع وإن كان واحداً (ولكن) ربما يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية ليست للآخرين (فالأولى) أن يفرد لكل واحد من هذه الأقسام مسألة على حدة كما صنعه شيخنا الأعظم الانصاري قدس سره :

الأمر الرابع لا نزاع في كبرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي أي العقاب فالأصولي والاخباري متفقان في تماميه هذه القاعدة وصحتها وكذلك في قاعدة قبح العقاب بلا بيان اتفاقي بين الطرفين والنزاع في الصغرى وإن محل النزاع أعني الشبهة التحريمية الحكمية ، من صغريات أيها فالأصولي يدعى أنه من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والأخباري يدعى أنه من صغريات قاعدة لزوم دفع الضرر الأخروي المحتمل (وبعبارة اخرى) الأخباري يدعى وجود البيان على لزوم الاحتياط فيخرج عن تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان ويكون من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل ، والأصولي يدعي عدم وجود البيان على التكليف المجهول ولا على لزوم الاحتياط فيكون من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وعند تعارض القاعدتين تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى ذهاب موضوعها بها أي بعد حكم العقل

بقبح العقاب لا يبقى إحتمال الضرر في البين (لا يقال) لو جاءت قاعدة دفع الضرر المحتمل فتكون بياناً ويذهب بموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان (لأنا نقول) بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل دوري (بيان ذلك) ان بيانية هذه القاعدة متوقفة على عدم جريان قبح العقاب بلا بيان وعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوف على بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل ، وهذا دور واضح وسيأتي .

الأمر الخامس في وضوح الفرق بين هذه المسألة ومسألة ان الأصل في الأشياء هل هو الحضر أو الإباحة وعدم إتحادهما بل لا تلازم بينهما فضلا عن الاتحاد ، إذ يمكن أن يختار في تلك المسألة الحضر وفي هذه المسألة يقول بالبراءة لقيام الدليل عليها بنظره أو يقول في تلك المسألة بالاباحة ويقول في هذه بالاحتياط لقيام الدليل عليه أيضاً بنظره (وبعبارة اخرى) البحث في تلك المسألة في انه مع قطع النظر عن ورود حكم الأشياء عن قبل الشارع هل العقل يستقل بالحضر أو الاباحة ، والبحث في هذه المسألة في أنه بعد ورود حكم الأشياء من قبل الشارع وصدوره عنه إذا لم يعلم الحكم الصادر عنه في الشبهة التحريمية لفقد النص أو اجماله هل مقتضى الأدلة العقلية أو النقلية الاحتياط أو البراءة ، فعلى فرض دلالة الأدلة في تلك المسألة على الحضر لا تفيد في اثبات الاحتياط في هذه المسألة بها لما ذكرنا من الفرق بين المسألتين (نعم) لو دلت الأدلة في تلك المسألة على الاباحة ولم يوجد في هذه المسألة دليل على الاحتياط في مورد الشبهة يحكم عليه بالاباحة والبراءة من دون احتياج إلى وجود دليل على البراءة ، وأما لو كان مفاد الأدلة في تلك المسألة هو الحضر فالحكم في هذه المسألة بالبراءة يحتاج إلى ورود دليل عليها .

الأمر السادس لا ينبغي أن يتوهم أن حكم الشبهة قبل الفحص حيث

يكون هو الاحتياط فبعد الفحص أيضاً حكمها الاحتياط إلا أن يأتي دليل على البراءة (فالأصولي) في دعواه البراءة يحتاج الى وجود دليل عليها بخلاف الاخباري فانه لا يحتاج الى وجود الدليل على الاحتياط بل يكفيه عدم الدليل على انقلاب الاحتياط إلى البراءة ، وذلك من جهة عدم وجود مناط الاحتياط الذى كان قبل الفحص بعد الفحص ، إذ مناطه قبل الفحص (أما العلم الاجمالي) بوجود تكاليف إلزامية في جملة المشتبهات ولا شك في ان هـذا العلم الاجمالي بعد الفحص ينحل بواسطة الاطلاع على تكاليف إلزامية كثيرة بين المشتبهات (وأما عدم العمل) بما هو وظيفة العبد من لزوم السؤال والفحص عن أوامر المولى ونواهيه في مظان وجوده ؛ ولا شك في أنه لا يبقى موضوع لهذا الوجه بعد الفحص التام ، فالإحتياط بعد الفحص يحتاج إلى دليل أيضاً كالبراءة ولا يمكن بقائه إلى ما بعد الفحص لزوال مناطه وعلته .

الأمر السابع في أن المراد بالشك في المقام عدم الكشاف للواقع بعلم أو علمي ولو كان ظاناً بالظن غير المعتبر وليس المراد به خصوص ما تساوى طرفاه المقابل للقطع والظن والوهم ، إذ الوظائف العملية المجعولة للشاك التي أحكام الشك في المقام هي وظيفة لمطلق من لم ينكشف لديه الواقع بعلم أو علمي ولو كان ظاناً بالظن غير المعتبر على خلاف مؤدياتها كما سيأتي تفصيله في المباحث الآتية إنشاء الله .

الأمر الثامن لا يتوهم إتحاد مسألة البراءة مع مسألة عدم الدليل دليل العدم ، إذ مع فساد تلك الدعوى في نفسها - إذ من الممكن عدم وجدان الدليل على ثبوت حكم شرعي تكليفي أو وضعي مع ثبوتـه في الواقع - فكان هذا القائل قاس عدم الدليل بعدم العلة وقال كما أن عدم العلة لوجود شيء علة لعدمه كذلك عدم الدليل دليل العدم . (ولكنك خبير) بالفرق الواضح بينهما ، هذا مع ان المقيس عليـه أيضاً لا يخلو من مسامحة وكلام

تقريبي (لأن) العدم لا تأثير له ولو في العدم الأصولي يدعى وجود الدليل على البراءة من الآيات والروايات ودليل العقل ، والاخباري أيضاً كذلك يدعى وجود الدليل على الاحتياط (هذا مضافاً) إلى أنه لو كان ما ذكروه صحيحاً وكان عدم الدليل دليلاً على العدم فيكون من قبيل قيام الامارة على الحكم الواقعي لا الوظيفة العملية المجعولة للشاك والمتحير بعد الفحص واليأس من الظفر على الدليل كما هو مفاد البراءة ، وأما استصحاب عدم التكليف أو الوضع على فرض جريانه فهو أصل تنزيلي يكون حاكماً على البراءة ولو كان مؤداه موافقاً لمؤدى البراءة وواضح انه غير البراءة .

إذا عرفت هذه الأمور فلنشرع فيما هو المقصود من جريان البراءة في الشبهة البدوية الوجوبية أو التحريمية بأقسامها من الحكمية والموضوعية وفيها مباحث يأتي تفصيلها .

(المبحث الأول) : في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص :

وقد وقع الخلاف فيها بين الأخباريين والأصوليين ، فالأخباريون قاطبة قالوا بلزوم الاحتياط ، والأصوليون قالوا بالبراءة ، والأقوى هو الثاني ، واستدل عليه بالأدلة الأربعة .

أما الكتاب : فبايات (منها) قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا ما اتاها) وتقريبه بأن يكون المراد من الموصول هو التكليف ، والمراد من الايتاء هو الايصال والاعلام ، لأن ايتاء كل شيء بحسبه وايتاء التكليف ليس إلا بايصاله واعلامه ، وبناءً على ما ذكرناه في معنى الآية دلالته على المطلوب واضحة ، إذ الآية بناء على هذا المعنى تدل على أن التكليف الذي ما أوصله الله إلى المكلف وما اعلمه مرفوع عنه ولا يوقعه في مشقة التكليف به (لكنه أورد عليه) بأنه من المحتمل أن يكون المراد بالموصول هو المال ومن الايتاء هو التمليك بقرينة المورد فتكون الآية

اجنبية عن المقصود أي البراءة عند الشك في التكليف ، وكذلك من المحتمل أن يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشيء وتركه ومن الايتاء الاقدار (فيكون) معنى الآية ان الله تعالى لا يكلف العبد بفعل شيء أو تركه إلا فيما إذا أعطاه القدرة على ذلك الفعل أو ذلك الترك أي : لا يكلف العاجز عن فعل أو ترك بهما ، وهذا المعنى أيضاً أجنبي عن البراءة ، وظهور الآية في المعنى الأول الذي يفيد في المقام غير معلوم بل لعلها ظاهرة في المعنى الثاني بقرينة المورد .

ان قلت ـ يمكن أن يكون المراد بالموصول الجامع بين التكليف والمال ومطلق فعل الشيء وتركه ، والمراد بالايتاء الجامع بين الايصال والتمليك والاقدار بأن يكون المراد بالايتاء الاعطاء واعطاء كل شيء بحسبه فاعطاء التكليف ايصال واعلام واعطـاء المال تمليك واعطاء مطلق فعل الشيء وتركه اقدار فالآية بعمومها تشمل المقام وتدل على البراءة .

قلنا ـ ان الجامع بين المال والتكليف لا يمكن وجوده في المقام لأن نسبة الفعل أي التكليف إلى التكليف نسبة الفعل إلى مفعول المطلق ونسبته إلى المال نسبة الفعل إلى المفعول به وهما مما لا يجتمعان ، لأن بين النسبتين تناف وتباين لأن في نسبة الفعل إلى المفعول المطلق يحتاج إلى لحاظ كون المفعول من شؤون الفعل وأطواره على نحو لا يكون له وجود قبل وجود الفعل بل يكون وجوده بعين وجود الفعل بخلاف المفعول به فانه لابد وأن يكون موجوداً قبل الفعل كما هو ظاهر لفظ المفعول به ليكون الفعل واقعاً عليه وموجباً لاحداث صفة فيه ومن أجل هذه الجهـة أنكر الزمخشري كون السماوات في قوله تعالى (خلق الله السماوات) مفعولاً به لعدم وجودها قبل الخلق وعدم وقوع الخلق عليها (فظهر مما ذكرنا) عدم إمكان اجتماع نسبة فعل واحد في استعمال واحد إلى المفعول المطلق والمفعول به إلا باستعمال

اللفظ في أكثر من معنى واحد ، هذا ولكن مع ذلك كله (يمكن أن يقال) أن المراد من الموصول هو الجامع بين المعاني الثلاثة وهو الشيء مثلاً بالقاء خصوصيات المعاني الثلاثة أي المال والتكليف والفعل لأن كل واحدة من هذه الثلاثة لها ذات مشترك بين جميع الأشياء وبهذا الإعتبار يقال لها شيء بحذف خصوصيات ، ومعلوم أن نسبة التكليف إلى الشيء يكون من قبيل المفعول به لا المفعول المطلق فليس نسبتان متنافيان وكذلك المراد من الايتاء ونسبة الفعل إليه نسبته إلى المفعول به وحده ، وحديث وجود المفعول به قبل تعلق الفعل به لا أساس له أصلا إلا إذا كان الفعل من العوارض الطارئة على المفعول به :

وأما إذا كان الفعل بمعناه الإسم المصدري من الأعيان الخارجية كالسماوات في قوله تعالى (خلق الله السماوات) أو من الأمور المستقلة الموجودة في عالم الاعتبار كالتكليف أي الحكم الشرعي فيمكن أن يكون هو المفعول به ولا وجه لكونه من قبيل المفعول المطلق لعدم كونه من أطوار الفعل وكيفياته بل هو الحاصل من الفعل بالمعنى المصدري بل هو عينه والفرق اعتباري ، فليس هناك نسبتان متنافيان حتى لا يمكن اجتماعهما هذا كله إذا كان المراد من الفعل توجيه الحكم الشرعي وما هو المسمى بالتكليف والشائه وتكليف المكلفين به ، وأما لو كان المراد منه كما هو الظاهر منه ايقاعهم في الكلفة والمشقة من ناحية توجيه التكليف نحوهم فلا يرد الاشكال المذكور أصلا لاختلاف معنى الفعل حينئذ مع الموصول وعدم كونه موجوداً بوجود الفعل :

نعم هاهنا اشكالات اخر (أحدها) ان ظاهر الآية بقرينة المورد هو أن المراد من الموصول هو خصوص المال فهو القدر المتيقن في مقام التخاطب ومعه لا يبقى مجال للتمسك باطلاق الآية (وفيه) أنه من قبيل العموم وكون

المورد بعض مصاديقه لا ينافي الأخذ بعمومه بالنسبة إلى موارد الاخر مع ان المراد من قدر المتيقن في مقام التخاطب المنافي للأخذ بالاطلاق هو أن يكون بحيث لو كان المراد بخصوصه لما احتاج إلى نصب قرينة عليه وكون المال كذلك في المقام غير معلوم (ثانيها) أن الآية بناء على ما ذكرنا لا تدل إلا على رفع الكلفة والمشقة من ناحية التكليف المجهول غير الواصل إلى المكلف ، ولا تدل على عدم وجوب الاحتياط الذي يقول به (وفيه) أن وجوب الاحتياط كلفة ومشقة آتية من ناحية التكليف المجهول ، فالآية تدل على رفعها ، لأن وجوب الاحتياط ليس وجوباً نفسياً استقلالياً وانما هو وجوب طريقي يأتي من ناحية التكليف المجهول ولمراعاته وحفظه (ثالثها) إن الايتاء - ولو كان بمعنى الأعلام حيث أنه منسوب إلى الله تعالى - ظاهر في كونه بحسب أسبابه العادية بواسطة إرسال الرسل والزال الكتب وتبليغ الأحكام إلى الناس على النحو المتعارف ، وهذا المعنى قد حصل وقال صلى الله عليه وآله وسلم (ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم إلى النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه) فلو بقي شيء مجهولا ليس من جهة عدم اعلامه تعالى بل حصل اعلامه بالنسبة إلى جميع التكاليف ، فالآية لا تشتمل التكاليف المجهولة بواسطة ظلم الظالمين ومنع المانعين ، إذ لا يصدق عليها عدم الايتاء والاعلام من قبل الله جل جلاله فلا تكون الآية دليلا على عدم وجوب الاحتياط ورداً على الاخباريين ومثبتاً لقول الأصوليين بل يكون مساقها مساق قوله عليه السلام (اسكتوا عما سكت الله عنه) فلو سكت الله عن شيء ولم يبلغه ولم يعلمه بتوسط الوحي إلى سفرائه وأمرهم بتبليغ ذلك إلى الناس فلا يؤاخذ الناس ولا يكلفهم بذلك وهذا المعنى أجنبي عن المقام .

(ومنها) قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وتقريب

الاستدلال بها أنه تعالى أخبر بعدم العقاب والتعذيب قبل بعث الرسل واتمام الحجة فبعث الرسل كناية عن ايصال الأحكام إلى المكلفين فقبل أن يصل إليهم لا يؤاخذهم على مخالفة التكليف المجهول ، فتدل على البراءة عند الشك في التكليف (وبعبارة اخرى) حيث الله تبارك وتعالى في مقام الامتنان على العباد ونفي الظلم عنه تعالى فالمناسب لهذا المقام هو نفي التعذيب في غير مورد اتمام الحجة ووصول التكليف إليه وتنجزه عليه فتدل على رفع العقاب في مورد الجهل بالتكليف وعدم تنجزه عليه وهو مطلوب الاصولي ، ولذلك قالوا أن هذه الآية أصرح وأظهر دليل على البراءة في الشبهات ومورد الجهل بالتكليف الالزامي (ولكن مع ذلك فيه) أن الآيه ظاهرة بل صريحة في نفي التعذيب عن الأمم السابقة واهلاكهم قبل بعث الرسل وانزال الكتب واتمام الحجة عليهم بظهور المعجزات وخوارق العادات فالآية أجنبية عن المقام أي البراءة عن التكليف المجهول :

ثم أن الأخباريين استدلوا بهذه الآية على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع (بتقريب) أن العقل إذا حكم بلزوم فعل شيء أو تركه ولم يرد بيان من قبل الشارع فلا عقاب على مخالفة ما حكم العقل بلزوم فعله أو تركه ، ونفي العقاب يدل على نفي التكليف ففي مورد حكم العقل بلزوم فعل أو ترك شيء ليس على وفقه حكم من الشارع بحكم هذه الآية :

وفيه (أولا) ما ذكرنا أن الآية ظاهرة في نفي التعذيب الدنيوي عن الأمم السابقة قبل إتمام الحجة عليهم ببعث الرسل وظهور المعجزات وخوارق العادات على أيديهم فهي أجنبية عن البراءة وعن نفي قاعدة الملازمة (وثانياً) على فرض الدلالة على البراءة وكون المراد من الرسول البيان الواصل إلى المكلف (فنقول) حكم العقل بيان وقد وصل إلى المكلف ولذلك اشتهر أن العقل رسول باطني كما أن الأنبياء رسل ظاهرية :

وقيل في جواب الاخباريين في دلالة هذه الآية على نفي الملازمة بأن الآية لا تدل إلا على نفي فعلية العذاب ونفي الفعليـــة لا يدل على نفي الاستحقاق لأن نفي الأخص لا يدل على نفي الأعم والذي يدل على عدم الملازمة هو نفي الاستحقاق لا نفي الفعلية لأنه من الممكن عدم فعلية العذاب بواسطة العفو ، كما ورد العفو عن نية السيئة مع عدم العمل بها ، وعن ارتكاب الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر ، وعن الظهار ، فإذا حكم العقل بلزوم فعل أو ترك ولم يرد بيان من الشارع على لزوم أحدهما على وفق العقل يمكن أن يكون من خالف حكم العقل مستحقاً للعقاب ولو عفى الله عنه بحكم هذه الآية (وفيه أولا) ان ردهم بهذا البيان مع الاستدلال بهذه الآية على البراءة كما ذكره المحقق القمي (ره) متناقضان إذ البراءة مبتنية على أن يكون المراد من نفي التعذيب في الآية نفي الاستحقاق وردهم في نفي الملازمة مبتنية على أن لا يكون المراد منه نفي الاستحقاق بل يكون نفي الفعلية وأما اعتراف الخصم بملازمة نفي الفعليـة مع نفي الاستحقاق فلا يصحح الاستدلال على البراءة إلا جدلا لا برهاناً (وثانياً) لا يجوز إظهار العفو واعلانه من الحكيم مع الاستحقاق لأنه موجب للجرأة على إرتكاب المعصية ، وأما في العفو عن نية المعصية مع عدم العمل بها على فرض كونها معصية لا يمكن التجري فيها لأنه حال النيـــة والعزم على المعصية لا يحتمل أن تكون نية مجردة ، وأما العفو عن الصغائر حيث إنه معلق على اجتناب الكبائر طول عمره فلا يمكن عادة له احراز هذا الموضوع بحيث يكون مطمئناً بأنه لا يبتلى ولو بكبيرة واحدة كاستماع غيبة مثلا في تمام عمره فلا يوجب التجري على ارتكاب الصغائر مثل هذا العفو المعلق ، وأما الظهار فان ثبت العفو عنه فلابد وأن نقول بعدم حرمته . +

(ومنها) قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى

+ وكن الانصاف ان الآية ظاهرة في نفي العقاب بدون اتمام الحجة فيكون مفادها مفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فلا تعارض أدلة وجوب الاحتياط لو كان دليل على ذلك كما يدعيه الأخباريون كما ان بعث الرسل كناية عن البيان و الاعلام والايصال فتأمل . متن

يبين لهم ما يتقون) وتقريب الاستدلال بهما ظهر من الآية السابقة وإن مفادها أن الله تعالى لا يخذل العباد إلا بعد بيان ما يجب أن يجتنبوا عنه وبعد إتمام الحجة عليهم بايصال التكاليف إليهم ففي مورد الجهل بالتكليف وعدم البيان والايصال إليهم لا خذلان ولا اضلال ولا مؤاخذة ولا عقاب في البين ، فتدل الآية على البراءة (وفيه) أن ظاهر الآية ان الخذلان في الدنيا ما كان في الأمم السابقة إلا بعد بيان ما كان يجب أن يتركوه ولا يرتكبوه فارتكبوا ولم يجتنبوا كالمعاصي التي صدر عن قوم لوط مثلا فخذلهم الله وأضلهم فتكون الآية أجنبية عن البراءة في مورد التكاليف المجهول هذا ما افاده لكن انت خبير إلى أن ورود الآية في مورد السؤال في الذين ماتوا قبل نزول حكم الزكاة والصوم والحج وانهم هل يعاقبون على ترك هذه الأشياء أم لا ؟ فاجاب الله تبارك وتعالى وما كان الله ليضل الخ وهذا أدل دليل على البراءة.

(ومنها) قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً) وتقريب الاستدلال بها أن الله تبارك وتعالى جعل عدم الوجدان فيما أوحى إلى نبيه دليلاً على الحلية ووبخ اليهود على قولهم بالحرمة مع عدم وجدان الحرمة فيما أوحى ففي مورد احتمال الحرمة وعدم وجدان دليل عليها لا يجوز القول بالحرمة وهو افتراء وتشريع محرم (وفيه) ان عدم وجدانه صلى الله عليه فيما أوحى إليه دليل قطعي على عدم وجوده وعلى عدم حرمته ، فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره) من الكاره حتى الاشعار بالمطلوب في مقام الاعتراض على الشيخ الأنصاري (قدس سره) الذي قال بأن الآية لا تدل على البراءة لكنه فيها اشعار بذلك :

(ومنها) قوله تعالى (وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر إسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم) تقريب الاستدلال بها أن الله وبخهم على تركهم أكل ما ليس من المحرمات التي فصل الله لهم فجعل عدم كونه مما

فصل تحريمه دليلا على الحلية مع احتمال حرمته ، فتدل الآية على حلية مشكوك الحرمة مع عدم دليل على حرمته (وفيه) أن عدم كونه مما فصل حرمته ، يوجب العلم بعدم حرمته إذ ظاهر الآية أنه تبارك وتعالى فصل جميع المحرمات لظهور الموصول في العموم وبعد ما لم يكن داخلاً في المحرمات فيكون بالقطع واليقين من جملة المحللات .

وأما الأخبار فبروايات أظهرها في الدلالة على المطلوب حديث الرفع وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة) والحديث الشريف مروي في الخصال بسند صحيح عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام فكونه من الصحاح مع اشتهاره بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغني عن التكلم في سنده ، وأما دلالته وما يستفاد من فقراته فيظهر برسم امور :

(الأمر الأول) لا شك في أن الرفع يستعمل عند العرف في إزالة شيء موجود مع كون المقتضى لبقائه موجوداً ، والدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد ولكن كان المقتضى لوجوده موجوداً ، فالمفهوم العرفي للرفع عبارة عن إزالة الموجود مع وجود المقتضى لبقائه ، وأما الدفع عندهم عبارة عن منع تأثير المقتضى في وجود الشيء ، فهما يشتركان في أن ورودهما لابد وأن يكون في مورد يكون المقتضى لوجود الشيء موجوداً ، ويفترقان في أن الرفع لا يرد إلا في مورد أثر المقتضى بالكسر أثره وصار المقتضى بالفتح موجوداً بخلاف الدفع فانه يرد بعد وجود المقتضى بالكسر ولم يوجد المقتضى بالفتح بعد فالرفع يمنع عن تأثير المقتضى بقاء والدفع يمنع عن

تأثيره حدوثاً :

وشيخنا الاستاد قدس سره أفاد بأن كليهما مفهوميهما العرفي المنع عن تأثير المقتضى حدوثاً حتى في الرفع ، لأن الممكن يحتاج إلى العلة بقاء ففي كل آن يحدث أثر للمقتضى باعتبار ذلك الآن ، فالرفع والدفع بمعنى واحد (نعم) الرفع غالباً يستعمل فيما له الوجود سابقاً والدفع يستعمل غالباً فيما ليس له وجود سابقاً ، وهذا القدر من الفرق لا يوجب اختلاف مفهومهما وظهورهما ، فاستعمال أحدهما في محل الآخر لا يوجب تجوزاً في الكلمة ولا يحتاج إلى رعاية عناية أصلا وعليه بنى أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع من دون تجوز :

ولكن أنت خبير باختلاف مفهوميهما عند العرف كما ذكرنا (وعرفت) أن الرفع ظاهر فيما له سبق وجود بخلاف الدفع ، فانه ظاهر فيما ليس له سبق وجود (ولكن) كون الرفع في الحديث بمعنى الدفع كما هو الصحيح لا يحتاج إلى ما أفاد بل المقتضى إذا كان لشيء موجوداً وكان تام الاقتضاء فالأثر والمقتضى يكون بنظرهم موجوداً فإذا جاء ما يمنع عن التأثير يرونه رفعاً حقيقة ولم يستعمل الرفع في غير معناه حتى يكون مجازاً في الكلمة وكان محتاجاً إلى رعاية علاقة (ومما يدل) على أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع هو أن الموصول فيما لا يعلمون المراد به الحكم الشرعي المجهول فإن كان في حال الشك موجوداً وبحديث الرفع يرفع ذلك الحكم الموجود فهذا يكون نسخاً وهو معلوم البطلان وإن لم يكن موجوداً فمعناه أن الأحكام الشرعية مخصوصة بالعالمين وليست مشتركة بين العالمين والجاهلين وهذا باطل اجماعاً ، فلا مناص (إلا أن يقال) بأن انشاء الأحكام الواقعية لما لم يمكن شمولها لمرتبة الجهل بها لما يلزم من تقدم الشيء على نفسه وهو محال فوصولها إلى تلك المرتبة يحتاج إلى جعل آخر سميناه بمتمم الجعل وهو في مقامنا

عبارة عن وجوب الإحتياط ، فملاكات الأحكام الواقعية مقتضية لجعل وجوب الإحتياط وقد جعل وجوب الإحتياط في الشبهات الثلاث (الفروج والدماء والأموال) وأما فيما عداها من موارد الشبهة دفع المقتضيات عن التأثير في وجوب الإحتياط امتناناً على العباد (لا نقول) أن الرفع تعلق ابتداء بوجوب الإحتياط كما قال بذلك الشيخ الأعظم (قدس سره) ، لأن ظاهر الحديث هو أن المرفوع نفس الحكم المجهول (بل نقول) أن الحكم الواقعي المجهول ليس محفوظاً ظاهراً وفي رتبته وهذا مرجعه إلى دفع تأثير مقتضيات الأحكام المجهولة وملاكاتها في وجوب الإحتياط ، وهذا معنى رفع الحكم الواقعي ظاهراً ولا يلزم منه تصويب ولا نسخ :

هـــذا كله فيما لا يعلمون وأما سائر الفقرات المذكورة في الحديث فالرفع فيها أيضاً بمعنى الدفع ، إذ من المعلوم أن هذه الأمور بانفسها ليست مرفوعة رفعاً تكوينياً لأنها أمور موجودة في الخارج بالضرورة ، فمعنى رفعها تشريعاً دفع ملاكات الأحكام عن تأثيرها في جعل تلك الأحكام في موردها منة على العباد ، فملاك حرمة أكل الميتة مثلا دفع تأثيره في الحرمة في مورد الاضطرار إلى أكلها ، وهكذا الأمر في سائر الأمور التسعة غاية الأمر في بعضها دفع المقتضى عن أصل الجعل والتشريع كالحسد والطيرة والوسوسة في الخلق وفي بعضها الآخر وهي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما إضطروا إليه دفع المقتضى عن تأثيره في شمول الحكم المجعول لهذه الموارد :

(الأمر الثاني) حيث أن الرفع تشريعي في هذه الأمور فلا يحتاج إلى تقدير حتى يقال بأن هذه الأمور - غير ما لا يعلمون - أمور خارجية تكوينية موجودة بالضرورة فلابد من تقديو شيء حتى يكون هو المرفوع وذلك الشيء هل هو خصوص المؤاخذة في الجميع أو جميع الآثار أو الأثر

الظاهر في كل واحد منها كما احتمله الشيخ الأنصاري (قدس سره) ، وذلك من جهة أن الرفع التشريعي ليس إخباراً عن ارتفاع الشيء ـ حتى يكون كذباً إلا أن يقدر صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية ـ بل تنزيل منزلة العدم في عالم التشريع كقول الفقهاء (لا شك لكثير الشك) أي كثير الشك في عالم الإعتبار التشريعي شكه نازل منزلة العدم فلا يترتب عليه أحكام الشك ففي الحقيقة انشاء لرفع هذه الأمور في عالم الاعتبار التشريعي باعتبار الآثار الشرعية المترتبة على موضوعاتها في مواردها ، مثلا التكلم بكلام الآدميين في الصلاة مبطل لها فإذا صدر نسياناً لا يترتب عليه ذلك الأثر الشرعي ، وهذا معنى رفع النسيان تشريعاً ، وهكذا في سائر الفقرات فمعنى رفع ما اضطروا إليه أو أكرهوا عليه مثلا انه لو صدر فعل عن اضطرار أو إكراه لا يترتب على ذلك الفعل الآثار الشرعية التي كانت تترتب عليه لولا طرو هذا العنوان إذا كان في رفعه امتنان :

(الأمر الثالث) الآثار المرفوعة بحديث الرفع لابد وأن تكون من الآثار التي تعرض على موضوعاتها غير مقيدة بوجود أحد هذه العناوين ولا بعدمها ، إذ لو كانت مقيدة بوجود أحد هذه العناوين فعند وجوده لا يرتفع ذلك الأثر ، إذ الموضوع للأثر مستدع لوضعه ولا يمكن أن يكون موجباً لرفعه ، وإلا يلزم الخلف كالكفارة في قتل الخطأ وسجدتي السهو في موارد زيادة أو نقيصة نسياناً ، ولو كانت مقيدة بعدم أحد هذه الأمور فارتفاعه بارتفاع موضوعه ولا يحتاج إلى حديث الرفع كالكفارة في شهر رمضان والقصاص في قتل العمدى ، فاذا أفطر نسياناً أو قتل خطأ يرتفع الكفارة والقصاص بارتفاع موضوعها وهو كونها عن عمد :

(الأمر الرابع) في أن حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان على هذه الأمة فلا يجري إلا فيما كان في رفعه منة على الأمة وهذا معلوم

وهل يختص بالآثار التي يكون وضعها خلاف المنة أو يجري في مطلق ما يكون في رفعها الامتنان على الأمة سواء كان وضعها خلاف المنة أو لا (قال استاذنا المحقق) قدس سره الظاهر إختصاصه بالأول ولا أقل من الشك في شموله لما لا يكون وضعها خلاف المنة ولو كان في رفعها الامتنان عليهم فيؤخذ بالقدر المتيقن وفرع على ذلك فروع .

ولكن أنت خبير بأن الحديث مطلق من هذه الجهة وظاهر في العموم وعدم الاختصاص بما يكون وضعها خلاف المنة ، فلا وجه للشك في الشمول وعلى تقدير الشك لا وجـــه بالأخذ بقدر المتيقن مع وجود الإطلاق وإلا لا يبقى مورد الأخذ بالاطلاق ، إذ ليس مطلق إلا وله قدر متيقن بالنسبة إلى حكمه ، وأما قدر المتيقن في مقام التخاطب له معنى آخر تقدم في باب المطلق أنه مما يمنع من الأخـــذ بالاطلاق (نعم) لو كان رفع التكليف امتناناً بالنسبة إلى شخص وخلاف الامتنان بالنسبة إلى شخص آخر فشمول الحديث لمثل هذا المورد لا يخلو عن إشكال ، لأن ظاهر الحديث أنـه في مقام الامتنان والارفاق على جميع الأمـة في كل مورد يرفع الحكم لا على بعض دون بعض .

(الأمر الخامس) ربما يتوهم أن المراد من الموصول فيما لا يعلمون الموضوع المشتبه بقرينة وحدة السياق فان الموصول في سائر الفقرات لا شك في أن المراد منه هي الموضوعات الخارجية ، لأن هذه العناوين - أي عنوان الإكراه والإضطرار وما لا يطيقون - لا تعرض على الأحكام الشرعيـة بل هي تعرض على الأفعال الخارجيـة فبحكم وحدة السياق لابد وأن يكون الجهل وعدم العلم فيما لا يعلمون أيضاً المراد منه الجهل بالأفعال الخارجية وعدم العلم بأنه من الأفعال المباحة كشرب الخل أو من الأفعال المحرمة كشرب الخمر مثلا ، فيدل على البرائه في الشبهات الموضوعية ، وكلامنا

ومحل الخلاف هي الشبهة الحكمية والحديث لا يشمل للشبهات الحكمية ، هذا أولا ، (وثانياً) الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً لا يمكن لأنه لا جامع بين الموضوع والحكم فيما لا يعلمون :

(وبعبارة اخرى) المراد من الموصول فيما لا يعلمون لا يمكن أن يكون الحكم والموضوع جميعاً لأن اسناد الرفع إلى الحكم اسناد إلى ما هو له واسناده إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له ، لأن المقصود من رفع الموضوع رفع حكمه لا رفع نفسه فاسناد الرفع إليه اسناد إلى غير ما هو له ، وأما الحكم فهو بنفسه مرفوع فاسناد الرفع إليه إسناد إلى ما هو له ، والجمع بين الاسنادين في استعمال واحد لا يمكن ، فيدور الأمر بين أن يؤخذ بظهور وحدة السياق ويراد من الموصول خصوص الموضوع أو يؤخذ بظهور الاسناد في كونه إلى ما هو له ويكون المراد من الموصول هو الحكم فقط ، ولكن حيث أن ظهور وحدة السياق أقوى من الظهور الآخر ، فيتعين تخصيصه بالشبهات الموضوعية (وفيه) أولا أن وحدة السياق ليست محفوظة في جميع الفقرات وفي بعضها ليس المرفوع هو الفعل قطعاً ، كالطيرة والحسد والوسوسة في الخلق لأنها من كيفيات النفس ما لم ينطق بشفة ومع ذلك كيف يدعى وحدة السياق في الحديث فتأمل (وثانياً) كما ان ظهور وحدة السياق موجب لارادة الموضوع من الموصول فيما لا يعلمون كذلك ظهور الموصول فيه في الحكم موجب لارادة الحكم منه ولا دليل على أقوائية ظهور وحدة السياق من ظهور الموصول في الحكم في تلك الفقرة فلا موجب لصرف ظهور الموصول في ارادة الحكم إلى إرادة الموضوع فتأمل هذا كله في الإشكال الأول .

وأما الاشكال الثاني أي عدم إمكان الجمع بين اسناد الرفع إلى الحكم والموضوع جميعاً في استعمال واحد (ففيه) انه ليس هناك إلا اسناد الرفع

إلى الحكم فقط في كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية ، غاية الأمر أن منشأ الجهل والإشتباه في الشبهة الحكمية هو فقد النص أو إجماله ومنشأ الشك والإشتباه في الشبهة الموضوعية الأمور الخارجية وإلا ففي كلاهما يكون الشك في الحكم وهو الجامع بينهما وإختلاف منشأ الشك في الشبهتين لا يوجب إختلاف الاسناد فليس الاسناد إلا إلى ما هو له في كلتا الشبهتين ؛

(الأمر السادس) في أن حديث الرفع بالنسبة إلى الأفعال التي تقع عن خطأ أو عن نسيان أو عن اكراه أو عن اضطرار أو ما لا يطيقه تكون حاكمة على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية ، بمعنى أن دليل الجلد في الزنا مثلا ، أو للقطع في السرقة مثلاً محكوم بهذا الحديث إذا وقعا عن خطأ أو نسيان أو اكراه أو اضطرار أو كان فعل واجب مما لا يطيقه كالحج والصوم مثلاً فدليل ذلك الواجب محكوم بهذه الفقرة من الحديث الشريف كل ذلك بالحكومة الواقعية ، كدليل نفي الضرر والحرج إلا أن الحكومة الواقعية فيهما في جانب المحمول ، لأن الضرر والحرج مما يطرآن على نفس الأحكام الواقعية التي هي محمولات على أفعال المكلفين أو على الأعيان الخارجية كالأحكام الوضعية التي تحمل على تلك الأعيان ، فحال الحديث بالنسبة إلى هذه الفقرات حال حديث نفي الضرر في كونه حاكماً على الأدلة الأحكام بعناوينها الأولية (لعم) الفرق بينهما أن أدلة نفي الضرر والحرج لهما حكومة واقعية على الأدلة الأولية في عقد الحمل أي في جانب المحمول أي نفس الأحكام الشرعية بالتضييق ، وحديث الرفع بالنسبة إلى هذه الفقرات له حكومة واقعية على الأدلة الأولية بالتضييق في عقد الوضع أي في جانب موضوعات الأحكام الشرعية التي هي عبارة عن أفعال المكلفين (لعم) بالنسبة إلى فقرة (ما لا يعلمون) له حكومة ظاهرية على الأدلة الأولية وقد فصلنا بيان أقسام الحكومة من الظاهرية والواقعية في جانب الموضوع

وفي جانب المحمول بالتوسعة أو بالتضييق وسيأتي أيضاً انشاء الله .

ومما ذكرنا ظهر لك أنه لا تلاحظ النسبة بين حديث الرفع والأدلة الأولية ولا الأظهرية بل يقدم عليها مطلقاً كما هو شأن الحاكم والمحكوم فيقدم دليل الحاكم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه أو كان دليل المحكوم أظهر ، ونتيجة تقديمه على الأدلة الأولية تخصيص الأحكام الواقعية بغير موارد طرو هذه العناوين على موضوعاتها لما تقدم وسيأتي ان نتيجة الحكومة تخصيص دليل المحكوم فلا مجال للشك في تخصيص حديث الرفع للأدلة الأحكام الواقعية بغير موارد طرو هذه العناوين .

(الأمر السابع) في أن المرفوع هل هو جميع الآثار المترتبة على موضوعاتها أو بعضها ، وقد تقدم أن الرفع تشريعي ، ومعناه أن الفعل الذي صدر خطأ أو نسياناً أو اكراهاً عليه أو اضطراراً أو ما لا طاقة له عليه في عالم التشريع والإعتبار التشريعي كالعدم أي لا يترتب على ذلك الفعل الآثار التي كانت تترتب لولا عروض هذا العنوان عليه ، فالرفع التشريعي في الحقيقة تنزيل الموجود منزلة المعدوم بالنسبة إلى الآثار ، وكما أن التنزيل قد يكون بجعل شيء منزلة شيء آخر من حيث الآثار كذلك قد يكون بجعل وجود شيء منزلة عدمه من حيث الآثار (والأول) يسمي عندهم بالتنزيل كتنزيل الطواف منزلة الصلاة بقوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة) (والثاني) يسمى بالرفع كما في ما نحن فيه ، وقد تقدم أنه لابد وأن يكون بالنسبة إلى الآثار التي في رفعها امتنان ولابد أيضاً أن يكون الرفع بالنسبة إلى الآثار الشرعية التي أمر وضعها ورفعها بيد الشارع لا الآثار العقلية التي ليست كذلك .

وقد ظهر مما ذكرنا أن الرفع التشريعي لا ينافي مع وجود الشيء في الخارج وثبوته تكويناً لأن رفع الموضوع تشريعاً هو رفع حكمه لا من جهة

تقدير الأثر والحكم بل من جهة أن هذا هو معنى الرفع التشريعي ، ثم أن المراد من رفع الخطأ والنسيان لابد وأن يكون هو الفعل الذي أوجده خطأ أو نسياناً لا نفسهما لأن ارتفاع نفس الخطأ والنسيان باعتبار آثارهما الشرعية معناه ترتيب آثار العمد على الفعل الذي وقع خطأ أو نسياناً وهو خلاف الامتنان يقيناً ، فالمراد منهما المنسي وما اخطأ على حذو ما اكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون (وقد ظهر) من جميع ما ذكرنا أن الرفع التشريعي يكون بلحاظ رفع الآثار .

فنقول مقتضى ظاهر الحديث أن كل فعل يكون له أثر أو آثار شرعية وضعية أو تكليفية بمعنى كونه موضوعاً لذلك الأثر أو تلك الآثار (فذلك) الأثر أو تلك الآثار مرفوعة عن صفحة التشريع باعتبار إرتفاع موضوعها في عالم التشريع إذا لم يكن في رفعها خلاف الامتنان على الأمة بل يشترط في رفعها أن يكون فيه امتنان ، هذا فيما إذا طرأ على الفعل أحد العناوين الخمسة أي الخطأ أو النسيان أو الاضطرار أو الاكراه أو كان الفعل مما لا يطيقه لأنه إذا رفع الموضوع فوجود الحكم بدون الموضوع لا يعقل بل لا معنى هاهنا لارتفاع الموضوع إلا ارتفاع آثاره وأحكامه .

(وبعبارة اخرى) طرو أحد هذه العناوين الخمسة علة لارتفاع الحكم عن معروضاتها بالشروط المتقدمة ، وهي أن يكون في رفعها امتنان ويكون قابلا للوضع والرفع في عالم التشريع ، ولا يكون موضوعها نفس أحد هذه العناوين ، ولا يكون موضوعها مقيدة بعدم أحد هذه العناوين ، وإلا بعد طرو أحد هذه العناوين يرتفع الحكم بارتفاع موضوعه ولا يحتاج إلى حديث الرفع كما تقدم كل ذلك .

(الأمر الثامن) وهو أنه لو كان الأثر مترتباً على وجود شيء سواء كان الأثر من الأحكام التكليفية أو الوضعية وتركه بواسطة طرو أحد

هذه العناوين الخمسة ـ أي تركه نسياناً أو خطأ أو اكره على الترك أو اضطر إليه أو كان مما لا يطيق عدم الترك ـ فتركه لا يترتب عليه آثار الوجود ، إذ الحديث الشريف في مقام تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود (وبعبارة اخرى) ظاهره بل صريحه رفع الشيء عن صفحة التشريع لا وضعه فيه ، وأما كون رفع عدم الشيء وجوده ـ كما إن رفع وجود الشيء عدمه لأن رفع أحد النقيضين ثبوت نقيض الآخر ولذلك قالوا بأن نقيض كل شيء رفعه ـ فغير مربوط بالمقام لأن المدعى في المقام أن ظاهر الحديث بل صريحه أن الفعل الذي صدر عن المكلف إذا كان معنوناً بأحد هذه العناوين فهو مرفوع في عالم التشريع ونازل منزلة العدم بالنسبة إلى الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الفعل ، وأين هذا من تنزيل الترك منزلة عدمه حتى يصير عدم الفعل منزلة وجوده فيترتب على ذلك العدم آثار وجود الفعل ؟ (ان قلت) المقصود ترتيب آثار نفس عدم الترك لا آثار الوجود وإن كان عدم الترك منطبقاً على الوجود لأن نفي النفي إثبات (قلت) ظاهر الحديث رفع الفعل لا رفع الترك وإن كان ذلك أيضاً أمراً ممكناً معقولا (فبناء) على هذا لو أوجد المانع في الصلاة مثلا نسياناً أو خطأ أو اضطراراً أو لاكراه للغير اياه فلا يكون مبطلا للصلاة مثلا إذا كان طرو أحد هذه العناوين مستوعباً لتمام الوقت وإلا لو تذكر في أثناء الوقت مثلا فيجب أن يمتثل خطاب المتوجه إلى المركب التام الأجزاء والشرائط لأن وجوده بحكم حديث الرفع نازل منزلة العدم (وأما لو ترك) الجزء أو الشرط لأحد هـذه الأمور فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة مثلا مستنداً إلى حديث الرفع لأنه لا يفيد أن ترك الجزء أو الشرط نازل منزلة وجودهما إذا كان لطرو أحد هذه العناوين فلابد من التماس دليل آخر فان كان فهو ، كوجود لا تعاد في غير الأركان في باب الصلاة وإلا مقتضى

القاعدة عدم صحة العمل ووجوب الاعادة أو القضاء .

إذا عرفت هذه المقدمات الثمانية (فنقول) في مقام تطبيق الحديث الشريف بالنسبة إلى هذه العناوين الخمسة على مواردها أن الأحكام والآثار الشرعية للأفعال التي تكون معروضة لأحـد هذه العناوين اما تكليفية أو وضعية (أما إذا كانت) تكليفية وكان رفعها امتناناً على الفاعل ولم يكن خلاف الامتنان على غيره فيرتفع ذلك الحكم أو تلك الأحكام بارتفاع موضوعها تشريعاً ، إذ لا يمكن بقائها مع ارتفاعها بل كما قدمنا لا معنى لارتفاع موضوعها تشريعاً إلا ارتفاع أحكامها ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك الأحكام مترتبة على موضوعاتها على نحو صرف الوجود بحيث لا يكون قابلا للتكرر أو كانت مترتبة عليها بنحو مطلق الوجود والطبيعة السارية ، ولا فرق أيضاً بين أن يكون الفاعل هو المخاطب بذلك الحكم كخطاب (لا تسرق) المتوجه إلى نفس الفاعل أو كان فعله أي السرقة موجباً لتوجه الخطاب إلى غيره أي خطاب وجوب قطع اليد المتوجه إلى من يقيم الحد فإذا وقع السرقة خطأ أو نسياناً أو اكراهاً أو اضطراراً يرتفع حكم الحرمه عن الفاعل وحكم وجوب قطع اليد عمن يقيم الحد بارتفاع موضوعه تشريعاً أي السرقة ، نعم في ارتفاعها بارتفاع موضوعها لابد من اجتماع جميع الشرائط التي اعتبرناها في جريان حديث الرفع (وأما إذا كانت) وضعية فالكلام (تارة) في الأسباب كالعقود والايقاعات والتذكية أي فرى الاوداج مع سائر الشرائط (واخرى) في المسببات كالملكية والزوجية وغيرهما من الاعتبارات الشرعية المسببة عن أسبابها (وثالثة) في الأحكام الشرعية المترتبة على تلك المسببات :

(أما الأول) فإذا كان ايجاد السبب معنوناً بأحد هذه العناوين أو أجزائه أو شرائطه كذلك فمفاد حديث الرفع وإن كان يقتضي تنزيل ذلك

الوجود منزلة العدم وعدم ترتيب الآثار الشرعية عليه ، ولكنه فيما إذا لم يكن رفعه خلاف الامتنان كما انه في الاضطرار كذلك فانه إذا اضطر إلى بيع شيء لأجل حاجة فتنزيل بيعه منزلة العدم خلاف الامتنان في حقه (نعم) إذا اكره على البيع فيحكم ببطلان بيعه لا لحديث الرفع فقط بل لعدم طيب النفس الذي هو شرط في المعاملات من العقود والايقاعات ، وكذلك لو أوجده نسياناً أو خطأ لا يصح المعاملة أيضاً لا لحديث الرفع فقط بل لعدم القصد أي الاختيار الذي هو شرط في باب المعاملات لأنها عناوين قصدية ـ أي لابد وأن يكون عن اختيار ـ لا تتحقق بدون القصد إليها (وأما إذا كان) تركه أو ترك بعض أجزائه أو بعض شرائطه لأجل طرو أحد هذه العناوين فقد تقدم أنه لا يجري فيه حديث الرفع لأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم لا المعدوم منزلة الموجود ، فلو ترك العقد بالعربية بناء على اعتبارها فيه أو الماضوية أو التقارن بين الايجاب والقبول كل ذلك بناء على اعتبارها فيحكم ببطلان العقد (نعم) لو كان للسبب مانع وأوجده لطرو أحد هذه العناوين فحديث الرفع في تنزيله منزلة العدم يجري ويترتب عليه الأثر ويكفي في وجود السبب بلا مانع لما ذكرنا كل هذا بالنسبة إلى الأسباب :

(وأما الثاني) أي الكلام في المسببات فان تصورنا وقوعها معنونة بأحد هذه العناوين فيكون وجودها كالعدم ، لما ذكرنا من أن طرو أحد هذه العناوين يوجب تنزيل معروضها منزلة العدم فيرتفع آثارها وأحكامها بارتفاع موضوعها إذا لم يكن وقعها خلاف الامتنان (ولكن) وقوع المسببات معنونة بأحد هذه العناوين لا يخلو عن إشكال ، لأن هذه العناوين تطرأ على أسبابها فان الملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والحرية والرقية وغيرها من المسببات لا تقع بأنفسها تحت أحد هذه العناوين بل الذي يقع هو أسبابها :

لكن هذا كله فيما اذا لم يكن في جريانه خلاف الامتنان كما في بيع العين المرهونة فانه لو تمكن من البيع المحلل للمرتهن حتى من العين المرهونة وهو المحلل للراهن بانفكاك الرهن بنفوذ المعاملة فصحة البيع بدون اذن المرتهن بواسطة حديث الرفع خلاف الامتنان ولهذا لا حديث الرفع من اقتضاء المقام للجواز

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون المسبب من الأمور الاعتبارية التي تنالها يد الجعل التشريعي كأغلب المسببات بل جميعها على ما هو الحق عندنا من أنها أمور مجعولة أمر وضعها ورفعها بيد الشارع ، أو يكون من الأمور الواقعية الخارجية كالجناية المترتبة على الجماع بناء على أنها من الأمور الواقعية الخارجية التي كشف عنهـا الشارع (نعم) لو كان المسبب من الأمور الخارجية الواقعية ووقع سببها مثل الجماع عن اكراه أو عن غيره من العناوين الخمسة فلا ترتفع بحديث الرفع لأنها ليست من الآثار الشرعية للسبب ، فالفرق بين القسمين أي بين المسببات الاعتبارية الشرعية وبين المسببات التكوينية الخارجية ان الأول إذا وقع سببه تحت أحد هذه العناوين يرتفع المسبب بارتفاع سببه بخلاف الثاني لما ذكرنا ، وأما إذا وقع نفس المسبب تحت أحد هذه العناوين وكان له أثر شرعي فيرتفع بارتفاع ذلك المسبب تشريعاً من أي واحد من القسمين كان (فلا فرق) في ذلك بين القسمين أصلا (نعم ما ذكرنا) - من ارتفاع الأثر الشرعي للمسبب إذا وقع تحت أحد هذه العناوين - فيما إذا لم يكن الأثر مترتباً على المسبب مطلقاً سواء كان السبب واقعاً بأحد هـذه العناوين أم لا فلا يرتفع وجوب الغسل إذا وقعت الجنابـة عن اكراه أو اضطرار مثلا لأنه من آثار مطلق الجنابة (هذا مضافاً) إلى ما قلنا من عدم امكان وقوع المسببات تحت أحد هذه العناوين بل الذي يقع هو السبب لا المسبب ، ففي المثال الذي وقع تحت الاكراه هو الجماع مثلا لا الجنابة .

(وأما الثالث) أي آثار المسببات فقد عرفت أنه لو تعنون المسبب بأحد هذه العناوين أو ارتفع تشريعاً بارتفاع سببه فترتفع تلك الآثار وإلا فلا وجه لارتفاعها .

بقي شيء وهو أن ظاهر ما مضى مما بيناه هو أنه لو وقع فعل من

أفعال المكلف تحت عنوان مطلق الاكراه يرتفع حكمه الشرعي ولو كان من أعظم المحرمات إلا قتل النفس لورود الدليل على عدم جوازه مطلقاً ، ولكن الالتزام بهذا مشكل جداً خصوصاً بالنسبة إلى بعض مراتب الاكراه الذي يتحقق بأقل ضرر مالي أو بدني أو عرضي متوعـد على فعل من الأفعال خصوصاً بالنسبة إلى الجرائم الكبيرة كالزناء مع ذات البعل من المحصن ، بل ربما يعد خلاف هذا من الضروريات ، فالقول بتخصيص حديث الرفع لأدلة المحرمات ـ بالنسبة إلى مطلق الاكراه ـ مما لا يمكن المصير إليه ، هذا تمام الكلام في الفقرات الخمس من حديث الرفع أي الخطأ والنسيان وما اضطروا إليه وما اكرهوا عليه وما لا يطيقون (وأما الكلام) في جملة ما لا يعلمون الذي هو الأصل في المقام ويدل على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية التي محل النزاع بين الأصولي والأخباري :

فنقول قد تقدم أن حديث الرفع بالنسبة إلى الفقرات الخمس المتقدمة له حكومة واقعية على أدلة الأحكام الواقعية ونتيجة تلك الحكومة تخصيص تلك الأحكام بغير موارد طرو أحد هذه العناوين (وأما بالنسبة) إلى فقرة ما لا يعلمون فله حكومة ظاهرية على تلك الأدلة ، لأن مفاده رفع الحكم في مرتبة الجهل به والشك فيه بمعنى دفع المقتضى لذلك الحكم عن تأثيره في جعل ثانوي متمم للجعل الأولى وهو وجوب الإحتياط لا رفع الحكم الواقعي في تلك المرتبة حتى يلزم تخصيص الأحكام الواقعية بالعالمين بها لأن اشتراك التكاليف بين العالمين والجاهلين بها من المسلمات والقطعيات فحديث الرفع بالنسبة إلى هذه الفقرة لا يمس بكرامة الحكم الواقعي أصلا (وقد عرفت) أن المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو مطلق الأحكام الشرعية وضعية أو تكليفية ولا فرق بين أن يكون منشأ الشك فقد النص أو اجماله أو تعارض النصين وهذا هو الذي نسميه (بالشبهة الحكمية) أو يكون

الأمور الخارجية وهو الذي نسميه (بالشبهة الموضوعية) فيشمل الحديث كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية .

ثم ان الحكم المجهول إما استقلالي نفسي أو ضمني نفسي أو غيري وفي جميع هذه الصور يجري حديث الرفع لشمول ما لا يعلمون للجميع على على نسق واحد في الشبهة الموضوعية والحكمية جميعاً ، وأيضاً لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي فكما إذا شك في وجوب شيء بالوجوب النفسي الاستقلالي كالدعاء عند رؤية الهلال أو غسل الجمعة مثلا أو شك في حرمة شيء كذلك كتصوير الصور الغير المجسمة من الحيوان ولم يقم دليل على وجوب مشكوك الوجوب وكذلك على حرمة مشكوك الحرمة يجري حديث الرفع ويحكم بالبراءة كذلك إذا شك في وجوب جلسة الاستراحة أو الاستعاذة في الصلاة تجري البراءة وحديث الرفع يشمله وكذلك إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته يشمله الحديث .

وإما من قبيل الأسباب والمحصلات فلا يشمله حديث الرفع مطلقاً وبجميع أقسامه سواء كانت أسباباً عقلية أو عادية أو شرعية أو اختراعية أو امضائية (فلو قلنا) أن الطهارة الحدثيـــة أمر معنوي وحالة نفسانية والغسلات والمسحات أسبابها ومحصلاتها - وعلى هذا النزاع أيضاً يبتنى اختلافهم في مسألة لزوم قصد غاية من الغايات في الوضوء وعدم لزوم ذلك لأنه لو كان المأمور به نفس هذه الأفعال فيكفي اتيانها بقصد أمرها ولا يحتاج إلى قصد غاية (وإن كان الأقوى) أنها ليست كذلك - فان شككنا في أن المسح في باب الوضوء يكفي إلى قبة القدمين أو يحتاج إلى أصل الساق - فلا تجرى في الزائد البراءة ، (بخلاف ما لو قلنا) أنها عبارة عن نفس تلك الغسلات والمسحات فتجري فيها البراءة عند الشك

وأما التفصيل بين الأسباب الشرعية وغيرها فليس كما ينبغي وسيأتي

تفصيـــل ذلك في مبحث الاشتغال انشاء الله تعالى (بقي) من العناوين المذكورة في الحديث الشريف الثلاثة الأخيرة وهي الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق (أما الحسد) فالظاهر أن المرفوع فيه هو الحكم الذي كان يقتضيه هذا العنوان لولا الامتنان وهي الحرمة ، وأما إحتمال أن يكون المرفوع هو وجوب دفعه أو رفعه ـ بالمجاهدات والرياضيات أو بالتفكر في أنه ملكه رذيلة توجب خسة النفس ودناتها فيدفعها أو يرفعها بذلك ـ فبعيد (وأما الطيرة) وهي التشأم فالظاهر أن المرفوع فيهـــا المنع من المضي في شغله والإعتناء بما يتشأم ففي الحقيقة ردع لما التزم به العرف من صد مقاصدهم وترك اشغالهم وعدم امضاء لالتزامهم بالمذكورات امتناناً على الأمة حتى لا يتعطل أشغالهم لأمر لا واقع له ولصرف توهم بلا منشأ ويشهد على ذلك قوله عليه السلام (إذا تطيرت فامض) (وأما الوسوسة) في التفكر في الخلق ما لم ينطق بشفة فالظاهر أن المرفوع فيها هي الحرمة التي كان يقتضيه هذا العنوان امتناناً على العباد (لا يقال) أن الوسوسة في التفكر في الخلق أمر غير اختياري فلا يصح تعلق الرفع بها لعدم اقتضاء فيها الحرمة (لأنه من الممكن) صرف نفسه عن هذه الأفكار باشتغاله بأمور اخر من الأمور الدنيوية أو الاخروية (وليعلم) أن هذه العناوين الثلاثة لا نظر لها إلى الأدلة الأحكام الواقعية أصلا ولا حكومة لها عليها لا واقعية ولا ظاهرية بل حديث الرفع يدل على نفي الحكم ورفعه عن نفس هذه العناوين كما عرفت مما ذكرناه ؛ ما في الأصول

ومنها قوله عليه السلام (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وتقريب الاستدلال بـه أن التكليف المجهول سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع ومرفوع عنهم ، فهذا يعارض أدلة وجوب الاحتياط (لأن) مفاد تلك الأدلة عدم رفع ما حجب الله علمه أي التكليف المجهول عن العباد وأيضاً أوضح من

حديث الرفع في شموله للشبهة الحكمية ، بل ربما يقال باختصاصه بها لأنها هي التي حجب علمها مستنداً إلى الله وإلا فالشبهة الموضوعية حجب علمها لأجل الأمور الخارجية (وفيه) أن ظاهره أن المراد منه أن الأحكام التي ما أوحى الله بها إلى رسوله وسكت عنها أو أوحي ولكن لم يأمر رسوله بتبليغ تلك الأحكام إلى الناس فلا يشمل الأحكام التي بلـغ رسول الله بنفسه الشريفة أو بتوسط أئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين واختفى على العباد لظلم الظالمين ومنع المانعين فيكون مفاده مفاد قوله عليه السلام ما ح اص (وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة لكم) .

ومنها قوله عليه السلام (الناس في سعة مالم يعلموا) تقريب الاستدلال به أن مفاده والظاهر منه كون الناس في سعة وعدم ضيق عليهم ما دام لا يعلمون أو من قبل ما لا يعلمون فلا فرق بين أن يكون ما مصدرية وظرفاً للسعة أو موصولة اضيف إليه السعة ، ولا شك أن وجوب الاحتياط ينافي كون المكلف في سعة مادام لايعلم أو من قبل مالا يعلم ، وأما كون وجوب الاحتياط علماً فلا يستقيم إلا بكونه تكليفاً نفسياً تكون المؤاخذة على ترك نفسه لا على التكليف المجهول المتنجز بواسطته ، ولا شك في أن العقاب والمؤاخذة على نفس التكليف المجهول عند الاخباري لا على مخالفة الاحتياط الواجب ، فالانصاف أن الرواية تدل على البراءة في الشبهات التحريمية وتكون معارضة لأدلة وجوب الاحتياط لو كانت أدلة عليـه في الباب (نعم لو كان) وجوب الاحتياط امارة على الواقع المجهول لكان دليله حاكماً على هذه الرواية ، ولكن هذا مما لا يمكن القول بـه (نعم لو كان) المراد بالعلم هو تنجز الواقع ولو كان مجهولا لكان ما ذكر من تقديم أدلة الاحتياط على الرواية صحيحاً بل على هذا تكون واردة عليها (ولكن هذا) خلاف ظاهر لفظ العلم كما هو واضح معلوم .

ومنها رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام (قال سألته عمن لا يعرف شيئاً هل عليه شيء قال عليه السلام لا) تقريب الاستدلال بها أنه عليه السلام قال لا أي لا مؤاخذة ولا عقاب ولا استحقاقه على من لا يعرف ولا يعلم شيئاً ، ولو كان الاحتياط عليه واجباً لكان عليه المؤاخذة من طرف التكليف المجهول لتنجزه عليه بواسطة وجوب الاحتياط (وفيه) أن المراد بقوله عليه السلام من لا يعرف شيئاً أهالي البوادي البعيدة عن المدن فيكون أجنبياً عن مقامنا :

ومنها قوله عليه السلام (أيما امرىء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه) تقريب الاستدلال به أنه عليه السلام نفى المؤاخذة على ارتكاب ما لم يعلم حرمته فيدل على عدم وجوب الاحتياط على نحو ما بينا في الرواية السابقة (وفيه) أن ظاهر الرواية هو كون الجهل سبباً لارتكاب التكليف المجهول فتختص بالجاهل المركب واعتقاده الخلية فتكون أجنبية عن مقامنا وهو مورد احتمال الحرمة مع عدم وجود دليل عليها لعدم كون الجهل حينئذٍ سبباً للارتكاب بل الموجب ميله ورغبته (وأما القول) بأن الموجب في الجهل البسيط أيضاً هو الجهل غاية الأمر بضميمة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (فيه) أن هذا فيما لم يكن دليل على وجوب الاحتياط وإلا فهو وارد على قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ومنها قوله عليه السلام (ان الله يحتج على العباد بما أتاهم وعرفهم) وتقريب الاستدلال به أن الله تعالى لا يحتج على العباد ولا يؤاخذهم ولا يكلفهم إلا بالنسبة إلى التكاليف التي أوصلها إليهم فما لم يوصلها إليهم ـ ولو كان من جهة ظلم الظالمين واخفاء المانعين أو دس الداسين ـ فلا يؤاخذهم ولا يحتج عليهم فيدل على عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى التكاليف المجهولة التي لم يوصلها إليهم (والقول) بأن الاحتجاج والمؤاخذة على مخالفة الاحتياط الواصل إليهم فتكون أدلة الإحتياط واردة على الرواية

(مبني) على أن يكون الإحتياط واجباً نفسياً مستقلاً حتى تكون المؤاخذة على ترك نفس الاحتياط ، وهذا خلاف ظاهر هذه الرواية لأن ظاهرها نفي المؤاخذة ولو بتوسط الاحتياط :

ومنها قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) قيل أن هذه الرواية أظهر الأخبار دلالة على البراءة وهو كذلك (لو كان المراد) من الورود الايصال إلى المكلف ومن النهي النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه الأولى وإلا (لو كان المراد) من الورود صدوره من قبل الله بتوسط النبي صلى الله عليه وسلم أو الأئمة عليهم السلام وإن اختفى لما ذكرنا من أسباب الاخفاء فلا يدل على المقصود وهو عدم وجوب الإحتياط في الشبهة التحريمية أصلا وكذلك لا يدل على المقصود (لو كان المراد من النهي مطلق النهي ولو كان من حيث انه مجهول الحكم كالنهي المستفاد من أدلة وجوب الاحتياط لأن الاخباري يدعي ورود مثل هذا النهي (والانصاف) أن الظاهر من الورود هو الصدور واقعاً لا الايصال والاخباري لا يقول بوجوب الإحتياط فيما إذا لم يصدر نهي واقعاً فلا تدل الرواية على المطلوب وهو معارضته أدلة وجوب الإحتياط لو كانت في البين والظاهر هو النهي الواقعي المتعلق بأفعال المكلفين بعناوينها الأولية (نعم ربما يقال) حمل الورود على هذا المعنى يكون موجباً للارادة من الرواية ما هو من قبيل توضيح الواضحات لأنه من المعلوم عدم جواز المؤاخذة مع عدم صدور نهي أصلا ويكون قبيحاً عقلاً فمثل هذا المعنى الواضح بعيد عن سياق الرواية وهو كلام جيد (اللهم) إلا أن يقال أن الغرض منه ردع الناس عن التمسك بالاستحسانات والجري على العادات فيما سكت الله عنه ولم يصدر فيه نهي فيكون على سياق (إسكتوا عما سكت الله عنه) .

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم عليه السلام (قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبداً ؟ فقال عليه السلام أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك ، قلت بأي الجهالتين اعذر بجهالة أن ذلك تحرم عليه أم بجهالة أنها في العدة . قال عليه السلام : إحدى الجهالتين أهون من الاخري الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك لأنه لا يقدر معه على الإحتياط . قلت فهو في الأخري معذور قال عليه السلام : نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوجها) وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن قوله عليه السلام (فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك) يدل على عدم العقوبة على ارتكاب مجهول الحرمة وكونه معذوراً في ذلك فتدل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية (ثم) أن ظاهر الرواية أن منشأ الجهل بالحرمة هو الجهل بحكم التزويج في العدة حتى تكون الشبهة حكمية وان كانت هناك احتمالات اخر أيضاً في الرواية (ولكن فيه) إن الظاهر من الرواية أن المراد من الجهالة هي الغفلة وعدم الالتفات إلى حكم التزويج في العدة بقرينة التعليل بعدم القدرة على الاحتياط ، إذ الشاك المحتمل للحرمة قادر على الاحتياط بخلاف الغافل غير الملتفت فتكون الرواية اجنبية عن محل النزاع والكلام ، إذ لا كلام في أن الغافل غير الملتفت إلى الحرمة لا يؤاخذ ولا يعاقب .

ومنها قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة هو أن كل فعل قابل لأن يتصف بالحلية والحرمة فهو لك حلال حتى تعرف حرمته بعينه (ولكن فيه) أن الظاهر منها ـ بقرينة فيه ، ومنه ، وبعينه ـ أن القسمة فعلية أي ما يكون بالفعل متصفاً

بالقسمين كاللحم والجبن المتصفين فعلا بكون بعض أقسامها حراماً كالميتة أو لحم الخنزير أو جبنه وبعض أقسامها حلالا كلحم الحيوان المحلل المذكى وجبن الغنم مثلا ، وأما شرب التتن أو لحم الحمير مثلا ليس فيهما بالفعل قسمين أحدهما يكون حلالا والآخر حراماً (نعم) كل واحد منهما قابل لأن يتصف بالحرمه وأن يتصف بالحلية فتكون للصحيحة دالة على البراءة في الشبهة الموضوعية وأجنبية عن محل النزاع أي البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية ، لأن الذي فيه القسمين بالفعل هي الشبهة الموضوعية ، وأما الشبهة الحكمية فليس فيها القسمين بالفعل بل إما حلال أو حرام (وأما) قوله السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) ولو ليس فيه لفظة فيه وكذلك لفظة منه ، ولكن كلمة بعينه الموجودة فيه أيضاً يصرفه إلى الشبهة الموضوعية كما هو ظاهر ، وأما بدون كلمة بعينه فهي لم تثبت وإلا كانت ظاهرة في المطلوب ، هذه هي جملة من الأخبار التي استدلوا بها على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية (وقد عرفت) ما يدل منها على ذلك وما لا يدل :

وأما الإجماع وإن ادعى في المقام وقرروه بتقارير مختلفة لكن الذي يفيد في المقام ويكشف عن رأي المعصوم هو اتفاق الفقهاء والعلماء كافة إذ رأي العوام لا أثر له في المقام لأن المسألة من المسائل الأصولية التي اعمالها بيد المجتهدين ، ومثل هذا الاتفاق لم يتحقق قطعاً إذ علمائنا الاخباريون وهم ليسوا بقليل مخالفون للبراءة وقائلون بوجوب الاحتياط (هذا مضافاً) إلى أن اتفاقهم يمكن أن يكون مستنداً إلى ما هو المدارك عندهم فلا يكشف مثل هذا الاتفاق عن رأي المعصوم بل لا بد من الرجوع إلى نفس المدارك :

وأما العقل فلقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا شك في استقلال العقل

بقبح العقاب والمؤاخذة بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه مظان وجوده فحصاً تاماً وعدم وجدانه ، فالعبد بعد أداء وظيفته - من الفحص التام في مظان وجود التكليف وعدم وجدانه دليلاً على الحكم - يكون معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول ، ولو كان هناك بيان في الواقع ، فموضوع حكم العقل بقبح العقاب عدم البيان الواصل إلى المكلف لا عدم البيان الواقعي ، لأن البيان الواقعي إذا لم يوصل إلى المكلف لا تأثير له في تحريك العبد نحو الامتثال فحاله حال العدم الواقعي ولا يتم به الحجة على العبد (نعم) لو كان البيان في الواقع موجوداً وقصّر العبـد ولم يؤد وظيفته ولم يفحص لا يكون معذوراً ولذلك لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص التام هـذا (ولكن التمسك) بهذه القاعدة لا يفيد في مقام رد الاخباريين لأنهم يقولون بوجوب الاحتياط من جهة الأدلة الموجودة عندهم ولو تمت تلك الأدلة لا تعارضها هذه القاعدة بل تكون القاعدة مورودا لتلك الأدلة بخلاف بعض الأخبار المتقدمة وكذلك بعض الآيات التي تقدمت فانها تعارض أدلة وجوب الاحتياط ، وقد تقدم أن هذه القاعدة متفق عليها عند الاصوليين والاخباريين وانما النزاع في الصغرى فالاخباري يدعي وجود الدليل على وجوب الاحتياط والاصولي ينكره .

ثم أنه ادعى ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على هذه القاعدة لأنها تكفي بياناً للزوم الإحتياط وعدم جواز إجراء البراءة في محتمل الحرمة فلا يبقى موضوع لهذه القاعدة (وفيـه) أنه إن كان المراد من الضرر الضرر الأخروي أي العقاب فالصغرى لهذه القاعدة ممنوعة أي لا موضوع لها ، إذ موضوعهـا إحتمال الضرر أي العقاب على الفرض ، وإحتمال العقاب - مع عدم قيام دليل على التكليف المجهول - منفي لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فقاعدة قبح العقاب بلا بيان يذهب بموضوع قاعدة دفع

الضرر المحتمل إن كان المراد من الضرر هو الأخروي أي العقاب وتكون واردة عليها ، (ولا يتوهم) العكس بأن يقال بتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وورودها على الأخرى بكونها بياناً على التكليف المجهول فتذهب بموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فتكون واردة عليها (وذلك) من جهة عدم إمكان تحقق موضوع هذه القاعدة أي إحتمال العقاب إلا بعد بيان غير هذه القاعدة أي حكمها بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يمكن أن تكون علة لتحقق موضوعها لتأخرها عن تحققه فلابد أن يتحقق موضوعها في الرتبة السابقة على حكمها ببيان آخر على التكليف المجهول والمفروض أنه ليس بيان آخر في البين غير هذه القاعدة (اللهم) إلا أن يدعى احتمال العقاب حتى مع عدم بيان وحجة على التكليف المجهول ، وهذا مما يأباه العقل السليم ، وقد قدمنا أن هذه القاعدة مما اتفق عليها الاصولي والاخباري وإنما النزاع في الصغرى ، فالاخباري يدعي وجود البيان على وجوب الإحتياط والاصولي ينكره .

وأما جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا محذور فيه أصلاً ، لأن موضوعه عدم البيان وهو محقق (أما قاعدة دفع الضرر المحتمل) فقد بينا أنه لا يمكن أن يكون بياناً والبيان الآخر المفروض أنه ليس في البين ، هذا كله إذا كان المراد من الضرر الضرر الأخروي أي العقاب (وأما لو كان) المراد منه الضرر الدنيوي فالكبرى والصغرى كلاهما ممنوعة (أما الكبرى) فلأنه ليس كل ضرر مما يحكم العقل بلزوم دفعه ، بل هناك أضرار طفيفة يتحملها العقلاء لأجل أغراض دنيوية وإن كان الضرر من المقطوع فضلاً عن المحتمل (وأما الصغرى) فلأنه ليس مناطات الأحكام دائماً هي الضرر بل المصالح والمفاسد - التي تكون مناطات الأحكام غالباً - لا تكون من سنخ الضرر (نعم) ربما يحتمل في التكليف المجهول أن يكون

في مخالفته ضرر أيضاً وفي ذلك المورد قلنا أن للعقل لا يحكم بلزوم الدفع في مقطوعه فضلاً عن محتمله (نعم) إذا حكم العقل به في مورد احتمال الضرر كما إذا كان للضرر المحتمل ضرراً مهماً كضرر النفس أو العرض أو المال الكثير ـ فلا محالة يستكشف منه حكماً شرعياً مولوياً بلزوم الاجتناب عنه بقاعدة الملازمة ، لأن حكم العقل بلزوم دفع الضرر واقع في سلسلة علل الأحكام وكلما كان كذلك فهو محل جريان قاعدة الملازمة كما لو كان حكم العقل واقعاً في سلسلة معاليل الأحكام ـ كحكمه باستحقاق الثواب أو العقاب أو لزوم الاطاعة وأمثال ذلك ـ فليس محل جريان قاعدة الملازمة (وأما لو كان) المراد من الضرر في القاعدة تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فلا شك في تحقق الصغرى بمعنى أن احتمال الحرمة مثلا ملازم لإحتمال المفسدة في ارتكابها (كما أن) إحتمال الوجوب ملازم لاحتمال فوت المصلحة في تركها بناء على ما هو الحق عندنا من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد (ولكن الاشكال) في حكم العقـــل بلزوم ترك محتمل المفسدة في فعله أو لزوم اتيان ما يحتمل المصلحة في فعله ، نعم ان ادرك العقل المصلحة والمفسدة التامتين ـ وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحماً ـ حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة (وأما في صورة) الإحتمال والشك فلا يستقل بذلك إلا في مورد تكون المصلحة والمفسدة بمثابة من الأهمية بحيث يحكم العقل بلزوم التحرز عن الوقوع في مخالفتها بالفعل أو الترك ولو كانت بهـــذه المثابة يجب على الشارع جعل المتمم ووجوب الإحتياط فعدم ايجابه للاحتياط كاشف عن عدم بلوغه إلى هذه المثابة (فقد ظهر) من جميع ما ذكرنا أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وتدل على عدم العقاب في الشبهة البدوية بعد الفحص وعدم وجدان الدليـــل على التكليف المجهول ، نعم لا تجري في

الشبهة البدوية قبل الفحص ، كما أنه لا تجري في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لأن العلم الاجمالي بيان ، وأما في الشبهة البدوية قبل الفحص فعدم جريانها لعدم للعمل بوظائف العبودية والعقل لا يحكم بقبح العقاب إلا بعد الفحص التام وعدم وجدان البيان (واستدل) الاصوليون أيضاً باستصحاب عدم التكليف قبل البلوغ وسيأتي الكلام فيه وانه لا يجري لا العدم قبل الوقت ولا العدم قبل البلوغ :

وأما أدلة الاخباريين فمن الكتاب بآيات (منهـا) قوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته) بتقريب أن حق التقوى المأمور بها في الآية هو الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة (وفيه) أن التقوى عبارة عن الاجتناب عن فعل ما نهى الشارع عنه وعن ترك ما أمر به ، وأما محتمل الحرمة الذي ما وجد دليل على حرمته ورخص الشرع والعقل في ارتكابه فارتكابه لا ينافي التقوى (ومما ذكرنا ظهر) حال الاستدلال بقوله تعالى (واتقوا الله ما استطعتم) وجوابه فلا نعيد (ومنها) قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) بتقريب أن الاقتحام في الشبهة وعدم اجتنابها والقول بالإباحة قول بغير علم (وجوابه) أن الترخيص والاقتحام لأجل الأدلة العقلية والنقلية فليس قولا بغير علم بل القول بوجوب الاحتياط ان أبطلنا الأدلة الدالة على وجوب الإحتياط يكون قولا بغير علم (ومنهـا) قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) بتقريب أن ارتكاب مشتبه الحرمة إلقاء للنفس في التهلكه (وجوابه) أنه ليس في ارتكاب المشتبه تهلكة بعد ما ورد الترخيص من قبل الشرع والعقل (ومنها) قوله تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله) بتقريب أن التنازع كناية عن عدم العلم بالشيء والمراد من الرد إلى الله ورسوله التوقف وعدم المضي في مورد الشبهة فتدل الآية بناء على هذا على وجوب الإحتياط (وفيه) أن ظاهر الآية أن الرد إلى الله

ورسوله فيما إذا يمكن الرجوع إليه صلوات الله وسلامه عليه أو إلى خزانة علمه سلام الله عليهم ولو بالرجوع إلى ما ورد عنهم من الأحاديث والأخبار وإزالة الشبهة بذلك ، أما فيما لا يمكن إزالة الشبهة بعد الفحص واليأس عن إزالة الشبهة وورود الترخيص من الشارع فلا تشمله الآية قطعاً .

ومن السنة فبأخبار كثيرة وهي على طوائف :

الطائفة الأولى مادل على حرمة الافتاء بغير علم كقوله عليه السلام في خبر زرارة (على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عندما لا يعلمون) (والجواب عنه) تقدم في الجواب عن بعض الآيات بأنه بعد ما ورد الترخيص من قبل الشرع والعقل فليس الإفتاء بالترخيص قولاً بغير علم .

الطائفة الثانية ما دل على أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وهي كثيرة (منها) قوله عليه السلام (قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) (ومنها) قوله عليه السلام في موثقة سعد بن زياد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة إلى أن قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) وتقريب الإستدلال بهذه الأخبار ـ التي بلغت حد الإستفاضة ـ أن الشارع أمر بالإحتياط وعدم المضي الذي هو المراد من التوقف عند الشبهة فتدل هذه الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية (وجوابه) أنه لابد من حمل هذه الأخبار على الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لأن الظاهر منها أن الهلكة التي عبارة عن العقاب موجودة في الرتبة السابقة على الأمر بالتوقف ومع قطع النظر عنه ، لأنه جعل الاقتحام في الهلكة علة للأمر بالتوقف فلابد وأن يكون التكليف المشتبه منجزاً في الرتبة السابقة على الأمر بالتوقف ومع قطع النظر عنه حتى يكون التعليل صحيحاً ويكون الاقتحام في المشتبه اقتحاماً في الهلكة والعقاب

فلابد من تخصيص الشبهة بغير الشبهة البدوية بعد الفحص التام عن مظان وجود الأدلة وعدم وجدانها من الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي أو الشبهة البدوية قبل الفحص .

(ولكن ربما يقال) أن الشبهة باطلاقها تشمل الشبهة البدوية قبل الفحص فمن الأمر بالوقوف عندها مطلقاً - سواء كانت قبل الفحص أو بعده وسواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أو لم تكن كذلك مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - نستكشف ايجاب الاحتياط في الشبهة البدوية في الرتبة السابقة على الأمر بالوقوف عندها وذلك بدلالة الاقتضاء لتصحيح التعليل بأن عدم الوقوف عندها اقتحام في الهلكة مع كون الهلكة بمعنى العقوبة كما هو المفروض ، فالروايات الواردة بهذا المضمون تدل على وجوب الاحتياط بالطريق الذي بينا (وفيه) أن هذا البيان مستلزم للدور لتوقف احراز الاطلاق في الشبهة بحيث تشمل الشبهة البدوية قبل الفحص على العلم بايجاب الاحتياط في الرتبة السابقة على الأمر بالوقوف والمفروض أن العلم بايجاب الاحتياط موقوف على احراز الاطلاق .

الطائفة الثالثة ما دل على وجوب الاحتياط وعدم المضي في الشبهات وهي أيضاً كثيرة تبلغ حد الاستفاضة (منها) ما في الصحيح عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال عليه السلام (بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال عليه السلام إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا) (ومنها) ما في موثقة عبد الله بن وضاح قال كتبت إلى العبد الصالح يتوارى منا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل الحمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وأفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة فكتب

عليه السلام (أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخـذ بالحائطه لدينك) (منها) ما عن المفيـد الثاني (ره) قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) وقوله عليه السلام (ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط) :

والجواب عن الأول اما (أولا) فالشبهة وجوبية لا يقول الاخباري أيضاً بوجوب الاحتياط فيها (وثانياً) مفاده الوقوف وعدم الافتاء بغير علم والاصولي لا يقول بجواز الافتاء بغير علم (وثالثاً) هـذا فيما يمكن السؤال وإزالة الشبهة لقوله عليـه السلام (حتى تسئلوا وتعلموا) ومحل النزاع فيما لا يمكن إزالة الشبهة وبقائها حتى بعد الفحص التام (وراهماً) عدم العمل بها في موردها فتسقط عن الحجية والاعتبار :

وأما عن الثانية أي الموثقة فلكون قوله عليه السلام (وتأخذ بالحائطة لدينك) محمولا على التقية لكون دخول الوقت للصلاة والافطار بذهاب الحمرة المشرقية خلاف مذهب أكثر العامة فالامام عليه السلام أفاد الحكم الواقعي في الشبهة الحكمية بلسان الاحتياط وإلا فلامعنى لأن يسئل عن الحكم عنه عليه السلام وهو لا يبين الحكم الواقعي ولا يرفع جهله هذا إذا كان السؤال والجواب راجعاً إلى الشبهة الحكمية كما هو الظاهر منها ، أما لو كان السؤال عن الشبهة الموضوعية فعند الأصولي أيضاً يجب الانتظار لاستصحاب عدم دخول الليل (وأما عن سائر) ما ورد في هـذا الباب فبظهور الأمر بالاحتياط في الاستحباب ولا كلام في حسنه واستحبابه ، وإلا يلزم من القول بوجوبه مطلقاً ـ كما هو مفاد تلك الأخبار ـ تخصيص الأكثر لكثرة موارد الشبهة الموضوعية مطلقاً والشبهة الوجوبية الحكمية التي لايجب الاحتياط فيها باتفاق الأصولي والاخباري :

الطائفة الرابعة أخبار التثليث كقوله عليه السلام في ذيل مقبولة عمر ابن حنظلة (حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات

نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم) وتقريب الإستدلال بها أن الهلاك ظاهر في العقاب ورتبه على الاقتحام في الشبهات التحريمية كما هو ظاهر ، فاذا كان في الاقتحام فيها عقاب فيجب فيها الاحتياط (وفيه) أن ظاهرها أن التجنب عن الشبهات التحريمية يوجب في النفس ملكة وحالة رادعة عن ارتكاب المحرمات كما أن ارتكابها والمضي فيها يوجب الجرأة على ارتكاب المعاصي والهلاك بسببه لا أن نفس اقتحام الشبهات فيه الهلاك والعقاب ، وهذا المعنى أجنبي عن محل النزاع :

الثالث مما تمسك به الاخباريون دليل العقل وتقريبه من وجوه (الأول) أنه حيث أن الأصل في الأشياء في غير الضروريات الحضر فبعد مجيء الشرع كل شيء ورد الدليل من قبل الشرع على جوازه فهو وإلا فيبقى على ممنوعيته (وفيه أولا) منع كون الأصل في الأشياء الحضر (وثانياً) تقدم أنه لا ربط بين المسألتين أعني مسألة البراءة ومسألة أن الأصل في الأشياء هل هو الحضر أو الاباحة وتقدم تفصيل الكلام فيه (وثالثاً) أنه ورد الدليل على الترخيص والاباحة وقد تقدم التفصيل (الثاني) حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل أي العقاب المحتمل وقد تقدم تفصيل الكلام فيه وانه (لو كان المراد) من الضرر الضرر الأخروي فلا صغرى لهذه القاعدة لورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليها كما تقدم تفصيله (وإن كان المراد) الضرر الدنيوي ففي كثير من الموارد ليس الضرر الدنيوي ملاك الحكم وإن كان في بعض الموارد فاحتمال الضرر ليس موجباً للزوم دفع المحتمل بل ربما يرتكب العقلاء مقطوع الضرر لأجل أغراض عندهم فارتكاب محتمل الضرر الدنيوي ليس ممنوعاً عند العقل خصوصاً إذا كان الضرر متداركاً من قبل الشارع لترخيصه (وأما لو كان) المراد من الضرر المفسدة التي

هي مناط الحرمة فلا يحكم العقل بلزوم دفع محتمل المفسدة قطعاً وان قال الشيخ (ره) في العدة بلزوم دفعه وقد تقدم كل ذلك (الثالث) العلم الاجمالي بوجود محرمات كثيرة فعلية في جملة المشتبهات فيتنجز تلك المحرمات بواسطة العلم الاجمالي فيجب الاحتياط في جميع المشتبهات حتي يحصل العلم بالفراغ عما اشتغلت ذمته به يقيناً لأن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني بحكم العقل (وفيه) أن العلم الاجمالي ينحل بواسطة قيام الامارات على المحرمات الكثيرة في أطراف المعلوم بالاجمال بعد الفحص عن الأدلة والاطلاع عليها خصوصاً بضميمة الأصول المثبتة للمحرمات (وأما دعوى) علم الاجمالي بوجود المحرمات بعد الفحص ـ عن الأدلة والإمارات والأصول المثبتة ووجدان محرمات كثيرة فما لا شاهد عليها ولا برهان (هذا مضافاً) إلى أن العلم الاجمالي بوجود التكاليف الالزامية ليس مختصاً بالشبهات التحريمية بل حاصل في الشبهات الوجوبية أيضاً مع أن الاخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط هناك فلو كان إشكال في البين يكون مشترك الورود لكن الجواب عن الجميع هو الذي ذكرنا .

ثم أن الكلام في انحلال العلم الاجمالي وأنه حقيقي أو حكمي والضابط فيها سيأتي في مبحث الاشتغال انشاء الله (فقد ظهر) من جميع ما ذكرنا أنه ليس للأخباري دليل يمكن الاعتماد عليه في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية وجملة مما استدلوا بها على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية لو كانت تامة تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية أيضاً مع انهم لا يقولون بوجوبه فيها :

تنبيه

وهو أن اصالة البراءة من الأصول غير التنزيلية فلو كان هناك أصل تنزيلي لا يبقى مجال لجريان اصالة البراءة لما تقدم وسيأتي من حكومة الأصول التنزيلية على الأصول غير التنزيلية لارتفاع موضوعها بها تعبداً لأن الأصول التنزيلية مفادها اثبات المؤدى غاية الأمر بحسب الجري العملي والأصول غير التنزيلية مفادهـــا صرف الجري العملي على طبق وجود التكليف كاصالة الاشتغال أو على طبق عدمه كاصالة البراءة بلا تعرضها لاثبات المؤدى فيكون الاستصحاب مثلاً كاصالة عدم التذكية حاكماً على اصالة الحل واصالة الطهارة فلو شك في حلية لحم حيوان أو طهارته من جهة الشك في تذكيته وعدمها إذا لم يكن سوق مسلم أو يده أو أي امارة أو أصل حاكم عليه أو من جهة الشك في قبوله للتذكية وعدم قبوله تجري اصالة عدم التذكية وتكون حاكمة على اصالة الحل واصالة الطهارة فيحكم بحرمة لحمه ونجاسته وحيث انجر الكلام إلى جريان اصالة عدم التذكية من باب المثال لا بأس بالتكلم فيها تبعاً للاساتيد العظام (رحمهم الله) :

فنقول اختلفت أقوال الفقهاء من أصحابنا الامامية فيما يقبل التذكية من الحيوان غير الانسان (فقول) بقبول كل حيوان للتذكية ما عدا نجس العين والحشرات (وقول) باستثناء المسوخ مما يقبل أيضاً (وقول) باستثناء السباع أيضاً (وقول) باختصاصه بالحيوان المأكول اللحم ، والظاهر من اطلاقات الأدلة هو القول الأول وبناء عليه فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية لاثبات عدم التذكية إذا علم بأنـــه ليس من نجس العين ولا من الحشرات لعدم شبهة في البين حكماً (وبعبارة اخرى) لا يبقى

موضوع لاصالة عدمها .

واما لو شككنا في قابليته للتذكية ولم يكن اطلاق يرفع هذا الشك كالحيوان المتولد من حيوان قابل للتذكيـة وحيوان غير قابل لها ولم يكن اطلاق يكون مفاده قابلية كل حيوان للتذكية عدا نجس العين والحشرات فهذا هو الذي يقع محل البحث وانه تجري فيه اصالة عدم التذكية من جهة الشك في قابلية المحل أم لا ، هذا كله في الشبهة الحكمية وأما في الشبهة الموضوعية كاللحم من الحيوان القابل للتذكية الذي شُك في وقوع التذكية عليه أم لا فتجري فيه اصالة عدم التذكية إذا لم تكن امارة أو أصل حاكم عليها على وقوع التذكية كسوق المسلم أو يده ، فيحكم عليه بالحرمة والنجاسة .

ثم انك عرفت عدم جريان اصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية ان قلنا بقابلية كل حيوان للتذكية ودلت الاطلاقات عليها ، وأما إذا لم يكن اطلاق في البين ووصلت النوبة إلى اصالة عدم التذكية من جهة الشك في قابلية المحل فهـل يجري أم لا مبنى على مقدمة (وهي أن التذكية) هل هي معنى بسيط تحصل في الحيوان من الأمور الخمسة أعني فرى الأوداج الأربعة بالحديد من مسلم مسمياً موجهاً إلى القبلة مع قابلية المحل ، أو هي عبارة عن نفس هـذه الأمور مع كون المحل قابلا لها أو هي عبارة عن نفس هذه الأمور الخمسة وقابلية المحل شرط لتأثيرها (فعلى الأول) أي إذا كانت عبارة عن ذلك المعنى البسيط الذي يحصل من هذه الأمور في المحل القابل (فاذا شككنا) في حصول التذكية من جهة قابلية المحل أو من جهه الشك في اعتبار كونها بالحديد أو اعتبار كون الذابح مسلماً مثلا أو بالغاً أو غير امرأة أو من أي جهة اخرى مما يكون راجعاً إلى الشبهة الحكمية ولم يكن هناك اطلاق رافعاً للشك في البين فتجري اصالة عـدم التذكية من جهة العلم بعدم حصول ذلك المعنى البسيط حال حياة الحيوان

والشك في حصوله بعد الذبح مع الشك في قابلية المحل أو مع فقد ما هو مشكوك الاعتبار وإن كان منشأ القطع بعدمه في حال الحياة عدم وقوع الذبح الذي ارتفع قطعاً ، ومنشأ الشك في حصوله بعد الذبح هو الشك في قابلية المحل الذي من الأول كانت مشكوكة ، لكن هذا لا يضر بتمامية أركان الاستصحاب كما هو واضح (وعلى الثاني والثالث) أي بناء على كون التذكية عبارة عن نفس هذه الأمور مع قابلية المحل أو تكون عبارة عن نفس هذه الأمور وقابلية المحل شرط لتأثيرها في الحلية والطهارة ، فلا تجري اصالة عدم التذكية لعدم اليقين السابق بالعدم فيما إذا كانت قابلية المحل جزء للتذكية ، للشك فيها من الأول في حال الحياة ولوقوع التذكية عليه فيما إذا كانت القابلية خارجة عن حقيقتها وكانت شرطاً لتأثيرها .

(نعم) لا أثر للتذكية الواقعة لفقد شرطها فيحكم بالطهارة والحلية لقاعدة الطهارة والحل بناء على جريانها في الشبهة الحكمية وليست اصالة عدم التذكية في البين حتى تكون حاكمة عليها ، وعلى ما ذكرنا ظهر لك جريان اصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية مطلقاً إذا شك في ورود التذكية بمعنى فرى الأوداج الأربعة مع وجود كل ما هو معلوم الاعتبار فيها (واما في الشبهة الحكمية) فبالتفصيل الذي قدمناه ، ولكن في مقام الاثبات حيث أن التذكية عبارة عن نفس هذه الأمور الخمسة وقابلية المحل خارجة عنها وشرط في تأثيرها فلا تؤثر في مورد الشك في القابلية كما تقدم ، فالمرجع قاعدة الحل وقاعدة الطهارة وعلى كل حال إذا جرت اصالة عدم التذكية فيحكم بالنجاسة وحرمة أكل لحمه وان لم تجر فالمرجع قاعدة الحل والطهارة ولا وجه للتفكيك بينهما فما ذهب إليه بعض الأساطين من التفكيك بينهما والقول بالطهارة وحرمة الأكل لا يستقيم لا مع جريان اصالة عدم التذكية ولا مع عدم جريانها كما بينا ، هذا تمام الكلام في الشبهة الحكمية

التحريمية إذا كان ملشأ الشك فقد النص (وكذلك الأمر) إذا كان منشأه اجمال النص لعموم الأدلة التي تقدمت وعدم اختصاصها بصورة فقد النص :

وأما لو كان منشأ للشك تعارض النصين فسيأتي الكلام فيه وانه مع وجود المرجح في أحدهما خصوصاً المرجحات المنصوصة يتعين الأخذ به ، وإلا فيتخير هذا في خصوص الأخبار لمجيء الدليل على عدم التساقط وان كان هو مقتضى القاعدة في باب تعارض الامارات بناء على الطريقية فاذا جاء خبر يدل على حرمة لحم الأرنب كما هو كذلك وجاء خبر على حليته (وحيث أن) الخبر الدال على الحرمة موافق للمشهور مخالف للعامة وكلاهما من المرجحات المنصوصة يجب الأخذ به ويطرح الآخر ، وعلى كل حال إذا قلنا بالتساقط فترجع المسألة إلى صورة فقدان النص ، وقد تقدم أنه مجرى للبراءة وأما الاستدلال للاحتياط في مورد تعارض النصين في الشبهة التحريمية بمـا عن غوالي الألى بقوله عليه السلام بعد فرض الراوي فقد المرجحات (خذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الإحتياط) لا يفيد لضعف المرفوعة وعدم عمل الأصحاب بها ، وإلا فهو خارج عن محل البحث والنزاع لوجود الحجة تعييناً أو تخييراً (وأما ان كانت الشبهة) موضوعية فأيضاً تشمله الأدلة المتقدمة في الشبهة الحكميه بل بعض أدلة الحل والاباحة في الشبهة الموضوعية التي ملشأ الشك فيهـا هي الأمور الخارجية أظهر بل ربما يكون مختصاً بها كرواية مسعدة هذا مضافاً إلى انعقاد الاجماع من الطرفين أي الاصوليين والاخباريين على جريان البراءة فيهـا هذا كله في الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة .

وأما الشبهة الوجوبية بأقسامها الأربعة من الحكمية التي ملشأ الشك فيها فقد النص أو اجماله أو تعارض النصين بناء على التساقط ومن الشبهة الموضوعية التي منشأ للشك فيها هي الأمور الخارجيـة تكون مجرى للبراءة

وحالها حال الشبهة التحريمية لاتحاد الدليل والمناط في كليهما ، هذا مضافاً إلى حصول الاتفاق على البراءة في الشبهة الوجوبية من الطرفين وإنما الخلاف بين الأصوليين والاخباريين في الشبهة التحريمية الحكمية لفقد النص أو اجماله .

تنبيهات

(الأول) في رجحان الاحتياط عقلاً وشرعاً في جميع صور إحتمال التكليف الالزامي سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية ، حكمية منشأها فقد النص أو اجماله أو موضوعية منشأها الأمور الخارجية (أما رجحانه العقلي) فواضح لأن العقل يحكم بحسن اتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى بالطلب الالزامي وترك ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى ومنهياً بالنهي التحريمي بلا شك ولا ريب (وأما رجحانه الشرعي) فلا يمكن استكشافه من هذا الحكم العقلي لأنه وإن قلنا بصحة قاعدة الملازمة وإن كل ما حكم العقل بحسنه يحكم الشرع برجحانه وجوباً أو استحباباً ، ولكن هذا فيما إذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها لا في سلسلة معاليلها وامتثالاتها (وبعبارة اخرى) كلما كان متأخراً عن الأمر كحكمه بحسن الاطاعة وقبح العصيان فلا محل لها لقاعدة الملازمة (فالأحسن) أن يستدل لرجحانه الشرعي بالأخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله عليه السلام (من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه) وقوله عليه السلام (من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات) وقوله عليه السلام (من ترك الشبهات كان لما استبان من الاثم اترك) وغير ذلك من الروايات التي بهذه المضامين ، فانه يستفاد من هذه الروايات أن تعويد النفس على الاحتراز عما يحتمل المخالفة للمولى مطلوب ومحبوب

له من جهة أنه موجب لتبعيده عما هو اثم ومعصية ، كما ان الاقتحام في الشبهات وارتكابها موجب لتقريبه إلى المعصية والاثم وقلة الاهتمام بتركها .

ثم إن هاهنا اشكال في امكان الاحتياط في العبادات في غير ما إذا كانت دائرة بين الوجوب والاستحباب (بيـان ذلك) ان العبادة تحتاج امتثالها إلى قصد القربة وقصد الأمر (وبعبارة اخرى) الجزم بكونها مأموراً بها ومطلوبة للمولى (فاذا كان) الأمر دائراً بين الوجوب والاستحباب يحصل الجزم بكونها مأموراً بها ومطلوبة للمولى ، غاية الأمر بالطلب الأعم من الوجوبي والاستحبابي (وأما إذا كان) الاحتمال دائراً بين الوجوب وغير الاستحباب أو كان غيرهما أيضاً محتملا فلا جزم بالمطلوبية حتى يقصد القربة والأمر جزماً (ومن الواضح) لزوم قصـد الأمر في العبادات ، وذلك لا يمكن إلا مع العلم التفصيلي أو الاجمالي بالأمر وفي المقام ليس علم لا تفصيلي ولا اجمالي في البين بل صرف احتمال بدوي ، هذا ما أورده شيخنا الأعظم الأنصاري (ره) في المقـام أي على امكان الإحتياط في العبادات في الشبهات البدوية ، (وأجاب عنه) شيخنا الاستاذ (ره) بأن في مورد عدم امكان امتثال العلمي بكلا قسميه من التفصيلي والإجمالي وعدم وجود ظن معتبر تصل النوبة إلى امتثال الاحتمالي بحكم العقل فلو أتى بـه يسقط الأمر على تقدير ثبوته واقعاً فالامتثال الاحتمالي في مرتبته امتثال وإن لم يكن في عرض الامتثال العلمي التفصيلي والعلمي الإجمالي والظن المعتبر (ولكن يرد عليه) أنه بناء على كون قصـد الأمر مأخوذاً في متعلق الأمر يكون المأمور به مركباً من ذات المأمور به وقصد أمره المتعلق به ففي مورد احتمال الوجوب المراد من امتثال الاحتمالي (ان كان) الاتيان بذات المأمور به بدون قصد الأمر فقطعاً لم يحصل الامتثال لأن المأمور به على الفرض مركب وما أتى هو بتمامه فتسميته بالامتثال الاحتمالي غير صحيح (وإن كان المراد)

اتيان المأمور بقصد أمره جزماً فذلك غير ممكن لأنه غير جازم بوجود الأمر .

فالصواب في الجواب أن يقال لا يعتبر في تحقق للعبادة قصد الأمر جزماً بل اتيان الشيء برجاء أن يكون مأموراً به ومطلوباً للمولى كاف في تحقق العبادة بل ربما يكون أكد في العبادية مما كان مأموراً به جزماً (وبعبارة اخرى) انبعاث العبد إلى اتيان شيء لاحتمال أن يكون مأموراً به ومطلوباً للمولى مع انه يجوز له تركه أدل على الانقياد والعبودية مما إذا كان انبعاثه بواسطة قطعه بالأمر والمطلوبية ولا يجوز له تركه ولو ترك يكون مستحقاً للعقاب (والحاصل) أن اتيان ما يحتمل وجوبه برجاء أن يكون واجباً مطلوباً أكد في مقام الانقياد للمولى من اتيان ما يعلم بوجوبه بقصد أمره (وما ربما يقال) من امكان الاحتياط في الشبهة البدوية الوجوبية التي عبادة بواسطة قصد الأمر الاستحبابي المتعلق بعبادة الإحتياط ومعلوم أن هذا الأمر جزمي فيقصد هذا الأمر الجزمي فيرتفع الإشكال ويمكن الاحتياط في العباديات كامكانه في التوصليات (ففيه أولا) أن أوامر الاحتياط المتعلقة بعبادته ارشادي ليست بمولوي استحبابي على ما قالوا وإن كان خلاف ما اخترناه فليس قصدها موجباً لصيرورة اتيان ما تعلق بها عبادة وإنما العبادية تحصل فيما إذا كان المكلف منبعثاً عن أمر مولوي وجوبي أو استحبابي أو آتياً برجاء أمر كذلك ، وأما قصد الأمر الارشادي لا أثر له في هذا المقام أصلا (وثانياً) على فرض تسليم أن يكون مولوياً استحبابياً لابد وأن يكون الاحتياط في الرتبة السابقة على الأمر ممكناً حتى يتعلق به الأمر والمفروض انه لا يتمكن من الاحتياط في العبادات إلا بعد تعلق الأمر به فامكان الاحتياط في العبادات موقوف على تعلق الأمر به وتعلق الأمر به موقوف على امكانه وهذا دور واضح (نعم) لو كان الاحتياط حتى في للعبادات عبارة عن اتيان ذات العمل مجرداً عن قصد القربة والأمر فحينئذ

يمكن أن يأتي به بقصد الأمر المتعلق بـــه مولويا استحبابيا فيصير عبادة (ولكن) هذا الإحتمال ملغي جداً فالصحيح هو الذي ذكرنا من أنه لا يعتبر في تحقق العبادة قصد الأمر الجزمي بل اتيانها برجاء المطلوبية كاف بلا ريب ولا إشكال :

وأما لو كان منشأ إحتمال الوجوب قيام خبر ضعيف لا يثبت بـه الوجوب لعدم كون مثل ذلك الخبر مشمولا لدليل الحجية (فيقع الكلام) في أنه هل يمكن اثبات الاستحباب لذلك الشيء الذي قام الخبر الضعيف على وجوبه بواسطة أخبار من بلغ كما أنه صار محل البحث أيضاً في ثبوت الإستحباب بالخبر الضعيف إذا قام على استحباب شيء (وهذا) هو المعروف بمسألة التسامح في أدلة السنن (فالمناسب) أن نذكر مدرك هذه المسألة ومفاد أدلتها والإحتمالات التي ذكروها فيها وما هو الظاهر من مفاد الأدلة منها أي من تلك الإحتمالات فنقول :

التنبيه الثاني في بيان ما يستفاد من أخبار من بلغ الذي يسمى بالتسامح في أدلة السنن أما الأخبار الواردة في هـذا الباب فكثيرة نذكر جملة منها (الأول) صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) (الثاني) المروي عن صفوان عن الصادق عليـــه السلام قال (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) (الثالث) خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) (الرابع)

خبره الآخر قال سمعت أبا جعفر عليه السلام (من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله إلتماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه) إلى غير ذلك من الأخبار .

فنقول اما الإحتمالات التي ذكروها في مفاد هذه الأخبار أو يمكن أن يحتمل فكثيرة (منها) أن يكون مفادها حجية خبر الضعيف الذي قام على وجوب شيء أو استحبابه بالنسبة إلى استحبابه فيكون حجة على استحباب ذلك الشيء ولو كان ظاهراً في وجوبه ، والمراد من الخبر الضعيف هو الخبر الذي ليس مشمولا لدليل الحجية في حد نفسه لولا هذه الأخبار وهذا الاحتمال هو الظاهر من قولهم بتسامح أدلة السنن (وبيان) دلالة هذه الأخبار على هذا الإحتمال هو دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي بلغه أن فيه الثواب ، ولا شك أن ترتب الثواب على عمل دليل على استحبابه والمثبت لهذا الاستحباب هو عنوان البلوغ سواء كان بالخبر الموثق أو الضعيف فيكون خبر الضعيف حجة على الاستحباب كالخبر الصحيح والموثق . والانصاف ان خبر الصفوان عن الصادق عليه السلام وصحيحة هشام ابن سالم لهما ظهور في هذا المعنى حيث رتب فيهما الأجر على نفس العمل عقيب البلوغ وبناء على هذا تكون المسألة اصولية لأن نتيجتها وهي حجية الخبر الضعيف تقع كبرى في قياس الاستنباط (منها) أن مفادها ان الانقياد في ترتب الثواب مثل الاطاعة غاية الأمر ثواب الاطاعة بالاستحقاق وثواب الانقياد بالتفضل بمعنى أنه ولو لم يأت بما هو واجب أو مستحب ولكنه بعدما عمله عقيب قيام الحجة إلتماس ذلك الثواب فالله تبارك وتعالى يتفضل عليه باعطاء الأجر ولو اخطأت الحجه (وبعبارة اخرى) لا يذهب عمله وتعبه عند خطأ الحجة سُدى ولعل هذا ظاهر خبر محمد بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام ، وبناء على هذا لا ربط لهذه الأخبار بما قالوا

من التسامح في أدلة السنن ولابد لهم من إلتماس دليل آخر (منها) أن مفادها هو الارشاد إلى ما حكم به العقل من حسن الاحتياط والترغيب فيه باتيان محتمل المطلوبية ـ سواء كان محتمل الوجوب أو محتمل الاستحباب ـ بأن في الاحتياط واتيان محتمل المطلوبية مطلقاً سواء طابق الواقع أو لم يطابق أجر وثواب إذا أتاه بهذا الداعي وبناء على هذا لا يدل هذه الأخبار لا على إستحباب العمل الذي يأتي به مطلقاً سواء كان بداعي التماس الثواب وطلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو لم يكن ولا على حجية الخبر الضعيف على الاستحباب (ويمكن) أن يستظهر هذا الاحتمال من خبري محمد بن مروان حيث قيّد العمل في أحدهما بطلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي الآخر بالتماس ذلك الثواب والذي يبعد هذا الاحتمال ان الارشاد إلى الاحتياط بتوسط عنوان يكون بينه وبين عنوان الاحتياط عموم من وجه وهو عنوان من بلغ في غاية البعد بل الاستهجان .

ثم ان الظاهر من مفاد مجموع هذه الأخبار هو الاحتمال الأول أي كون العمل الذي أتى به بداعي التماس الثواب مستحباً غاية الأمر إنما الكلام في معروض هذا الاستحباب هل هو ذات العمل أو العمل المعنون بعنوان البالغ عليه الثواب بحيث يكون من قبيل العنوان الثانوي للعمل كعنوان الاكراه والاضطرار فيكون ذات العمل وحدها غير محكوم بالاستحباب بل كان مباحاً في حد نفسه (ولكن) بواسطة طرو هذا العنوان وجدت فيه مصلحة صارت سبباً لاستحبابه معنوناً بهذا العنوان بمعنى أنه واسطة في العروض لا أنه واسطة في الثبوت فقط فالدليل على ثبوت الاستحباب لهذا العمل المعنون بهذا العنوان هو اخبار من بلغ لا الخبر الضعيف وأخبار من بلغ في غاية القوة والصحة بل ربما ادعى قطعية صدورها نعم الخبر الضعيف يوجب تعنون العمل بهذا العنوان (وبعبارة اخرى) يوجب تحقق موضوع الحجة فبناء على هذا

قول المشهور بالتسامح في أدلة السنن لا ينطبق على هذا وليس كما ينبغي ان كان مرادهم هذا المعنى (نعم لو قلنا) أن مفاد هذه الأخبار حجية خبر الضعيف لاثبات الاستحباب (وبعبارة اخرى) أن شرائط الحجية في باب الخبر الدال على الاستحباب ليست عين الشرائط التي اخذت في باب الأحكام الإلزامية من لزوم كون الراوي عدلا أو ثقة ولم يعرض الأصحاب عن العمل به إلى غير ذلك من القيود والشرائط بل لو دل خبر ضعيف على استحباب عمل يكون حجة ومثبتاً لذلك الاستحباب وعلى هذا ينطبق ما ذكروه من التسامح في أدلة السنن ولكن عرفت أن مفاد هذه الأخبار غير هذا المعنى :

ثم أنه بناء على دلالة هذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف في باب السنن فللفقيه أن يفتي باستحباب العمل الذي دل خبر ضعيف على استحبابه فيكون حاله حال سائر الأحكام الشرعية التي قامت حجة معتبرة على ثبوتها فيكون مستحباً في حقه وفي حق مقلديه (وأما) إذا احتمل الاستحباب أو ظن به من فتوى فقيه بل من شهرة أو إجماع منقول أو من غير ذلك مما ليس بحجة شرعاً فليس له أن يفتي بالاستحباب من ناحية أخبار من بلغ لعدم صدق البلوغ وعدم دلالة هذه الأخبار على حجية هذه الأمور على الفرض بل دلالتها مختصة بحجيـــة الخبر الضعيف (وأما بناء) على ما استظهرنا منها من أن مفادها استحباب العمل الذي بلغ إليه من ناحية المعصوم أن عليه الثواب والأجر حتى تكون المسألة فقهية بخلاف الصورة السابقة فانها اصولية لأن مفادها حجية الخبر الضعيف فيقع كبرى في قياس الاستنباط وقد تقدم مراراً أنه مناط كون المسألة اصولية فشمولها لفتوى الفقيه والشهرة والاجماع المنقول والاستحسانات وغير ذلك مما ليس بحجة شرعاً منوط على صدق البلوغ أي صدق بلوغ الأجر والثواب على ذلك العمل الذي دلّ

أحد هذه الأمور على استحبابه فاذا صدق البلوغ يكون مستحباً بأخبار من بلغ وإذ ليس فليس (وأما بناء) على أن يكون مفادها أن ثواب الانقياد مثل الاطاعة تفضلا بدون أن يكون طلب استحبابي في البين فلا تدل هذه الأخبار على استحباب ما دل على استحبابه خبر ضعيف فضلا عما إذا كان منشأ احتمال الاستحباب شيئاً آخر غير الخبر الضعيف مما ذكرنا من مثل الشهرة واجماع المنقول وغيرهما بل يدل على أن في كل مورد يصدق عنوان بلوغ الثواب إذا كان البلوغ بسبب حجة على أحد الاحتمالين أو مطلقاً على احتمال آخر ففعله إلتماس ذلك الثواب فالله تبارك وتعالى يتفضل عليه بذلك الاجر والثواب وإن لم يكن البلوغ مطابقاً للواقع فليس للفقيه أن يفتي بناء على هذا الاحتمال بالاستحباب حتى يقلده العامي ويأتي به بعنوان انه مستحب وليس له أيضاً أن يأتي به بعنوان أنه مستحب بل له أن يأتي برجاء الواقع وإلتماس ذلك الثواب والاجر كما أن له أن يرشد العامي إلى ما هو مضمون ومفاد هذه الاخبار بأن يقول أو يكتب من بلغه عن المعصوم سلام الله عليه ثواب اواجر على عمل فأتى بذلك العمل رجاءً يكون له أجر ذلك العمل ، وهذا ليس من باب الافتاء واظهار الحكم الشرعي بل من قبيل الارشاد إلى أمر يترتب عليه الثواب .

ثم أنه بناء على استفادة الاستحباب لافرق بين أن يكون الخبر الضعيف مفاده استحباب الشيء أو وجوبه لاتحاد المناط فيهما وهو بلوغ الثواب والاجر فيهما كما انه بناء على سائر الاحتمالات أيضاً لا فرق في تحقق الموضوع وصدق البلوغ بينهما (نعم) بناء على استفادة حجية الخبر الضعيف في باب الاستحباب حتى تكون المسألة اصولية كما بينا فالخبر الضعيف الدال على وجوب شيء لا يثبت به مؤداه أعني وجوب ذلك الشيء وهل يثبت به الاستحباب بناء على هذا الاحتمال لا يبعد ذلك (أما الاول) أي عدم

ثبوت للوجوب به فمن جهة أن المفروض دلالة هذه الاخبار على حجية الخبر الضعيف بالنسبة إلى الاستحباب لا فيما إذا كان مفاده الوجوب (وأما الثاني) فمن جهة أن الخبر الضعيف الذي دل على وجوب شيء يدل بالدلالة التضمنية على مطلوبيته ورجحانه في ضمن دلالته على وجوبه بالدلالة المطابقية ويمكن أن يكون حجة باعتبار دلالته التضمنية بواسطة هذه الاخبار وإن لم يكن حجة في مدلوله المطابقي ولا ملازمة في الحجية بين الدلالتين ، ولكنه لا يخلو من اشكال (ثم انه) هل تدل هذه الاخبار على كراهة ما دل الخبر الضعيف على كراهته أو حرمته فيكون حال الحرمة والكراهة حال الوجوب والاستحباب في التسامح بمعنى انه تثبت الكراهة بالخبر الضعيف الدال على الكراهة أو الحرمة (الظاهر) عدم دلالتها على ذلك فلا يجري التسامح في أدلة الكراهات (لان غاية) ما يمكن أن يقال في هذا المقام أن الخبر الضعيف الذي قام على كراهة شيء أو حرمته يدل بالدلالة الالتزامية على أن في ترك ذلك الشيء أجر وثواب كما هو كذلك في تروك الصوم والاحرام فيدل على استحباب الترك ورجحانه فيكون الفعل مرجوحاً وهذا معنى الكراهة فيما لا يكون الفعل حراماً كما هو المفروض في المقام لان الخبر الضعيف إذا كان ظاهراً في الكراهة فلا وجه لحرمة الفعل وإذا كان ظاهراً في الحرمة فلا تثبت الحرمة به لعدم حجيته لضعفه (وأنت خبير) بأن هذا الكلام على فرض تماميته وصحته لا يثبت إلا استحباب الترك لا كراهة الفعل لعدم الملازمة بينهما فعلا وتركاً فيمكن أن يكون الفعل أو الترك مستحباً ولا يكون الطرف الآخر مكروهاً وكذلك يمكن أن يكون الفعل أو الترك مكروهاً ولا يكون الطرف المقابل مستحباً ، هذا مع انه لو كان الفعل حراماً أو مكروهاً معناه أن فيه مفسدة ملزمة في الاول وحزازة في الثاني لا أن في الترك مصلحة حتى يكون له أجر وثواب

هذا مضافاً إلى أن ظاهر هذه الأخبار ترتب الثواب والأجر على عمل عمله إلتماس ذلك الأجر والعمـــل ظاهر في الأمر الوجودي ولا يشمل التروك (نعم) ربما يكون مفاد الخبر الضعيف استحباب ترك أو وجوبه كما انه ربما يقع ذلك في باب الصوم وباب الاحرام فحينئذ يمكن التمسك لاستحباب ذلك الترك بهذه الأخبار ، لكن هذا خارج عن محل البحث والكلام .

ثم انه بناء على ما استظهرنا من هذه الأخبار من استحباب العمل الذي صار معنوناً بعنوان بلوغ الأجر والثواب عليه فلابد من صدق البلوغ عرفاً لتحقق موضوع الاستحباب بـه وذلك لا يكون إلا بدلالة الخبر الضعيف عليه باحدى الدلالات اللفظية الوضعية حسب الظهور العرفي فلو كان الخبر الضعيف غير ظاهر في البلوغ فلا يثبت به الاستحباب ، وبناء على هـذا لو ورد خبر ضعيف مطلق بالاطلاق الشمولي أو كان عاماً اصوليـاً على اكرام جميع العلماء وجوباً أو ندباً وورد مقيد أو مخصص بالنسبة إلى بعض الحالات أو بعض الأفراد أو الأصناف (فان كان) المقيـد أو المخصص متصلاً ـ حيث انهما يمنعان عن انعقاد الظهور بالنسبة إلى المقدار الخارج عن تحت العام أو المطلق الذي دل على عمومه أو اطلاقه خبر الضعيف ـ فلا يصدق البلوغ بالنسبة إلى المقدار الخارج ـ فلا يمكن اثبات استحباب ذلك المقدار باخبار من بلغ وذلك لعدم تحقق موضوعه أي البلوغ (وأما لو كان) التقييـــد أو التخصيص بالمنفصل ـ فحيث أن الظهور لا ينثلم بالمنفصل يمكن أن يقال حيث أن ظهور المطلق في الاطلاق والعام في العموم باق بعد ورود المقيد والمخصص المنفصلين ـ فيصدق البلوغ وتشمله أخبار من بلغ ، هذا فيما إذا كان المقيد والمخصص خبراً ضعيفاً غير حجة ، وأما إذا كان مشمولا لدليل الحجية (فربما يقال) حيث يسقط ظهور المطلق والعام عن الحجية في تلك القطعة بواسطة تقديم ظهور المقيد والمخصص على

ظهورهما فلا يصدق البلوغ بالنسبة إلى الظهور الذي ليس بحجة (ولكن أنت خبير) بأن بلوغ شيء عن شخص بواسطة الأخبار عنه ليس إلا أن يكون كلام المخبر واخباره ظاهراً في أنه قال كذا سواء كان صادقاً في اخباره أو كاذباً وسواء كان خبره حجة أو لا ولذلك يمكن أن يقال في المتعارضين بعد التساقط أيضاً كما إذا كان أحدهما ظاهراً في الوجوب أو الاستحباب والآخر في نفيهما ولو يسقط ما هو ظاهر في الوجوب أو الاستحباب عن الحجية إلا أن ظهوره في أحدهما باق فباخبار من بلغ يثبت استحبابه فلا فرق في صدق البلوغ وشمول أخبار من بلغ لتلك القطعة بين أن يكون ظهورهما حجة فيهما أو لم يكن (نعم) لو كان مفاد دليل المقيد والمخصص المعتبر حكماً تحريمياً (فلا يمكن) القول باستحباب تلك القطعة بأخبار من بلغ .

ثم أنه هل تشمل أخبار من بلغ فتوى الفقيه باستحباب شيء أو وجوبه فيكون حاله حال الخبر الضعيف أم لا الظاهر عدم الشمول لأن الفقيه يخبر عن رأيه بالوجوب أو الاستحباب وربما يكون منشأ رأيه وحدسه شيئاً آخر غير الأخبار المروية عنهم عليهم السلام من الاستحسانات وتنقيح المناطات بنظره فلا ربط حينئذٍ بين الأخبار عن رأيه وفتواه وبين البلوغ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع انه لو كان منشأ رأيه وفتواه هي الأخبار أيضاً لا يفيد لأنه فرق بين رأيه المستنبط عن الأخبار وبين نقل ما قاله النبي فالأول ليس اخباراً عن النبي فالأول ليس اخباراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يصدق عليه البلوغ عن النبي بخلاف الثاني كما هو واضح .

ثم أنه هل تشمل هذه الأخبار مورد الخبر الضعيف الذى مفاده وقوع بعض المصائب لأهل البيت عليهم السلام أو للنبي صلى الله عليه وآله وسلم

بأن يقال حيث أنه من المسلم والمقطوع أن البكاء على مصائبهم عليهم السلام له أجر وثواب عظيم فمفاد هذا الخبر الضعيف ينتهي إلى الأجر والثواب على البكاء في هذه المصيبة (ولكن أنت خبير) بأن هذا الكلام مغالطة عجيبة لأن كون البكاء على مصائبهم موجباً للأجر والثواب أمر مسلّم مقطوع فالمهم اثبات الصغرى وهي وقوع هذه المصيبة في الخارج وهي حيث أنها من الموضوعات الخارجية فلا يثبت بالخبر الصحيح الواحد فضلا عن الخبر الضعيف (نعم يمكن أن يقال) إذا كان البكاء لظن وقوع مصيبة أو احتماله عليهم عليهم السلام يوجب الاجر والثواب فكما أن الخبر الصحيح موجب لتحقق موضوع الاجر والثواب أي الظن أو احتمال وقوع تلك المصيبة فكذلك الخبر الضعيف ، وهذا لا ربط له بأخبار من بلغ ، وما قلنا جار في جميع الموضوعات الخارجية التي دل على وجودها خبر ضعيف وإن كان العمل المتعلق بذلك الموضوع كان له أجر وثواب وأما جواز نقل ما هو مضمون الخبر الضعيف الوارد في مصائبهم عليهم السلام واسناده إليهم صلوات الله عليهم فاجنبي عن مقامنا :

التنبيه الثالث قيل بالفرق بين الشبهات الحكمية التحريمية وبين الشبهات الموضوعية التحريمية فتجري البراءة في الأول بالأدلة المتقدمة من الآيات والروايات ولا تجري في الثاني (وذلك) من جهة أن الشك في الشبهة الموضوعية ليس من ناحية فقد النص أو اجماله أو تعارض النصين (وبعبارة اخرى) ليس من جهة عدم البيان لأن البيان من ناحية الشارع تام وتمام وإنما الشك نشأ من الاشتباه في الأمور الخارجية فليس من قبيل الشك في التكليف حتى تشمله أدلة البراءة بل يكون من قبيل الشك في الامتثال فيكون شكاً في السقوط لا في الثبوت فيكون مجرى قاعدة الاشتغال (وفيه) أن النواهي المتعلقة بالطبائع انحلالية إذا تعلق بالطبيعة السارية أو كان بنحو

العام الاستغراقي بناء على كونه غير نحو تعلق النهي بالطبيعة السارية بأن يفرق بينهما بأن المنهى فيما إذا تعلق النهي بالطبيعة السارية هي وجودات الطبيعة من دون دخول الخصوصيات الفردية في المتعلق بخلاف كونه على نحو العام الأصولي أي الاستغراقي فان الخصوصيات الفردية داخلة في متعلق النهي (ففي كلا القسمين) النهي ينحل إلى النواهي المتعددة حسب تعدد أفراد الطبيعة ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون لمتعلق النهي أي فعل المكلف تعلق بالموضوع الخارجي مثل لا تشرب الخمر ولا تغتب أخاك المؤمن أو لم يكن مثل لا تكذب ، فاذا شك في فرداله هل من الأفراد التي تعلق بها أو لا ، يكون شكاً في ثبوت التكليف لا في سقوطه فيكون مجرى للبراثة (وبعبارة اخرى) بعد فرض الانحلال وتعدد النواهي حسب تعدد الأفراد فاذا علمنا بفردية فرد لمتعلق النهي فيما إذا لم يكن للمتعلق تعلق بموضوع خارجي كما إذا علمنا بكذبية خبر نعلم بوجود لهي آخر غير النواهي الأخر المتعلقة بسائر أفراد الكذب وإذا شككنا في كذبية خبر نشك في وجود ذلك النهي الآخر الذي هو مقتضى الانحلال وكذلك الأمر بالنسبة إلى متعلق ما تعلق به النهي أي الموضوع الخارجي الذي تعلق به فعل المكلف المنهى عنه كالخمر مثلا من حيث الشك واليقين فاذا احرزنا خمرية مايع بمحرز وجداني كالقطع أو تعهدي ولو كان أصلا محرزاً كالاستصحاب نحرز النهي وإذا لم نحرز وكان خمريته مشكوكاً نشك في وجود فرد آخر للنهي الانحلالي متعلق بهذا المايع المشكوك الخمرية فيكون شكاً في التكليف ومجرى للبراثة ، وإذا بلغ الكلام إلى هذا المقام فالأحسن أن نذكر أقسام الطلب الوجودي والنهي وانحائها باعتبار تعلقها بفعل المكلف وباعتبار تعلق ذلك الفعل المنهى عنه بموضوع خارجي حتى يتبين حال الشبهة الموضوعية مطلقاً وجوبية كانت أو تحريمية :

فنقول أما الطلب الوجودي والأمر (قد يتعلق) بالطبيعة بنحو الطبيعة السارية (وقد يتعلق) بها بنحو الاستغراق وقد بينا الفرق بينهما (وثالثة) بنحو الطبيعة الصرفة وما كان بنحو الطبيعة الصرفة (قد يكون) لمتعلقه مساس بالموضوع الخارجي الذي يسمى بمتعلق المتعلق مرة وبالموضوع اخرى (وقد لا يكون) وما يكون له مساس بالموضوع الخارجي (قد يكون) الطلب منوطاً بوجوده بحيث لا طلب قبل وجوده فيكون بالنسبة إلية من قبيل واجب المشروط (وقد يكون) الطلب يسرى إلية فيقع تحت الطلب فيكون بالنسبة إليه من قبيل واجب المطلق ويكون ذلك الموضوع الذي نسميه بمتعلق المتعلق من قبيل مقدماته الوجودية أي لمتعلق الطلب فيقع في حيز الطلب :

إذا عرفت هذا فنقول (ما كان) من قبيل القسم الأول والثاني أي كان متعلق الطلب الطبيعة السارية أو العام الاستغراقي فلا محالة يكون الخطاب انحلالياً ينحل إلى قضايا متعددة لكل منها امتثال على حدة وعصيان على حدة ، وهذا كما تقول اكرم العلماء إذا كان الخطاب بأحد القسمين أي بنحو العام الاستغراقي أو الطبيعة السارية (ولكن أنت خبير) أن هذا الانحلال يأتي من قبيل الموضوع الخارجي أي متعلق المتعلق وإلا لو لم يكن لمتعلق الأمر متعلق وموضوع خارجي فكون الطلب المتعلق به ـ بنحو العام الاستغراقي أو بنحو الطبيعة السارية ـ في غاية الاشكال بل صرف فرض بخلاف النهي فانه يكون غالباً من القسمين (وأما لو كان) من قبيل القسم الثالث أي كان تعلق الطلب والأمر به بنحو صرف الطبيعة وكان للمتعلق مساس بالموضوع الخارجي وكان الطلب مشروطاً بوجود ذلك الموضوع الخارجي فأيضاً في ورد الشك في وجود ذلك الموضوع الخارجي تجري البراءة لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط فيكون

شكاً في التكليف ، ومعلوم أنه مجرى البراءة وذلك مثل صل للخسوف مثلا أو لغيره من الآيات (وبعبارة اخرى) في كل مورد كان التكليف انحلالياً فتجري البراءة في الشبهة الموضوعية مثل الشبهة الحكمية سواء كانت الشبهة الموضوعية وجوبية أو تحريمية (غاية الأمر) أن الانحلال في التكليف الوجوبي وما هو مفاد الأمر غالباً من ناحية الموضوع وفي التكليف التحريمي لا فرق بين أن يكون لمتعلق النهي موضوع خارجي مثل لا تشرب الخمر ولا تغتب المؤمن وأمثال ذلك أو لا يكون - مثل لا تكذب ولا تتكلم وأمثال ذلك - غالباً يكون التكليف انحلالياً (والسر في ذلك) أن الطلب ان تعلق بطبيعة ولم يكن لتلك الطبيعة متعلق وموضوع في الخارج فمفاد ذلك الطلب وجوب ايجاد تلك الطبيعة وهو يحصل بأول وجود لها فيسقط الأمر بالامتثال ولا يبقى مجال للانحلال وأما النهي فحيث أن مفاده لزوم ترك الطبيعة وهو لا يحصل إلا بترك جميع وجوداتها فقهراً ينحل إلى نواهي متعددة حسب تعدد وجودات الطبيعة وإن لم يكن لمتعلق النهي متعلق وموضوع خارجي (نعم) الطلب بالنسبة إلى متعلق متعلقه ربما ينحل كما إذا تعلق الطلب بموضوع خارجي وكان الحكم بلحاظ السريان إلى جميع أفراد ذلك الموضوع بحيث كان [illegible] حكم مستقل لا ربط بحكم الأفراد الأخر وهذا هو العموم الافرادي أو الاستغراقي أو العام الأصولي وكلها بمعنى واحد وقد يلاحظ بنحو العام المجموعي بحيث يكون جميع الأفراد موضوعاً واحداً فلو أتى بالجميع امتثل امتثالاً واحداً وإلا فلا معنى للانحلال في هذه الصورة أصلا (فقد ظهر) أن الانحلال في جانب الطلب لا يمكن إلا بأن يكون لمتعلق الطلب موضوع خارجي ويكون الحكم بلحاظ كل فرد من أفراد ذلك الموضوع موضوعاً مستقلا بأن يكون له حكم مستقل له عصيان خاص وكذلك له امتثال وان جمع الحاكم في مقام حكمه تلك

الأفراد تحت جامع واحد بصورة القضية الحقيقية :

والحاصل أن الطلب اما يتعلق بالطبيعة باعتبار صرف الوجود وليس للمتعلق موضوع خارجي مثل (صل) فلابد للمكلف أن يأتي بما هو فرد ومصداق يقيني للصلاة بعد تبين مفهوم الصلاة مثلا كما هو المفروض ، لأن الكلام في الشبهة الموضوعية فلا مورد لجريان البراءة في مشكوك الفردية وأما إن كان للمتعلق موضوع خارجي في هذه الصورة ـ ولم يكن للطلب مشروطاً بوجود ذلك الموضوع في الخارج وكان ايجاد ذلك الموضوع الخارجي تحت قدرة المكلف كقوله اقرأ دعاء كذا فاذا شك في أنه دعاء كذا ـ فلا يتحقق به الامتثال بل يكون مجرى قاعدة الاشتغال ولابـد له أن يأتي بما هو متيقن الفردية ولو بايجاد موضوعه وأما لو لم يكن ايجاده تحت قدرته فلابد له أن يأتي بفرد آخر معلوم الفردية ولو لم يكن له متيقن الفردية فلابد له من الإحتياط باتيان ذلك الفرد المشكوك لأنه شك في القدرة وفي مثله يجب الاحتياط (أما لو كان) لمتعلق الطلب موضوع خارجي وكان الطلب مشروطاً بوجوده فلا شك في أنه لو كان هناك ما هو مشكوك المصداقية لذلك الموضوع الخارجي فليس لـه الاكتفاء بذلك الفرد مع وجود فرد آخر متيقن الفردية لقاعدة أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى فراغ يقيني ، وأما مع الانحصار بذلك الفرد كما انه إذا ورد اكرم عالماً ولا يوجد عالم غير هذا الفرد المشكوك العالمية فيكون مجرى البراءة لأنه شك في التكليف للشك في وجود شرط ، هـذا كله فيما إذا كان متعلق الطلب صرف وجود الطبيعة (وأما لو كان) متعلقه الطبيعة السارية أو العام الاستغراقي ـ بناء على ما فرقنا بينها وإن كان هذا السريان أو العموم من ناحية الموضوع لما ذكرنا من انهما باعتبار نفس المتعلق بدون أن يكون له موضوع ـ فصرف فرض لا واقـع لهما فلا محالة يكون التكليف منحلاً إلى تكاليف متعددة

حسب تعدد أفراد الموضوع ، فاذا شك في موضوع يكون شكاً في التكليف ويكون مجرى البراءة كما تقدم بيانه (وأما لو كان) متعلق الطلب هو العام المجموعي فهل يكفى الاكتفاء بالاتيان بالافراد المتيقن الفردية وتجري البراءة في الفرد المشكوك ؟ أم يجب الاتيان به أيضاً للقطع بالامتثال ولحصول الفراغ اليقيني (الظاهر) جريان البراءة في الفرد المشكوك الفردية للشك في تعلق الأمر به (وبعبارة اخرى) فيما إذا كان متعلق الطلب عاماً مجموعياً فكل واحد من أفراد ذلك المجموع يكون واجباً نفسياً ضمنياً ويشبه المشتبه الجزئية للمركب الواجب في أن كل واحد من تلك الأجزاء يكون واجباً نفسياً ضمنيا فيرجع الشك في فرديته لذلك المجموع إلى الشك في وجوبه فيكون مجرى البراءة إلا أن يكون المجموع ذا هيئة تعلق الطلب به بما هي متهيئة بتلك الهيئة ، هذا كله في الشبهة الوجوبية وانحاء تعلق الطلب الأمري .

وأما النواهي فهي أيضا على أقسام كما ذكرنا في الطلب الوجوبي أي طلب وجود الشيء غايـة الأمر الفرق بينهما أن الأمر إذا لم يكن لمتعلقه موضوع خارجي يكون متعلق الطلب فيه صرف وجود الطبيعة لا السارية ولا العموم الاستغراقي بخلاف النهي فانه غالبا على نحو الطبيعة السارية أو العموم الاستغراقي وقد بينا جريان البراءة في الفرد المشتبه إذا كان تعلقه بأحد النحوين ، (وأما إذا كان) تعلقه بنحو العام المجموعي بأن يكون المنهى عنه اتيان مجموع الأفراد فيجوز الاتيان بما هو متيقن الفردية فضلا عن مشكوكها ما دام يترك البعض الآخر ، نعم يبقى الكلام في أنه هل يجوز أن يترك المشكوك الفردية فقط ويأتي بجميع الأفراد المتيقنـة أم لا (يمكن أن يقال) أنه من قبيل الأقل والأكثر غاية الأمر أن الأقل والأكثر في المحرمات بعكس الأقل والأكثر في الواجبات ففي الواجبات الأقل هو القدر المتيقن وفي المحرمات القدر المتيقن هو الأكثر بمعنى القطع بحرمة

الاتيان وارتكاب الأكثر للعلم بأن مجموع الأفراد الذي تعلق النهي به إما هو الأكثر أو هو ـ أي الأكثر ـ مشتمل عليه فيقطع بحرمة ارتكاب الأكثر وأما ارتكاب الأقل أي الأفراد المتيقنة فمشكوك حرمته لاحتمال أن يكون الفرد المشكوك المصداقية مصداقاً واقعاً فمع ارتكاب الأقل والاجتناب عن ذلك الفرد المشكوك لا يقطع بارتكاب الحرام فيكون بالنسبة إلى الأقـل شكاً في التكليف فيكون مجرى للبراءة (وأما لو كان) تعلق النهي بنحو صرف الوجود بمعنى أن المطلوب فيه يكون ترك صرف وجود الطبيعة الذي هو نقيض صرف وجودها ففرق بينه وبين الطلب الأمري حيث انه في طرف الوجود إذا كان صرف الوجود مطلوباً يصدق على أول وجود أي فرد من أفراد الطبيعة ويحصل به الامتثال بخلاف ما إذا كان المطلوب ترك صرف الرجود الذي هو نقيض صرف الوجود فانه لا يحصل إلا بالاجتناب عن جميع الوجودات وإلا يلزم اجتماع النقيضين ، إذ يصدق على أي وجود من وجودات الأفراد عنوان صرف الوجود فلو صدق عليه ترك صرف الوجود يلزم ما قلنا من اجتماع النقيضين ، وهذا هو المراد بقولهم أن عدم الطبيعة بهدم جميع الأفراد فارتكاب ما هو مشكوك الفردية يوجب الشك في الإمتثال فيجب الاجتناب عنه من باب الاحتياط مقدمة لحصول القطع بالامتثال .

ولكن يمكن أن يقال أن مرجع هذا الشك أيضاً إلى أن مفاد النهي هل هو ترك خصوص الوجودات المتيقنة الفردية أم أوسع من ذلك ؟ فتعلق النهي بالوجودات المتيقنة الفردية معلوم وبالنسبة إلى الزائد عن هذا المقدار مشكوك فتجري فيه البراءة فتأمل فانه لا يخلو من إشكال .

وأما ما يتوهم من أن مرجع للنهي عن صرف الوجود إلى النهي عن أول وجود للطبيعة وصدقه على وجود الفرد المشكوك مشكوك فتجري البراءة

(ففساده) يظهر مما بينا في مفـــاد النهي عن صرف الوجود والله ليس عبارة عن تعلق النهي بعنوان أول وجود للطبيعة بل متعلق النهي ليس إلا صرف وجود الطبيعة غير معنون بأي عنوان فقهراً ينطبق على أي وجود من وجوداتها فبأول وجود من وجوداتها يحصل العصيان لأن المقصود بهذا النهي خلو صفحة الوجود عن هذه الطبيعة ، ومعلوم أنه بوجود أي واحد من مصاديقه ينتقض هذا المعنى ويرتفع من البين فارتكاب ما هو مشكوك المصداقية يكون موجباً للشك في الامتثال كما ذكرنا وتقدم (نعم يمكن أن يقال) أنه ليس من قبيل الشك في العنوان والمحصل حتى يكون مورداً لقاعدة الاشتغال (وبعبارة اخرى) ليس ترك الأفراد مقدمة ومحصلا لترك الطبيعة وعدمها بل يكون عدم الأفراد عين عدم الطبيعة فالطلب تعلق بعدم الطبيعة الذي هو عين عدم وجودات الطبيعة ففي الحقيقة تعلق الطلب بعدم وجودات الطبيعة فكل وجود علم أنه من وجودات الطبيعة يعلم أنه مما تعلق النهي الذي هو عبارة عن طلب عدم الشيء بـــه وإذا شك في أنه من وجودات الطبيعة يكون تعلق النهي به مشكوكاً فيكون مجرى البراءة فما هو مشكوك الفردية كما هو المفروض في المقام يكون تعلق الطلب التحريمي به مشكوكاً فالأصل البراءة لأنه شك في التكليف (فقد ظهر) انه في الشبهة التحريمية الموضوعيـة في جميع موارد النواهي على اختلاف انحائها يكون مورداً للبراءة ولا مجال لجريان قاعدة الاشتغال فيها أصلا .

نعم فرّق شيخنا الاستاد (ره) بين أن يكون النهي المتعلق بموضوع بنحو القضية السالبة المحصلة أو المعدولة كقوله لا تشرب الخمر وقوله كن لا شارب الخمر ففي مشكوك الخمريـــة إذا كان النهي عن شرب الخمر بصورة القضية الأولى أي السالبة المحصلة قال بأنه مورد البراءة وإذا كان بصورة الثانية أي المعدولة قال بأنه مورد الاشتغال (أما الأول) لما ذكرنا

من أنه من الشك في التكليف (وأما الثاني) فمن جهة أنه من قبيل الشك في العنوان والمحصل أما الأول فواضح كما أوضحناه وتقدم وأما الثاني فمن جهة أن قوله كن لا شارب الخمر مفـــاده لزوم ادخال نفسه تحت هذا العنوان بحيث يكون معنوناً بهذا العنوان ، ومعلوم أن تعنونه بهذا العنوان متوقف على تركه شرب ما هو معلوم الخمرية ومحتملها (وبعبارة اخرى) إذا كانت القضية من قبيل المعدولة فالكون التروك مقدمـــة لحصول ذلك العنوان الذي نسميه بالمعدولة كعنوان لا شارب في المثال المذكور وليست التروك عين ذلك العنوان وسيجيء في مسألة الشك في الأقل والأكثر أنه لا تجري البراءة إذا كان من قبيـل العنوان والمحصل (فما هو العمدة في المقام) تشخيص أن القضية المعدولة المحمول قبال السالبة المحصلة هل هي من قبيل الشك في العنوان والمحصل حتى لا تجري البراءة أو من قبيل الشك في الأقل والأكثر في نفس موضوع التكليف أو متعلقه حتى تجري البراءة عند الشك في فردية فرد لما هو موضوع التكليف .

والانصاف أن كون التروك مقدمة لحصول عنوان لا شارب الخمر مثلا ـ كما في المثال المتقدم لا عينه كما ادعاه شيخنا الاستاد (ره) وأصر على ذلك ـ لا يخلو من نظر واشكال وذلك من جهة أن قوله كن لا شارب الخمر أو أي قضية اخرى مما كان النهي عن طبيعة بصورة القضية المعدولة المحمول لا السالبة المحصلة ليس مفاده إلا طلب ترك شرب الخمر لا اتصافه بصفة عدمية تكون معاولة لترك شرب الخمر (نعم) لو كانت هناك صفة وجودية أو عدمية تكون حاصلة من اعدام فعل من الأفعال بنحو السالبة الكلية فاذا شككنا في فردية شيء لذلك الفعل وكانت تلك الصفة مطلوبة بالطلب الالزامي فلا يجوز اجراء البراءة في ذلك الشيء لأنه يكون من قبيل الشك في العنوان والمحصل ، ولكن انما الكلام في المثال المذكور وفي بعض

الموارد الأخر في الصغرى (ثم أنه لا فرق) فيما ذكرنا من أقسام النهي وجريان البراءة في بعض أقسامها بالنسبة إلى الفرد المشكوك وعدم جريانها بالنسبة إلى بعض آخر بين أن يكون النهي مولوياً نفسياً أو ارشادياً أو مولوياً غيرياً (ولذلك) نقول فيما إذا كان لباس المصلي مشكوكاً كونه من المأكول أو من غير المأكول إذا كان من الحيوان بجريان البراءة ورفع منشأ انتزاع المانعية واعتبارها فقوله عليه السلام (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) في موثقة ابن بكير وغيرها من الروايات بعد الفراغ من أن النهي فيها ليس نهياً تحريمياً مولوياً فيكون اما نهياً مولوياً غيرياً أو ارشادياً وعلى كل واحد من الوجهين يكون منشأ انتزاع المانعية واعتبارها فبمقتضى ظاهر النهي كما بينا مفصلا إذا قلنا بالانحلال وتعدد النهي حسب تعدد أفراد المنهي وإن لكل واحد من تلك النواهي امتثال مستقل وعصيان مستقل ففي الفرد المشكوك نشك في تعلق نهي به فيكون مجرى البراءة فترتفع المانعية من البين فيصح الصلاة في المشكوك (نعم لو قلنا) بشرطية كون اللباس من المأكول فاصالة البراءة عن النهي لا تثبت الشرط كما انه (لو قلنا) باعتبار اتصاف المصلي بصفة وجودية أو عدمية تكون حاصلة من عدم كون لباسه من غير المأكول فجريان البراءة من باب الأقل والأكثر لا يجوز لأنه من قبيل الشك في العنوان والمحصل وفي مثله لا تجري البراءة على المختار (وعلى كل حال) كان كلامنا في أقسام النواهي وأما تحقيق هذه المسألة الفقهية والنقض والابرام فيها وبيان الطرق التي تمسكوا للقول بصحة الصلاة فيه فموكول إلى محله أي البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

التنبيه الرابع في جريان البراءة عند الشك في الواجب التعييني والتخييري وبيان ذلك يتم برسم امور :

(الأمر الأول) في أقسام الواجب التخييري وهو على ثلاثة أقسام

(الأول) أن يكون التخيير بحسب الجعل الأولى بأن يجعل الواجب من أول الأمر إما هذا أو ذاك سواء كان التخيير بين أمرين أو امور كخصال الكفارة في كفارة صوم شهر رمضان وسواء كان كيفية جعل ذلك الخطاب التخييري بتقييد اطلاق كل واحد من الخطابين أو الخطابات بصورة عدم الآخر كما هو المختار عندنا وقد تقدم بيانه في المجلد الأول من هذا الكتاب أو بكونه سنخاً آخر من الخطاب والارادة غير سنخ الخطاب والارادة في الخطاب التعييني كما قيل (الثاني) أن يكون التخيير من ناحية تزاحم الحكمين في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال وعدم أهمية أحدهما من حيث الملاك ومن أول الأمر الخطاب المجعول في كل واحد منهما مطلق لكن بواسطة عدم القدرة على الجمع العقل يحكم اما بتقييد كل واحد من الاطلاقين بصورة عدم الآخر كما هو الصحيح وبيناه في مبحث الترتب واما بسقوط كلا الخطابين وحدوث خطاب جديد كما توهم (الثالث) أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً في مورد تعارض الامارتين بعد تساقطهما بناء على الطريقية لا الموضوعية والسببية كما تقدم بعض الكلام فيها وسيجيء تحقيقها في مبحث التعارض بين الأخبار انشاء الله والتخيير في التقليد بين المجتهدين المتساويين في العلم والعدالة من هذا القبيل بناء على أن يكون مدركه الاجماع (وأما التخيير) العقلي فهو أن يتعلق الحكم بجامع عرفي قريب يكون المكلف بنظر العقل مخيراً في تطبيقه على أي واحد من الأفراد فيكون اجنبياً عن الأقسام التي ذكرناها .

(الأمر الثاني) في بيان صور الشك في التعيين والتخيير (الأولى) أن يكون شاكاً في أصل الوجوب وعلى تقدير ثبوت الوجوب شاك في كونه تعيينياً أو تخييرياً وذلك مثل الارتماس في نهار رمضان لمن يجب عليه الصوم فيشك أن عليه واجب عتق نسمة أم لا كفارة في الارتماس وعلى تقدير

وجوبه هل وجوبه تعييني أو مخير بينه وبين الصوم؟ وفي هذه الصورة أي صورة الشك في أصل الوجوب ربما يكون الترديد بين كونه واجباً تخييرياً أو مباحاً وذلك كالمثال المذكور فيما إذا تردد بين أن يكون العتق واجباً تخييرياً أو مباحاً وربما يحتمل أن يكون واجباً تعيينياً ففي مورد الارتماس يحتمل ثلاث امور وجوب العتق مثلاً تعيينياً أو تخييرياً بينه وبين الصوم مثلا أو كونه مباحاً (الثانية) أن يعلم بوجوب شيء ويشك في أن وجوبه هل هو تعييني ليس له عدل أو يكون له عدل كما انه لو علم أنه يفطر كذا يجب عليه عتق ولكن يشك في أنه تعييني ليس له عدل أو تخييري له عدل وهذه الصورة هو المتبادر من قولهم الشك في التعييني والتخييري (الثالثة) أن يعلم بوجوب كلا الشيئين ولكن يشك في انهما كلاهما تعيينيان أو كلاهما واجبان تخييريان أي يحتمل أن يكون كل واحد منهما عدلا للآخر ويحتمل أن لا يكون لكل واحد منهما عدل أصلاً (الرابعة) أن يعلم بوجوب أحدهما المعين ويعلم بأن الآخر مسقط له ولكن لا يعلم أنه من باب أنه أحد فردي التخيير حتى يكون واجباً تخييراً أو ليس بواجب أصلا بل مستحب أو مباح لا يبقى معه مجال لتحصيل ملاك الواجب لعدم إمكان استيفائه بواسطة مضادته مع ملاك الواجب (هذه) صور الشك في الواجب التعييني والتخييري :

فنقول أما (الصورة الأولى) فلا ينبغي الشك في جريان البراءة فيها لأنه شك في أصل التكليف أي الوجوب .

أما (الصورة الثانية) فربما يقال بالبراءة عن التعيينية من جهة أنها خصوصية زائدة على أصل الوجوب مشكوكة فتكون مجرى البراءة ، ولكنه لا شك في أن جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشيء في عالم التشريع بيد الشارع وذلك بأن يكون له وجود أو مقتض للوجود في ذلك العالم حتى يصدق الرفع والتعيينية أمر ينتزع عن عدم جعل عدل له وليس هو

بنفسه مجعولا شرعياً حتى يكون قابلا للرفع في عالم التشريع ويكون في رفعه امتنان الذي هو شرط آخر لجريان البراءة فلا يمكن اجراء البراءة فيهـا (وأما بالنسبة) إلى عدم جعل الآخر عدلا له أي عدم وجوبه أو جعله عدلا أي وجوبه فانه أي وجوبه وإن كان مشكوكاً ويشمله حديث الرفع وسائر أدلة البراءة لكن رفعه خلاف الامتنان لأن رفع وجوبه يوجب الضيق على المكلف مضافاً إلى أنه ينتج عكس المقصود من البراءة أي عدم تعينه ، لأن البراءة عن وجوب محتمل العدلية مستلزم لتعينه وعدم كونه واجباً تخييرياً (فالنتيجة) هي أن المرجع في هـذه الصورة من صور الشك في التعيين والتخيير قاعدة الاشتغال ، لكن هذا الكلام مبني على أن يكون الوجوب في التعييني والتخييري سنخ واحد وخصوصية التعيينية تكون منتزعة من قبل عدم وجوب عـدل له (أما لو قلنا) بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري ارادة ناقصة مفادها سد باب اعدام الشيء إلا في ظرف وجود ما هو عدل له (وبعبارة اخرى) متكفلة لحفظ وجود الشيء من قبل جميع اعدامه إلا من قبل عدمه في ظرف وجود عدله وأما في الواجب التعييني ارادة تامة متكفلة لحفظ وجود الشيء مطلقاً ومن قبل جميع اعدامه بدون استثناء فالمتعلق في الواجب التعييني أوسع منه في الواجب التخييري (وإن شئت قلت) ان الارادة في التعييني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعييني أو تخييزي مرجعه إلى الشك في تعلق الارادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلا له وهذا ما اختاره استادنا المحقق (ره) في الواجب التخييري فعلى هذا يكون مجرى البراءة ونحن بينا عدم صحة هذا المسلك في المجلد الأول في مبحث الواجب التخييري فراجع واستادنا المحقق (ره) مع اختياره لهذا المسلك قال في هذا المقام بالاشتغال لا بالبراءة للعلم الاجمالي أما بوجوب هذا المشكوك التعيينية والتخييرية

مطلقاً حتى في ظرف وجود ذاك الآخر المحتمل للعدلية وأما بوجوب ذاك الآخر في ظرف عدم الاتيان بهـذا الذي شك في أنه واجب تعييني أو تخييري ، ومقتضى هذا العلم الاجمالي لزوم الأحتياط والاتيان بكليهما أى الاتيان بالمشكوك تعيينيته مطلقاً والاتيان بذلك الآخر الذى يحتمل أن يكون عدلا لهذا في ظرف عدم الاتيان به لعدم التمكن من الاتيان به بل يتعين به حينئذٍ كما هو الشأن في كل واجب تخييرى بعد عدم التمكن من الذي عدله ، واستصحاب العدم فيما هو محتمل الوجوب لا يجرى أيضاً ما لم ينحل هذا العلم الاجمالي بناء على ما سيجيء من كونـه علة تامة لتنجز التكليف والأصول المرخصة لا تجرى في أطرافه ما لم يجعل البدل للمعلوم بالاجمال ولو بواسطة أصل موافق للمعلوم بالاجمال وهذا معنى انحلال الحكمي كما سيجيء البحث مفصلا انشاء الله تعالى ، هذا مضافاً إلى أن استصحاب عدم الوجوب لا يثبت التعيينيـة في الطرف الآخر لأن عدم الوجوب من لوازم تعيينية طرف الآخر فيكون اثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت .

وأما (الصورة الثالثة) وهي أن يعلم بوجوب كلا الشيئين ولـكن يحتمل تخييريتهما فبعد ما عرفت من القول بعدم جريان البرائة عن التعيينية في كليهما فيكون الشك في مسقطية كل واحد منهما عن الآخر فيكون مورد قاعدة الاشتغال ولزوم الاتيان بكل واحد منهما حتى في ظرف اتيان الآخر وأمـا بناء على مسلك استادنا المحقق (ره) في معنى الواجب التعييني والتخييرى وإن كنا ما اخترناه فتجرى البرائه في الاثنين ولا يجيء محذور العلم الاجمالي الذى ذكرناه في الصورة الثانية في البين .

وأما (الصورة الرابعة) وهي أن يعلم بوجوب أحدهما المعين ويعلم بأن الآخر مسقط له ولكن لا يعلم أنه من جهـة أنه عدل له حتى يكون كلاهما واجبين تخييريين أو ليس بواجب أصلا بل مستحب أو مباح يسقط

باتيانه للواجب لما ذكرنا من عدم امكان استيفاء ملاك الواجب بعد اتيانه اما لمضادته مع ملاك الواجب في عالم الوجود وأما لكونـــه معدماً لملاك الوجوب (فلا محالة) يكون الوجوب مشروطاً بعدمـه فبناء على جريان البراءة من خصوصية التعيينية كما ذكرنا تجري البراءة عن تعيينية ماعلم وجوبه وعن ما شك في وجوبه فتكون النتيجة أنه يتعين عليه اتيان ما علم وجوبه في ظرف عدم التمكن من اتيان ما شك في وجوبه (وأما لو لم يتمكن) من اتيان ما علم وجوبه فليس عليه شيء أصلا أما ما علم وجوبه لعدم التمكن منـه وأما ما شك في وجوبه فللبراءة (وأما لو كان) متمكناً من الاتيين قله أن يأتي بأي واحد منهما لعم لو أتى بما علم وجوبه في هذه الحالة فيجوز أن يأتي بالآخر أيضاً اباحة أو استحباباً ولو أتى بما شك في وجوبه فلا يبقى مجال أن يأتي بالآخر لأنه مسقط الآخر على الفرض (هذا لو قلنا) بجريان البراءة في محتمل التعيينية اما (لو قلنا) بالاشتغال ففي ظرف التمكن من الاتيان بمحتمل التعيينية يجب الاتيان به ولو أتى بالآخر يسقط عنه قهراً ولو لم يأت به ولا بالآخر عصى بالنسبة إليـه دون الآخر لعدم وجوبه وفي ظرف عدم التمكن من الاتيان به تظهر الثمرة بين الاحتمالين فلو كان ذلك الآخر عدلا لمحتمل التعيينية يتعين الاتيان بـــه ويكون تركه عصياناً وإلا لا يجب الاتيان به بل يكون مجرى البراءة ولكن في مقام الاثبات يجب الاتيان بمحتمل التعيينية في ظرف عدم الاتيان بالآخر مع التمكن من الاتيان بهذا المحتمل للتعيينية وأما الآخر فلا يجب مطلقاً (هـذا كله) فيما إذا شك في التعيينية والتخييرية ولم يكن اطلاق في البين وإلا فلا شك في أن مقتضى الاطلاق هو التعيينية ، ولا فرق فيما ذكرنا من اصالة الاشتغال في الشك للتعيينية والتخييرية بين أقسامه التي ذكرناها في صدر المبحث .

أما إذا كان الشك من جهة التزاحم في مقام الامتثال وعدم القدرة

على الجمع بينهما بعد تمامية الملاك في كليهما فإن تساوى الملاكان في الأهمية فلا شك في البين بل يكون التخيير بحكم العقل كما انه لو احتمل أهمية كل واحد منهما فالأمر أيضاً كذلك كما أنه لو علم بأهمية أحدهما المعين فالعقل يحكم بتعين ذاك ولا شك وأما لو احتمل أهمية أحدهما المعين فهذا هو مورد الشك بالنسبة إلى ذلك المحتمل الأهمية ، ومعلوم أن في مثله الأصل يقتضي الاشتغال لأنه بإتيان الطرف الآخر يشك في امتثال الخطاب الفعلي المنجز عليه ففي هذا القسم من الشك في التعيين والتخيير لا مجال لجريان البراءة ولا ينبغي أن يحتمل وأما (في القسم الثالث) أي التخيير بين الحجتين كما في الأخبار بناء على الطريقية أي التخيير الظاهري المجعول من قبل الشارع وإن كان مقتضى القاعدة تساقطهما فالشك لابد وأن يكون في مورد يحتمل مزية أحدهما وحينئذ يكون محتمل المزيـــة مقطوع الحجية والآخر مشكوك الحجية وقد تقدم أن الشك في الحجية مساوق مع القطع بعدمها وأما (في القسم الأول) فلا فرق بين أن يكون التخيير شرعياً أو عقلياً كما هو واضح بأدنى تأمل هذا كله فيما إذا شك في التعيينية والتخييرية .

وأما الشك في العينية والكفائية فلا شك في أن اطلاق الواجب كما قلنا أنه يقتضي التعيينية كذلك يقتضي العينية لأن مقابل كل واحد منهما يحتاج إلى بيان ومؤنة زائدة والاطلاق يدفعه (ولكن) أن لم يكن اطلاق في البين ووصلت النوبة إلى الأصول العملية كما هو المفروض في المقام فمقتضى الأصل هي العينية والاشتغال عند اتيان الغير لتوجه الخطاب الفعلي المنجز إليه ويشك في سقوطه بفعل الغير ولا فرق في ذلك بين (أن نقول) بأن الواجب الكفائي عبارة عن تقييد اطلاق خطاب كل واحد من احاد المكلفين بعدم اتيان غيره كما هو الصحيح وبينا في المجلد الأول من هذا الكتاب وقلنـــا بأن الفرق بين الواجب التخييري والكفائي أن التقييد في

الأول في ناحية المكلف به وفي الثاني في ناحية المكلف فيكون مرجع الشك إلى الشك في التقييد (أو نقول) بأنه عبارة عن تعلق الأمر بالطبيعة ومن جهة انطباق طبيعة المكلف على كل واحد من احاد المكلفين يكون كل واحد منهم مشمولاً للخطاب وعلى كل واحد من الاحتمالين يكون شكاً في سقوط الخطاب لا ثبوته (نعم) لو شك في أصل توجه الخطاب المردد بين أن يكون عينياً أو كفائياً فلا شك في أنه يكون مجرى البراءة لكنه خلاف المفروض في المقام وهو الشك في كون الوجوب عينياً أو كفائياً بعد الفراغ عن وجوبه (هذا تمام الكلام) في انحاء الشك في التكليف وقد عرفت جريان البراءة فيه مطلقاً سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية حكمية أو موضوعية ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية كان فقد النص أو اجماله (وأما لو كان) منشأه تعارض النصين فسيجيء الكلام فيه في مبحث التعارض انشاء الله تعالى.

وأما ماأفتى به المشهور من الإحتياط في بعض موارد الشبهة الموضوعية كتردد الفائتة بين الأقل والأكثر (فالصواب فيه) خلافه بل الصحيح هو جريان البراءة عن الأكثر والأخذ بالمتيقن ولا فرق في جريان البراءة بين كون الشبهة مسبوقة بالعلم ثم عرض لهـا الشك كما أنهم قالوا في مورد تردد الفائتة بين الأقل والأكثر كذلك وبين عدم كونها مسبوقة بالعلم بل كانت مشكوكة من أول الأمر (والسر في ذلك) أن المناط في شمول حديث الرفع مثلا عدم العلم بالشيء فعلا حال الجريان وإن كان سابقاً معلوماً (وبعبارة اخرى) المناط هو الشك الفعلي سواء كان مسبوقاً بالعلم أو لم يكن نعم إذا كان هناك ما يرتفع به الشك بواسطة المراجعة إليه كما أنه في المورد الذي هو محل الكلام لو كان عنده دفتر مكتوب كل يوم المقدار الذي يفوت عنه فيجب الرجوع إليه لكي يرتفع شكه وليس هذا

من الفحص غير الواجب في الشبهات الموضوعية وكذلك الأمر في دفاتر التجار المكتوبة فيها مقدار ديونهم فلا يجوز الرجوع إلى البراءة ابتداء ومن غير رجوعهم إلى ما في دفاترهم :

خاتمة

في دوران الأمر بين المحذورين أي فيما إذا علم جنس الالزام وتردد بين أن يكون الالزام المعلوم هل هو في ضمن الوجوب أو الحرمة (فان قلنا) بامكان جعل وظيفة عملية من قبل الشارع في المقام سواء كان دليل اثباتها العقل أو النقل فتكون تلك الوظيفة المجعولة أصلا عملياً سواء كانت هي البراءة عن كلا المحتملين أو الاباحة أو استصحاب عدم كلا المحتملين أو غير ذلك من الاحتمالات التي ذكروها (وأما إن لم نقل) بذلك ففي عدّ اصالة التخيير من الأصول العملية اشكال بل لا وجه له فلا وجه لعدّ الأصول العملية أربعة أحدها اصالة التخيير وعلى أي حال لهذه المسألة صور وهي أن الدوران بين الوجوب والحرمة بحيث لا يكون احتمال آخر في البين وإلا يكون مورداً للبراءة سواء كان في الشبهة الحكمية بأقسامها أو الموضوعية - أما أن يكون كلا الطرفين توصليين أو يكون أحدهما تعبدياً والأول اما أن يكون في واقعة واحدة أو يكون في وقائع متعددة :

(أما الصورة الأولى) أي ما كان الدوران في التوصليين في واقعة واحدة كما أنه لو تردد بين أن حلفه المعلوم صدوره عنه كان على وطىء امرأته في ليلة معينة أو على ترك وطئها في تلك الليلة بعينها ، فالعلم الاجمالي حيث أنه ليس قابلا لأن يكون منجزاً لمعلومه - لعدم قدرة المكلف على

الجمع بين المحتملين والاحتياط في مقام الامتثال - فيكون وجوده كعدمه في مقام التأثير ولزوم الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فقط إذ كليهما لا يمكن وليس مقدور للمكلف ، والموافقة الاحتمالية أيضاً لابد منه فالعقل يحكم بكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك بمعنى أنـــه لابد منه تكويناً فهو تخيير قهري تكويني لا أنه حكم واقعي أو ظاهري مجعول من قبل الشارع إذ جعل مثل هذا الحكم في مثل المقام مما هو حاصل تكويناً وقهراً لغو لا ثمرة له (وإنما الكلام) في أنه هل يمكن جعل الاباحة الظاهرية لمثل هذا الشيء أو كونه مشمولا لأدلة البرائة العقلية والنقلية بالنسبة إلى كليهما أو تقديم جانب الحرمة لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة أو لا يمكن شيء من ذلك :

فنقول اما الاباحة فلا يمكن جعلها ظاهراً للقطع بعدمها واقعاً لأن المكلف قاطع بوجود الالزام من قبل المولى اما بالفعل أو بالترك بحيث يقطع بعدم الترخيص في الفعل والترك جميعاً والاباحة عبارة عن الترخيص في الفعل والترك جميعاً فيكون مناقضاً مع ما يعلم ، ولا ترتفع هذه المناقضة إلا بأن يقال أن الشارع قطع النظر عن الحكم الواقعي ورفعه سواء كان هو الوجوب أو الحرمة ، وهذا يرجع إلى التصويب الباطل (وبعبارة اخرى) لابد في جعل الحكم الظاهري من احتمال مطابقته للواقع وإلا فمع القطع بالعدم ليس رتبة الجعل الظاهري محفوظاً كما هو واضح جداً (والسر في ذلك) أن الاباحة بمدلولها المطابقي متعرض لنفي كلا الاحتمالين الذين يعلم بوجود أحد المحتملين وثبوته ، وإلا لو كان مفادها نفي احدى الخصوصيتين - أي الوجوب والحرمة - لما كان مناقضة في البين :

وأما إجراء البرائة الشرعية والعقلية في المقام فلا يمكن من جهـــة حكم العقل بالتخيير في الرتبة السابقة على اجراء البرائة لأن سقوط العلم

الاجمالي عن التأثير بواسطة عدم امكان الموافقة القطعية ولا مخالفتها والاحتمالي منهما لابد منه وفي نفس هذه المرتبة يحكم العقل بالتخيير فحكم العقل بالتخيير مع سقوط العلم الاجمالي عن التأثير في رتبة واحدة ولا شك في تأخر البراءة عن سقوط العلم الاجمالي عن التأثير لأنه ما لم يسقط عن التأثير لا تصل النوبة إلى البراءة فقهراً يكون وصول النوبة إلى البراءة متأخراً عن حكم العقل بالتخيير ومع حكمه كذلك وكونه معذراً لا يبقى مجال للبراءة ولا امتنان في رفع الحرمة والوجوب المجهولين بل يكون مثل هذا الحكم والجعل لغواً محضاً سواء كان مدركه العقل أو النقل ، نعم لا مانع من جعل الشارع المكلف ملزماً بالعمل على طبق أحد الاحتمالين ولكنه يحتاج إلى دليل مفقود في المقام :

وأما استصحاب عدم الوجوب والحرمة فلا يمكن من جهتين (أحدهما) هذا الذي ذكرنا في البراءة بعينه (والآخر) أن الاستصحاب أصل تنزيلي لا يمكن جريانه في الطرفين مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما قبل الجريان (نعم) إذا كان غافلا عن أن هناك استصحاب آخر واحدهما انتقض حالة السابقة فيه قطعاً (ربما يمكن) القول بصحة جريانها وان علم فيما بعد الجريان بأن مؤدى أحدهما مخالف للواقع (ولكن) هذا غير ما نحن فيه بأن يبنى على بقاء الحالتين السابقتين في واقعة واحدة وهو فعل الواحد الذي يعلم بوجوبه أو حرمته مع كون الحالتين السابقتين من الضدين الذين لا يمكن اجتماعهما ، وهل هذا إلا الحكم باجتماع الضدين في موضوع واحد ولو كان بتوسط استصحابين لا يلزم من اجراء كل واحد منهما على حدة محذور أصلا ولكن الاشكال في الجمع بين الاستصحابين في فعل واحد كما هو المفروض في المقام ، نعم لو كان هناك استصحاب مثبتاً بالنسبة إلى أحد الاحتمالين فينحل العلم الاجمالي وتجري البراءة بالنسبة إلى الاحتمال

الآخر (وأما تقديم) احتمال الحرمة لأن رفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فما لا ينبغي الاعتناء به من جهة أن احتمال المفسدة لاحتمال الحرمة لو كان موجبة للحكم بالحرمة ففي الشبهة البدوية يكون أولى من جهـة أنه هناك لا يزاحم احتمال المفسدة احتمال المصلحة الملزمة لأن احتمال المقابل لهذا الاحتمال ليس حكماً إلزامياً ومع ذلك تجري البراءة ولا يعتني باحتمال المفسدة ، هذا تمام الكلام في الصورة الأولى :

(الصورة الثانية) وهي أن يكون الدوران بين وجوب فعل شيء وحرمة ذلك الفعل بعينه في وقائع متعددة وذلك مثل ما إذا علم بأنه حلف بالنسبة إلى امرأته المعينة أما على وطئها في كل ليلة جمعة مثلا وأما على ترك وطئها (فربما يقال) حيث يمكن المخالفة القطعية لهذا العلم الاجمالي بسبب الفعل في جمعة والترك في اخرى ، لأن مفاد مثل هذا العلم الاجمالي هو يدور بين وجوب الوطىء في كل ليلة جمعة أو حرمته كذلك وحينئذ لو فعل في جمعة وترك في اخرى يقطع بمخالفة ذلك العلم الاجمالي ، ومعلوم أن العلم الاجمالي علة تامة لتنجز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية قولا واحداً إلا من الشاذ القائل بعدم تأثير العلم الاجمالي في التنجيز مطلقاً فيجوز ورود الترخيص من قبل الشارع حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية ، وهذا قول شاذ لا ينبغي الاعتناء به كما سيأتي انشاء الله تعالى ، فلا يجوز مخالفته القطعية بما ذكرنا من الفعل في واقعة والترك في اخرى ونتيجة ذلك أن يكون التخيير بدوياً لا استمرارياً لأن التخيير الاستمراري يوجب المخالفة القطعية التي بينا عدم جوازها .

ولكن أنت خبير بأن التكليف المعلوم بالاجمال المردد بين وجوب الوطىء في كل ليلة جمعة أو حرمته فيها كما في المثال ينحل إلى تكاليف متعددة ففي كل ليلة جمعة تكليف مستقل له اطاعة مستقلة وعصيان مستقل

ليس مربوطاً بالاطاعات والعصيانات في سائر الجُمع ففي كل ليلة جمعة بالنسبة إلى الخطاب الموجه إليـــه المعلوم اجمالا انه وجوبي أو تحريمي لا يمكن له المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية ، فلا فرق من هذه الجهة بين وحدة الواقعة وتعددها نعم يعلم فيما بعد بمخالفته لأحد هذه الخطابات من سنخ واحد في جميع الجمع ، وهذا لا دخل له بامكان المخالفة القطعية بالنسبة إلى الخطاب الموجه إليه في كل جمعة (نعم يمكن) هاهنا تصوير صور وفروض آخر ربما يختلف حكمه مع ما ذكرنا ولكن يطول بنا المقام وليس فيها فائدة .

الصورة الثالثة وهي أن يكون كلا طرفي الترديـد أو أحدهما المعين تعبدياً ولا شك في أنه حينئذ يمكن المخالفة القطعية بأن يأتي أو يترك بغير قصد القربة فيما إذا كان الواجب أو الحرام تعبدياً فلا يجوز المخالفة القطعية بأن يأتي بغير قصد القربة إذا كان الواجب تعبدياً أو يترك بغير قصد القربة إذا كان الحرام تعبدياً بل لابد له أن يأتي أو يترك بنحو يكون فيه الموافقة الاحتمالية فالحكم فيه وان كان أيضاً تخييراً لكن بصورة لا يلزم منهـــا المخالفة القطعية ولذلك قيد بعضهم مسألة دوران الأمر بين المحذورين بأن لا يكون أحدهما المعين أو كلاهما تعبديين (وبعبارة اخرى) الصور أربعة اما تعبديين واما احدهما المعين تعبدي واما توصليين واما أحدهما غير المعين تعبدى والأربعة مشتركة في عدم امكان الموافقة القطعية ويختص الأوليان بامكان المخالفة القطعية :

(تنبيه) ربما يحتمل أنه لو كان أحد الطرفين أقوى احتمالا أو أهم محتملا يجب الأخذ به ويتعين لأن حكم العقل بالتخيير فيما لم يكن لأحدهما مزية من حيث الاحتمال أو المحتمل (ولكن أنت خبير) بأن المزية من حيث الاحتمال لا أثر له ما لم تبلغ إلى مرتبة الاعتبار والحجية والظن غير

المعتبر في حكم الشك بالنسبة إلى تنجيز متعلقه . وأما المزية من حيث المحتمل توجب التعيين (لو كان) الملاك محرزاً وجداناً أو تعبداً واحتمل أهميته بالنسبة إلى مقابله أو كان بدرجة من الأهميـــة بحيث كان احتمال وجوده موجباً لوجوب الاحتياط ، كما إذا تردد في مقام الرمي بين أن يكون انساناً محقون الدم أو حيواناً يجوز قتله ، وكما لو تردد بين أن يكون زوجته أو تكون أجنبيـة (وأما لو لم يكن) الملاك محرزاً ولم يكن الاحتمال موجباً لوجوب الاحتياط كما هو المفروض في المقام والاخرج عن كونه من قبيل الدوران بين المحذورين وفي المقام في الطرف الذي يكون الإحتمال أقوى أو يحتمل أهمية ملاكه على تقدير ثبوته يكون في حد نفسه مجرى للبراءة وإنما منعنا عن اجرائها للغويتة وحصول نتيجة البراءة بواسطة حكم العقل بالتخيير قبل وصول النوبـة إليه (ومما يوضح) ما ذكرنا أن في مورد دوران الأمر بين الحرام وغير الوجب تجري البراءة ولو كان احتمال الحرمة أقوى من احتمال غيره مع ان ملاك الحرمة على تقدير ثبوتـه قطعاً أهم من ملاك غيره أي الاستحباب أو الاباحة (والحاصل) أن قوة الاحتمال لا أثر له ما لم يبلغ إلى مرتبة الحجية واحتمال أهمية الملاك لا أثر له ما لم يحرز الملاك .

تنبيه آخر في الموارد التي لا يمكن الجمع بين المحتملين في أطراف العلم الإجمالي في عمل واحد كما إذا كان مردداً بين أن يكون شرطاً أو مانعاً أو كانا من قبيل الضدين كالجهر والاخفات أو القصر والاتمام ولكن يمكن الاحتياط والموافقة القطعيـــة بتكرار العمل واتيانه مرتين فالعلم الاجمالي منجز ويجب الاحتياط وتكرار العمل وتكون خارجة عن دوران الأمر بين المحذورين :

في اصالة الاشتغال

الثالث من الأصول الأربعة العملية اصالة الاشتغال ومجراه - كما تقدم - هو الشك في المكلف به بعد العلم بأصل التكليف ولو بجنسه مع امكان الاحتياط ، والشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف (قد يكون) من ناحية المتعلق أي فعل المكلف سواء كان من جهة تردده بين المتباينين كالشك في أن متعلق الالزام المعلوم هل هو الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً أو غسل الجمعة ومن هذا القبيل ما إذا كان الشك في خصوصيات المتعلق من منوعاته ومصنفاته كالشك في أن متعلق الوجوب هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة في يومها أو كان من جهة تردده بين الأقل والأكثر كالصلاة مثلاً فيما إذا تردد بين كونها عشرة أجزاء أو تسعة (وقد يكون) من ناحية متعلق المتعلق كذلك وفي جميع صور المسألة (قد تكون) الشبهة حكمية سواء كان منشأها فقد النص أو اجماله أو تعارض النصين (وقد تكون) موضوعية منشأها الأمور الخارجية وفي جميع الأقسام الشبهة إما وجوبية أو تحريمية وفي جميع الأقسام قد تكون بين المتباينين وقد تكون بين الأقل والأكثر فالأقسام كثيرة جداً .

فهاهنا أبحاث الأول في الشبهة الموضوعية التحريمية بين المتباينين وهي (قد تكون) محصورة (وقد تكون) غير محصورة وفي الأولى قد نتكلم من ناحية علية العلم لحرمة المخالفة القطعية واخرى من ناحية عليته لوجوب الموافقة القطعية .

(أما الأول) فالحق أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وباب الجعل الحكم الظاهري - بحيث يكون موجباً للمخالفة القطعية مع الواقع المعلوم

في الهين ـ مسدود لأنه موجب للتناقض بناء على ما هو الحق من انحفاض الحكم الواقعي في هذه المرتبة وعدم رفع اليد عنه (وبعبارة اخرى) تأثير العلم الاجمالي في تنجيز متعلقه المعلوم ـ وان كان الترديد في انطباقه ـ ليس قابلا لمنع المانع لا عقلا باجراء البراءة العقلية أي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لأنه مع العلم الإجمالي بالحرمة ليس العقاب بلا بيان بل أي بيان أبين وأوضح من العلم ، ولذلك لم يخالف أحد من الفقهاء في هذا المقام إلا من شذ ممن يقول بعدم تأثير العلم الإجمالي في التنجيز مطلقاً ولو بنحو الاقتضاء حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية وليس ببيان ، بل يكون حاله من هذه الجهة حال الشك (وربما نسب) هذا القول إلى محقق الخونساري والمحقق القمي (قدس سرهما) وإن كان هذه النسبة لا يخلو من اشكال لأن الظاهر من كلاهما اجراء البراءة الشرعية وانفتاح باب الترخيص الظاهري في جميع الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال (وأيضاً) ليس قابلا لمنع المانع شرعاً باعطاء الرخصة في مخالفته قطعاً وفي جميع الأطراف كما يستظهر من كلام المحققين المذكورين (وحاصل) ما يدعون هؤلاء أي القائلين باجراء البراءة أو اصالة الحل في جميع الأطراف في الشبهة التحريمية الموضوعية أنه لا محذور في البين من ذلك إلا ما يتخيل من المحذور في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي والجواب عنه هو الجواب .

ولكن أنت خبير أن في موارد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لم يتنجز الحكم الواقعي أصلا لا بمنجز وجداني كالعلم ولا تعبدي كالأصول والامارات فلا حكم للعقل بلزوم اطاعته واستحقاق للعقاب على مخالفته فلو أراد الشارع أن يعاقبه على مخالفته فلا بد له من ايجاب الاحتياط وإلا يكون عقاباً بلا بيان وهو قبيح فله حينئذ لمصلحة من المصالح عدم ايجاب الإحتياط بل الترخيص في مخالفته لأنه على الفرض لا حكم للعقل مثلا

بوجوب الاجتناب عن ذلك الحرام الواقعي وحكم آخر بجواز ارتكابه من حيث كونه حلالا ظاهراً كي يلزم التناقض بين حكمي العقل بلزوم الاجتناب وعدم لزومه كما انه يلزم في المقام أي في مورد العلم الاجمالي ذلك ، مثلا إذا علم بحرمة شرب أحد الكأسين باعتقاد أن أحدهما خمر فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن ذلك الحرام الواقعي لتنجزه بالعلم فإذا أجريت البراءة أو اصالة الاباحة أو الحل أو استصحاب العدم في جميع الأطراف فبمقتضى هذه الأحكام الظاهرية أيضاً للعقل حكم بجواز ارتكاب جميع الأطراف ولا يلزم الاجتناب عن الحرام المعلوم في البين ، وهذا تناقض بين الحكمين من قبل العقل (وإن شئت قلت) يقع التناقض بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف - مقدمة للاجتناب عن الحرام المنجز الموجود في البين - وبين الترخيص في جميع الأطراف ، وقد عرفت مما ذكرنا أن قياس المقام بالشبهات البدوية لا يصح لعدم البيان وعدم التنجز هناك بخلاف المقام فانه مستلزم للتناقض ولا يرتفع إلا بالالتزام بأحد الأمرين اما رفع اليد عن الحكم الواقعي وهو خلاف الفرض واما بعدم منجزية علم الاجمالي وهو واضح البطلان (هذا كله) إذا كان اجراء الأصول المنافية للعلم الاجمالي مستلزماً للمخالفة العملية القطعية (وأما) لو لم يستلزم ذلك أي المخالفة العملية كما لو علم بطهارة أحد الاناءين الذين كانا نجسين بسبب وقوع أحدهما غير المعين تحت المطر مثلا فاستصحاب النجاسة في كليهما لا يوجب مخالفة عملية لما هو معلوم طهارته اجمالا فلا يكون تناقضاً بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلا الاناءين بواسطة الاستصحابين مع ما هو مقتضى العلم الإجمالي لأن مقتضاه أيضاً كذلك فلا مانع من جريان اصول المخالفة للعلم الإجمالي (إذا كانت) من الأصول غير التنزيلية لأن المانع لم يكن إلا المناقضة مع حكم العقل والترخيص في

المعصية والمفروض أنه ليس (واما لو كانت) من الأصول التنزيلية أو كانت من الامارات كما لو قامت البينة على نجاسة كل واحد منهما بالخصوص في المثال المذكور فهناك مانع آخر من جريانها في جميع أطراف المعلوم بالإجمال وهو أن للبناء على بقاء الحالة السابقة مثلا على أنه هو الواقع مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ممـا لا يجتمعان بشهادة الوجدان ، وهذا المعنى في الامارة أوضح خصوصاً بناءً على أن حجية الامارات من باب تتميم الكشف كما هو المختار ، إذ لا معنى لجعـل كاشفين تامين على خلاف المعلوم بالإجمال في طرفيه ، وهل هذا إلا تهافت وتناقض (ولذا قلنا) في مسألة دوران الأمر بين المحذورين بعدم جريان استصحاب عدم الوجوب والحرمة جميعاً مع العلم بأحدهما بالنسبة إلى فعل واحـد وعدم جريان الامارة على عدمهما أوضح ولذا يعامل معاملة التعارض مع الخبرين الذين يدل أحدهما على عدم وجوب ذلك الشيء الذي علم اجمالا بأنـه واجب أو حرام في الشبهة الحكمية ويدل الخبر الآخر على عدم حرمته وكذلك البينتين في الشبهة الموضوعية ، كل هذا مع انه ليس في اجراء الأصول التنزيلية ولا الامارات في مسألة دوران الأمر بين المحذورين مخالفة عملية من جانب الأصول والامارات لأن الموافقـة والمخالفة القطعيتان لا يمكن والاحتماليان منهما لابد منها (وقلنا) في مسألة دوران الأمر بين المحذورين أن اصالة الإباحة لا تجري لمضادتها مع نفس العلم لأن لزوم أحدهما أي للفعل أو للترك مع جوازهما مما لا يجتمعان .

وما ذكرنا من عدم جواز جريان الأصول المنافية للعلم الاجمالي مطلقاً تنزيلية أم غير تنزيلية وكذا الامارات إذا كانت مستلزمة للمخالفة القطعيه العملية كان بحسب الواقع ومقام الثبوت لا بحسب مقام الاثبات وإن أدلة الأصول منصرفة عن مورد العلم الاجمالي أو من جهة التناقض بين صدر

دليل الاستصحاب وذيله على تقدير الشمول ، لأن الانصراف لا وجه له واجبنا عن التناقض (أولا) بأن الأصول تجري في كل واحد من الأطراف بعنوانه الخاص وما تعلق به العلم عنوان كلي قابل للانطباق على كل واحد من الأطراف فما هو مشكوك النجاسة مثلا أي عنوان الخاص من كل واحد من الأطراف الذي هو مورد الاستصحاب غير ما هو معلوم النجاسة أي عنوان أحدهما أو غيره من العناوين المرددة الانطباق ، فاذا تيقن بنجاسة أحد الأطراف أو جميعها ثم علم بطهارة بعضهـا بسبب من الأسباب فاستصحاب نجاسة الجميع مثل استصحاب نجاسة ذلك البعض ليس إلا من ابقاء اليقين مع الشك في بقائه لا من ابقاء اليقين مع القطع بارتفاعه كما توهم (والسر في ذلك) أن الاستصحابات هاهنا متعددة بعدد الأطراف فكل استصحاب في كل طرف يجري مع قطع النظر عن الاستصحابات في سائر الأطراف ، ومعلوم أن في كل واحد منها مع قطع النظر عن سائر الاستصحابات لا علم بانتقاض الحالة السابقـة حتى يكون نقضها من نقض اليقين باليقين (وثانياً) أن دليل الاستصحاب ليس منحصراً بما هو مشتمل على هذا الذيل بل له أدلة اخرى غير مشتملة على هذه الجملة أي قوله عليه السلام (ولكن انقضه بيقين مثله) .

(أما الثاني) أي علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، فالحق أنه كذلك ، لما عرفت من أن العلم الإجمالي بيان ومنجز لمتعلقه كالعلم التفصيلي بل هو علم تفصيلي بالنسبة إلى متعلقه وهو العنوان المردد الانطباق وانما الاجمال في ناحية متعلقه من حيث ترديده في الانطباق ، وإلا ففي نفس العلم لا اجمال بل هو كاشف تام ، فاذا علم بخمرية أحد الكأسين مثلاً والمفروض أنه عالم بحكم الخمر وهو كبرى ان كل شرب خمر حرام فيضم هذه الصغرى الوجدانية إلى تلك الكبرى المعلومة فيعلم علماً قطعياً

بحرمة شرب هذا الكأس الموجود المردد بين هذين الكأسين أو هذه الكؤوس ففي الحقيقة العلم الاجمالي في الشبهة الموضوعية الدائرة بين المتباينين يرجع إلى العلم بالصغرى للكبرى المعلومة فيتنجز عليه التكليف بحكم العقل لعلمه بالصغرى والكبرى الذي هو مناط التنجز في نظر العقل ، فيشغل ذمته به يقيناً فيحتاج إلى الفراغ اليقيني وهو لا يحصـــل إلا بالاجتناب عن جميع المحتملات في الشبهة التحريمية والاتيان بجميعها في الشبهة الوجوبية ، وهذا معنى وجوب الموافقة القطعية ، ولا شك في أن هذا المعنى ليس قابلا لمنع المانع ، لأن حكم العقل بلزوم امتثال تكليف المنجز تنجيزي وليس معلقاً على عدم ترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف وذلك من جهـــة أنه بعد تنجزه أي وصول حكم المولى إلى العبد فالعقل يرى أن عدم الاعتناء بذلك الحكم وترك امتثاله عصيان وقبح للعصيان ذاتي ليس قابلاً لمنع المانع ولا يمكن الترخيص في ترك الامتثال في بعض الأطراف ولو كان هذا ممكناً لكان الترخيص في ترك جميع الأطراف أيضاً ممكناً فيكون العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية أيضاً مقتضياً قابلا لمنع المانع ، إذ لا فرق في نظر العقل من حيث القبح بين الترخيص في محتمل المعصية وبين ما هو معلوم المعصية إذ مناط الاثنين هو حكمـــه بلزوم تحصيل الفراغ القطعي والامتثال اليقيني فكما أنه ليس للشارع الترخيص في جميع الأطراف لأنه ترخيص في معلوم المعصية وموجب للتناقض كذلك ليس له الترخيص في بعض الأطراف لأنه ترخيص في محتمل المعصيـة ويصير محتمل التناقض واحتمال التناقض في الاستحالة كالقطع به ومحتمل المعصية مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل (فلا يقاس) بالشبهة البدوية فانها تكون مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولو فرضنا عدم مجيء ترخيص من قبل الشارع لأنه لا منجز هناك بخلاف المقام فان المنجز هاهنـا أي العلم الاجمالي موجود

فكم فرق بين البابين (فالتفكيك) بين حرمة المخالفة القطعية والقول بأن العلم الاجمالي علة تامة لها وليس قابلا للترخيص فيها وبين وجوب الموافقة القطعية والقول بأنه مقتض بالنسبة إليه وقابل للترخيص في بعض الأطراف كما ذهب إليه شيخنا الاستاد ويظهر أيضاً من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري (مما لا يمكن المصير إليه) .

ولا يخفى عليك أنـــه ليس المراد من أن العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية مثل حرمة مخالفتها عدم جريان الأصول النافية في بعض أطرافه حتى مع جعل البدل له في مقام الامتثال بأن يكتفي بالاجتناب عن بعض الأطراف ويجعلـه بدلا عن الاجتناب عما هو المعلوم بالاجمال وذلك بوجود دليل مثبت للتكليف الموافق مع المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف من أصل أو امارة سواء كان الأصل شرعياً أو عقلياً تنزيلياً أو غير تنزيلي (وكيف يمكن) إنكار امكان جعل البدل للمعلوم بالاجمال والاكتفاء به في مقام الإمتثال مع امكان ذلك بل وقوعه في العلم التفصيلي كقاعدتي الفراغ والتجاوز وغيرهما من القواعد التي مفادها الاكتفاء بفاقد الجزء أو الشرط على تقدير كون العمل فاقداً لهما بدلا عن المركب التام الأجزاء والشرائط (فالغرض) من كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية أن الأصل النافي لا يجري ولو في بعض أطرافه ولو كان بلا معارض ما لم يجعل بعض الأطراف بدلا عن التكليف المعلوم فعدم جريان الأصول النافية في أطرافه ليس للتساقط بواسطة المعارضة بل بواسطة تنجز المعلوم بالاجمال وأن الترخيص فيه ولو في بعض الأطراف ترخيص في محتمل المعصية وقد ذكرنا ذلك مفصلا فلا نعيد وذكرنا أن قياس المقام بالشبهات البدوية في غير محله (ولذلك ترى) أن في بعض الموارد مع وجود أصل نافٍ في بعض الأطراف بلا معارض اتفقوا على عدم جريانه فيما إذا لم يجعل الطرف الآخر بدلا بدليل مثبت موافق مع

المعلوم بالاجمال ، وذلك كما إذا علم بنجاسة أحد الكأسين الذين أحدهما كان قبل هذا العلم متيقن الطهارة والآخر مشكوكها فبعد العلم بنجاسة أحدهما وإن كان يصير كل واحد منهما مشكوك الطهارة إلا أن ذاك الذي كان متيقن الطهارة قبل حدوث هذا العلم يجري فيه استصحاب الطهارة دون الآخر ، وحيث أنه لا تصل النوبة إلى أصل المحكوم مع وجود أصل الحاكم فيتعارض استصحاب الطهارة في ذلك الطرف مع أصل الطهارة في هذا الطرف فيتساقطان وتصل النوبة إلى أصل المحكوم أي اصالة الطهارة في الطرف الذي كان فيه استصحاب الطهارة وهو حينئذ بلا معارض ومع ذلك لا يقولون بجريانه (واعتذار) شيخنا الاستاد (قدس سره) عن هذا النقض بأن الحكم الظاهري المجعول في كل واحد من الطرفين سواء كان مفاد أصل الحاكم أو المحكوم معارض بالحكم الظاهري المجعول في الطرف الآخر والحكم الظاهري في الطرف الذي فيه أصلان أحدهما حاكم والآخر محكوم حكم واحد لا أن هناك حكمان ظاهريان أحدهما مفاد الأصل الحاكم والآخر مفاد الأصل المحكوم ففي المثال المذكور ليس في طرف مستصحب الطهارة طهارتان ظاهريتان أحديهما مفاد الاستصحاب والأخرى مفاد قاعدة الطهارة ، إذ لا يعقل اجتماع طهارتين في موضوع واحد إلى آخر ما ذكره ، مضافاً إلى عدم صحة ما ذكره في نفسه (مخالف) للقواعد المقررة في علم الأصول (وخلاصة) الكلام في المقام عدم صحة جريان الأصل النافي للتكليف المعلوم بالاجمال ولو في طرف واحد من أطرافه بأن لم يكن له معارض حتى يتساقطان بالمعارضة إلا بجعل الاجتناب عن أحد الأطراف بدلا عن الاجتناب عما هو معلوم بالاجمال ، أو انحلال العلم الاجمالي إنحلالا حقيقياً أي : تبدل الاجمال بالتفصيل بزوال الاجمال ومجيء التفصيل ، كما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين ثم علم تفصيلا بأن كأس النجس هو ذلك فتجري اصالة

الطهارة في الطرف الآخر ، لأنه بعد الانحلال صار من الشبهات البدوية ، أو انحلالاً حكمياً بمعنى عدم تأثيره مع بقائه ، وذلك فيما إذا كان منجزاً لبعض الأطراف ولو كان أصلا عقلياً كاصالة الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي ، كما أنه لو كان أحد الكأسين المفروض نجاسة أحدهما طرفاً لعلم إجمالي آخر بنجاسة أحدهما سابق على هذا العلم الاجمالي ، فهذا العلم الاجمالي الثاني لا يمكن أن يؤثر في ذلك الطرف الذي كان وجوب الاجتناب عنه منجزاً عليه بالعلم الاجمالي الأول ، وإلا يكون من قبيل تحصيل الحاصل المحال (وأما إذا كان) المنجز أصلا شرعياً مطلقاً تنزيلياً أو غيره أو كان امارة فالأمر أوضح ولا فرق بين أن يكون المنجز قبل حصول العلم أو بعده ما دام المؤدى قبله .

ثم أنه لا يتوهم أن الأصل النافي في بعض الأطراف كاف لجعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالاجمال وذلك من جهة أن صحة جريان الأصل النافي متوقف على جعل البدل ففي الرتبة السابقة لابد وأن يتحقق بدل حتى يمكن جريانه فكيف يمكن أن يكون جعل البدل من ناحية جريانه ومتأخراً عنه ؟ :

ثم أنه بعدما عرفت عدم صحة جريان الأصل النافي في بعض أطراف العلم الاجمالي ولو لم يكن له معارض ما لم ينحل أو لم يجعل له البدل في مقام الامتثال (تعرف) أن عدم الجريان ليس للتساقط بواسطة المعارضة (هذا بناء) على القول بكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية (وأما بناء) على القول بالاقتضاء وصحة الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف فهل يكون مقتضى القاعدة هو تساقط الأصول المرخصة في الأطراف لمعارضة بعضها مع بعض لعدم جواز اجراء الجميع للزوم المخالفة القطعية وهو لا يجوز كما تقدم وعليه المشهور بل الاتفاق إلا ممن شذ ، أم

لا بل مقتضى القاعدة هو التخيير .

فنقول : (ربما يقال) بأن مقتضى هذا القول ـ أي : القول بالاقتضاء لا العلية التامة ـ هو التخيير لا سقوط كلا الأصلين في الطرفين من جهة أنه لا مانع من اجراء الأصل في بعض الأطراف بحيث لا يستلزم منه المخالفة القطعية العملية ، لأنه بينا شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الاجمالي وانه لا مانع من اجرائها إلا استلزامها المخالفة القطعية التي لا تجوز قطعاً لأن الترخيص فيها ترخيص في المعصية فالمانع من الأخذ باطلاق أدلة الأصول ليس إلا هذه الجهة فلابد أن يقيد بهذا المقدار أي عدم اجراء الأصل في طرف في ظرف اجرائه في طرف الآخر والتخيير ليس فيه هذا المحذور لأن مرجعه إلى اجراء الأصل النافي في كل طرف في ظرف عدم الاجراء في الطرف الآخر وهذا لا محذور فيـــه أصلا فيجب الأخذ باطلاق أدلة الأصول وتقييدها بمقدار اللزوم .

وقد أجاب شيخنا الاستاذ (ره) عما ذكرنا لاثبات التخيير بأنه أي التخيير اما يكون من ناحية الدليل فيكون تخييراً ظاهرياً وإما من ناحية المدلول فيكون تخييراً واقعياً (فالأول) كما إذا ورد مطلق شمولي أو عام اصولي الذي نسميه بالعام الاستغراقي وعلمنا بخروج فردين كزيد وعمرو مثلا عن تحت ذلك العام أو ذلك المطلق ، ولكن شككنا في أن خروجهما يكون مطلقاً بمعنى أن كل واحد منهما خارج عن تحت عموم اكرم العلماء مثلا سواء كان الآخر داخلا أو كان خارجاً حتى يكون التخصيص افرادياً أو يكون خروج كل واحد منهما مقيداً بدخول الآخر تحت العام لا مطلقاً حتى يكون التقييد احوالياً ففي مثل هذا لابد وأن نقول بأن التقييد احوالي لأن التخصيص الافرادي مستلزم لخروج كل واحد منهما في حالتين أي حال دخول الآخر وحال عدم دخوله بخلاف الاحوالي فانه تخصيص في

حالة واحدة أي خروج كل واحـد منهما في حال دخول الآخر فقط فيكون من قبيل دوران الأمر بين تخصيص واحد وبين تخصيصين ، ولاشك في أن التخصيص الزائد المشكوك يدفع باصالة العموم أو إصالة الاطلاق فينتج التخيير أي خروج كل واحـد منهما في حال دخول الآخر فدائماً أحدهما غير المعين داخل تحت العام وكذلك الآخر دائماً خارج فيجب اكرام أحدهما دائماً وهذا معنى التخيير (والثاني) أي التخيير من ناحية المدلول فكالتخيير في باب المتزاحمين حيث أن ملاك لزوم الاتيان في كل واحد منهما موجود والطلب في كل واحد منهما في حد نفسه مطلق بمقتضى اطلاق الملاك (ولكن) حيث لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما في مقام الامتثال والتكليف مشروط بالقدرة فقهراً لا يبقى التكليف على اطلاقه بل يقيد بحال عدم اتيان الآخر فينتج التخيير .

وأما في المقام فلا يكون وجهاً للتخيير لا من ناحية الدليل ولا من ناحية المدلول (اما الأول) فلأن دليل الأصل لا يدل إلا على جريانه في كل واحد منهما بعينه لا في أحدهما لا بعينه حتى يكون مفاده التخيير (وأما الثاني) فلأن المدلول في باب الأصول العملية أي المجعول فيها ليس إلا الجري العملي على طبق أحد الاحتمالين الذين للشاك كما في الأصول غير التنزيلية ، أو الجري العملي على طبق أحد الاحتمالين على أنه هو الواقع كما في الأصول التنزيلية وفي كلتا الصورتين ليس المدلول أي ما هو المجعول معنى يقتضي التخيير كمـا كان المدلول والمجعول في باب المتزاحمين معنى يقتضي التخيير هناك (فظهر مما ذكرنا) أن في مورد العلم الاجمالي بتكليف لا وجه للتخيير في اجراء الأصول في بعض الأطراف .

هذا ما أفاده شيخنـا الاستاذ (قدس سره) ولكن يمكن أن يقال إن دليل الأصل مطلق في حد نفسه بالنسبة إلى جريان الأصل في الطرف

الآخر وفي أي مورد ، ولكن في أطراف العلم الاجمالي جريانه في طرف إذا كان موجباً للمخالفة القطعية والترخيص في المعصية في ظرف جريان الأصل النافي في الطرف الآخر أيضاً (فلا محالة) يقيد الاطلاق بهذا المقدار وأما الزائد على هذا المقدار كاجرائه في ظرف عدم إجراء الآخر في الطرف الآخر حيث لا مانع من جريانه ، فلا وجه لخروجه عن تحت الاطلاق . (فلو كان) المانع من جريان الأصل النافي في أطراف العلم الاجمالي هي المعارضة مع الأصل الآخر في الطرف الآخر ، فيرتفع بهذا التقييد وينتج التخيير (نعم بناءً) على ما هو الحق من عدم إمكان جريان الأصل النافي في أطراف العلم الاجمالي ولو كان في طرف واحد وكان بلا معارض أيضاً (فلا مجال) للتخيير أيضاً كما أنه لا مجال لجريانه في أحدهما المعين .

ثم أن ما ربما يتوهم بل يظهر مما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن جريان الأصل النافي في طرف إذا كان بلا معارض يستلزم جعل الاجتناب عن الطرف الآخر بدلا عن الاجتناب عن المعلوم بالاجمال :

ففيه (أولا) إن هذا رجوع عن القول بالاقتضاء (وثانياً) أنه مبني على القول بحجية الأصل المثبت حتى يكون لازمة ـ أعني جعل الطرف الآخر بدلا ـ يثبت بهذا الأصل النافي : مع أنه بناء عليه أيضاً لا يخلو عن إشكال ، لأن الأصل النافي بناء على ما ذكرنا ـ من القول بكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ـ لا يجري إلا بعد جعل البدل في الرتبة السابقة على جريانه ، لا أن يكون الجريان سبباً لحصوله (اللهم) إلا أن يقال بجريان الأصل يستكشف جعله في الرتبة السابقة ، وعلى كل حال مورد هذا الكلام هو قيام إمارة على الترخيص ، وحيث أن مثبت الامارة حجة فيستكشف من قيامها على الترخيص في طرف بدلية الطرف الآخر ، كما أنه لو قام دليل بالخصوص على الترخيص في طرف

ولو كان أصلا ، فبدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية نستكشف بدلية الطرف الآخر .

وأما الاشكال على القول بالعلية بالعلم الاجمالي بوجوب أحد أمرين يكون وجوب أحدهما المعين مترتباً على عدم وجوب الآخر ، بأنهم يجرون الأصل النافي في الطرف المترتب عليه بلا أن يكون جعل بدل أو إنحلال في البين ، وذلك مثل انه إذا علم اجمالا (إما) بوجوب الحجج عليه (وإما) أنه مديون لزيد مثلا بكذا مقدار ، والدين على تقدير وجوده معجل ومطالب ، ولا شك في أن وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين الكذائي فيما إذا لم يكن المال وافياً إلا لأحدهما كما هو المفروض (فواضح الفساد) من جهة أن الأصل النافي الجاري في المترتب عليه (كما أنه) ينفي وجوب المترتب عليه مثل الدين في المثال المذكور كذلك يثبت وجوب الطرف الآخر أعني وجوب الحج في نفس المثال ، لا من ناحية الملازمة بين عدم وجوب أداء الدين حتى تقول أنه أصل مثبت وليس بحجة ، بل من جهة أنه منقح لموضوع الطرف الآخر . مثلا في المثال المذكور موضوع وجوب الحج هو المستطيع والاستطاعة حصولها متوقفة على عدم وجوب أداء الدين على الفرض (لأن المال) ليس وافياً إلا بأحدهما على الفرض ، فباستصحاب عدم وجوب أداء الدين أو البرائة عنه يثبت الموضوع (وثانياً) لا يمكن الاحتياط في الفرض (فقد ظهر) من جميع ما ذكرنا علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وعدم جواز إجراء الأصل النافي في بعض أطرافه أيضاً كالجميع ، إلا بالانحلال أو بجعل البدل (لا أنه) مقتض لذلك وتسقط الأصول بالمعارضة .

بقي التنبيه على أمور

(الأول) في أنه لا فرق في تأثير العلم الاجمالي في تنجيز متعلقه بين أن يكون المعلوم بالاجمال عنواناً واحداً أو كان مردداً بين عنوانين كل واحد منهما تعلق به النهي المولوي التحريمي (فالأول) كما إذا علم بخمرية أحد الكأسين أو بنجاسته أو غير ذلك مما هو محرم الشرب (والثاني) كما إذا علم أن هذا الكأس اما أنه خمر أو ذاك الآخر مغصوب مثلا . والسر في عدم الفرق أن المكلف في نظر العقل بعدما علم أنه وجه إليه خطاب إلزامي وجوبي أو تحريمي يكون ملزماً بامتثال ذلك الخطاب ولو كان لا يعلم الخصوصية ، وليس لمعرفة الخصوصية الخمرية أو الغصبية دخل في لزوم الاطاعة وترك العصيان ، خلافاً لما نسب إلى صاحب الحدائق (قدس سره) حيث أفاد بأن تنجز الخطاب منوط بالعلم بالخطاب ومعرفة العنوان المتعلق به الخطاب ، فلو علم إجمالا بأن الخطاب المتوجه إليه إما عنوان (لا تغصب هذا الكأس) أو عنوان (لا تشرب هذا الخمر) مثلا فلا يعلم الخطاب بخصوصية المتعلق فلا يعلم بخطاب جامع بينهما الذي هو مناط حكم العقل بلزوم الاطاعة .

ولكن قد عرفت أن المناط في نظر العقل وحكمه بلزوم الاطاعة هو علمه بتوجه خطاب إلزامي إليه ولو كان مردداً في أنه وجوبي متعلق بهذا العنوان أو تحريمي متعلق بذلك العنوان الآخر فضلا عما إذا علم بأنه خطاب وجوبي أو علم بأنه خطاب تحريمي ولكن الترديد في ناحية متعلقه بأنه هذا العنوان أو ذاك العنوان ، فلو أتى بكلا العنوانين الذين يعلم بأن أحدهما متعلق للنهي مثلا يعلم بمخالفته للتكليف الواصل إليه المنجز عليه ، وهكذا الأمر

في سائر صور المسألة ، فالتزامه بلزوم كون المتعلق عنواناً واحداً جامعاً بين الأمرين ، فاذا علم بمثل هذا العنوان يتنجز عليه وإلا فلا فلا وجه له أصلا (نعم إذا كان) لأحد العنوانين أثراً خاصاً بذلك العنوان كتعدد الغسل أو التعفير لبعض العناوين النجسة فلا يترتب بهذا العلم الاجمالي بل يحتاج إلى معرفة ذلك العنوان بخصوصه وتجري البراءة في غير الآثار المشتركة .

(الثاني) أن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي حكم عقلي ارشادي راجع إلى كيفية الاطاعة ، فلو خالفه المكلف لا يترتب على مخالفته شيء من حيث مخالفته إلا عنوان التجري ، فاذا ارتكب بعض الأطراف في الشبهة التحريمية أو ترك في الشبهة الوجوبيـــة وكان حراماً في الأول وواجباً في الثاني يعاقب على العصيان لتنجز الواقع عليه بالعلم ، وإلا فليس إلا التجري .

(الثالث) أنه لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء فلا يؤثر العلم الاجمالي لا في وجوب الموافقة القطعيـة ولا في حرمة مخالفتها ، وذلك لما بينا أن للعلم الاجمالي إنما يؤثر في تنجيز متعلقه فيما إذا كان متعلقه للتكليف الفعلي على كل تقدير وفي أي طرف كان ، وأما لو كان ثبوت التكليف الفعلي على تقدير انطباقـه على بعض الأطراف دون بعض آخر وذلك لمانع من ثبوت الخطاب في ذلك الطرف من إضطرار أو عدم القدرة بالنسبة إليه أو غير ذلك من الجهات المانعة أو الرافعة للتكليف فلا فاذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء بمعنى أنه مثلا لم يكن له قدرة على ارتكابه عادة وإن كان له قدرة عقلية بالنسبة إليه بمقدمات غير عادية وبتحمل المشاق ، كما إذا علم بحرمة هذه المرأة التي يريد تزويجها عليه أو المرأة التي في أقصى بلاد الشرق (فحيث) إن المراد والغرض من النهي المولوي زجر العبد عن إرتكاب المنهي واحداث الداعي للترك لما يرى

بعد الالتفات إلى نهي المولى وثبوته عنده بمثبت وجداني أو تعبدي من إستحقاقه للعقاب عند الارتكاب فينزجر ولا يرتكب (فلابد) وأن يكون الارتكاب له ممكناً عادة ومقدوراً له بحسب العادة حتى يوجب النهي زجره وإلا كان النهي بلا فائدة ولا ثمرة له ، فيكون لغواً ومثل هذا النهي يكون بنظر العقلاء مستهجناً لا ينبغي أن يصدر من الحكيم .

(لا يقال) أنه لا شك في وجود النواهي المتعلقة بأشياء يكون للنفس منزجرا عن ارتكابها مثل نكاح الامهات أو كشف العورة لذوي المروات وأمثال ذلك مما تشمئز النفوس الكاملة عنها وتأبى عن إرتكابها ولو لم يكن نهي عن قبل المولى ، والنفوس مختلفة جداً بالنسبة إلى إرتكاب المحرمات ، فبعض المحرمات مما تشمئز نفوس أغلب الناس عن ارتكابها بل جميعهم كأكل بعض الخبائث وبعض منها تشمئز نفوس بعض منهم دون بعض (فيجب) أن لا يتوجه إلى هؤلاء أمثال هذه النواهي مع أنها متوجهة إليهم قطعاً .

(لأنا نقول) فرق بين أن يكون الشيء غير مقدور عادة ولا يمكن ارتكابها إلا بالمقدمات البعيدة الخارجة عن العرف والعادة وتحمل المشاق الكثيرة بحيث لو أمر به كان من أشق الأشياء عليه (ففي مثل) هذه الموارد يكون نهيه عن الارتكاب مستهجناً عند العرف والعقلاء بين أن يكون الشيء منفوراً ومشمئزاً عنه ، ففي هذا القسم من الأشياء لايرى العرف والعقلاء مستهجناً في الخطاب بلزوم ترك الارتكاب (لأنهم) يرون نهي العاجز عن الفعل بحسب العادة قبيحاً كالعاجز عقلا ولا يرون نهي القادر على الفعل المشمئز عنه إذا كان في الفعل مفسدة قبيحاً (ولعل السر في ذلك) أن الأمر والنهي حقيقتهما بعث وتحريك نحو أحد طرفي المقدور فاذا كان الفعل بنظرهم غير مقدور فالترك بنظرهم مطلب أمر غير مقدور وان كان كلا الطرفين بنظر العقل مقدوراً فمطلب الترك غير مقدور عندهم بل يرونه مجبوراً على الترك فلا يبقى مجال للنهي لما قلنا من أنه تحريك الى

أحد طرفي المقدور فلا يمكن تحقق حقيقة النهي إلا معلقاً على الابتلاء ومشروطاً به بخلاف مورد الاشتزاز فانه لا مانع من تحقق حقيقة النهي عن الفعل الذي له قدرة على إيجاده ومتوقف ايجاده على إرادته واختياره فقط ولكن لا يريد ولا يختاره لكونه منفوراً عنه أو لكونه مضراً أو لجهة اخرى من الجهات التكوينية .

نعم يبقى كلام حينئذ في طلب الفعل إذا كان غير مقدور عادة وإن كان مقدوراً عقلا ويمكن الاتيان بـه بايجاد مقدمات بعيدة وتحمل مشاق شديدة بأن يقال لا يجوز طلب مثل هذا الفعل لأنه غير مقدور فلابد أن يقال بعدم صحة مثل هذا الأمر واستهجانه مع أنهم لا يلتزمون بذلك هذا .

ولكن يمكن أن يقال أن فعل شيء إذا كان له مصلحة مهمة بحيث يلزم تحصيلها ولو بتحمل مشقة شديدة وتهيئة مقدمات غير عادية بل يجب في مقام تحصيله بذل كل نفس ونفيس ، ففي مثل هذا المورد لا استهجان في الخطاب ولا محذور فيـه أصلا فلا يصح قياس باب الأوامر بالنواهي (وحاصل الكلام) أن العلم لا يؤثر في وجوب الموافقة ولا في حرمـة مخالفتها فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أي لم يكن مقدوراً عادة وعرفاً ، هذا كله فيما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء .

وأما إذا شك فيـه ففي تأثير العلم الاجمالي في تنجيز متعلقه في أي طرف كان المتعلق أي سواء كان في الطرف الذي هو مقدور عادة أو كان في ذلك الطرف الذي مقدوريتـه مشكوك وعدم تأثيره وجهان بل قولان أقويهما الأول لوجهين (أحدهما) أن الشك في القدرة بعد احراز الملاك التام - كما هو المفروض في المقام لعدم مدخلية القدرة بكلا قسميه أي عقلية أو عادية في الملاك - ليس من موارد الرجوع إلى البرائـة وقاعدة قبح

العقاب بلا بيان لأن مورد تلك القاعدة فيما إذا كان قصور في البيان من ناحية المولى لا أن عدم التكليف كان مستنداً إلى عجز العبد عن الامتثال عقلا أو عادة ، وأما فيما إذا كان عدم التكليف من جهة عجز العبد فإن علم العبد بالعجز عقلا أو عادة فلا تكليف لقبح تكليف العاجز ، وأما إذا شك فالعقل يحكم بلزوم الاحتياط والامتثال حتى يتبين ويظهر العجز ويكون مورداً لقاعدة دفع الضرر المحتمل بنظر العقل لا قاعدة العقاب بلا بيان (والسر في ذلك) ما ذكرنا من عدم قصور لا في بيان المولى ولا في ناحية الملاك وإنما يكون عدم الشمول لعجز العبد فاذا تيقن بالعجز فهو معذور وإلا فيما إذا شك فالعقل يلزمه بالإحتياط إلى أن يظهر العجز .

(وبعبارة اخرى) اشتراط التكليف بالقدرة العادية ليس أمره بأعظم من اشتراطه بالقدرة العقلية فكما أن في مورد العقلية منها إذا شك فيها ليس له الرجوع إلى البراءة ففي القدرة العادية أيضاً كذلك ليس له الرجوع إلى البراءة ، فلو شك في مقدورية طرف من أطراف العلم الاجمالي ليس له اجراء البراءة عن التكليف التحريمي كما هو المفروض في المقام وإرتكاب سائر الأطراف بل يجب الاجتناب عن الأطراف المقدورة (وأما الاشكال) على ما ذكرنا بلزوم الاحتياط بناءً على هذا في الأطراف المقدورة حتى مع العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء (فعجيب) لأنه مع العلم بخروج بعض الأطراف نعلم بعدم التكليف في ذلك الطرف المعلوم الخروج ، وحيث أنه على تقدير انطباقه على ذلك الطرف نعلم بعدم تكليف في البين فلا يبقى مجال للزوم الاحتياط حتى يظهر الحال لأن الحال ظاهرة (نعم) لو كان المعلوم بالاجمال في هذا الطرف المقدور فالعموم يشمله ، وحيث أن المعلوم بالاجمال وجوده في هذا الطرف مشكوك فالعلم الاجمالي لم يتعلق بخطاب فعلي في أي طرف كان بل المعلوم بالاجمال تكليف مشكوك فلا يؤثر التنجيز ، والملاك أيضاً

لا يؤثر لأنه على تقدير كون الملاك في ذلك الطرف المعلوم الخروج عن محل الابتلاء لا يؤثر قطعاً للقطع بعدم التكليف حينئذٍ ومع القطع بعدم التكليف في الطرف المعلوم الخروج فنقطع بعدم التكليف المطلق ومعه لا يبقى مجال لحكم العقل بلزوم الاحتياط لكون الشبهة حينئذٍ من قبيل الشبهة البدوية بل هي عينها (وهذا بخلاف) ما لو شك في الخروج فلا يقطع بعدم التكليف المطلق مثل الصورة السابقة بل يحتمل وجوده فيبقى مجال لحكم العقل بلزوم الاحتياط لأجل وجود الملاك (وبعبارة اخرى) أما في الطرف الخارج عن محل الابتلاء قطعاً فلا تكليف قطعاً حتى مع وجود الملاك فيه وأما الطرف الآخر فمقدور قطعاً ووجود الملاك فيه مشكوك والعقل يحكم بلزوم الاحتياط في عكس هذا أي فيما كان الملاك معلوم الوجود والقدرة مشكوكة لا فيما كان بالعكس فقياس القطع بالخروج عن محل الابتلاء بالشك فيه في غاية الفساد واقتناع شيخنا الاستاد (ره) بهذا الاشكال أعجب على ما يدعيه المستشكل (الثاني) ما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قدس سره) من التمسك بالاطلاقات الواردة في باب الأحكام (بيان ذلك) أن النواهي الواردة في الآيات مطلقة تشمل جميع الموارد بحسب الظهور العرفي سواء كانت خارجة عن محل الابتلاء أو داخلة فيه والقدر المتيقن من تقيد هذه الاطلاقات وتخصيص العمومات ما علم بخروجه عن محل الابتلاء وأما ما شك فيه فيبقى داخلاً تحت الاطلاقات والعمومات بمقتضى اصالة الاطلاق والعموم ، وحيث أن المخصص لبي لا فرق بين أن تكون الشبهة مفهومية دائرة بين الأقل والأكثر كما فيما نحن فيه أو مصداقية كما تقدم تفصيله في مبحث العام والخاص .

وأورد على هذا الوجه أي شمول إطلاقات أدلة المحرمات لمورد الشك في الخروج عن محل الابتلاء بوجوه (الأول) أن المخصص هاهنا من قبيل

العقل الضروري فيكون من قبيل المخصص المتصل المحفوف بالكلام فيسري إجماله إلى العام فلا يبقى له ظهور في العموم يشمل مورد الشك في الخروج لصيرورته مجملاً بواسطة إجمال مفهوم المخصص الذي في حكم المخصص المتصل كما تقدم ذلك في مبحث العام والخاص (وفيه) أن كون المخصص هاهنا من قبيل الضروري ممنوع لأن استهجان الخطاب بالنسبة إلى ما هو خارج عن محل الابتلاء مما هو مغفول غالباً ولا يدرك إلا بالتأمل وملاحظة جهات الحسن وقبح الخطاب .

وأجاب شيخنا الاستاد (ره) أيضاً عنه بأنه لو سلمنا كونه من قبيل العقل الضروري حتى يكون من قسم المخصص المتصل فمع ذلك أيضاً إجماله لا يسري إلى العام لأن ما يسري إجماله إلى العام هو فيما إذا كان المخصص عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب كعنوان الفاسق الذي ليس له مراتب ومردد بين الأقل والأكثر فاذا كان مثل هذا العنوان متصلاً بالعام لا ينعقد للعام ظهور إلا في ما عدا هذا العنوان فاذا كان مجملاً فقهراً إجماله يسري إلى العام (وأما إذا كان) المخصص عنواناً ذا مراتب مختلفة كما فيما نحن فيه حيث أن الخروج عن محل الابتلاء وعدم القدرة للعادية له مراتب متفاوتة فالخمر الموجود في أقصى بلاد العالم مثلاً أشد خروجاً عن محل الابتلاء من الذي في بلد أقرب منه وهكذا إلى أن يصل إلى مكان يشك في خروجه عنه فالقدر المتيقن الخارج هي المرتبة الكاملة من العجز العادي وباقي المراتب يشك في خروجه فيجب الرجوع إلى اصالة العموم :

ولكنك خبير بأن الرجوع إلى إصالة العموم فرع انعقاد ظهور العام في العموم ومع وجود هذا المخصص المتصل ولو كان ذا مراتب كيف يمكن حصول القطع بظهور العام في العموم عدا مرتبة الكاملة من العجز فالأحسن في الجواب هو الجواب الأول (الثاني) ما أفاده صاحب الكفاية (ره)

من أن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات فرع إمكان الاطلاق في عالم الثبوت ، وفيما نحن فيه ليس كذلك لأنه لا يمكن أن يكون الخطاب مطلقاً في عالم الثبوت بالنسبة إلى مورد الشك في القدرة لأن شمول إطلاق الخطاب لمورد الشك الذي له احتمالان وجود القدرة وعدمها معناه شمول الخطاب لمورد الشك على كل واحد من التقديرين أي على تقدير وجود القدرة وعدمها والحال أن شمول الخطاب للمورد على تقدير عدم القدرة وكونه عاجزاً محال لأنه قبيح والقبيح على الحكيم محال (ولكن يمكن أن يجاب عنه) بأن هذا فيما إذا لم يكن الاطلاق كاشفاً عن عدم العجز وثبوت القدرة كما أفادوا في قوله عليه السلام (لعن الله بني امية قاطبة) بأنه في مورد الشك في ايمان بعضهم يتمسك بالعموم ويثبت به عدم ايمانه نعم الذي هو منهم وهو معلوم الايمان خارج عن تحت العموم قطعاً وما نحن فيه مثل ذاك طابق النعل بالنعل (الثالث) ما أفاده بعض من أن شمول الاطلاق للانقسامات الثانوية غير ممكن كما بيناه في مسألة التعبدي والتوصلي فلا نعيد ، ولا شك في أن القدرة على الامتثال في الرتبة المتأخرة عن الأمر لأنه ما لم يكن أمر لا معنى لامتثال الأمر (وفيه) أن هذا الكلام مغالطة عجيبة ، إذ ما هو شرط لحسن الخطاب هو القدرة على اتيان ذات المأمور به لا بعنوان أنه مأمور به وبعنوان امتثال الأمر حتى يكون متوقفاً على الأمر وفي الرتبة المتأخرة عنه فيكون من الانقسامات الثانوية فالقدرة التي شرط حسن الخطاب بكلا قسميه سواء كانت عقلية أو عادية من الانقسامات الأولية التي تلحق الشيء قبل تعلق الأمر والنهي به (وأما ادعائه) (قده) أن القدرة العادية والدخول في محل الابتلاء من شرائط التنجيز فاعجب إذ لا شك في أنها بكلا قسميه شرط تحقق الخطاب ووجوده لا شرط تنجزه بعد وجوده حتى تكون متأخرة عن الخطاب كما توهم نعم على تقدير تسليم كونها من الانقسامات الثانوية

فلا ريب في عدم شمول الاطلاقات لمورد الشك فيها ولا يصححه عدم كونها من شرائط التنجيز كما هو واضح .

تنبيه وهو أنه هل المنع الشرعي بالنسبة إلى ارتكاب بعض الأطراف يلحق بعدم القدرة تكويناً فيكون خارجاً عن محل الابتلاء فلا يكون للعلم الاجمالي مؤثراً في تنجيز متعلقه فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر الذي هو داخل في محل الابتلاء ، أم ليس كذلك ، بل المنع الشرعي لا يوجب سلب القدرة العقلية أو العادية مثلاً لو علم بنجاسة طعامه الذي يريد أن يأكله أو طعام شخص آخر من أهل بلدته أو من جيرانه مع النهي عن أكله عن قبل صاحبه له أن يجري اصالة الطهارة في طعامه أم لا (والانصاف) أن المنع الشرعي لا يوجب قبح النهي عنه بعنوان آخر الذي هو معلوم إجمالاً فاذا كان طعام مغصوب عنده لا يرضى صاحبه أن يأكله فعلم إجمالاً بنجاسة ذلك الطعام المغصوب أو طعامه الذي ملكه وحلال له فلا يرى العقل والعقلاء قبحاً واستهجاناً في خطاب لا تأكل النجس الموجود بينهما وكذلك إذا غصب جارية الغير فعلم اجمالاً بأنه إما جاريته حائض وإما تلك الجارية فلا قبح في خطاب لا تقرب الحائض منها وكذلك في سائر الموارد التي من هذا القبيل وهي كثيرة جداً (وكذلك الأمر) فيما يبعد عادة اتفاق الابتلاء به فقد قيل بلحوقه بالخروج عن محل الابتلاء في قبح توجيه الخطاب إليه والنهي عنه ، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة تراب الموجود عنده الذي هيئه في داره للتيمم عليه عند احتياجة به أو نجاسة قطعة معينة من تراب الطريق الفلاني بحيث يكون احتمال الاحتياج إليه للسجود أو التيمم في غاية البعد .

ولكن يمكن أن يقال ان بلغ بعد الاحتياج إلى مرتبة صارت عن مصاديق الخارج عن محل الابتلاء عند العرف فهذا هو وليس ملحقاً به

وإن لم يبلغ إلى تلك المرتبة فلا وجه لالحاقه به فان قلة الابتلاء لا يوجب استهجان الخطاب بـل المدار في القبح والاستهجان إمكان الابتلاء عادة وعرفاً لا فعليته خصوصاً إذا كان قلة ابتلائه من ناحية عدم قصده وارادته لبعض الأغراض والدواعي النفسانيـة ككونه غير لائق بمقامه مثلاً فترك ارتكابه لأجل الترفع عنـه لا لأجل عدم الاحتياج إليه كما إنه في مسألة تراب الطريق الذي مثلنا به يكون الأمر كذلك فان أصحاب الشؤون والشرف يتأنفون عن التيمم أو السجود على تراب الطريق لما يرونه مخالفاً لشأنهم ففي مثل هذا لا يمكن أن يقال بقبح النهي المتوجه إليهم .

(الأمر الرابع) فيما إذا اضطر إلى ارتكاب بعض أطراف المعلوم بالاجمال فأما أن يكون إلى أحدها بعينه وأما إلى أحدها لا بعينه وكل واحد من القسمين إما أن يكون الاضطرار حصوله قبـل وجود التكليف وقبل العلم به أيضاً وإما أن يكون بعد حصول التكليف وقبل حصول العلم أو مقارناً لحصوله وإما أن يكون بعـد حصول التكليف وبعد حصول العلم جميعاً فالأقسام ثمانية ولكن نذكر منها ما يختلف باختلافها الآثار والأحكام .

فنقول أما صور الاضطرار إلى المعين ما عدا القسم الأخير منها أي فيما إذا كان حصول الاضطرار بعد حصول التكليف والعلم الاجمالي فيجري الأصل النافي في غير ما اضطر إليـه حتى على ما اخترناه من كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ، وذلك من جهة أن الاضطرار إلى ذلك المعين يرفع التكليف عن ذلك الفرد لو كان هو موضوع الحكم المعلوم بالاجمال لحكومة دليل رفع ما اضطروا إليه على العمومات والاطلاقات الأولية حكومة واقعية فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الأولية بغير مورد طرو الاضطرار على موضوعاتها ، فاذا حدث العلم الاجمالي بعد ذلك أو مقارناً لحدوث الاضطرار فلا يتعلق بحكم فعلي على كل تقدير أي سواء

الطبق المعلوم بالاجمال على هذا الطرف أو على الطرف أو الأطراف الأخر لأنه لو انطبق على الطرف الذي إضطر إليه فليس هناك حكم أصلاً لما ذكرنا من ارتفاع الحكم بطرو والاضطرار (وقد بينا) اشتراط تأثير للعلم الاجمالي في تنجيز المتعلق ووجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفتها أن يكون متعلقه حكماً فعلياً على كل تقدير أو ذو حكم كذلك فتجري الأصول النافية في الطرف أو الأطراف الأخر بلا مانع أعني وجوب الموافقة القطعية لأنه هو الذي كان مانعاً (وأما) إذا حصل الاضطرار بعد حصول العلم وقهراً يكون بعد حصول التكليف أيضاً لأن حصول التكليف لابد وأن يكون قبل العلم وإلا لا يمكن حصول العلم إلا أن يكون جهلاً مركباً فالعلم ينجز متعلقه قبل حصول الاضطرار فكل واحد من الطرفين يصير محتمل التكليف المنجز والاضطرار وإن كان يرفع التكليف عن ذلك الطرف الذي اضطر إليه ولكن لا تجري البراءة في الطرف الآخر لما ذكرنا من أنه محتمل التكليف المنجز بمعنى أنه لو كان المعلوم بالاجمال في ذلك الطرف الذي ما اضطر إليه تنجز بالعلم الاجمالي في الرتبة السابقة على طرو الاضطرار والأصول النافية تساقطت على القول بالاقتضاء فلا تعود وعلى ما اخترنا كان سقوط الأصول بواسطة كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعلى أي حال لا تجري الأصول النافية في الطرف الآخر فيكون حال الاضطرار إلى أحد الأطراف بعد حصول العلم الاجمالي حال التلف بعده فكما إذا تلف بعض الأطراف بعد حصول العلم لا تجري الأصول النافية في الطرف أو الأطراف الباقية لعين ما ذكرنا في غير الطرف المضطر إليه فكذلك الأمر في مورد الاضطرار :

وأما ما أفاد في الكفاية من الفرق بينهما بأن التكليف في باب الاضطرار ليس مطلقاً بل محدود إلى حد طرو الاضطرار بخلاف باب التلف فان

فان التكليف فيه مطلق غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه فاذا كان التالف هو موضوع التكليف المعلوم بالاجمال فقهراً يرتفع الحكم وينعدم لا أنه محدود (فهذا الفرق) ليس بفارق لأنه لا فارق في نظر العقل في تنجيز العلم لمتعلقه المعلوم بالاجمال بين أن يكون تكليفاً مطلقاً مطلقاً وعلى كل تقدير أو كان مطلقاً على تقدير انطباقه على هذا الطرف مثلاً وتكليفاً محدوداً على تقدير انطباقـه على الطرف الآخر كما لو علم اجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة مثلاً فوجوب صلاة الظهر مطلق يجب أن يأتي بها طول العمر إما أداءً أو قضاءً ووجوب صلاة الجمعة محدود إلى ساعة بعد الزوال ومع ذلك بعد مضي ساعة من الظهر لا يصح اجراء البراءة عن صلاة الظهر كما هو واضح وأما ما أفاده شيخنا الاستاذ (ره) - من الاعتراف بعدم منجزية العلم الاجمالي فيما إذا كان المعلوم بالاجمال عنواناً واحداً مردداً بين أن يكون حكمه محدوداً إلى زمان أو مطلقاً - فغير مربوط بما نحن فيه لأنه في الحقيقة علم تفصيلي إلى زمان كذا وشك بدوي بعد ذلك الزمان فهو أشبه بالانحلال فان جرى استصحاب الحرمة في ظرف الشك فهو وإلا يكون مجرى البراءة (هذا كله) فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين :

وأما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه ففي جميع الصور المتقدمة لا تجري البراءة في غير ما يرتكب للاضطرار بل يجب الاحتياط فيه وذلك من جهة أن الاضطرار في هذه الصورة ليس مزاحماً بوجوده للتكليف بل تكون مزاحمته في مقام تطبيقه لما اضطر إليه وهو أحدهما لا بعينه على ما هو المنهى عنه وهذا التطبيق قد يتفق من ناحية الجهل بما هو الحرام في البين ولذلك لو فرضنا له حصول العلم التفصيلي بمـا هو الحرام في البين ليس له أن يطبق اضطراره على ما هو الحرام في البين بل يجب عليـه رفع اضطراره بذلك الطرف الآخر (ومن هذا) يظهر أن الاضطرار لم يطرأ

على ما هو الحرام في البين كي يرتفع به حرمته كما هو مفـاد دليل رفع ما اضطروا إليه فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً حتى تجري البراءة في غير ما طبق الاضطرار عليه (وقياس) هذه الصورة على صورة الاضطرار إلى أحد الأطراف بعينه (في غير محله) لأنه هناك طرأ الاضطرار على نفس ما هو الحرام الواقعي في البين على تقدير كونه هو ذلك الفرد الذي اضطر اليه بعينه بخلاف المقام (نعم) لو طبق اضطراره على ما هو الحرام الواقعي فهو معذور من جهة جهله فهذا الترخيص في تطبيقه اضطراره على أي فرد شاء ترخيص ظاهري منشأه جهله بالواقع لا اضطراره ولذلك قلنا لو فرض حصول العلم التفصيلي قبل ارتكابه أحد الأطراف للاضطرار ليس له أن يرفع اضطراره بما هو الحرام بل يتعين عليه أن يرفعه بالطرف الآخر (ولا فرق) فيما ذكرنا من عدم مزاحمة الاضطرار في هـذه الصورة أي صورة الاضطرار الى أحد الأطراف لا بعينه بين حصول الاضطرار قبل التكليف أو بعده ولا قبل حصول العلم أو بعده أو كان حصوله مقارناً لحصول العلم ففي جميع هذه الصور لا يسقط العلم الاجمالي عن التأثير ولا يجرى الأصل النافي في غير ما ارتكب لأجل الاضطرار ورفعه به .

بقى شيء وهو أن هذا التخيير في دفعه اضطراره بأى واحـد من الأطراف شاء هل هو من قبيل التوسط في التكليف أو من قبيل التوسط في التنجز احتمالان بل قولان (أقويهما) هو التوسط في التكليف بناء على القول بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيـة وعدم جريان الأصول النافية في أطرافه ولو كان هلا معارض الا مع الانحلال أو جعل البدل كما تقدم تفصيل ذلك واخترناه (بيـان ذلك) أن المراد من التوسط في التكليف أن لا يكون التكليف مطلقاً وعلى كل تقدير بل يكون على تقدير فقط دون تقدير آخر فيكون مرفوعاً على تقدير لا مطلقاً فالاضطرار الى

أحدهما المعين يكون من هذا القبيل لأنه على تقدير أن يكون المعلوم بالاجمال في ذلك الطرف المعين الذى اضطر اليه فلا تكليف في البين أصلا اذ يرتفع بطرو الاضطرار وعلى تقـدير أن يكون في ذلك الطرف الآخر فيكون موجوداً فلا يكون موجوداً مطلقاً ولا معدوماً ومرتفعاً مطلقاً بـل معنى متوسط أى موجود على تقدير غير موجود على تقدير آخر (والمراد) من التوسط في التنجز أن يكون التكليف موجوداً مطلقاً وعلى كل حال ولكن تنجزه في حال دون حال .

إذا عرفت ما ذكرنا (فنقول بناءً) على القول بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وعدم جواز جريان الأصول النافية في أطرافه ولو كان بلا معارض إلا مع الانحلال وجعل البدل فلا يجوز الترخيص الظاهري إلا بالتصرف في ناحية التكليف المعلوم بالاجمال بأن يقيـده بعدم انطباق الاضطرار عليه فلو طبق المكلف ولو بواسطـة جهله اضطراره عليه فلا تكليف في البين لا أنه موجود وغير منجز حتى يكون من قبيل التوسط في التنجز لأنه لا انحلال ولا جعل بدل في البين فلا يمكن الترخيص الا بمـا ذكرنا فيكون من باب التوسط في التكليف ، هذا بناء على ما اخترناه من من القول بالعلية التامة (وأما بناءً) على القول بالاقتضاء فحيث لا ينافي بقاء التكليف على اطلاقه في مقام الواقع مع الترخيص الظاهري للاضطرار فلا مناص الا عن القول بالتوسط في التنجز ولا وجه للقول بالتوسط في التكليف أصلاً لما ذكرنا من عدم مزاحمة الاضطرار للتكليف الواقعي وامكان جعل التخيير الظاهري وعدم منافاته للعلم الاجمالي كما تقدم بيان ذلك كله وحيث اخترنا العليـة لا الاقتضاء (فالأقوى) هو التوسط في التكليف (ولكن يمكن أن يقال) بالتوسط في التنجز حتى بناءً على العلية وذلك من جهـة عدم سقوط التكليف على تقدير تطبيق الاضطرار على الحرام

الواقعي كما في الاضطرار إلى المعين غاية الأمر يكون تكليفاً ناقصاً لا يوجب حفظ متعلقه على جميع التقادير .

(الأمر الخامس) في حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الاجمالي بنجاسة شيء وتحقيق المسألة يتوقف على بيان الوجوه والاحتمالات لنجاسة الملاقي بعد العلم والقطع بتنجس الملاقى بملاقاة النجس المعلوم وجداناً أو تعبداً .

فنقول (الأول) أن تكون الملاقات سبباً وعلة لحدوث النجاسة في الملاقي كسائر الأسباب التكوينية وعللها وهذا الاحتمال في غاية السقوط لأنه لاشك في أن نجاسة الملاقى كنجاسة ما لاقاه من المجعولات والأحكام الشرعية وليست من الأمور التكوينية (الثاني) أن يكون عنوان ملاقى النجس موضوعاً آخر حكم الشارع عليه بالنجاسة في عرض سائر ما حكم عليه بالنجاسة كالبول والغائط من حيوان غير مأكول اللحم ما عدا الطيور فيكون حال ملاقى النجس حال سائر النجاسات ويبعد هذا المعنى (أولا) أن الفقهاء حينما عدوا النجاسات ما عدوا الملاقى للنجس من جملتها (وثانياً) المستفاد من مجموع أدلة نجاسة الملاقى للنجس من الاجماعات والروايات أن هذه النجاسة آتية من قبل ما لاقاه من النجس وهذا هو المرتكز في أذهان المتشرعة (الثالث) سراية نجاسه النجس إلى ملاقيه بمعنى انبساط النجاسة الموجودة في الملاقى على ملاقيه أيضاً فكأن موضوع النجاسة كان قبل الملاقات ضيقاً وبعد الملاقات صار أوسع وشمل الملاقى أيضاً (وفيه) أن هذا الكلام بالنسبة الى الاعراض الخارجية ممكن بل واقع كثيراً وغالباً فاللون أو الطعم أو الرائحة أو غير ذلك الموجودة في الشيء ربما يسري الى ملاقيه بعد الملاقات فيتسع دائرة موضوع هذاع العرض وهكذا الى أن ينعدم بالنظر العرفي بالمرة (وهذا الكلام) يكون صحيحاً بل لا مناص عنه اذا قلنا بأن النجاسة من الموضوعات الخارجية التي كشف عنها الشارع (لا بناءً) على ما هو

الصحيح من أنها من المجعولات الشرعيـة وان كان جعلها لوجود مفسدة في عدم الاجتناب عنها كسائر الأحكام الشرعية المجعولة عن ملاك اوجب جعلها (وبعبارة اخرى) الحكم الشرعي ليس قابلاً للانبساط والسرايـة الا بأن يصير الملاقى والملاقى واحداً عرفاً كما قلنا في طهارة الماء الملاقى للكر من جهة وحدتها (الرابع) أن النجاسة في الملاقى حكم مجعول على عنوان الملاقى للنجس ولكن ملاك الجعل تأثير النجس الملاقى فيـه بمعنى أنه بسبب الملاقات مع النجس أو المتنجس على القول بتنجس ملاقى المتنجس أيضاً حصل تكويناً أمراً في الملاقى أوجب حكم الشارع بنجاسته (وهذا) هو المعنى المعقول والوجه الصحيح في نجاسة الملاقى ويمكن أن يكون المراد من الوجه الأول هو هذا المعنى والا فهو بظاهره واضح البطلان (وحاصل الكلام) في المقام أن نجاسة الملاقى مجعول شرعي كسائر الأحكام الشرعية وليست من الامور التكوينيـة حتى تكون مسبباً عن ملاقات النجس نعم ملاقات النجس أو المتنجس علة تكوينية لحدوث ملاك جعل النجاسة في الملاقى وانبساط نجاسة الملاقى بالفتح على الملاقى أيضاً أمر غير معقول الا بصيرورتهما أي الملاقى والملاقي موضوعاً واحداً في نظر العرف وهذا معلوم العدم فان اصبع المتنجس اذا لاقاه الماء القليل يتنجس الماء مع وضوح عدم وحدة الملاقي بالكسر مع الملاقى بالفتح فالقول بالسراية بمعنى الانبساط في غاية الفساد .

وأما الاخبار الظاهرة في السراية فالمراد منها أن نجاسة الملاقى بالفتح منشأ لحصول ملاك جعل النجاسة في الملاقي بالكسر ومن هذه الجهة اطلق عليها السبب والمؤثر وبهذه العناية يصح استناد نجاسة الملاقي الى الملاقى بالفتح .

اذا عرفت هذه المقدمة فلابد وأن تعلم أن محل الكلام والبحث عن نجاسة الملاقى لاحد أطراف ما علم بنجاسته اجمالاً هو فيما اذا لم تكن جهة

اخرى لوجوب الاجتناب عن ذلك الطرف الملاقى بالفتح غير أنه من أطراف ما علم نجاسته اجمالاً (وأما لو كانت) نجاسته ثابتة بعلم تفصيلي أو بأصل شرعي كاستصحاب النجاسة أو امارة فلا كلام ولا اشكال في نجاسته ولزوم ترتيب آثارا لنجس الواقعي عليه كما انه لو كان الملاقي بالكسر طرفاً لعلم اجمالي آخر لا شبهة في وجوب الاجتناب عنه فهذه الفروض والصور خارجة عن محل بحثنا (ومحل بحثنا) متمحض في أن الملاقات مع أحد الأطراف لما علم نجاسته اجمالاً الذي يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية هل يوجب الاجتناب عن هذا الملاقي بالكسر أم لا ؟ .

فنقول (اما بناءً) على أن نجاسة الملاقي بالكسر فيما إذا علم نجاسة الملاقى بالفتح تفصيلاً بالوجدان أو بالتعبد بالسراية بمعنى الانبساط واتساع دائرة موضوع النجس (فلا شك) في أنه يجب الاجتناب عنه بعين ما يدل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وهو كونه طرفاً للعلم الاجمالي لأنه في الحقيقة يكون بمنزلة جعل الكأس الذي هو أحد الأطراف العلم الاجمالي كأسين فيجعله كأسين لا يخرج عن كونه طرفاً بل كلاهما طرف واحد من أطرافه ، وبناءً على القول بالانبساط يكون حال المتلاقيين حال ذينك الكأسين الذين كانا كأساً واحداً (وأما بناءً) على ما هو المختار من ان نجاسة الملاقى مجعول مستقل وان كان منشأ هذا الجعل وملاك المجعول حدث فيه بواسطة الملاقات وتأثيره فيه فتكون نجاسة الملاقى مشكوكاً فتجري فيه قاعدة الطهارة :

(ان قلت) ان هنا علم اجمالي آخر وهو أنه يعلم اجمالاً اما بنجاسة الملاقي بالكسر أو بنجاسة طرف الملاقى بالفتح ، وان شئت فقل يعلم اجمالاً اما بنجاسة المتلاقيين أو طرف الملاقى بالفتح فيجب الاجتناب عن الجميع فههنا صورتان اخريان (قلت) ان حصل هذا العلم الاجمالي الآخر

بعد حصول العلم الاجمالي الأول فلا أثر له لانحلاله بالعلم الاجمالي الأول وان حصل قبله فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى والملاقي وطرف الملاقى بالفتح اذا كان علمه اجمالاً اما بنجاسة المتلاقيين أو طرف الملاقى بالفتح ويجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر وطرف الملاقى بالفتح دون نفس الملاقي اذا كان علمه بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح قبل العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو طرفه ثم علم بالملاقات ونجاسة الملاقى أو طرفه ، كل ذلك من جهة انحلال العلم الاجمالي المتأخر بالعلم الاجمالي المتقدم ، كما تقدم في ما بينا في وجه الانحلال الحكمي وانه لو تنجز أحد أطراف العلم الاجمالي بمنجز شرعي - كالامارة أو أصل شرعي بكلا قسميه من التنزيلي وغير التنزيلي أو أصل عقلي كاصالة الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي - فينحل العلم الاجمالي ونجري الاصول النافية في الطرف الآخر بل يمكن (أن يقال) أنه لا فرق بين تأخر العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو طرفه عن العلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح وبين تقدمه عليه ، فيكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح ولو حصل بعد هذا العلم ، وذلك من جهة أن معلومه سابق ولو كان لنفس العلم متأخراً (بيان ذلك) أن حكم نجاسة الملاقى متأخر عن موضوعه ، وموضوعه أي الملاقى للنجس متأخر عن نجاسة الملاقى بالفتح كما هو واضح والمدار في الانحلال على سبق المعلوم ولو كان حدوث العلم متأخراً ، مثلا اذا علم يوم الجمعة بوقوع قطرة من الدم في أحد الكأسين ثم علم يوم السبت اجمالاً بنجاسة واحد من هذين الكأسين أو كأس آخر غير هذين الكأسين من يوم الخميس فهذا العلم الاجمالي المتأخر - يوجب انحلال العلم الاجمالي الاول (وفيما نحن فيه) حيث أن المعلوم أي نجاسة الملاقى بالفتح دائماً مقدم على نجاسة الملاقي بالكسر لما ذكرنا من تأخر موضوعه

عن نجاسة الملاقى بالفتح ، فالعلم الاجمالي المتعلق بنجاسته أو طرفه موجب لانحلال العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح ولو كان متأخراً عنـــه (وأما صورة) الثانية أي العلم الاجمالي إما بنجاسة المتلاقيين أو طرف الملاقى بالفتح فيجب الاجتناب عن الجميع (ففيه) أن الشك في نجاسة الملاقى مسبب عن الشك في الملاقى بالفتح فرتبـة اصالة الطهارة في الملاقى مقدم على اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر ففي الرتبة السابقة يتعارض أصل الطهارة في الملاقى بالفتح مع أصل الطهارة في طرفه فيتساقطان ويبقى أصل الطهارة في الملاقي بالكسر بلا معارض (فالقول) بأنه يجب الاجتناب عن المتلاقيين مع طرف الملاقى كما في الصورة الثانيـة (غير تام) ففي جميع الصور لا يجب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف ما علم نجاسته اجمالاً اذا كان سبب نجاسته منحصراً بذلك الملاقات :

واشكل على ما ذكرنا من انحلال العلم الاجمالي المتقدم بالمتأخر اذا كان معلوم العلم المتأخر سابقاً على معلوم العلم المتقدم ، بأن هذا لا يستقيم الا بأحد أمرين (اما بأن نقول) بتنجز التكاليف الواقعية وان لم تصل الى المكلف ولم يكن منجز في البين حتى يكون المعلوم السابق أي نجاسة الملاقى بالفتـح في الفرض منجزاً على تقدير وجوده بدون منجز في البين ولا يمكن القول به (واما أن نقول) بأن العلم الاجمالي ينجز التكليف السابق على وجوده من زمان وجود ذلك التكليف قبـــل زمان وجود نفسه وهذا أيضاً واضح البطلان ووجـه توقف انحلال العلم المتقدم بالعلم الاجمالي المتأخر على أحد الوجهين المذكورين واضح :

ولكن يمكن (أن يقال) أن تنجز التكليف في كل آن بوجود العلم في ذلك الآن فبقاء التنجز وامتداده ببقاء العلم وامتداده وليس أن يكون

التنجز ثابتاً وباقياً الى الأبد أي الى امتثال التكليف أو سقوطه بوجه آخر بصرف حدوث العلم من دون بقائه لأن ذلك واضح البطلان ، اذ لو علم بنجاسة مايع مثلاً يتنجز عليه حرمة شربه ما دام العلم موجوداً فاذا زال العلم وحصل الشك في نجاسته بنحو الشك الساري في زمان بعد الزمان الأول لا شك في أنه يكون مجرى البراءة ويتضح من هـذا أن تنجز التكليف بوجود العلم في ذلك الآن فكأنه ينحل العلم الى علوم متعددة وينحل التكليف الى تكاليف متعددة كل تكليف من هذه التكاليف المتعددة في كل آن يتنجز بالعلم في ذلك الآن غير مربوط الى العلوم السابقة في الآنات السابقة (فاذا كان) الأمر كذلك ، فالعلم الاجمالي السابق بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح بعد حصول العلم الاجمالي اللاحق - أعني العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو طرفه في الزمان المتأخر - لا يكون منجزاً لمعلومه أي نجاسة المرددة بين الملاقي بالكسر وطرفه بوجوده السابق بل بوجوده في ذلك الآن (ومن المعلوم) أن وجوده في ذلك الآن ليس مقدماً على العلم اللاحق بل هما متقارنان ، فكل واحد منهما يرد على تكليف غير منجز بالعلم السابق ، لأن المفروض تقارنهما باعتبار منجزيتهما في ذلك الآن ولا تقدم ولا تأخر بينهما أصلاً ، ولكن حيث أن المعلوم في العلم المفروض لاحقاً سابق على المعلوم في العلم المفروض سابقاً (وذلك) لأن نجاسة الملاقي بالكسر حاصلة من قبل نجاسة الملاقى بالفتح لأن موضوعها أي ملاقى النجس متأخر عنها كما تقدم ، فالعلم الاجمالي اللاحق ينجز النجاسة السابقة على النجاسة التي تنجز في الملاقى بسبب العلم السابق سابقاً (وقد عرفت) أن تنجزه سابقاً بالعلم السابق لا يؤثر في تنجزه الآن ، بل لابد من تنجزه الآن بالعلم الآن ، ولا يمكن ذلك لأن تنجز النجاسة السابقة المرددة بين الملاقى بالفتح وطرفه على هذه النجاسة المرددة بين الملاقي بالكسر وطرف

الملاقى بالفتح لا يبقى مجالاً لتنجز النجاسة المتأخرة ولو كان زمان المنجزين أي العلمين واحداً ، وذلك لتقدم معلوم أحدهما على الآخر ، (فلنفرض) لتوضيح المقام علمين تفصيليين في عرض واحد وفي زمان واحد تعلق أحدهما بنجاسة الملاقى والآخر بنجاسة ملاقيه مع العلم بانحصار سبب نجاسة ملاقيه بالملاقات ، هل كل واحد من العلمين منجز لمتعلقه أم العلم بنجاسة الملاقى بالفتح لا يبقى مجالاً لمنجزية العلم الآخر ، لا يبعد الثاني :

ولكن الانصاف ان هذا البيان لا يثبت أزيد من ان كل واحد من العلمين لا يوجب انحلال الآخر بل كل واحد منهما ينجز متعلقه (فالنتيجة) في المفروض ـ أي فيما اذا كان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح أو طرفه متأخراً عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح ـ هو الاجتناب عن الجميع أعني المتلاقيين وطرفهما (فما أفاد) في الكفاية ـ من أنه يجب في هذه الصورة الاجتناب عن الملاقي بالكسر وطرف الملاقى بالفتح دون نفس الملاقى ـ ليس كما ينبغي (والحاصل) أن تقدم أحد الحكمين المعلومين بالعلمين على الآخر بحسب الرتبة أو الزمان لا يوجب تقدم أحد التنجيزين على الآخر مع وحدة زمان المنجزين حتى يوجب تنجز المقدم انحلال العلم الآخر الذي سبب للتنجز المتأخر ، وتطويل الكلام كان لتوضيح المقام الذي هو محل اختلاف آراء المحققين والأعلام .

ولا يخفى أن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر وطرفه دون الملاقى بالفتح وإن كان العلم بنجاسته أو طرفه سابقاً على العلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرفه (فيما إذا كان) الملاقى بالفتح خارجاً عن محل الابتلاء حال حدوث العلم ثم دخل فيه بعد العلم الثاني ، ففي الحقيقة مرجع هذه الصورة أيضاً إلى صورة حدوث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح أو طرفه بعد العلم بنجاسه الملاقي بالكسر أو

طرفه لأن حدوثه حال خروجه عن محل الابتلاء لا أثر له ويكون كالعدم فكأنه حدث بعد دخول الملاقى بالفتح في محل الابتلاء والمفروض أن دخوله في محل الابتلاء بعد العلم الثاني أي العلم بنجاسة الملاقى أو طرفه فيكون كصورة تأخره عن العلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرفه ، وقد عرفت ما فيها من الحكم مفصلا فلا نعيد هذا بناء على أن بخروج بعض الأطراف في بعض الأزمنة عن محل الابتلاء يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية (وأما بناءً) على ما ذهب إليه استادنا المحقق (ره) من تنجيز العلم حتى في تلك الصورة إذا علم بأنه يدخل فيما سيأتي في محل الابتلاء بأن يكون مفاد العلم الاجمالي أنه اما أن يجب الاجتناب عن طرف الملاقى بالفتح الآن أو من نفسه بعد دخوله في محل الابتلاء فيما يعلم أنه يدخل في محل الابتلاء واصطلح على تسمية هذا بالعلم الاجمالي المؤرب فلا يبقى وجه لكلام صاحب الكفاية (قدس سره) أصلاً (وأما الكلام) في صحة هذا المبنى والبحث فيه سيأتي في الأمر السادس عند البحث عن العلم الاجمالي في التدريجات انشاء الله .

تتميم

لا شك في لزوم ترتيب ما للمعلوم بالاجمال من الآثار والأحكام الشرعية على نفس المعلوم بالاجمال لا بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف (فلو احرز) ملاقات شيء لنفس المعلوم بالاجمال بعنوانه من كونه نجساً ، - وذلك اما بملاقاته لجميع الأطراف أو بقيام دليل من علم أو علمي على إن الملاقى هو النجس الموجود في البين - فيحكم بنجاسة ذلك الشيء (وأما لو لم يحزر) ملاقاته لنفس المعلوم بالاجمال بل كان ملاقياً لبعض

الأطراف الذي يحتمل أن يكون هو النجس الموجود في البين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على نفس المعلوم بالاجمال من نجاسة ملاقيه (نعم) حيث أن المعلوم بالاجمال يتنجز بالعلم الاجمالي ويجب موافقته القطعية كما يحرم مخالفته القطعية ، فإذا كان المعلوم بالاجمال محرماً وكان يجب الاجتناب عنه فيجب الاجتناب عن كل واحد من الأطراف من باب المقدمة العلمية أي حصول العلم بالأجتناب من الحرام المنجز بذلك العلم الاجمالي ، كما أن المعلوم بالاجمال لو كان واجباً يجب الاتيان بكل واحد من الأطراف عقلاً تحصيلاً للعلم بالامتثال لما هو الواجب المنجز ، وإلا فالأثر الشرعي الثابت للمعلوم بالاجمال لا يثبت لكل واحد من الأطراف بل يرجع إلى الأصل الجاري فيه إلا أن يسقط بالمعارضة (أو قلنا) بعدم جريان الأصل النافي في أطرافه ولو لم يكن له معارض كما رجحناه (والحاصل) أن وجوب الاجتناب عن كل واحد من الأطراف عقلي بخلاف نفس المعلوم بالاجمال فان وجوب الاجتناب عنه شرعي فلو علم بغصبية أحد الدارين أو أحد الحيوانين أو أحد الشجرين أو أحد المختلفين مما هما مالان فأما المغصوب المعلوم اجمالاً في البين فوجوب الاجتناب عنه شرعي فلو تصرف فيه بأكل أو شرب أو ركوب أو سكنى فيـــه أو بيعه أو سائر التصرفات فعل حراماً ويكون موجباً للفسق وأما التصرف في بعض الأطراف فلا يجوز عقلاً من باب المقدمة العلمية وليس بحرام شرعاً فلا يكون في صورة عدم المصادفة للواقع موجباً للفسق الابناء على القول بحرمة التجري فهذا الحكم العقلي بوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف هل يوجب بطلان البيع لو وقع على بعض الأطراف أم لا (لا اشكال) في أنه لو كان هناك أصل سببي كاصالة عدم الملكيـــة أو اصالة عدم السلطنة غير معارض بما في الطرف الآخر يقـدم على اصالة الصحة ويحكم بفساد المعاملة (أما لو لم يكن)

مثل هذا الأصل في البين (اما) في مقام الثبوت فان صادف وقوع البيع على ما هو المغصوب واقعاً ففاسد وإلا فلا (واما) في مقام الاثبات فبناء على القول بالاقتضاء لا مانع من جريان اصالة الصحة لعدم معارضتها بها في الطرف الآخر لعدم وقوعهـــا أي المعاملة على سائر الأطراف كما هو المفروض (نعم بناءً) على القول بالعلية التامة لوجوب الموافقة القطعية كما رجحناه لايبقى مجال لجريان اصالة الصحة ولو في طرف واحد وبلا معارض فتصل النوبة إلى اصالة الفساد فيحكم بالفساد ظاهراً .

هذا كله بالنسبة إلى نفس الأطراف وأما بالنسبة إلى منافع الأطراف فيما إذا علم غصبية احدها سواء كانت لها وجود استقلالي كالثمرة بالنسبة إلى الشجرة أو الأولاد واللبن بالنسبة إلى الأم وإلى ذي اللبن أو لم يكن لها وجود استقلالي ـ كسكنى الدار أو ركوب الدابة أو السفينة أو السيارة أو الطيارة أو أمثالها ـ فلا شك في وجوب الاجتناب بحكم العقل عن جميعها من باب المقدمة العلمية للاجتناب عن الحرام المعلوم في البين ، فجميع التصرفات على أنحائها كما هو ممنوع عن نفس الأطراف من باب المقدمة كذلك ممنوع عقلا عن منافع الأطراف متصله كانت أم منفصلة كان لها وجود استقلالي في قبال نفس الأطراف أو لم يكن كانت نفس العين موجودة أم لا كان باقي الأطراف موجودة أم كانت تالفة أم كانت خارجة عن محل الابتلاء (ففي جميع هذه) الصور يجب الاجتناب عن جميع منافع كل طرف من أطراف ما علم غصبيته وذلك من جهة أن معنى الاجتناب عن المغصوب هو الاجتناب عنه وعدم التصرف فيه بجميع شؤونه وانحائه ، ولا شك في أن سكنى الدار وركوب السيارة وحمل الدابة هو المشمول لوجوب الاجتناب عن هذه الأشياء (ولا يتوهم) خروج المنافع المنفصلة التي لها وجود استقلالي كالثمرة المنفصلة عن الشجرة أو اللبن المحلوب من الحيوان أو ما ولده وأمثال ذلك فلا يكون مشمولا لوجوب الاجتناب

عن الاعيان التي هي منافعها لأنها موجودات وأموال مستقلة في عرض تلك الأعيان وذلك (لأن وجوب الاجتناب) عن هذه الأشياء من مقتضيات نفس النهي عن تلك الأعيان ، فاذا حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه من باب المقدمة ، فقهراً تكون هذه الأشياء أيضاً محكومة بوجوب الاجتناب عنها بعين ذلك النهي لا بنهي مستقل آخر .

وأما مسألة اجراء الحد على من شرب أحد أطراف ما علم خمريته اجمالاً فعدمه من جهة أن موضوع الحد ليس هو شرب الخمر الواقعي بل موضوعه ما ثبت خمريته عند الشارب بطريق معتبر من علم أو علمي ، ولذلك لو شرب جميع الأطراف مع الالتفات يحد (ولا فرق) في لزوم الاجتناب عن المنافع متصلة أم منفصلة بين أن تكون العين الأصلية التي هي طرف للعلم الاجمالي موجودة أم كانت تالفة أم كانت خارجة عن محل الابتلاء لبعد مكانها مثلاً وكذلك بالنسبة إلى ما هو طرف لهذه العين الأصلية كل ذلك من جهة أن التكليف المعلوم بالاجمال بعد ما تنجز وسقطت الأصول بالمعارضة بناء على القول بالاقتضاء فلا تعود ، وأما على القول بالعلية فلا يجري ولو لم يكن له معارض كما تقدم .

لكن يرد عليه بناء على القول بالعلية أن وجود المنجز في زمان لا يكفي للتنجز إلى الأبد بل في كل زمان يحتاج إلى وجود المنجز في ذلك الزمان ، ولا يمكن في المفروض اثبات ذلك إلا بالعلم الاجمالي المورب كما في التدريجيات بأن يكون هذا الطرف يجب الاجتناب عنه الآن أو ذلك الآخر في الزمان المتأخر ، بل وكذلك على القول بالاقتضاء (وما يقال) من أن الأصول تسقط بالمعارضة قبل تلف بعض الأطراف أو قبل خروجه عن محل الابتلاء فلا تعود بعد التلف أو الخروج عن الابتلاء (كلام ظاهري)

لا أساس له ، كل ما ذكرنا كان مبنياً على العلم بأن وجوب الاجتناب عن الملاقى للنجس والحكم بنجاسته هل هو من جهة سراية النجاسة من الملاقى بالفتح إليه أو من جهة حكم الشارع بنجاسته مستقلاً من دون سراية النجاسة من الملاقى بالفتح إليه (وأما) لو شك في ذلك ولم يتعين أحد الوجهين (فالظاهر) وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد الأطراف ، وذلك من جهة أنه لا شك في وجود العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى لأحد الأطراف أو الطرف الآخر بل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى وما لاقاه أو الطرف الآخر ومقتضى هذا العلم هو وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف أعني الملاقى وما لاقاه والطرف الآخر (ولكن) لو كنا نعلم بأن وجه وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أن نجاسته مسببة عن نجاسة الملاقى بالفتح وفي طولها ، (فبناءً) على القول بالاقتضاء يسقط أصل الطهارة في جانب السبب بالمعارضة معه في الطرف الآخر ويبقى الأصل في جانب المسبب بلا معارض فيحكم بطهارة الملاقي بالكسر (وبناءً) على القول بالعليه ، حيث أن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح في طول العلم بين الملاقى بالفتح وطرفه (فلا يبقى) مجال لأن يكون منجزاً لاطرافه لتنجز طرف الملاقى بالفتح في الرتبة السابقة ، والمنجز لا يتنجز ثانياً (وأما إذا شككنا) في وجه نجاسة الملاقى وانها في طول نجاسة ما لاقاه أو في عرضة ، فلا يمكن الحكم بطهارة الملاقي لأحد الأطراف لا على القول بالاقتضاء ولا على القول بالعلية ، أما على الأول لعدم احراز السببية حتى لقول بسقوط الأصل في جانب السبب بالمعارضة وبقائه في جانب المسبب سليماً ، وأما على الثاني لعدم احراز طولية للعلمين فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقى بالفتح يؤثر أثره ، بل في الحقيقة هاهنا علم اجمالي واحد أحد طرفيه الملاقى وما

لاقاه والطرف الآخر ذاك الآخر .

(الأمر السادس) في عدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن تكون أطرافه دفعي الوجود أو تدريجي الوجود ، وسواء كان الزمان دخيلا في الملاك في تدريجي الوجود كالحيض في أول الشهر أو في آخره في مستدام الدم مثلاً أو لم يكن كذلك كما في المعاملات الربوية التي تقع اما في أول الشهر أو في آخره ،بأن يعلم اجمالا أن أحد معاملاته في هذا الشهر ربوي أما في أوله أو في آخره مثلا ، وأما عدم دخل الزمان المتأخر في الخطاب المتأخر فغير معقول بناء على ما هو المختار عندنا من انكار واجب المعلق ، وعلى جميع التقادير يكون العلم الاجمالي منجزاً لجميع الأطراف (أما في ما لم يكن) الزمان المتأخر دخيلا في الملاك فواضح ، من جهة قطعه الآن بوجود الملاك أما في هذه المعاملة التي تقع في أول الشهر أو في آخره ولو أنه لا علم له بوجود النهي المتوجه إليه الآن بناء على انكار الواجب المعلق كما هو المختار ، ولكن يعلم الآن بوجود ملاك للنهي والمفسدة اللازمة الترك في احدى معاملاته في هذا اليوم أو في هذا الشهر التي تصدر منه تدريجاً مثلا وفي مثل هذا المقام يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن تلك المعاملة التي لها مفسدة لازمة الترك ، سواء كانت منطبقة على المعاملة التي تقع في أول الشهر أو فيما بعد مثلا ، فيجب الاجتناب عن جميع المحتملات (وأما ما يكون) للزمان دخل في الملاك ـ ، فربما يقال بجريان البراءة واصالة الحل في جميع الأطراف (ولكن) هذا القول ـ وإن كان بحسب الصناعة ـ لا يخلو من وجه ، من جهة عدم المعارضة بين الأصلين ، لأن في زمان جريان كل واحد منهما ليس خطاب فعلي معلوم ولو اجمالا في البين في نفس ذلك الزمان ، وبعبارة اخرى في ظرف جريان الأصل في كل طرف يكون الطرف الآخر خارجاً عن محل الابتلاء (ولكن) حيث يعلم أن باجراء الأصل في

جميع الأطراف يفوت الملاك ويقع في المفسدة اللازمة الترك ، فالعقل يحكم بتنجز المعلوم بالاجمال ووجوب الاجتناب عن جميع الأطراف (وبعبارة اخرى) لا فرق في نظر العقل وفي حكمه بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف (بين) أن يعلم بأن وطىء احدى زوجتيه الآن مبغوض للمولى للعلم اجمالا بأن أحديهما الآن حائض (وبين) أن يعلم اجمالا أن وطىء هذه الزوجة المعينة أما الآن في أول الشهر مبغوض مثلا أو في آخر الشهر مع ان الزمان المتأخر دخيل في خطاب المتأخر وملاكه جميعاً قطعاً ، وقياس المقام بالشبهة البدوية للتحريمية أو في سائر موارد جريان الأصل النافي - ثم بعد الارتكاب ينكشف الخلاف - لا وجه له لأن فيها لا حكم للعقل بوجوب الاجتناب للجهل وعدم وجود منجز في البين (بخلاف المقام) فان علم المكلف بفوت الملاك وغرض المولى ووجود مبغوضه قطعاً أما بهذا الفعل أو الفعل المتأخر يكفي في كونه بياناً ومنجزاً كما إلتزموا بذلك في مقدمات المفوتة .

(فما يظهر) من شيخنا الأعظم (ره) من عدم الفرق وإجراء أصل البرائة في هذا القسم (ليس كما ينبغي) وبناء على ما أفاده (ره) من جريان الأصل النافي في ما كان الخطاب والملاك مشروطاً بالزمان - فلا فرق بين اجراء الأصل في بعض الأطراف أعني المخالفة الاحتمالية وبين اجرائه في الجميع أي المخالفة القطعية ، لأن المناط في كليهما واحد ، فإذا علم اجمالا بأن احدى معاملاته التي تصدر في هذا الشهر ربوية تجري اصالة الحل في الجميع بناء على عدم منجزية العلم الاجمالي كما هو قول الشيخ وكذلك تجري البرائة عن المحرمات على الحائض أو ما هو محرم على الزوج في حال الحيض في جميع أطراف العلم أيضاً بناء على عدم منجزيته كما يقول به الشيخ (كل ذلك) بالنسبة إلى الحكم التكليفي ، وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي

وصحة هذه المعاملات التي من أطراف المعلوم بالاجمال وافادتها للنقل والانتقال فتجري فيها اصالة الفساد التي هي الأصل في أبواب المعاملات أي اصالة عدم النقل والانتقال في المعاوضات واصالة عدم وقوع الأثر في سائر العقود ولا ملازمة بين الحلية الظاهرية والنقل والانتقال ، ولذا تكون المعاملة الربوية مثلا حلالاً للجاهل بالموضوع مع عدم وقوع النقل والانتقال فيها شرعاً فلا مانع من الحكم بالحلية الظاهرية لمكان اصالة الحل والحكم بالفساد لمكان اصالة الفساد (وأما اصالة) الصحة الحاكمة على اصالة الفساد (فقد أفاد) شيخنا الاستاد (ره) في وجـــه عدم جريانها في المقام أن جريان اصالة الصحة منوط بوقوع المعاملة خارجاً فلا تجري قبل وقوعها كما في المقام (وهو لا يخلو) من غرابة لأن كل معاملة بعد ما أوقعها فيشك في لزوم ترتيب الأثر عليها ومقتضى اصالة عدم النقل والانتقال عدم ترتيب الأثر عليها ، ولكن مقتضى اصالة الصحة التي هي حاكمة على اصالة عدم النقل والانتقال لزوم ترتيب الأثر عليها ، ولكن في جريان كلا الأصلين اشكال للعلم بمخالفة بعضها للواقع المعلوم اجمالا فيكون بناء على هذا المسلك ـ أي مسلك عدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات فيما إذا كان الز.ان دخيلا في الملاك قلنا بأن المعاملة الربوية من هذا القبيل وإن كان هـذا القول غير صحيح أو قلنا بأن العلم الاجمالي غير منجز في التدريجيات مطلقاً وإن لم يكن ، ن دخل في الملاك كما في المعاملة الربوية التي يعلم بوقوعها أما في أول الشهر أو في آخره مثلا بناء على ما هو الصحيح ـ جميع المعاملات الواقعة في تمام الشهر حلالا وصحيحاً ويجب ترتيب الأثر على جميعها نعم التمسك بعمومات أدلة الصحة واطلاقاتها اللفظية مثل أحل الله البيع يكون من التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية للمخصص وقد حققنا في محله عدم جواز ذلك .

هذا بناء على هـــذا القول أي القول بعدم منجزية العلم الاجمالي في الأمور التي توجد تدريجاً وفي الأزمنة المختلفة مطلقاً أو في خصوص ما لم يكن الزمان دخيلا في الملاك أما دخله في الخطاب فما لابد منه بالنسبة إلى التكليف المتأخر زماناً (وأما بناء) على ما هو الحق والمختار عندنا من منجزيته فيها مطلقاً فلا تجري في أطرافه الأصول المرخصة النافية للتكليف مطلقاً .

(الأمر السابع) في الشبهة غير المحصورة واختلفت الآراء والأقوال في تعيين الضابط لها وتحديدها فهناك أقوال (الأول) ما كان غير محصور عند العرف من حيث عدد الأطراف كالواحد في الالف مثلا (الثاني) أن تكون كثرة الاطراف بحد يعسر عدها في زمان قليل أو مطلقاً (الثالث) ما ذهب إليه شيخنا الاستاد (قدس سره) من أن الضابط فيها اجتماع أمرين (أحدهما) عدم إمكان الجمع بين أطرافها عادة في مقام ارتكاب الأطراف (ثانيهما) أن يكون عدم امكان الجمع من جهة كثرة أطرافها وبهذا الاخير يختلف مع ما خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء لبعد المكان أو لجهة اخرى غير كثرة العدد (الرابع) ما ذهب إليه الشيخ الاعظم الانصاري (قدس سره) وهو أن يبلغ كثرة العدد إلى حد لا يعتني العقلاء إلى ذلك العلم الإجمالي الحاصل فيما بينها ولا يرونه علماً ، مثلا لو علم أن في مجموع البشر الموجود في العالم انسان ذو رأسين فلا يرى للعقلاء مثل هذا علماً يكون موجباً لتنجيز المعلوم كي يحكم العقل بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية ووجوب الاتيان في الشبهة الوجوبية (الخامس) ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) وهو أنه عدم الحصر وكثرة الأطراف ربما يوجب عسر الموافقة القطعية فيرتفع الحكم بواسطة العسر والحرج ، وإلا لا فرق في تنجيز العلم إذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهـــات بين أن يكون الأطراف قليلة أو كثيرة ، ففي كل

مورد كان في الأطراف أو في بعضها ما يمنع عن فعلية التكليف فلا يكون العلم منجزاً قلت الأطراف أو كثرت ، وإلا إذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهات فلا فرق في مقام المنجزية بين العلم الاجمالي والتفصيلي ،

(السادس) ما ذهب إليه استادنا المحقق (ره) من أن المناط في كون الشبهة غير محصورة هو أن تكون كثرة الأطراف بحد يوجب ضعف الاحتمال في كل واحد من الأطراف بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتني العقلاء بذلك الاحتمال الضعيف الموهوم بل ربما يحصل له الاطمئنان بالعدم (السابع) ما ذهب إليه تلفقيه الهمداني (قدس سره) في حاشيته على الرسائل وهو أن المراد من الشبهة غير المحصورة في المقام هو أن تكون أطراف المعلوم بالاجمال التي يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها غير معلومة بالتفصيل بحيث لا يحتمل وجود فرد آخر يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه ، لأنه إن كان كذلك فيكون محصورة مضبوطة محدودة بتلك الأفراد المعلومة المعينة سواء قلت تلك الأفراد أو كثرت ، ففي كلا القسمين تكون محصورة (غاية الأمر) إذا كانت الأفراد كثيرة فيكون في الغالب بعض الأفراد خارجاً عن محل الابتلاء فلا يكون العلم الاجمالي غير منجز للمعلوم بالاجمال ولكن لا بمناط كون الشبهة غير محصورة بل بمناط خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ، لأن الشبهة بناء على ما ذكرنا في ضابطها محصورة محدودة مضبوطة لا يحتمل وجود فرد آخر يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه ، فالمناط كل المناط في كون الشبهة غير محصورة هو أن تكون الأطراف المعلومة بالاجمال تحت عنوان اجمالي ككون الغنم الموطوء في هذا القطيع مثلا من دون أن تكون الأطراف معلومة بالتفصيل مضبوطة بحيث لا يحتمل أن يكون هناك فرد آخر يحتمل انطباق المعلوم بالأجمال عليه ففي الشبهة غير المحصورة لابد وأن يحتمل وجود فرد أو أفراد أخر يمكن أن يكون المعلوم

بالاجمال ينطبق عليها ، مثلا إذا علم اجمالا بنجاسة لبن أحد الدكاكين التي في البلد أو غصبية أحد أجناس الموجودة في البلد أو غير ذلك من محرمات الأكل أو الشرب أو مطلق التصرف وعلم بالمشتبهات كلهـا بحيث يعلم انحصار المشتبهات في تلك الأفراد المعينة المعلومة ولا يحتمل وجود فرد آخر في البلد يمكن أن ينطبق المعلوم بالاجمال عليه فهذا هو المحصورة ولو كان أفرادها كثيرة وأما لو يعلم بعدة من أطراف الشبهة ولكن يحتمل أن يكون هناك فرد آخر في البلد من هذا الجنس المعلوم اجمالا بحيث يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليه فهذه الشبهة غير محصورة ولو كانت أفرادها وأطرافها قليلة لأنها بناء على هذا الاحتمال غير محصورة فيما يعلم من المشتبهات وعلى هذا الوجه يكون اطلاق غير المحصورة عليهـا إطلاقاً حقيقياً لغوياً وعرفياً لا اصطلاحياً ، فحينئذ اجراء الأصل النافي فيما أحاط بها من الأطراف بلا معارض لأن غيره أي غير ما أحاط بها من الأفراد التي يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها غير معلوم ولا يجري الأصل في غير المعلوم للفردية وباقي الوجوه التي ذكروهـا في مختلف الكتب إن كان هناك وجوه أخر يرجع إلى ما ذكرنا والاختلاف في التعبير (نعم) ذكر وجهـان آخران (أحدهما) الإجماع (والثاني) الأخبار أما الإجماع فممنوع وجوده أولا وثانياً على فرض وجوده لا اعتبار به مع وجود هذه المدارك المختلفة وأما الأخبار فنتكلم فيه .

فنقول أما (الوجه الأول) فيرده أن لفظ الشبهة غير المحصورة لم يجعل موضوعاً لحكم شرعي كي نرجع في مفهومه إلى العرف بل الحكم بمنجزية العلم الاجمالي لمعلومه وأيضاً لزوم الاجتناب عن جميع أطرافه في الشبهة التحريمية كلاهما حكمان عقليان ليسا مربوطين بعنوان غير المحصورة وأما (الوجـه الثاني) فضابط جزافي ، إلا أن يكون المراد منه ملازمة

عدم إمكان العد أو عسره مطلقاً أو في زمان قليل مع أحد الوجوه المذكورة وأما (الوجه الثالث) الذي ذكره شيخنا الاستاد (ره) فحاصل ما أفاد في وجه عدم منجزية العلم الاجمالي ـ بناء على ما ذكره من الضابط ـ أن عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم إمكانه عادة على الفرض في الشبهة التحريمية وعدم وجوب الموافقة القطعية لأنها فرع حرمة المخالفة القطعية حتى تسقط الأصول بالمعارضة لاستلزام اجراء الجميع مخالفة القطعية وهي لا تجوز واجراء البعض ترجيح بلا مرجح (وأما) لو لم تكن المخالفة القطعية حراماً كما هو المفروض في المقام (فلا مانع) من اجراء الأصول النافية في جميع الأطراف .

وفيه (أولاً) أن هذا البيان متوقف على القول بالاقتضاء كما هو مسلكه (ره) وقد أثبتنا فيما تقدم علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية كعليته لحرمة المخالفة القطعية ، فسقوط الأصول النافية في أطرافه ليس للمعارضة بل لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية (وثانياً) إجراء الأصول النافية في جميع الأطراف مع العلم بكذب أحدها مما لا يجوز وهو أيضاً لا يجوزه خصوصاً إذا كان من الأصول التنزيلية فلا يجوزه حتى مع عدم مخالفة العملية فضلاً عما يستلزمها كما في المقام (وثالثاً) أن عدم حرمة المخالفة القطعية التي يدعيها في المقام هو فيما إذا لم يتمكن منها عقلاً لا فيما إذا لم يتمكن عادة وأما (الوجه الرابع) الذي ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) فان كان مراده عدم حجية العلم عند العقلاء إذا كانت الشبهة غير محصورة (فالجواب) أن حجيته بالنسبة إلى معلومه ذاتية ليست قابلة لتصرف العقلاء كما تقدم في مبحث حجية القطع في أول هذا الكتاب (وإن كان) مرداه أن الأطراف إذا كثرت فبالنسبة إلى كل واحد من الأطراف يكون الاحتمال ضعيفاً وموهوماً بحيث أن العقلاء لا يعتنون به ويرونه في حكم العدم ، كما أنه في مضار الدنيوية لا يعتنون

بأطراف ما علم اجمالا ضرره ، كما إذا علموا بأن أحد اطعمة السوق مثلا مسموم على كثرة أنواعها وأفراد كل نوع منها فلا يتوقفون في ارتكاب أطراف ذلك المعلوم بالاجمال (ففيه) أولا أن قياس ضرر الأخروي بضرر الدنيوي في غير محله وتقدم في شرح قاعدة دفع الضرر الدنيوي أن مقطوعه تفصيلا قد يرتكبه العقلاء لدواعي وأغراض فضلا عن المحتمل والمشكوك كما في أطراف العلم الاجمالي ، بخلاف الضرر الأخروي فالعقل يحكم بلزوم سد باب احتماله وتحصيل المؤمن (وثانياً) أن كون التكليف موهوماً في جميع الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجوده بينها ، نعم يمكن أن يكون في بعض الأطراف موهوماً ومظنوناً في البعض الآخر ومثل ذلك يمكن حصوله في الشبهة المحصورة أيضاً (وثالثاً) أن ضعف الاحتمال والموهومية له مراتب ، وكل ما كانت الأطراف أكثر فالاحتمال في كل طرف من الأطراف أضعف والموهومية أشد بناء على ما ذكره من كون كثرة الأطراف موجبة لضعف الاحتمال وكلما كانت أقل فالاحتمال أقوى ، وليس هناك ما يكون معيناً لمقدار الضعف الذي يكون موجباً لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وأما (الوجه الخامس) الذي أفاده صاحب الكفاية (ره) ففي الحقيقة انكار لعدم تنجيز العلم الاجمالي لمتعلقه في الشبهة غير المحصورة بل صريح كلامه - في الكفاية - أنه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي إذا كان المعلوم تكليفاً فعلياً من جميع الجهات بين المحصورة وغير المحصورة ، فاذا كان هناك ما يرفع التكليف الواقعي - كالعسر والحرج والاكراه والاضطرار إلى ارتكاب الأطراف - فلا يؤثر في التنجيز وفي هذا المعنى لا فرق بين المحصورة وغير المحصورة ، (نعم) في غير المحصورة غالباً يكون التكليف موجباً للعسر والحرج ، ولعل هذا هو السر في تخصيصهم غير المحصورة بالذكر ، وما ذكره كلام تام بناء على القول بالعلية لا على

القول بالاقتضاء (لكنه) خلاف ظاهر كلام الأصحاب فان ظاهر كلام الأصحاب ودعويهم الاجماع عليه أن كثرة الأطراف التي نسميه من هذه الجهة بغير المحصورة صارت سبباً لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير لا ارتفاع المعلوم بواسطة طرو بعض العناوين كالحرج والإكراه أو خروج البعض عن محل الابتلاء ونحو ذلك وأمـا (الوجه السادس) الذي ذكره استادنا المحقق (ره) من أن كثرة الأطراف توجب ضعف الاحتمال بحيث يطمئن الانسان بعدم التكليف المعلوم بالاجمال في هذا الطرف وهكذا في كل طرف أراد أن يرتكبه والعقلاء لا يعتنون بمثل ذلك الاحتمال الضعيف ويلغونه (ففيه) أكثر ما أوردناه على ما ذكره الشيخ الأنصاري (ره) بل هما تقريباً وجه واحد وإن كان بيانه وتقريره بشكلين حيث أن الشيخ يقول أن العقلاء يلغون العلم ويرونه كلا علم من جهة ضعف الاحتمال الناشيء من كثرة الأطراف في كل طرف من الأطراف واطمئنانهم بالعدم في كل واحد منها واستادنا المحقق يقول بالغاء احتمال وجود التكليف في كل طرف عند العقلاء لضعف الاحتمال والاطمئنان بعدمه فيه ومرجع كلا البيانين عند التدقيق إلى أمر واحد وهو بناء العقلاء على إلغاء احتمال وجود التكليف في كل طرف من الأطراف ، فيكون هذا البناء منهم حجة وطريقاً وامارة على عدم وجود التكليف :

ولكن أنت خبير بأنه على فرض تسليم ثبوت مثل هذا البناء والامضاء من قبل الشارع لابد وأن يكون مثل هذا البناء في كل واحد من الأطراف ومعناه قيام الامارة على نفي التكليف في جميع الأطراف مع العلم بوجوده بينها ، ولا شك في تعارض الامارات النافية في جميع الأطراف للعلم بكذب أحدها بل التعارض في باب الامارات أشد من التعارض في باب الأصول النافية كما أن التعارض في باب الأصول التنزيليـة أشد من الاصول غير

التنزيلية والسر واضح وأما (الوجه السابع) الذي ذكره الفقيه الهمداني (ره) (ففيه) أن هذا الوجه في غاية المتانة والجودة ، بناء على القول بالاقتضاء وان سقوط الاصول المرخصة في أطرافه من جهة التعارض ، (ولكن) قد عرفت فيما تقدم أن عدم جريان الاصول ليس للمعارضة بل لأجل علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ولذلك لا تجري ولو لم يكن معارض في البين إلا بعد جعل البدل ، وقد تقدم شرحه .

وأما الأخبار الواردة في هذا المقام فهي كثيرة ولكن أظهرها دلالة على عدم تنجيز العلم الإجمالي هي رواية أبي الجارود التي رواها البرقي في في محاسنه عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود ، قال سئلت أبا جعفر (ع) عن الجبن فقلت له اخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال عليه السلام (أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرضين ؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل : والله اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن . والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان) وتقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة أن السائل لما أخبر بجعل الميتة في الجبن حصل له العلم الإجمالي بأن في بعض الجبن ميتة والشبهة غير محصورة فسأل عن حكمها عن الإمام عليه السلام فأجابه بأنه إذا علمت تفصيلاً بأن هذا الجبن الخاص ميتة فلا تأكله وإلا فان لم تعلم تفصيلاً فلا بأس فيه :

ولكن أنت خبير بأنه على فرض تسليم أن السائل حصل له العلم بوضع الميتة في الجبن في مكان بواسطة إخبار ذاك المخبر عن جعلها فيه ، فمن المحتمل أن تكون أطراف علمه الاجمالي محصورة في ذلك المكان ولا يكون سائر الأمكنة من أطراف العلم فكان الامام عليه السلام ردع عن الملازمة بين وجوب الاجتناب في مكان لأجل العلم الاجمالي وبين وجوبه في

سائر الأمكنة مما تكون الشبهة فيها بدوية (والشاهد) على ذلك قوله عليه السلام (والله اني لاعترض الخ) استشهاداً لعدم وجوب الاحتياط ، إذ لا شك في أن امارية السوق لحلية اللحم وغيره في مورد الشبهة لا العلم ولو اجمالاً (اللهم) إلا أن يقال أن قوله عليه السلام (ما اظن كلهم الخ) مقروناً بالحلف وهذا التشديد في مورد علمه عليه السلام السلام بعدم تسمية بعضهم فيكون من الشبهة غير المحصورة والامام عليه السلام حكم بعدم وجوب الاحتياط وهو عليه السلام أخبر عن عدم احتياطه ، ويؤيده أن كون السائل بصدد فهم الملازمة بين الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي وبين الاحتياط في الشبهة البدوية بعيد جداً ، لأن عدم الملازمة واضح (فالرواية) بناءً على هذا ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور ـ بل ادعى عليه الاجماع ـ من عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إذا كانت الشبهة غير محصورة .

فظهر من جميع ما ذكرناه (أنه بناءً) على القول بالاقتضاء ما ذكره الفقيه الهمداني (قدس سره) من الضابط ـ ووجه عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصورة ـ هو الصحيح (وأما بناءً) على القول بالعلية فمقتضى القاعدة عدم الفرق بين المحصورة وغير المحصورة في وجوب الاحتياط ولزومه فما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة فلعله (اما) من جهة أنهم قائلون بالاقتضاء لا بالعلية كما هو المشهور أيضاً (وإما) من جهة الاستناد إلى الروايات الواردة في الباب .

تتمة في امور :

(الأول) في أنه على تقدير عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة هل يختص بالشبهة التحريمية أو كذلك الأمر في الشبهة الوجوبية الظاهر هو الفرق بينهما وعدم الترخيص في ترك جميع الأطراف بحيث يلزم

منه مخالفة القطعية ، وأما الموافقة القطعية (فان قلنا) بعدم امكانها عادة بناءً على ما ذكره شيخنا الاستاد (ره) في ضابط الشبهة غير المحصورة فلا تجب قطعاً لعدم التمكن منها عادة (ولكن بناءً) على ما قلنا من كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية كحرمة مخالفتها فيجب أيضاً إلا أن يطرأ ما يرتفع به التكليف من الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو الاكراه إليه أو كان الاتيان بالجميع حرجياً وأمثال ذلك ، إلا أن يقوم الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها أيضاً (وأما) دلالة الروايات الواردة في الباب على عدم وجوب الاحتياط فيها فمشكل جداً .

(الثاني) أن المعلوم بالاجمال إذا كان أفراد كثيرة مشتبهة في أفراد كثيرة أيضاً ، كما إذا علم بعدم وقوع التذكية على مئة غنم مثلاً مشتبهة في ألف (فبناءً) على عدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة بالضابط الذي ذكره شيخنا الاستاد (ره) يقتضي أن لا يكون الاحتياط فيها واجباً لما ذكره من الضابط أي عدم التمكن من الجمع بين المحتملات في مقام الارتكاب (ولكن) ظاهر الأصحاب خلاف ذلك وعدّها من الشبهة المحصورة ويسمونها بالكثير في الكثير ففي المثال المتقدم يرونه كالواحد في عشرة ، ويمكن أن يعد هذا أحد الاشكالات على ضابط شيخنا الاستاد (قدس سره) فان في بعض صور المسألة لا يمكن الالتزام به ولا هو يلتزم به قطعاً .

(الثالث) إذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة فهل مقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط أم لا (أما بناءً) على مسلك شيخنا الاستاد (ره) - من أن جهة عدم وجوب الاحتياط عدم القدرة العادية على الجمع بين الأطراف - فيرجع هذا الشك إلى الشك في القدرة العادية وقد تقدم عدم جواز إجراء البراءة بل يجب الاحتياط في مورد الشك في

القدرة العقلية فضلاً عن العادية (وأما بناءً) على مسلك شيخنا الأعظم الأنصاري فيرجع إلى الشك في بيانية العلم الاجمالي ومنجزيته وفي مثله المرجع البراءة (وأما بناءً) على مسلك استادنا المحقق فيرجع إلى الشك في جعل البدل وفي مثله المرجع هو الاحتياط (وأما بناءً) على ما ذكرنا من تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً إلا أن يقوم اجماع أو دليل تعبدي آخر كالروايات كما استظهرنا من بعضها في المقام بالنسبة إلى غير المحصورة فالتمسك بالعلم الاجمالي لوجوب الاحتياط يكون من قبيل التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية وقد حققنا في مباحث العام والخاص عدم جواز التمسك به في المخصص اللفظي دون اللبي كالاجماع فحينئذٍ هل المرجع هي البراءة أم لا (يمكن أن يقال) أن وجود الدليل التعبدي من الاجماع أو الرواية على عدم وجوب الاحتياط مرجعه إلى جعل بعض الأطراف لا بعينه بدلاً عن الواقع لما ذكرنا من كون العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز متعلقه ولا يجري الأصل النافي ولو في بعض إلا بعد جعل البدل ومرجع هذا الشك إلى الشك في جعل البدل ومع الشك فيه لا مجال للبراءة بل المرجع مراعاة العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط (ومما ذكرنا) ظهر أيضاً أن قيام الدليل التعبدي على عدم وجوب الاحتياط في شبهة غير المحصورة ليس مفاده جواز ارتكاب الجميع في التحريمية وترك الجميع في شبهة الوجوبية بل لابد من ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال فعلاً وتركاً في الطرفين في الشبهتين وأيضاً (علم مما ذكرنا) أن معنى عدم تنجيز العلم الاجمالي في شبهة غير المحصورة بناءً على المختار ليس هو إلغاء حكم الشك واعتبار وجوده كعدمه حتى لا يشمله الأحكام المجعولة للشك بل معناه أن الطرف الآخر لا بعينه جعل بدلا على المعلوم بالاجمال فعلا في الوجوبية وتركاً في التحريمية (هـذا كله) في الشبهة الموضوعية التحريمية بين المتباينين (وكذلك) الأمر في الشبهة الحكمية التحريمية

بين المتباينين سواء كان منشأ الشبهة فقد النص أو اجماله بعين ما ذكرنا في الشبهة الموضوعية وأما لو كان منشأ الشبهة تعارض النصين فسيجيء للتفصيل فيه في مبحث التعارض .

المبحث الثاني في الشبهـــة الوجوبية وهي (تارة) تكون دائرة بين المتباينين (واخرى) بين الأقل والأكثر .

(أما الأول) كما إذا تردد الواجب بين الظهر وبين الجمعة أو بين القصر والاتمام في الشبهة الحكمية - واء كان منشأ الشبهة فقد النص أو اجماله بل وإن كان منشأها تعارض النصين لو قلنـــا بالتساقط في باب الأخبار لا التخيير كما في مورد تعارض العامين من وجه أو كان من قبيل تعارض الاجماعين بناء على حجية الاجماع المنقول أو كانت الشبهة موضوعية كما لو تردد بين أن يكون مديوناً لزيد أو لعمرو بكذا مقدار ففي جميع ذلك يجب الموافقة القطعية كما يحرم المخالفة القطعية ولا تفكيك بينهما بل يكون العلم الاجمالي علة تامة في كليهما ولا تجري الأصول النافية أي المرخصة على خلاف ما يقتضي العلم الاجمالي من لزوم الاحتياط في أطرافهـا ولو لم يكن لها معارض (كل ذلك) لما ذكرنا في الشبهة التحريمية من أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي لا قصور في بيانيته وكاشفيته لمتعلقه بل بالنسبة إلى متعلقه أي معلومه لا اجمال فيه بل تفصيلي ، وإنما الاجمال في تطبيق متعلقه على مصاديقه (فلا محالة) يتنجز المتعلق به ، لأن حكم العقل بالتنجز في مورد وصول التكليف قطعي ولا شك في أن المعلوم بالاجمال واصل إلى المكلف في جميع موارد الشك في المكلف به مع العلم بجنس التكليف سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية حكمية أو موضوعية ومنشأ الشك في الحكمية كان فقد النص أو اجماله أو تعارض النصين على التفصيل المتقدم (وأما الفرق) بين أن يكون المتعلق حكماً فعلياً من جميع الجهات وبين

ما لم تكن كذلك ، فما لا أساس له ، وذلك لما ذكرنا في الواجب المشروط من أن جميع الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية وفعليتهـا بوجود موضوعاتها في الخارج ، فاذا علم اجمالا بوجوب القصر أو الاتمام على من سافر أربع فراسخ وبقى هناك ليلة أو أكثر أقل من عشرة أيام ورجع إلى مقره ، فلا وجـه لأن لا يكون هذا الحكم فعلياً لأن الحكم مجعول وموضوعه بقيوده موجود فجميع الأحكام فعلية ولا يجوز اجراء الأصول النافية في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً ولو لم يكن لهـا معارض ولا يقاس بالشبهات البدوية لأنها لا تنجز لها ، فباب الجعل الظاهري هناك مفتوح بكلا مصراعيه ، بخلافه هنا فان المحتمل هاهنا قد تنجز بالعلم الاجمالي فلا مجال للجعل الظاهري على خلافه لا في جميع الأطراف كما يعترف الخصم به وهي التي نسميها بالمخالفة القطعية ، ولا في بعض الأطراف وهي التي نسميها بالموافقة القطعية ، ولا فرق بينهما في علية العلم الاجمالي لهما أي لحرمة المخالفه القطعية ووجوب الموافقة القطعية (نعم) بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية يوجب القطع بالتناقض في حكم العقل والترخيص في عدم الموافقة القطعية يوجب في نظر العقل ـ مع حكمه بوجوب الموافقة القطعية من باب المقدمة العلمية ـ احتمال التناقض وهو أيضاً محال ، فعدم جريان الأصول ليس لسقوطها بواسطة التعارض بل لا تجري ولو لم يكن لها معارض إلا بجعل الطرف الآخر بدلاً عن التكليف المعلوم أو انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي أو الاجمالي أو بامارة أو أصل تنزيلي أو غير تنزيلي شرعي أو عقلي كما تقدم تفصيل ذلك كله في مبحث الانحلال .

ثم أنه لو أتى بأحد المحتملين في الشبهة الوجوبية فيجب الاتيان بالمحتمل الآخر لما ذكرنا من وجوب الموافقـة القطعية (وقد) يتمسك لوجوب اتيانه بالاستصحاب حكماً وذلك باستصحاب بقاء الحكم المعلوم في البين أو

موضوعاً وذلك باستصحاب عدم اتيان الواجب المعلوم في البين :

أما الأول أي استصحاب الحكم (ففيه) أن أركان الاستصحاب - من اليقين السابق أي اليقين بالوجوب الكلي المشترك بين وجوب صلاة الظهر وصلاة الجمعة مثلاً والشك اللاحق أي الشك في بقاء ذلك الوجوب الكلي - وإن كانت تامة إلا أنه لا أثر شرعي لهذا الاستصحاب ، إذ وجوب محتمل للباقي الذي هو المقصود من هـذا الاستصحاب من اللوازم العقلية لبقاء الوجوب الكلي المشترك بين وجوب المحتملين ، لأن الكلي إذا كان له فردان فقط وفرضنا انعدام أحد فرديه فبقاء الفرد الآخر من اللوازم العقلية لبقاء ذلك الكلي (وأما) إن كان المراد من استصحاب الكلي ترتيب آثار بقاء نفس الكلي المشترك لا اثبات وجوب المحتمل الباقي بأن يأتي بكلا المحتملين ، فهـذا بالنسبة إلى المحتمل الذي أنى به يكون من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال (وإن اريد) من الاستصحاب بقاء الاشتغال فهذا من الآثار الوجدانية لنفس الشك في الامتثال فتحصيله تعبداً بالاستصحاب يكون من أردأ أقسام تحصيل الحاصل ، لأنـه عبارة عن تحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد ، (ولا يقاس) باستصحاب بقاء الوجوب الشخصي لشيء إذا شك في اتيانه وامتثاله كما إذا شك في أنه أتى بصلاة الظهر مثلاً أم لا (وذلك) من جهـة أنه ليس المراد من استصحاب بقاء ذلك الوجوب الشخصي اشتغال ذمته باتيانه لأن هـذا أثر نفس الشك في الامتثال بحكم العقل فهو في ظرف الشك في الامتثال ثابت وجداناً ولا يبقى مجال للتعبد به بل أثر الاستصحاب اثبات وجوب ذلك الشيء الذي شك في أنه أتى به وهذا المعنى لا يمكن اثباته بقاعدة الاشتغال لأن قاعدة الاشتغال لا يثبت أزيد من لزوم الامتثال في المورد الذي شك فيه بعد العلم بحدوث التكليف (وإن اريـد) من الاستصحاب بقاء شخص الوجوب المردد بين ما هو

مقطوع الارتفاع أو ما هو مقطوع البقاء ، فهذا هو استصحاب بقاء الفرد المردد ولا يجري لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه ، إذ أركان الاستصحاب عبارة عن يقين السابق بحكم أو موضوع ذي حكم والشك في بقاء ذلك المتيقن في عمود الزمان والحكم ببقاء ذلك المتيقن في زمان الشك إلى أن يحصل اليقين بخلافه ، والفرد المردد من الوجوب بين وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر مثلاً وإن كان متيقناً سابقاً قبل أن يأتي بأحدهما (ولكن) بعد أن أتى نقطع بعدم بقاء الفرد المردد لأن معنى بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما وارتفاعه هو أن يكون باقياً سواء كان هو الفرد الباقي أو كان هو الفرد الزائل وهذا محال لأنه على تقدير كونه هو الفرد الزائل محال أن يكون باقياً .

إن قلت نعم ان الفرد المردد بوصف كونه مردداً لا يمكن بقائه بعد ارتفاع أحدهما ، لكن واقع ذلك الفرد الموصوف بكونه مردداً بين أن يكون هو الفرد الباقي أو الزائل الذي كان متيقناً لو كان هو الفرد الباقي يقيناً باق ولو كان هو الفرد الزائل يقيناً ليس بباق وهذا هو منشأ الشك في البقاء بالنسبة إلى ذلك الفرد الحادث المردد .

قلت ذلك الفرد الحادث الموصوف بكونه مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع أو البقاء لم يكن معلوماً قط ، بل المعلوم هو الكلي المشترك بين الفردين أو عنوان الفرد المردد بينهما (ثم) على تقدير جريان استصحاب الفرد المردد فاثبات وجوب هذا الفرد الباقي به مثبت وليس لنفسه أثر يفيد في المقام (فظهر) مما ذكرنا عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً لا الكلي ولا الشخصي أي الفرد المردد (وأما الثاني) أي استصحاب عدم اتيان الواجب الذي كان متيقناً قبل أن يأتي بأحدهما (ففيه) أن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الفرد الباقي إلا على القول بالأصل المثبت وأما بالنسبة إلى أثر بقاء الاشتغال ولزوم الاتيان بالمحتمل الآخر فقد تكلمنا في

الصورة الأولى وانه حاصل بالوجدان للشك في الامتثال وحكم العقل بلزوم اتيان محتمل الآخر فلا يبقى مجال لاحرازه بالتعبد .

تنبيهات

(الأول) في وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية في الشرائط والموانع كالقبلة والساتر وغير المأكول وأمثال ذلك ، فاذا اشتبه القبلة بين أطراف أو الساتر بين الطاهر والنجس أو المأكول وغير المأكول فيجب الموافقة القطعية بتكرار الصلاة إلى جميع الجوانب حتى يحصل له العلم بالصلاة إلى القبلة وكذلك يجب التكرار حتى يحصل له العلم بالصلاة في غير النجس وما ليس بغير المأكول ، وذلك من جهة أنه لا فرق في لزوم الاتيان بما هو الواجب بين أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً أو كان استقلالياً أو ضمنياً ، فبعد وصول التكليف يجب الامتثال واتيان ما أراده المولى بجميع قيوده الوجودية والعدمية كل ذلك بحكم العقل ، إلا أن يكون عاجزاً عن الاتيان فيسقط التكليف لاشتراطه بالقدره (ولا فرق) في نظر العقل بين أن يكون الاشتباه والترديد في نفس المأمور به أو في قيوده الوجوديه المعبر عنها بالشرائط أو العدميه المعبر عنها بالموانع ، فيجب الاحتياط باتيان جميع المحتملات حتى يحصل له العلم بالامتثال .

فما نسب إلى ابن ادريس (ره) من الصلاة عارياً عند اشتباه الساتر بالنجس أو من المحقق القمي (ره) - من الفرق بين ما إذا كان دليل القيد الوجودي أو العدمي مثل الأوامر والنواهي الغيرية مثل (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) مثلاً أو (صل مستقبلا) فقال بسقوط الشرطية والمانعية عند الاشتباه وبين أن يكون من قبيل نفي الطبيعة بوجوده أو بعدمه مثل (لا صلاة إلا بطهور) ونحو ذلك فقال بعدم السقوط عند الاشتباه - ليس بما هو الصحيح كما عرفت وجهه ويمكن توجيه ماقالوا بما لاينافي ما ذكرناه وليس هاهنا

محل ذكره لأن المسألة فقهية (لعم) إذا كانت شرطية للشرط أو مانعية المانع مشروطاً بالعلم التفصيلي بهما فيسقطان عند عدمه ولو كانا معلومين بالعلم الإجمالي كما ادعى ذلك في شرطية الترتيب في صلاة القضاء كما قيل أنه يستفاد من قوله عليه السلام (اذن وأتم لأولهن) والحاصل أن مقتضى ما ذكرنا ـ من كون العلم الاجمالي موجباً لتنجيز متعلقه كالعلم التفصيلي ـ عدم الفرق بين أقسام الواجب في وجوب الاحتياط ولا وجه للقول بسقوط الشرطية أو المانعية إلا بما قلنا وهذا الأمر ماكان ينبغي أن يذكر ويكتب لكثرة وضوح الأمر فيه مما ذكرنا ، ولكن نحن ذكرناه تبعاً لاساتيدنا العظام .

(الثاني) في كيفية النية في العبادات في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي وانه فرق بينهما في ذلك أم لا ، (فرّق) الشيخ الأعظم الأنصاري (ره) بينهما فقال في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أن الاتيان باحتمال الأمر لا يكفي في وقوعه عبادة بخلاف الشبهة البدوية فان فيها يكفي الاتيان بداعي احتمال أن يكون مأموراً به كما تقدم (وبناءً) على ما قال فلو أتى بأحد أطراف المعلوم وجوبه اجمالاً مع عدم قصد اتيان الآخر فضلاً عما إذا قصد عدم اتيان الآخر لا يكون صحيحاً ولا يقع عبادة ولو تبين بعد اتيانه أنه هو الواجب ، إذ لابد له من قصد ذلك الأمر المعلوم في البين الذي من المحتمل أن يكون متعلقاً بهذا المحتمل ويحتمل أن يكون متعلقاً بالطرف أو الأطراف الأخر ، ولازم هذا القصد أن يكون عازماً حال اتيان هذا المحتمل على اتيان المحتمل أو المحتملات الأخر ، وإلا ما قصد ذلك الأمر المعلوم في البين بل أتى به باحتمال الأمر مع أنه لابد وأن يكون منبعثاً عن ذلك الأمر المعلوم لا عن احتمال أمر غير معلوم كما في الشبهات البدوية (وفيه) أنه لا يمكن له الانبعاث عن ذلك المعلوم بالنسبة إلى هذا المحتمل ، لأن تعلقه بهذا المحتمل غير معلوم بل المعلوم احتمال أن يكون

هذا متعلق ذلك الأمر وهذا المحتمل مثلاً لا يمكن أن يكون للداعي والمحرك لايجاده أمر لم يتعلق به فيكون حال هذا المحتمل من هذه الجهة حال الشبهة البدوية (نعم) حيث بينا أن العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فلو لم يأت بالمحتمل الآخر واتفق أنه كان هو الواجب المردد في البين كان عاصياً لتنجزه بواسطة العلم ، وإلا كان متجرياً على حذو مخالفة سائر الحجج غير المصادفة للواقع حتى العلم التفصيلي .

(الثالث) لو كان الواجب المشتبه من حيث شرطه مثلاً أو من جهة اخرى أمرين مترتبين في مقام الامتثال كالظهر والعصر ، أو المغرب والعشاء فمع اشتباه القبلة مثلاً حيث يجب عليه من باب المقدمة العلمية اتيان كل واحدة منها إلى أربع جهات (فهل) يجب تأخير جميع محتملات العصر عن الفراغ عن امتثال الظهر يقيناً بمعنى الاتيان بجميع محتملات الظهر أولاً ثم الشروع في الاتيان بمحتملات العصر (أو يكفي) اتيان كل محتمل من محتملات المتأخر بعد الاتيان بالمحتمل المتقدم بشرط أن يكون الاتيان بكلا المحتملين إلى جهة واحدة في مسألة اشتباه القبلة ، وهكذا في سائر الشرائط المشتبهة كالثوبين اللذين أحدهما طاهر والآخر نجس ، فهل يكفي أن يأتي بأحد المحتملين في العصر بعد إتيانه بأحد المحتملين للظهر في نفس ذلك الثوب الذي أتى فيه بالظهر أم لا (قال) شيخنا الاستاد (ره) بالأول من جهة ما يقول بطولية مراتب الامتثال وانه مع امكان العلمي ولو اجمالا لاتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي (ففي الصورة الأولى) التي اختارها يقطع بحصول الترتيب بين كل محتمل يأتي به من محتملات العصر مثلاً مع الظهر لأن المفروض اتيانه بذلك المحتمل بعد الفراغ عن الظهر والقطع باتيانه لأنه أتى به بجميع محتملاته على الفرض (وأما في الصورة الثانية) وإن كان يقطع بحصول الترتيب بين ما هو العصر وما هو الظهر واقعاً (ولكن)

حال الاشتغال بالمحتمل المتأخر لا يعلم أن ما يأتي بعنوان العصرية هو بعد اتيان ما هو الظهر واقعاً لأنه يحتمل أن لا يكون الطرف الذي صلى إليه قبلة (نعم) يعلم بأن المتأخر على تقدير كونه عصراً واقعاً فهو بعد ما هو ظهر واقعاً ولكن هذا المقدار لا يفيد ، لأنه بناء على لزوم أن يكون امتثال التكليف قطعياً من كل جهة من جهاته مع امكانه فهاهنا ليس كذلك لأنه مع أن القطع بالترتيب ممكن حال امتثال المتأخر باتيان جميع المحتملات المتقدم ثم الشروع في اتيان محتملات المتأخر اكتفى بحصول العلم البتي بالترتيب بعد الاتيان بجميع محتملات الاثنين أي المتقدم والمتأخر (وبهذا البيان) لا يرد عليه أنه في الصورة الأولى أيضاً لا يعلم بأن ما هو الظهر واقعاً حال الاشتغال بالعصر متقدم على ما هو العصر واقعاً لأنه حال الاشتغال بالمحتملات للواجب المتأخر لا يعلم بأن أي واحد منها هو الواجب المتأخر واقعاً لأن الجميع محتمل (وذلك) من جهة أنه لا ينافي مع اعتبار العلم من جهة اخرى لامكان تحصيل العلم من ناحية الترتيب وعدم امكانه من ناحية القبلة وقد قلنا باعتبار الامتثال العلمي من كل جهة من جهات الواجب مع امكانه ولذلك ـ لو كان ممكناً له تعيين الثوب الطاهر من المشتبهين ولا يمكن له تعيين القبلة ـ يجب عليه تعيين ثوب الطاهر أولاً ثم الصلاة إلى أربع جهات لا أربع صلوات مع أحدهما واربع مع الآخر ، كل ذلك بناء على مبناه من طولية مراتب الامتثال ، ولكن المبنى غير صحيح وقد تكرر منا أن اللازم هو اتيان المأمور به عبادة أي بقصد القربة بجميع أجزائها وشرائطها وعدم موانعها ولا يلزم شيء آخر أزيد من ذلك لا قصد الوجه ولا التميز ولا العلم بأنه هو المأمور به للواقعي بل يكفي اتيانه برجاء المطلوبية واحتمال أن يكون مأموراً به ، فلو أتى به بهذا الاحتمال واتفق المصادفة يكفي هذا القسم من الاتيان ويسقط الأمر ويحصل الامتثال حتى مع تمكنه من تعيين

الواجب وسواء كان الامتثال الاجمالي مستلزماً للتكرار أو لم يكن .

المقام الثاني في تردد التكليف بين الأقل والأكثر وهما قد يكونان استقلاليين وقد يكونان ارتباطيين وفي كل واحد منهما قد يكون في متعلق التكليف وقد يكون في موضوع التكليف بمعنى متعلق المتعلق وفي كل واحد منهما قد تكون الشبهه وجوبية وقد تكون تحريمية وفي كل واحد منهما قد يكون الشك في الأجزاء وقد يكون في الشرائط والموانع وقد يكون في الأسباب والمحصلات (وما يكون) من قبيل الأجزاء قد يكون من الاجزاء الخارجية وقد يكون من الأجزاء التحليلية العقلية كالجنس والنوع ، كما إذا علم بوجوب ذبح حيوان مردد بين أن يكون الواجب جنس الحيوان أو خصوص هذا النوع الخاص فمرجع الشك إلى مدخلية الفصل الخاص في الواجب وعدمه (وما يكون) من قبيل الشروط تارة يكون ما هو الشرط له وجود خارجي غير وجود المشروط كالوضوء أو الغسل بالنسبة إلى الصلاة وقد يكون متحد الوجود مع الواجب كاشتراط الرقبة في باب الكفارات بكونها مؤمنة (وقد يكون) منشأ الشبهة في جميع ذلك فقد النص أو اجمال النص أو تعارض النصين (وقد يكون) منشأها اموراً خارجية فتكون الشبهة موضوعية هذه هي أقسام الأقل والأكثر وليكن البحث عنها في طي امور :

(الأول) في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالي مطلقاً ولا شك في جريان البراءة عن الأكثر في الشبهة الوجوبية مطلقاً وعن الأقل في الشبهة التحريمية مطلقاً وذلك لانحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي بل تسميته بالعلم الاجمالي لا يخلو من مسامحة لأنه من أول الأمر علم تفصيلي بوجوب الأقل في الشبهة الوجوبية وشك بدوي في وجوب الأكثر وفي الشبهة التحريمية بعكس ذلك أي علم تفصيلي بحرمة الأكثر وشك بدوي في حرمة الأقل كالغناء مثلاً فان الأكثر أي ترجيع الصوت مع الطرب

للذي هو الأكثر مقطوع الحرمة تفصيلاً وأما الأقل أي ترجيع الصوت بلا طرب مشكوك والمناط في الاستقلالية والارتباطية هو تعدد التكليف والغرض ووحدتها ففي الاستقلالي هما متعددان على تقـدير وجوب الأكثر لوجود تكليف مستقل بوجوب مقدار الأقل من الدين وتكليف مستقل آخر بأداء الزائد على تقدير أن يكون الواجب هو الأكثر وأما في الارتباطي فتكليف واحد متعلق بالأكثر وغرض واحد فيمـا إذا كان الواجب هو الأكثر كالصلاة مثلاً (وبعبارة اخرى) في الاستقلالي لو كان الأكثر واجباً ينحل التكليف إلى تكليفين أحدهما متعلق بالأقل والآخر بالزائد ولذلك لكل واحد منهما امتثال يخصه (ولكن) بناء على هذا في الارتباطي في الشبهة التحريمية يجب أن يكون المتيقن هو الأقل لدوران الأمر بين أن يكون حراماً مستقلاً لو كان هو الحرام الواقعي أو حراماً ضمنياً لو كان الأكثر هو الحرام الواقعي فتجري البراءة في الأكثر فجريان البراءة في الأقل لا وجه له ولكنهم لا يقولون به . ووجهه ان الحرام لو كان هو الاكثر بوجوده الجمعي

(الثاني) الشك بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات والظاهر عدم جريان البراءة فيها عن الأكثر مطلقاً سواء كانت عقلية أو عادية أو شرعية (أما في الأسباب) العقلية والعاديـة فواضح لما قلنا فيما تقدم في حديث الرفع أن جريانها منوط بأمرين كلاهما مفقود في المقام (الأول) أن يكون من المجعولات الشرعية أو كان موضوعاً لأثر شرعي حتى يكون قابلاً للرفع التشريعي (الثاني) أن يكون في رفعه امتنان أما (أولاً) السببية فيها ليست من المجعولات الشرعيـة وعلى فرض أنه كذلك ليس لرفعها امتنان لأن رفعها عن الأكثر لا يثبت سببية الأقل فمعنى رفع السببية عن الأكثر بقاء الحكم الشرعي بلا سبب وأي امتنان في هذا وأيضاً التكليف قطعي مثلا يجب قطعاً عليه أن يذكي هذا الحيوان فاذا شك في سببية الأقل

واحتمل أن يكون سببه الأكثر على فرض أن تكون التذكية مغي بسيط وفرى الأوداج وسائر المقدمات أسباباً عادياً لها وإن كان ليس هكذا فيشك في امتثال التكليف فيكون مجرى قاعدة الاشتغال لأنه شك في الامتثال إلا أن يثبت سببية الأقل شرعاً ولا طريق إلى اثباته والحاصل أن ذمة المكلف مشغول يقيناً وعلى الفرض لأن الشك في المحصل لا في أصل التكليف فالاكتفاء بالأقل يوجب الشك في الامتثال فيكون مجرى قاعدة الاشتغال لا البراءة إلا أن يثبت سببية الأقل والمفروض أنه لا تناله يد الجعل التشريعي لأنها على الفرض عقلية أو عادية (وأما الأسباب) والمحصلات الشرعية سواء كانت اختراعية أو امضائية كالعقود والايقاعات أو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين على الكيفية المعهودة من قبل الشارع بالنسبة إلى الطهارة الحديثة بناء على أن تكون هي المأمور به لا الغسلات والمسحات وإن كان خلاف ظاهر ما يستفاد من الأدلة (فحيث) أن الصحيح أن المجعول الشرعي ليس فيها السببية بل لا يمكن أن يكون كما سيجيء في باب الاستصحاب في مسألة جعل الأحكام الوضعية بل المجعول هو التكليف أو الوضع عند وجود ما نسميه السبب وعند تحققه ومن هذا ينتزع السببية والمسببية (فيكون) حالها حال الأسباب العادية والعقلية ويجري ما قلنا فيها فيها أيضاً حرفاً بحرف وأما احتمال أن تكون الجزئية أيضاً للسبب المجعول مجعولا فاذا شك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لما هو السبب الشرعي فيرفع بحديث الرفع ففيه أولا ما قلنا من عدم جعل السببية بل عدم امكانه (وثانياً) على فرض أن تكون مجعولا لا يبقى مجالا لجعل الجزئية لأنه بعد جعل المركب من عدة أشياء مقيداً بوجود شيء قبله أو بعده أو معه أو بعدم شيء كذلك فقهراً ينتزع الجزئية من تلك الأشياء والشرطية من ذلك الذي قيد بوجوده والمانعية من الذي قيد بعدمه فجعل الجزئية أو

يمكن إلا
الشرطيـــة لا برفع منشأ انتزاعها كما في باب الأقل والأكثر في نفس متعلق التكاليف حيث يرفع الجزئيـــة المشكوكة هناك برفع التكليف عن الأكثر (ولا يقاس) المقام بما هناك بأن يقال برفع السببية عن الأكثر وذلك من جهة الفرق بين المقامين فان وجوب الأكثر هناك مشكوك فيشمله حديث الرفع فقهراً يرفع الجزئية في مشكوك الجزئية بخلاف المقام فان سببية الأكثر غير مشكوك بل معلوم فلا يشمله حديث الرفع نعم لو قلنا بجعل السببية كما يدعيه الخصم فسببية الأقل مشكوكة فترفع فينتج عكس المقصود لأن المقصود ترتب الأثر على الأقل لا عدمه مضافاً إلى أن رفع سببية الأقل خلاف الامتنان فلا يشمله حديث الرفع (وثالثاً) على تقدير تسليم جعل الجزئية فرفعـه بحديث الرفع لا يثبت سببية الأقل إلا على القول بالأصل المثبت ولا يقاس برفـع الجزئية المشكوكة في الأقل والأكثر في الأجزاء لأنه هناك وجوب الأقل معلوم فاذا رفعنا الوجوب عن الأكثر بجريان حديث الرفع في نفس وجوب الأكثر أو في جزئية المشكوك فلا يحتاج إلى اثبات وجوب الأقـل بجريان حديث الرفع حتى يصير من الأصل المثبت بل وجوبه معلوم بالأدلة الأوليـة بخلاف المقام فان سببية الأقل مشكوك فلابد أن يثبت باجراء حديث الرفع لرفع جزئية المشكوك الجزئية فيكون مثبتاً .

(الثالث) في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء في متعلق التكليف وذلك كما أنه إذا شك في جزئية السورة للصلاة مثلاً والمقصود في المقام من الأقل والأكثر هو الارتباطيين واختلف في جريان البراءة وعدمه في الزائد على الأقل أي في الأجزاء المشكوكة (فقيل) بجريان البراءة فيها مطلقاً البراءة العقلية والنقلية (وقيل) بعدم جريانها فيها مطلقاً (وقيل) بالتفصيل بجريان البراءة النقليـــة دون العقلية والأصح هو الأول ، وذلك لانحلال العلم الاجمالي الذي كان علة لوجوب الاحتياط بالعلم التفصيلي بوجوب

الأقل وإلى الشك في وجوب الزائد (بيان ذلك) أنه لا شك في وجوب الأقل من جهة أنه إما واجب نفسي استقلالي كما هو أحد تقديري العلم الاجمالي المفروض في المقام وإما واجب نفسي ضمني كما هو على تقدير الآخر أي على تقدير وجوب الأكثر والأمر لا يخلو من هذين التقديرين فالعلم التفصيلي يحصل بوجوب الأقل وليس الترديد في أصل وجوبه ولا في كون وجوبه نفسياً وإنما الترديد في كون وجوبه النفسي ضمنياً أو استقلالياً وهذا المقدار من الترديد لا يضر بكون أصل وجوبه النفسي معلوماً بالتفصيل وقد أورد على هذا البيان بوجوه :

(الأول) ما أفاده صاحب الحاشية على المعالم وأخوه صاحب الفصول من أن الأقل على تقدير وجوبه الاستقلالي أخذ لا بشرط عن الزيادة وعلى تقدير وجوبه الضمني أخذ بشرط شيء أي أخذ متعلقاً للوجوب بشرط الزيادة وهذان الاعتباران قسيمان لأنهما قسمان للمهية اللابشرط القسمي فيكون المتعلق لوجوب النفسي الاستقلالي غير ما هو متعلق للوجوب الضمني فيكون علمه الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر من قبيل الدوران بين المتباينين فلا يكون علم تفصيلي في البين حتى يوجب الانحلال (وإن شئت قلت) ان علمه التفصيلي بوجوب الأقل مرجعه في الحقيقة إلى علم اجمالي أحد طرفيه وجوب المهية اللابشرط القسمي بالوجوب النفسي الاستقلالي والطرف الآخر وجوب المهية المشرط شيء بالوجوب النفسي الضمني فلا علم تفصيلي في البين حتى يوجب الانحلال (وفيه) أن هذه الاعتبارات لا تغير الواقع عما هو عليه والوجوب من الاعتبارات الشرعية التي تعرض على ما هو الموجود في الخارج وإن كان بواسطة الصورة الذهنية لكن لا بما هي هي بل بما أنها مرآت وحاكية عن الخارج وفانية فيه فظرف العروض وإن كان هو الذهن ولكن ظرف الاتصاف هو الخارج ، ولذلك ترى أن أفعال

المكلفين في الخارج تقع على صفة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام الخمسة التكليفية ، والأحكام الوضعية أيضاً كذلك فالدم الخارجي مثلاً تتصف بالنجاسة والزوجة الخارجية تتصف بالزوجية (وبعبارة اخرى) الأحكام الشرعية اعتبارات اما متعلقة بالافعال الخارجية كالأحكام التكليفية أو بالأعيان الخارجية فالوجوب للأقل في المفروض أو الجزئية لأجزاء الأقل عارض أو وارد على هذه الأجزاء الخارجية التي نسميها بالأقل ، ومعلوم أن هذه الأجزاء لا تتفاوت بواسطة لحاظ هذه الاعتبارات فلحاظ هذه الأجزاء ـ تارة بنحو لا بشرط باعتبار كونها واجباً نفسياً استقلالياً واخرى بشرط شيء باعتبار كونها واجباً نفسياً ضمنياً ـ لا يوجب فرقاً فيما هو معروض الوجوب أي الأجزاء الخارجية (هذا) ويمكن أن يقال أن هذين الاعتبارين في الأقل يلاحظان من ناحية وجوبه فتكونان في الرتبة المتأخرة عن وجوبه فلا يمكن أخذهما في متعلق الوجوب لما تقدم في مبحث التوصلي والتعبدي من أن الانقسامات الحاصلة والآتية من قبل حكم الشيء لا يمكن أن تكون متعلقة لذلك الحكم (وبعبارة اخرى) أخذ كل ما هو حاصل من قبل الحكم ويكون متأخراً عنه في متعلق ذلك الحكم يوجب تقدم الشيء على نفسه وهو محال فما هو متصف بالوجوب سواء كان الوجوب استقلالياً أو ضمنياً هو ذات الأقل لا الأقل بوصف كونه لا بشرط في أحد التقديرين وبشرط شيء في تقدير الآخر (فظهر) مما ذكرنا في جواب صاحب الحاشية صحة الانحلال واجراء كلتا البرائتين العقلية والنقلية :

(الثاني) ما أورد صاحب الكفاية (قده) على هذا الانحلال وأنه خلاف المفروض ومحال لأنه يلزم من وجوده عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال (أما أنه) خلاف المفروض من جهة أن المفروض ان الوجوب ـ سواء كان متعلقاً بالاقل أو كان متعلقاً بالاكثر ـ وصل إلى

المكلف بواسطة العلم الاجمالي وصار منجزاً لما ذكرنا من أن العلم الاجمالي منجز للتكليف في أي طرف كان ومعنى الانحلال عدم تنجزه على تقدير كونه في طرف الاكثر فهذا خلاف المفروض (والجواب) أن منجزية العلم الاجمالي لجميع الاطراف متوقف على عدم انحلاله حقيقة أو حكماً وأما مع الانحلال فليس بمنجز قطعاً وهذا واضح جداً ولا يقول به صاحب الكفاية أيضاً (وأما لو أريد) من الخلف في المقام أن فرض الانحلال والعلم بوجوب الاقل على كل حال - أي سواء كان التكليف متعلقاً بالاقل والاكثر - فرض تنجز التكليف مطلقاً ولو كان في حاق الواقع متعلقاً بالاكثر والحال أن بالانحلال يرتفع تنجز الاكثر ولو كان في الواقع هو متعلق التكليف فهذا خلف (والجواب) أن فرض الانحلال ليس إلا عبارة عن العلم بوجوب الاقل على كلا تقديري وجوب الاقل أو الاكثر واقعاً وليس فرضه فرض تنجز التكليف مطلقاً لانه من الممكن أن يكون الشيء واجباً واقعاً ولا يكون منجزاً كموارد الجهل بالتكليف الواقعي (نعم) العلم بوجوب الأقل على كل حال وجوباً فعلياً متوقف على كون الوجوب فعلياً ولو كان متعلقاً بالأكثر وهـذا شيء نقبله ولا ينافي مع الانحلال ، لأن نتيجة الانحلال عدم المانع من اجراء البراءة عن الأكثر ولا تنافي بين كون الشيء واجباً فعلياً واقعياً ومجرى للبراءة في الظاهر لعدم وصول الوجوب إلى المكلف بعلم أو علمي (وأما أنه) يلزم من وجوده عدمه من جهة أن الانحلال يتوقف على العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال وتنجزه على كل حال متوقف على تنجزه ولو كان الواجب هو الأكثر فلو فرضنا عدم تنجز الواجب على تقدير أن يكون هو الأكثر فلا يتحقق الانحلال وينعدم والمفروض أن الانحلال يوجب عدم تنجز الأكثر ولو كان هو الواجب الواقعي فهو يوجب عدم نفسه وكون الشيء علة لعدم نفسه يلزم منه

اجتماع النقيضين كما هو واضح كما ان محاليته أيضاً واضح (والجواب) أن الانحلال يتوقف في المقام على العلم بوجوب الأقل ولو كان الواجب الواقعي هو الأكثر وهذا كلام حق ولا محذور فيه ولا يلزم من وجوده عدمه من هذه الجهة ، وأما توقفه على تنجز الواجب على كل حال ـ ولو كان هو الأكثر ـ فغير صحيح ، نعم لو كان كذلك لزم من وجوده عدمه كما ادعاه صاحب الكفاية (قده) ، ولكن الأمر ليس كذلك لأن منشأ الانحلال هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال ووجوب الأقل على كل حال عبارة عن وجوبه مطلقاً سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أو كان هو الأكثر ولا ربط لهذا العلم التفصيلي بتنجز الأكثر على كل حال (نعم) لو كانت ملازمة بين تنجز بعض أجزاء الأكثر مع تنجز سائر أجزائه بحيث لا يمكن الانفكاك في التنجز بين الأجزاء لو كان الواجب الواقعي هو الأكثر لكان الاشكال وارداً (ولكن) لا ملازمة بينهما لأنه من الممكن وصول المركب إلى المكلف بعدة من أجزائه دون بعض آخر كما في المقام فالمقدار الواصل يتنجز دون غيره (فظهر) ممـا ذكر أنه لا يلزم من الانحلال محذور أصلاً لا الخلف ولا لزوم عدمه من وجوده فيكون الأكثر مشكوكاً بالشك البدوي فتجري فيه البراءة العقلية والنقلية لعدم المانع الذي كان وهو العلم الإجمالي لذهابه من البين بواسطة الانحلال .

(الثالث) ما أفاده شيخنـا الاستاذ (قده) وحاصله أن الانحلال يتحقق في مورد يكون الاتيان بما هو معلوم بالتفصيل من أطراف المعلوم بالاجمال ـ وهو الأقل في المقام ـ موجباً للفراغ اليقيني عن عهدته بمعنى أن الاتيان بالقدر المتيقن وامتثاله يكون امتثالاً قطعياً له مطلقاً أي سواء كان واجباً نفسياً استقلالياً أو ضمنياً وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك فان الاتيان بالاقل لا يوجب الفراغ عن عهـدة الاقل مطلقاً ، إذ على تقدير

كونه واجباً نفسياً ضمنياً لا يحصل الفراغ عن عهدته بصرف اتيانه فقط من دون ضم سائر الاجزاء إليه في مقام الامتثال ، لانه بناء على هذا التقدير واجب ارتباطي (ومعلوم) أن امتثـال أي جزء من أجزاء الواجب الارتباطي لا يحصل إلا مع اقترانه بامتثال سائر الاجزاء جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع (وفي المقام) حيث يحتمل أن يكون الواجب الواقعي الارتباطي هو الاكثر وعلى تقدير كونه هو الواجب الواقعي فاتيان الاقل لا يوجب الفراغ حتى بالنسبة إلى الاقل (لما قلنا) من أن امتثال كل جزء من واجب الارتباطي لابـد وأن يكون في ضمن امتثال الكل فبناء على هذا بامتثال الاقل واتيانه لا يقطع بالفراغ حتى بالنسبة إلى الاقل وقد بينا أن من شرط الانحلال أن يكون الاتيان بما هو معلوم بالتفصيل موجباً للقطع بالفراغ من قبله حتى يبقى الشك في الفراغ من ناحية الطرف الآخر وحيث أن ثبوت ذلك الطرف الآخر مشكوك وبعد وجود العلم التفصيلي في بعض الاطراف وانحلال العلم الإجمالي يكون حاله حال الشك البدوي بل هو هو فيكون مجرى البراءة ولا مجال حينئذٍ لورود قاعدة الاشتغال حتى يحكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة إذ لا عهـدة بحكم الشارع بعد جريان البراءة (وحاصل) ما ذكرنا أنه يجب الاتيان بالاكثر لاجل القطع بالفراغ عن عهدة الاقل الذي علم الاشتغال به تفصيلاً لا من باب العلم الإجمالي حتى تقول لا تأثير للعلم الاجمالي بعد الانحلال (وفيه) أن التكليف بوجوده الواقعي لا يوجب مخالفته استحقاق العقاب بل مخالفته يوجب ذلك بعد تنجزه بعلم أو علمي ووصوله إلى المكلف وحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني من باب الفرار عن العقاب ، وفيما نحن فيه أي في كل مورد شككنا في جزئية شيء للواجب ولم يكن بيان على جزئية ذلك المشكوك الجزئية فاذا أتى بما قام عليه البيان ولو في الواجب الارتباطي لا يعاقب من ناحية ترك ذلك المشكوك

الجزئية لعدم قيام البيان على جزئيته فيكون العقاب بلا بيان وهو قبيح وهذه هي البراءة العقلية فالاتيان بالاقل موجب لرفع العقاب ولو على تقدير كون الواجب الواقعي هو الاكثر لعدم تنجز سائر الاجزاء بل على هذا التقدير المقدار المنجز عليه هو مقدار الاقل لا الزائد عليه (نعم) لا يعلم بسقوط التكليف باتيان الاقـل لاحتمال أن يكون الواجب الواقعي هو الاكثر ولم يأت به (ولكن) بقائه لا أثر له لعدم تنجزه إلا بمقدار الأقل (والعجب) من شيخنا الاستاد (قده) أنه أجاب عن صاحب الكفاية بمثل هذا الجواب ثم وقع هو فيه :

وتقريب آخر لشيخنا الاستاد في عدم صحة جريان البراءة العقليـة وحاصله أن معنى وجوب الأقل هو أن معروض الوجوب هذه الأجزاء التي نسميها بالأقل لا بشرط عن الزيادة ومعنى كون معروض الوجوب هو الأكثر أن هذه الأجزاء التي نسميها بالأقل معروض للوجوب الضمني بشرط الزيادة فيدور الأمر بين أن يكون الأقل واجباً نفسياً استقلالياً لا بشرط عن الزيادة أعني الطبيعة المطلقة وبين أن يكون واجباً ضمنياً أي الطبيعة المقيدة بالزيادة وهذا هو العلم الاجمالي بأن الواجب اما الأقـل لا بشرط أو بشرط شيء أي الأقل مطلقة أو مقيدة (فلو علم) تفصيلاً بوجوب الأقل مطلقة مثلا فينحل ذلك العلم الاجمالي ، لأن القضية المنفصلة المانعة الخلو تنحل إلى قضية حملية بتية واخرى مشكوكة وهذا هو مناط الانحلال دائماً وأما او بقيت القضية المنفصلة على حالها فلا انحلال في البين (وفيما نحن فيـه) ليس المعلوم بالتفصيل الأقل بما هو لا بشرط أي المهية المطلقة حتى تنحل القضية المنفصلة المانعة الخلو إلى قضية حملية بتية وهي العلم بوجوب الأقل بما هو لا بشرط وإلى قضيـة اخرى مشكوكة وهي وجوب الأكثر بل المعلوم بالتفصيل قضية موضوعها المهية المهملة أي الجامع بين المهية المطلقة أي

الأقل لا بشرط والمهية المقيدة أي الأقل بشرط شيء ، أي بشرط الانضمام إلى سائر الأجزاء وهذا هو عين العلم الاجمالي لأن العلم بوجوب الجامع أي المهية المهملة مفاده العلم بوجوب الأقل لا بشرط أي الأقل أو بشرط شيء أي الاكثر فيكون الترديد في أن المعلوم هل ينطبق على الاقل المقابل للأكثر أو على نفس الاكثر ؟ فالعلم التفصيلي في المقام مرجعه إلى العلم الاجمالي بل هو عينه فلو كان موجباً للانحلال فيكون موجباً لانحلال نفسه وهو محال ضرورة عدم إمكان أن يكون الشيء علة لعدم نفسه (وفيه) ما تقدم في جواب صاحب الحاشية من عدم تقيد معروض الوجوب بهذه الاعتبارات فالأقل المعروض للوجوب ومتعلق للعلم التفصيلي بوجوبه ليس إلا عبارة عن عدة أجزاء معينة لم يلاحظ فيه لا كونها مطلقة ولا مقيدة ولا الجامع بينهما بمعنى اللابشرط المقسمي الذي عبر عنه شيخنا الاستاذ بالمهية المهملة وإن كان خلاف مصطلح القوم بل متعلق للعلم بالوجوب نفس ذوات الاجزاء بلا لحاظ أي شيء معها ومتعلق العلم الاجمالي عنوان أحد الحدين أي حد الاقل وحد الاكثر وفي الحقيقة في المقام في اطلاق لفظ الانحلال مسامحة بل من أول الامر علم تفصيلي بوجوب عدة أجزاء وشك بدوي بالنسبة إلى الجزء أو الاجزاء الاخر (وبعبارة اخرى) بالنسبة إلى نفس ذوات الاجزاء ليس علم اجمالي في البين بل من أول الامر وجوب عدة معينة من الاجزاء معلوم تفصيلاً وعدة اخرى مشكوك فلا اجمال حتى يحتاج إلى الانحلال وأما بالنسبة إلى الحدين أي حد الاقل والاكثر فالعلم الاجمالي موجود إلى الابد ولكن لا أثر له لان معلومية أحد الحدين لا أثر شرعي له حتى يكون العلم به موجباً لتنجزه لانه ليس بحكم ولا بموضوع ذي حكم .

(الرابع) مما أورد على جريان البراءة بالنسبة إلى الاكثر للقطع بوجود الملاك والمصلحة الملزمة القائمة بالاقل أو الاكثر فإذا لم يأت بالاكثر

يشك في حصول الملاك وتلك المصلحة التي يجب استيفائها بحكم العقل والعقل في مثل هذه الموارد يحكم بلزوم اتيان ما يعلم بحصول الملاك وغرض المولى مع اتيانه فبناء على هذا يجب على المكلف اتيان المأمور به بجميع ما يحتمل أن يكون دخيلا في حصول الملاك والغرض بعد القطع بوجوده فلا يقاس بالشبهة البدوية لأنه هناك لا قطع بالملاك بل صرف احتمال للملاك من جهة احتمال الوجوب بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها كما هو الحق بخلاف المقام فان وجود الملاك بناء على ما ذكرنا من التبعية قطعي للقطع بالحكم على الفرض (وقد أجاب) شيخنا الاستاد (قده) عن هذا الوجه بالفرق بين أن يكون اتيان المأمور به علة تامة لحصول الملاك أو كان من قبيل المعد له كغرس الشجر مثلاً لحصول الثمر والزرع لحصول الحبوبات وأمثال ذلك (فان كان) من القسم الأول فكما يمكن تعلق الأمر بالعلة يمكن تعلق الأمر بايجاد الملاك وما هو الغرض لأنه مقدور بالواسطة بل لا فرق بينهما والأمر بأحدهما أمر بالآخر ففي هذا القسم يلزم تحصيل الغرض والملاك لأنه الواجب في الحقيقة (وأما ان كان) من القسم الثاني فحيث أن فعل المكلف وما هو المأمور به ليس علة تامة لحصول الغرض والملاك ولا الجزء الأخير منها فحصول الغرض والملاك خارج عن تحت قدرته واختياره بل فعله ليس إلا معداً من معداته فلا يمكن تعلق التكليف به وقبيح إلزام المكلف بايجاده ، فلا يجب عليه إلا ما قام عليه البيان من نفس المأمور به وحيث أن متعلقات الأوامر الشرعية غالباً بل جميعها من القسم الثاني فلا يبقى مجال للتمسك بلزوم اتيان الأكثر بحكم العقل بلزوم تحصيل الملاك (وفيه) أولا أن كون متعلقات الأوامر الشرعية من قبيل القسم الثاني غير معلوم بل ظاهر أمر المولى بشيء كونه وافياً بغرضه (وبعبارة اخرى) الغرض من الأمر بالشيء ولو كان معداً بالنسبة إلى غرضه الأقصى حصول ذلك الاعداد

نحو ذلك للشيء والمعد بالنسبة إلى أثره الاعدادي من قبيل العلة التامة وإن كان بالنسبة إلى الغرض الأخير صرف معد (وثانياً) كونه من قبيل المعد ليس ملازماً مع كون الغرض حصوله خارجاً عن تحت قدرة المكلف واختياره فكل ما يحتمل دخله في الغرض ويكون تحت اختياره يجب أن يأتي به كما فيما نحن فيه، فان مشكوك الجزئية تحت قدرته ويحتمل أن يكون دخيلا في غرضه (فالأحسن) في الجواب أن يقال ليس العبد مكلفاً باتيان شيء إلا ما قام على اتيانه البيان وأما ما لم يقم على وجوب اتيانه البيان لو كان دخيلاً في غرضه فهو الذي فوت الغرض على نفسه (نعم) لو علم بدخله في غرضه فنفس العلم بيان وأما بصرف الاحتمال كما في المقام فالعقاب عليه قبيح ولو كان في الواقع دخيلاً وأيضاً احتمال الجزئية مرفوع بحديث الرفع فيجري البراءتان العقلية والنقلية .

وأما ما أجاب به شيخنا الأعظم (قده) عن هذا الايراد (تارة) بأن النزاع أعم من أن تكون الاوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد أو لم تكن كما يقول به الاشعري (واخرى) بعدم إمكان القطع بحصول الغرض من جهة احتمال مدخلية قصد الوجه والتميز في الغرض وفيما نحن فيه لا يمكن قصد الوجه لعدم العلم بوجوب الجزء المشكوك (ففيه) أما في جوابه الاول بأن عدم ورود الايراد بناء على مسلك الاشعري لا يدفع الايراد بناء على ما هو الحق عندنا من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها (وأما) ما في جوابه الثاني فما تقدم في امكان الاحتياط في الشبهات البدوية وفي جواز الاكتفاء بالامتثال العلمي الاجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي من عدم اعتبار قصد الوجه والتميز في مقام الامتثال أصلا ولو كان قصد الوجه ومعرفته معتبراً في الامتثال مع كثرة الابتلاء به لعامة المكلفين لكان من اللازم تنبيه الشارع على لزوم هذا الامر وحيث لم يرد

من الشارع ما يدل على وجوب قصده ولا أثر منه في الاخبار وليس مما يحكم العقل الضروري بلزومه حتى يقال بايكان الشارع هـذا الامر إليه ولذلك لم يشر إليه وترك بيانه فيقطع الانسان بعدم دخله في الغرض :

ثم أنه ربما يتمسك لوجوب الاتيان بالاكثر وعدم جواز الرجوع إلى البراءة باستصحاب بقاء الوجوب المردد بين الاقل والاكثر بعد الاتيان بالاقل (وفيه) أن استصحاب الوجوب المردد ان اريد به شخص الوجوب المردد بين أن يكون متعلقه الاقل أو الاكثر (ففيه) أن شخص الوجوب المردد بوصف كونه مرددا معلوم عدم بقائه بعد الاتيان بالأقل ، وإن اريد به شخص الوجوب المعين فليس له حالة سابقة معلوم الوجود ، ثم يكون الشك في بقائه بل المعلوم من أول الأمر هو الفرد المردد قبل أن يأتي بالأقل (وإن اريد) به استصحاب الكلي - أي : القدر المشترك بين الوجوب المتعلق بالأقل وبين الوجوب المتعلق بالأكثر بمعنى أنه لو وجد في ضمن الوجوب المتعلق بالأقل - ارتفع يقيناً ، ولو وجد في ضمن الوجوب المتعلق بالأكثر يقيناً باق فيكون دائراً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع فأركان الإستصحاب وإن كان تاماً ويكون من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلي (إلا أنـه) لا يثبت وجوب الأكثر إلا على القول بالأصل المثبت (وأما استصحاب) الاشتغال فلا مورد له ، لأنه على فرض عدم الانحلال لنفس العلم الإجمالي موجب للاشتغال لتنجز التكليف به والشك في امتثاله ، وموضوع الاشتغال عند العقل هو الشك في الامتثال فهو حاصل بالوجدان (فلا يبقى) مجال لاحرازه بالتعبد بواسطة الاستصحاب ، فانه يكون من قبيل تحصيل الحاصل بل أردأ منـه (لأنه) تحصيل ما هو الحاصل بالوجدان بالتعبد (وأما) باعتبار بقاء نفس الكلي الجامع بين وجوب الأقل والأكثر فلا أثر له إلا لزوم اتيان الأكثر من جهة لزوم الفراغ اليقيني بعد

اشتغال اليقيني بذلك الجامع وهـذا المعنى حاصل بنفس الشك في الامتثال بلا احتياج إلى الاستصحاب (أولاً) و (ثانياً) محكوم باستصحاب عدم وجوب الأكثر لأن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الأكثر وعدم حدوثه .

(وإن قلت) ان الشك في بقـاء الكلي الجامع بين الوجوبين وإن كان مسبباً عن ذلك الشك لكن السببية عقلي وليست من آثاره الشرعية حتى يكون محكوماً باستصحاب عدمه ، مثل الشك في بقاء النجاسة للثوب المتيقن النجاسة المغسول بالماء المستصحب الطهارة (حيث) أن استصحاب طهارة الماء حاكم على استصحاب نجاسة الثوب (لأن) هناك الشك في بقاء نجاسة الثوب من آثار الشرعية للشك في طهارة الماء ، فاذا حكم الشارع بطهارة الماء يرتفع الشك في بقاء نجاسة الثوب شرعاً بخلاف ما نحن فيه (فان) حكم الشارع بعدم حدوث الأكثر ليس من آثاره الشرعية عدم بقاء الجامع بين الوجوبين ، بل هذا من لوازمه العقلية (قلنا) فلا أقل من سقوطه بالمعارضة بهذا الإستصحاب ، لأن إستصحاب بقاء الكلي الجامع بعد اتيان الأقل مع استصحاب عدم حدوث الأكثر متنافيان فلا يجتمعان فيتساقطان .

هـــذا كله في الاستصحاب لأجل إثبات وجوب الأكثر (وأما الاستصحاب) لأجل اثبات عدم وجوب الأكثر والقول بالبراءة بأن يقال لا شك في عدم جزئية هذا الجزء المشكوك للمركب في الازل ولو لعدم تعلق الأمر بالمركب قبل جعله واجباً ، أو يقال بأنه لا شك في عدم وجوب الأكثر المشتمل على هذا الجزء المشكوك في الازل ، فنشك في بقاء هذا العدم بعد الجعل بكلا المعنيين أي عدم وجوب الأكثر وعدم جزئية المشكوك الجزئية (فيستصحب) هذان العدمان في ظرف الشك في بقائهما (هذا فيما) إذا اعتبرنا العدم السابق المتيقن العدم الازلي ، وكذلك الامر إذا كان

الاستصحاب بلحاظ العدم السابق على البلوغ أو بلحاظ العدم في الموقتات قبل دخول الوقت أو بلحاظ العدم السابق على لحاظ المأمور بـه (قبل جعل الاحكام) بناءً على الفرق بينه وبين العدم الازلي .

وقد أورد شيخنا الاستاد (قده) على صحة الاستصحاب في جميع هذه الصور (أما في الصورة الاولى) أي : في صورة كون المتيقن العدم الازلي السابق على تشريع الاحكام ، فان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه (فان اريد) من العدم العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة بمعنى : عدم جزئيته أو شرطيته لما هو المجعول في ما بعد (وبعبارة اخرى) في الازل قبل جعل الاحكام هذا المشكوك لم يكن جزءاً أوشرطاً للمجعول حتى يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع أي ما كان في الازل مجعولا فما كان مشكوك الجزئيـة أو الشرطية بعد الجعل جزء أو شرطاً للمركب الغير المجعول في الازل .

(وأنت خبير) بأن عدم الجزئية بهذا المعنى أي : العدم النعتي قبل جعل المركب لا معنى له (لانه) أيضاً مثل الوجود المقابل له نعت ووصف للمركب ، فلا يعقل كونه قبل وجود موصوفه (فليس) للعدم بهذا المعنى متيقناً أصلاً (أما قبل) جعل المركب فلما عرفت أما من حين الجعل وبعده فالمفروض أنه مشكوك ، وكذلك ليس للعدم حالة سابقة يكون العدم فيها متيقنة لو كان المراد من العدم النعتي عدم تعلق الجعل والملحاظ بالمشكوك فيه في ظرف تشريع المركب ولحاظ أجزائه (بحيث) كان هـذا العدم وصفاً ونعتاً للحاظ المركب وأجزائه ، لان ظرف هذا العدم ظرف جعل المركب ولحاظ أجزائه (فلا معنى) لكونه متيقناً قبل هذا الظرف ، وفي هذا الظرف المفروض أنه مشكوك لحاظ جزئيته وبسط أمر المتعلق بالمركب عليه (وإن اريد) من العدم السابق على الجعل العدم المحمولي وما هو مفاد

ليس التامة أي : عدم وجود الجعل واللحاظ المتعلق بهذا المشكوك فيه فهذا وإن كان متيقناً قبل جعل المركب (كما أن) عدم جعل المركب أيضاً متيقن قبل تحقق الجعل ، بل عدم كل ممكن متيقن قبل وجوده سواء أكان من الامور التكوينية أو الاعتبارية كالاحكام الشرعية تكليفية أم وضعية (لان) وجود كل حادث مسبوق بالعدم الواقعي المقابل للوجود ، لكن هذا الاستصحاب بهذه الصورة لا يثبت عدم جزئيـة المشكوك ولا عدم شرطيته للمركب المجعول إلا على القول بالاصل المثبت (وكذلك) لا يثبت تعلق الجعل والوجوب بخصوص الاقل إلا على ذلك القول وسيأتي في محله انشاء الله تعالى بطلان وفساد هذا القول .

هذا مضافاً إلى أن عدم تحقق الجعل واللحاظ المتعلق بالمشكوك فيه لا أثر شرعي له (لان) الآثار الشرعية مترتبة على المجعول لا على الجعل بحيث لو فرضنا محالاً إنفكاك الجعل عن المجعول - فلو وجد الجعل ولم يوجد المجعول - لم يترتب عليه أثراً أصلاً ، وبالعكس يترتب عليه جميع آثاره ، وليس أيضاً بنفسه من الاحكام الشرعيـة ومجعولاته حتى تقول بعدم احتياج الاستصحاب إلى الأثر الشرعي فهذا الاستصحاب لغو لا ثمرة له إلا على القول بالاصل المثبت بأن يثبت باصالة عدم تحقق الجعل عدم تحقق المجعول (وإن كان المستصحب) عـدم وجوب الاكثر بأن يقال بأن تعلق الجعل بالاكثر المشتمل على هذا الجزء أو الشرط المشكوك فيه مشكوك وقبل الجعل في الازل كان عدم تعلق الجعـل بالاكثر المشتمل على الجزء أو الشرط المشكوك فيهما متيقناً (فيستصحب) ذلك العدم المتيقن إلى ما بعد الجعل :

فيرد عليه (أولاً) ما قلنا في الصورة السابقة من عدم الاثر والثمرة لهذا الاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت ، إذ لا أثر لعـدم جعل

وجوب الاكثر إلا باثبات عدم المجعول (وثانياً) بمعارضته مع استصحاب عدم تعلق الجعل بالاقل لا بشرط فعلي تقدير جريانه من حيث تمامية أركانه يسقط من جهة المعارضة (ولكن يمكن) أن يقال بعدم ورود كلا الايرادين (أما الاول) فمن جهة أن جعل الوجوب وعدمه كلاهما بيد الشارع في عالم التشريع (وبعبارة اخرى) أمر وضعه ورفعه بيده فيمكن ورود التعبد الشرعي بوضعه أو رفعه، وهذا المقدار كاف في استصحابه ولا يلزم أن يكون لغواً ولا ثمرة له لان المراد من الجعل الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب اعتباري وإلا في الحقيقة الايجاب بالمعنى الاسم المصدري عين الوجوب وكذلك الجعل بالمعنى الاسم المصدري عين المجعول فعدم الجعل بالمعنى الاسم المصدري عين عدم المجعول لا أن عدم المجعول من اللوازم العقلية لعدم الجعل حتى يكون من قبيل أصل المثبت.

(وأما الثاني) أي معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل وجوب الاقل لا بشرط (ففيه) ما تقدم من عدم أخذ هذه الاعتبارات في معروض الوجوب وان معروضه ذوات الاجزاء من دون ملاحظتها لا بشرط، أو بشرط شيء، ولا شك في أن وجوب ذوات الاجزاء المحدودة بحد الاقل ـ من دون تقيدها بذلك الحد ـ معلوم فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم وجوبها فاصالة عدم وجوب الاكثر تبقى بلا معارض فتأمل، هذا كله فيما إذا كان المراد من العدم العدم الازلي (وأما إذا كان) المراد منه العدم قبل دخول الوقت في الموقتات فانه حيث أن الوجوب مشروط بدخول الوقت فقبل الوقت لا وجوب إذا كان من قبيل الواجب المشروط لا المعلق فيستصحب ذلك العدم المتيقن قبل الوقت (فتارة) عدم وجوب الجزء أو الشرط ـ المشكوك فيهما ـ يستصحب عدمه النعتي فسيأتي الاشكال المتقدم في عدم النعتي الازلي للجزء من أنه ليس له حالة سابقة متيقنة لما

قلنا من أن النعت بدون وجود المنعوت لا يمكن وحيث أنه لا وجود للمركب الواجب قبل الوقت فعدم الجزئية له بما هو نعت أيضاً لا يمكن أن يكون قبل الوقت لانه يلزم منه وجود الوصف قبل وجود الموصوف (واخرى) يستصحب عدمه المحمولي أي عدم وجود الجزء المشكوك قبل الوقت أي بما أنه جزء أو بما أنه واجب ولا شك في تيقن هذا لعدم قبل الوقت لعدم وجوب المركب وسائر الأجزاء المتيقنة أيضاً قبل الوقت فضلا عن الجزء المشكوك فيه فأركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق تامه :

لكن أورد شيخنا الاستاد (قده) أنه لا أثر لهذا الاستصحاب إلا كون معروض الوجوب هو خصوص اجزاء الأقل أي الأقل لا بشرط فيكون من الأصل المثبت (ولكن) يمكن أن يقال أثر هذا الاستصحاب ليس اثبات الوجوب لأجزاء الأقل لأن وجوبها متيقنة فلا معنى لاثبات ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد واعتبار كونها لا بشرط قلنا أنه خارج عن معروض الوجوب بل أثره رفع الوجوب أو الجزئية مثل حديث الرفع والفرق بينهما في المقام ليس إلا أنه أصل تنزيلي ومفاد حديث الرفع أي البراءة أصل غير تنزيلي فبضميمة هذا الاستصحاب إلى الوجدان يثبت أنه يجب عليه اتيان أجزاء الأقل دون جزء المشكوك وهو المطلوب في المقام (وتارة يكون) المستصحب عدم وجوب الأكثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه قبل الوقت ولا شك في تمامية أركان الاستصحاب في هذه الصورة من اليقين السابق والشك اللاحق .

وقد أورد عليه شيخنا الاستاد (قده) بايرادين (الأول) أنه مثبت لأنه لا أثر له إلا اثبات ان الواجب هو الأقل (والثاني) معارضته باستصحاب عدم وجوب الأقل قبل الوقت ، وقد أجبنا عن الايرادين في

بعض الصور السابقة فلا نعيد (وأما إذا كان) المراد منه استصحاب العدم في حال الصغر فالظاهر أن هذا الاستصحاب أيضاً لا إشكال فيه إلا في بعض الصور التي نشير إليه إنشاء الله تعالى (وأورد عليه) شيخنا الاستاد (قدس سره) بأن العدم حال الصغر يكون من جهة عدم قابلية الصغير للتكليف فكونه مرخى العنان ـ من فعل أو ترك ـ ليس من قبل ترخيص الشارع ورفع الالزام منه بل اللاحرجية للصغير من جهة أنه كالبهائم والمجانين ما وضع عليه قلم التكليف قبل البلوغ لعدم قابلية المحل لا أنه رفع عنهم الالزام امتناناً عليهم وهذا العدم الذي من جهة عدم قابلية المحل وللاحرجية القهرية يرتفع قهراً بواسطة البلوغ ، إذ معنى هذا العدم عدم وضع قلم التكليف عليه وبعد التكليف والبلوغ تبدل هذا العدم قطعاً ووضع عليه قلم التكليف فلا مورد للاستصحاب (مضافاً) إلى عدم أثر لهذا الاستصحاب إلا عدم العقاب وهو حاصل بنفس الشك (وفيه) أن هذا الكلام أي كون عدم التكليف في حال الصغر لعدم قابلية المحل فيكون من اللاحرجية القهرية فلا يكون الرفع من قبل الشارع بل من جهة عدم وضع قلم التكليف عليه وبعد البلوغ يرتفع وينتقض ذلك العدم قهراً عجيب إلى الغاية من جهة أن العدم الذي يجر بالاستصحاب هو العدم المتصل بزمان الشك أي البلوغ ولا شك في أن حال الغلام والصبي خمسة دقائق مثلاً أي بزمان يسير قبل البلوغ لا يتفاوت مع حاله أول البلوغ من حيث عدم القابليـة في الأول وقابلية المحل في الثاني (ولذلك) نقول بشرعية عبادات الصبي وكونه مشمولا للخطابات الاستحبابية بناء على أن المراد من رفع القلم عنـه رفع الالزام عنه نعم في أول طفولته حيث أنـه غير مميز ولا ادراك له يكون عدم التكليف كما ذكره لكن ذلك العدم لا يستصحب بل العدم المتصل بزمان البلوغ المتقدم عليه بزمان يسير (وأما ايراده) الثاني وهو عدم الأثر لهذا

الاستصحاب (فجوابه) ظهر مما تقدم أن هذا الاستصحاب بضميمة وجوب الأقل وجداناً يثبت به وجوب الأقل وعدم وجوب الأكثر تعبداً ، وأما اشكال معارضته مع استصحاب عدم وجوب الأقل فقد أجبناه فلا نعيد :

إن قلت بناء على هذا فلا يبقى مجال لجريان البراءة وحديث الرفع مطلقاً سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية بأقسامها في الشبهة البدوية :

قلنا في كل مورد كان الأثر مترتباً على الترخيص والحلية فيحتاج إلى أدلة البراءة ، إذ باستصحاب عدم التكليف حال الصغر لا يثبت إلا عدم المنع وأما الاباحة والترخيص فلا إلا على القول بالاصل المثبت كما أنه في كل مورد يسقط استصحاب العدم في حال الصغر بالتعارض تصل النوبة إلى البراءة كما أنه في الشبهة الموضوعية إذا لم يكن له حالة سابقة تكون محلاً للبراءة فتأمل ، كما أنه لو كان ضعف عقل الصبي وعدم قابليته للتكليف متصلا بالبلوغ فبرء من مرضه أول البلوغ فاستصحاب العدم لا يجري بالبيان الذي ذكره شيخنا الاستاد (قده) فلو شك في التكليف الإلزامي في هذه الصورة يكون المرجع هي البراءة :

ثم أنه لا فرق في جريان البراءة العقلية والنقلية واستصحاب عدم وجوب الاكثر حال الصغر لو قلنا به بين أن يكون منشأ الشك في وجوب الاكثر فقد النص أو إجماله أو تعارض النصين فيما إذا قلنا بتساقطهما وذلك من جهة اتحاد المناط والدليل في الجميع (وأيضاً) لا فرق فيما ذكرنا من البراءة العقلية والنقلية واستصحاب عدم الاكثر في حال الصغر أو قبل الوقت في الموقتات أو العدم الازلي بين أن يكون الشك في الاجزاء أو الشرائط أو الموانع وفي الجميع تجري البراءة واستصحاب العدم (وأيضاً) لا فرق بين أن يكون الشرط متحد الوجود مع الواجب كالإيمان مع الرقبة التي هي موضوع للوجوب بمعنى أنه معلق لمتعلق الوجوب أي العتق أو كان له

وجود في الخارج غير وجود الواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة وفي الموانع أيضاً كذلك (فحيث) أن مرجع الشروط والموانع إلى تقييد الواجب بوجود شيء بحيث كان التقييد داخلا في الواجب والقيد خارجاً في الشروط وبعدم شيء كذلك في الموانع (كان الشك) في شرطية شيء أو مانعيته للواجب مرجعه إلى أن الواجب هل هو هذا الذات وحدها أو مع التقيد بهذا القيد الوجودي أو العدمي فنفس الذات الذي هو الاقل وجوبه معلوم تفصيلا وأما مع التقيد فغير معلوم فينحل العلم الإجمالي بالبيان المتقدم في الاجزاء فتجري البراءة بالنسبة إلى الاكثر أو بالنسبة إلى التقيد .

الرابع في دوران الواجب بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية كالحيوان المركب من الجنس والفصل بمعنى أن الاكثر كان مركباً من الجنس والفصل كما إذا كان الواجب مردداً بين اطعام الحيوان مطلقاً أي حيوان كان أو خصوص الانسان فالانسان الذي هو الاكثر مركب تحليلي ينحل عند العقل إلى جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق فقال الاستاد (قدس سره) بوجوب الاحتياط باتيان الاكثر لان الاكثر وإن كان مركباً بنظر التحليلي العقلي إلا أنه بنظر العرف يكون مفهوماً بسيطاً مبايناً لمفهوم الاقل فالانسان مع الحيوان الجنسي وإن كان بالدقة العقلية من الاقل والاكثر ولكن عند العرف من المتباينين فاذا علم اجمالا بوجوب اطعام الحيوان أو الانسان فالقطع بامتثال هذا التكليف والفراق عن عهدته لا يحصل إلا باطعام خصوص الانسان لان نسبة حديث الرفع إلى كليهما متساوية فيتساقطان بالتعارض (وهـذا الكلام) صدر بناء على مسلكه في الاقل والاكثر الارتباطيين من عدم جريان البراءة العقلية وان الانحلال محال وإلا فلا دخل لنظر العرف في هذه المسألة لان الإنحلال أمر عقلي بل بينا أنه في الحقيقة ليس علم إجمالي في البين إلا بلحاظ الحدين أي حد الاقل والاكثر وقد بينا

خروج الحد واعتبار اللابشرطية عن معروض الوجوب فيكون من أول الامر علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي بالنسبة إلى الزائد (ففي المقام) كون المعنى الجنسي موضوعاً لمتعلق التكليف الذي هو الاطعام في المثال المذكور معلوم تفصيلا من أول الامر والشك في وجوب الفصل الخاص فبناء على هذا مقتضى ما ذكرنا جريان البراءة في الخصوصية الزائدة المتحدة وجوداً مع المعنى الجنسي :

ولكن التحقيق أن الخصوصية الزائدة المشكوكة (قد تكون) من مقومات المعنى المتخصص بها عقلا كالفصل بالنسبة إلى الجنس ، وذلك من جهة أن معنى الجنسي لا يمكن أن يوجد في الخارج بدون الفصل بل وجوده دائماً لابد وأن يكون في ضمن أحد الفصول ففي مثل ذلك لو وقع متعلقاً أو موضوعاً للتكليف لابد وأن يكون في ضمن أحد أنواعه (فلو قال) جئني بحيوان أو اطعم حيواناً حيث أن التكليف بلحاظ الوجود الخارجي وليس للجنس وحده وجود خارجي ولا يمكن أن يكون فلابد وأن يكون متعلقاً للتكليف مقرونة بأحد الفصول والنتيجة أنه إذا قال اطعم حيواناً يكون واجباً تخييرياً بالنسبة إلى الفصول (والمقصود) أن الجنس وحده ليس متعلقاً للتكليف ولا يمكن أن يكون حتى يكون هو القدر المتيقن بل في المطلق مثل اطعم حيواناً يكون معروض الوجوب هو الحيوان مع أحد الفصول تخييرياً وفي المركب الاكثر أي الخاص كالانسان مثلا يكون معروض الوجوب المعنى الجنسي مع فصل معين فيكون من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لا بين الاقل والاكثر وقد تقدم أن في باب دوران الامر بين هذا القسم من التعيين والتخيير مقتضى القاعدة هو التعيين لا البراءة عن الخصوصية (وقد يكون من مقوماته بنظر العرف وإن لم يكن من مقوماته عقلا كما إذا قال تارة اشتر لي جارية واخرى قال اشتر لي جارية رومية

حيث أن الرومية ليس من مقومات الجارية عقلا ولكن بنظر العرف يرونه نوعاً آخر مقابل الجارية الحنسية (والضابط) فيـــه أنه إذا باع العبد الحبشي بعنوان الرومي تكون المعاملة من قبيل تخلف العنوان وباطلا ، لا من قبيل تخلف الوصف وموجباً للخيار فقط كما إذا قال بعتك هـــذا العبد الكاتب ولم يكن كاتباً (ففي مثل) هذا القسم أيضاً ألحقه شيخنا الاستاد (قدس سره) بالقسم الأول باعتبار أن المطلق كقوله اشتر لي جارية تخيير بين أنواع الجارية من الحبشية والروميـة وغيرهما بنظر العرف حيث يرون هذه العناوين ألواعاً وحقائق مختلفة بنظرهم وإن لم يكن كذلك عقلا وقوله اشتر جارية رومية تعيين لهـــذا النوع فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير وليس معلوم تفصيلي في البين حتى تجري البرائة في الخصوصية الزائدة .

ولكن أنت خبير بأن هذا القسم ليس من قبيل القسم الأول عقلاً والقدر المتيقن والمعلوم تفصيلاً بنظر العقل موجود والانحلال عقلي ولا عبرة بنظر العرف (وتارة) الخصوصية الزائدة ليست من مقوماته لا عقلا ولا عرفاً ففي هذا القسم جريان البرائة في الخصوصية الزائدة المشكوكة لا اشكال فيه ويكون حالها حال مشكوك الجزئية والشرطية فيما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً غير متحد الوجود مع المشروط (والاشكالات) الواردة هنا عين الاشكالات التي أوردوا هناك والاجوبة عنها عين الأجوبة فلا نعيدها .

وأما مسألة تحصص الطبيعة وإن الحصة الموجودة من الطبيعة في ضمن اقتران الطبيعة مع أي خصوصية غير الحصة الأخرى منهـــا حين إقترانها بخصوصية اخرى حتى يكون من قبيـل الدوران بين المتباينين (فجوابه) ظهر مما تقدم في مسألة المطلق والمقيد بأن القول بأن الطبيعة متحصصة بذاتها

مما لا أساس لها بل المعنى المعقول من الحصة هو الكلي المقيد بقيد بحيث يكون التقيد داخلاً في اللحاظ والقيد خارجاً عنه فليست الطبيعة المجردة عن القيد في الأقل لها حصص وفي طرف الأكثر عبارة عن حصة معينة حتى يكون من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير من هذه الجهة فلا يكون فرقاً بين الدوران بين الجنس والنوع وبين النوع وفرده بل بين أي مطلق ومقيده هذا كله كان في الشبهة الحكمية .

الأمر الخامس في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهة الموضوعية ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري (قده) جعل الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر الارتباطيين من أقسام الشك في المحصل (قال) شيخنا الاستاد (قده) ولعله من جهه عدم تصويره وقوع الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهة الموضوعية في متعلق التكليف ولذلك قال فيها بالاحتياط (ولكن) الصحيح هو إمكان وقوع هذا الشك في متعلق التكليف فيما إذا كان لمتعلق التكليف تعلق بالموضوعات الخارجية كما إذا أمر باكرام العلماء مثلاً (بيان ذلك) أنه لا شك في اتساع دائرة فعل المكلف أي الاكرام في المثل المذكور باتساع موضوعه أي العلماء وذلك من جهة أن نسبة فعل المكلف أي الاكرام مثلاً إلى موضوعه أي العلماء نسبة العرض إلى معروضه والعرض تابع لمعروضه في السعة والضيق فكلما كان أفراد العلماء أكثر تكون دائرة الاكرام أوسع وفي العكس بالعكس (والسر في ذلك) هو انحلال القضية إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد العلماء مثلا فاذا شك في كون فرد من الأفراد أنه عالم أو لا فاذا كان عالماً تكون دائرة متعلق التكليف أوسع وهذا هو الأكثر لأنه تزيد على قضايا المنحلة قضية اخرى وإن لم يكن عالماً لا تزيد قضية اخرى وهذا هو الأقل فاذا شك في عالميـة فرد من الأفراد يكون متعلق التكليف أي وجوب

الاكرام دائر بين الأقل والأكثر فاذا كان العام عاماً مجموعياً يكون الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين هذا بحسب تحقق موضوعه (وأما حكمه) فواضح أنه للبراءة للشك في وجود قضية اخرى بالنسبة إلى هذا المشكوك الفردية وقد تقدم أن المرجع في جميع موارد الانحلال بالنسبة إلى الفرد المشكوك المصداقية هي البراءة سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية ومعلوم أن منشأ الشك امور خارجية فتكون الشبهة موضوعية (فظهر) أن وقوع الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهه الموضوعية بمكان من الأمكان وله أمثلة في الفقه .

منها المسألة المعروفة للعام للبلوى في مورد الشك في لباس المصلي أنه من المأكول أو من غيره (فمن يقول) بجواز الصلاة فيه يقول بالبراءة عن المانعية لما ذكرنا من الانحلال والشك في وجود قضية بالنسبة إلى هذا الفرد المشكوك المصداقية يمنع عن الصلاة فتجري البراءة عن النهي المشكوك فيرتفع المانعية برفع منشأ انتزاعها (وبعبارة اخرى) يدور متعلق النهي الغيري الذي هو منشأ اعتبار المانعية أي الصلاة بين الأقل إذا قلنا بعدم كون هذا الفرد المشكوك منهياً من جهة عدم كونه من غير المأكول في حاق الواقع وبين الأكثر إذا كان هذا المشكوك الفردية في حاق الواقع من أفراد غير المأكول لما ذكرنا من تبعية المتعلق لموضوعه في السعة والضيق فهاهنا الصلاة التي متعلق للتكليف يتبع موضوعها أعني غير المأكول في السعة والضيق أي المنهى يكون أوسع .

التنبيه على امور

الأول في أنه هل الأصل في الاجزاء هي الركنيـة بمعنى أن زيادتها أو نقصيتها سهواً أو نسياناً يوجب بطلان المركب منه ومن غيره أم لا وبعضهم خصص الركنية ببطلان العمل بنقيصتها سهواً وعمداً دون زيادتها كذلك وأما لقصان العمدي فوجب للبطلان مطلقاً سواء كان ركناً أو لم يكن وإلا يلزم أن يكون ما فرضتـه جزءاً ليس بجزء وهو خلف محال (فبناء) على القول الأول الفرق بين الجزء الركني وغير الركني يكون من جهة النقيصة والزيادة جميعـاً لأن الجزء غير الركني لا يبطل العمل لا بزيادتها سهواً ولا بنقيصتها كذلك (وبناء) على القول الثاني يكون الفرق بينهما من جهة النقيصة فقط لأن عدم البطلان بالزيادة مشترك بينهـما وأما الزيادة للعمدية في غير الركن فكونها موجباً للبطلان مبني على أخذه بشرط لا وإلا فلا وجه للبطلان بها ولكن حينئذٍ يكون من النقيصة لا من الزيادة وذلك واضح (ثم لا يخفى) أن تسمية ما يوجب تركه عمداً أو سهواً للبطلان أيضاً بالركن مجرد اصطلاح من الفقهاء والذي يهم في المقام هو أن مجرد ترك جزء من المركب الواجب سهواً يوجب بطلان العمل أي جزء كان أو يحتاج الحكم بالبطلان إلى دليل خاص على ذلك فكل جزء جاء الدليل على أن تركه سهواً يوجب البطلان أو مضافاً إلى هذا يكون زيادته سهواً أيضاً كذلك لتسميه بالركن وإلا فلا (فتارة) نتكلم في أنه هل ترك الجزء سهواً يوجب البطلان مطلقـاً أي جزء كان أو لا بل يحتاج إثبات البطلان إلى دليل خاص (واخرى) نتكلم في أنه هل زيادة الجزء عمداً أو سهواً يوجب البطلان مطلقاً أي جزء كان أم لا فهنا مقامان (فالأول)

توضيحه يتوقف على البحث من جهات ثلاث :

(الأولى) أنه هل يمكن توجيه الخطاب ثبوتاً بما عدا الجزء المنسي إلى الناسي بأن يقال مثلاً أيها الناسي للسورة يجب عليك اتيان الصلاة بجميع أجزائها ما عدا الجزء المنسي أو لا يمكن .

(الثانية) أنه على فرض إمكان ذلك ثبوتاً هل هناك في مقام الاثبات دليل عليه من امارة أو أصل أم لا .

(الثالثة) أنه على فرض عدم إمكان توجيه مثل ذلك الخطاب إليه أو إمكانه في عالم الثبوت ولكن لم يوجد عليه دليل في عالم الاثبات هل هناك دليل من أصل أو امارة يدل على أجزاء المأتى به الفاقد للجزء أو الشرط المنسى عن المأمور به الواقعي أم لا (فهذه) جهات ثلاث يجب تنقيحها لاثبات أن ترك الجزء نسياناً أو سهواً يوجب بطلان العمل الفاقد للجزء المنسي أو شرطه كذلك أم لا .

(أما الجهة الأولى) فاستشكل في إمكان ذلك في عالم الثبوت بأن الخطاب المتوجه إلى المكلف لابد وأن يكون قابلاً لأن يكون داعياً ومحركاً إلى العمل بمضمونه وفيما نحن فيه لا يمكن ذلك لأن الخطاب إلى الناسي والساهي والغافل وأمثال ذلك من العناوين المنطبقة على غير الملتفت إلى جزئية جزء لا يخلو من أحد أمرين إما أن يلتفت إلى هذا العنوان أو لا ومع عدم الالتفات لا يمكن أن يكون داعياً ومحركاً فيكون الخطاب لغواً ومع الالتفات يخرج عن كونه مصداقاً لهذا العنوان (وإن شئت قلت) يلزم من كونه داخلاً في هذا العنوان بما هو داع ومحرك عدم دخوله فيه وهذا محال (وقد اجيب) عن هذا الاشكال بوجوه (الأول) ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) وهو أنه من الممكن توجيه الخطاب إلى الناسي بما عدا الجزء المنسي بعنوان عام أو خاص ملازم لكونه ناسياً مع عدم إلتفاته إلى

تلك الملازمة فلا يلزم محال (وفيه) أنه صرف فرض لا واقع له مع إختلاف النسيان بحسب اختلاف الأشخاص من حيث أسباب النسيان وأيضاً من ناحية كثرة الأجزاء وقلتها التي صارت منسية وإختلاف الأجزاء التي يتعلق بها النسيان بحسب إختلاف الأشخاص واختلافهم بحسب الحالات ففرض عنوان ملازم للنسيان لجميع الأشخاص بحيث يكون جامعاً لجميع هذه التشتتات وإن لم يكن ممتنعاً عقلاً ولكن ممتنع عادة (وبعبارة اخرى) ذلك العنوان العام بمعنى كونه عاماً من جهة كونه ملازماً لمطلق نسيان الجزء أي جزء كان قليلة الأجزاء المنسية أو كثيرة أو ذلك العنوان الخاص الملازم لنسيان جزء خاص (وإن كان) تصويره وفرضه لا مانع منه وعلى فرض وجود مثل هذا العنوان يمكن الخطاب إلى الناسي بما عدا الجزء المنسي لا بعنوان أنه ما عدا الجزء المنسي حتى يعود الاشكال بل الخطاب إليه بذلك العنوان العام أو الخاص الملازم بأن يأتي بما يراه من أجزاء الصلاة ويطبق الصلاة عليها ولو كان مخطأ في هذا التطبيق (ولكن الشأن) في وجود مثل هذا العنوان عاماً كان أو خاصاً .

(الوجه الثاني) أيضا ما أفاده صاحب الكفاية من توجيه الخطاب بالنسبة إلى الأجزاء التي جزئيتها مطلقة - وليست مخصوصة بحال الذكر - إلى عامة المكلفين من الناسين والذاكرين ونتيجة مثل هذا الخطاب أنه لو ترك المكلف شيئاً من هذه الأجزاء يكون عمله باطلاً ويجب عليه الاعادة ولو كان تركه من جهة النسيان (وأما) بالنسبة إلى سائر الأجزاء أي التي ليست جزئيتها مطلقة يوجه خطاباً إلى خصوص الذاكرين ونتيجة مثل هذين الخطابين أن الناسي لجزء أو أجزاء ليس مكلفاً بالأجزاء المنسية إذا لم تكن جزئيتها مطلقة وأنه مكلف بها إذا كانت جزئيتها مطلقة ولكن لا بعنوان أنه ناس حتى يلزم المحال بل بعنوان العام الشامل لجميع المكلفين فيحصل

المقصود بدون لزوم محال وهـذا الوجه لا يرد عليه إشكال ولا شك في إمكانه في عالم الثبوت (ولكن) يحتاج في عالم الاثبات إلى دليل يدل على مثل هذا الجعل والخطاب وسنتكلم عنه .

(الوجه الثالث) وهو المختار عندي وهو أنـه يمكن أن يقال أن الخطاب المتوجه إلى عامة المكلفين هو الأمر بالجامع بين الأفراد الصحيحة التي تختلف من حيث الأجزاء والشرائط قلة وكثرة وكيفية بحسب حالات المكلفين علماً وجهلا ذكراً ونسياناً وكذلك بحسب سائر الحالات والطوارىء فالصلاة مثلاً في حق الناسي لبعض الأجزاء والذاكر لها وإن كانت تختلف بالنسبة إلى المصداق (ولكن) لا إختلاف بينهما من حيث ذلك الجامع لأنه كما أن ما أتى به الذاكر من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط مصداق للصحيح كذلك الذي يأتي بـه الناسي لبعض الأجزاء الفاقد لذلك البعض المنسي مصداق للصلاة الصحيح فالجامع في كليهما موجود بدون أي اختلاف بينهما وإلا ليس بجامع فكل واحد منهما أي الذاكر والناسي أتى بما هو المأمور به أي الجامع وهو الصلاة الصحيح (نعم) كل واحـد منهما يرى لنفسه ذاكراً ويرى صلاته جامعة لجميع الأجزاء والشرائط (غاية الأمر) الناسي مخطىء في هذه العقيدة أي في أنه ذاكر وأتى بما هو وظيفة الذاكر وهذا الخطأ لا يضر بصحة عمله وامتثاله للأمر المتوجه إليه لأنه أتي بما هو وظيفته واقعاً بقصد القربة واشتبه في أمر آخر وهو أنه ذاكر وإن ما أتى به هو وظيفة الذكر (نعم) لابد وأن يثبت من الخارج أن وظيفة الناسي ليس اتيان تمام الأجزاء في غير الأركان بل خصوص ما يتذكرها منها (نعم هذا الوجه) يتوقف على أن يكون بين أفراد الصحيحة جامع عنواني يكون هو المراد في الخطابات العامة وإنما الاختلاف من حيث الكم والكيف في الأفراد راجعة إلى الخصوصيات الفردية الناشئة عن اختلاف حالات المكلفين

أو سائر الجهات الزمانية والمكانية أو غير ذلك وذُكر وجوه اخر لا يهمنا ذكرها هذا كله في الجهة الأولى .

(أما الجهة الثانية) أي بعد الفراغ عن إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي بما عدا الجزء المنسي في عالم الثبوت بأحد الوجوه المتقدمة أو بوجه آخر فهل هناك دليل في عالم الاثبات من أصل أو امارة على وقوع ذلك أم لا فنقول (تارة) نتكلم في وجود الامارة ودليل الاجتهادي على الوقوع (واخرى) في الأصل العملي :

(أما الأول) أي وجود دليل اجتهادي على أن الناسي مكلف باتيان ما عدا الجزء المنسي أم لا فبيان ذلك هو أنه لا شك في أن الجزئية بمقتضى طبعه الأولى يقتضي انعدام تكليف المتوجه إلى المركب بسقوط التكليف عن الجزء لنسيانه أو بجهة اخرى من موجبات سقوط التكليف عنه لأنه ليس هناك إلا تكليف واحد متعلق بالمجموع فبعد سقوطه عن الجزء فلا يبقى شيء كي يتعلق بما عدا الجزء الذي سقط التكليف عنه بأحد موجبات السقوط فلو كان تكليف بالباقي لابد وأن يكون تكليفاً جديداً آخر .

فنقول إذا كان لدليل الجزء اطلاق - يشمل جميع حالات المكلف أو خصوص هذه الحالة أعني طرو النسيان عليه بالنسبة إلى ذلك الجزء - فلا شك في دلالة هذا الاطلاق على سقوط الأمر عن المركب حتى فيما إذا كان لدليل المركب أيضاً اطلاق (وذلك) لحكومة اطلاق دليل الجزء على اطلاق دليل المركب ففي هذه الصورة تدل الامارة والدليل الاجتهادي أعني اطلاق دليل الجزء على عدم تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي (وأما) الصورة الثانية أي فيما إذا لم يكن لدليل المركب اطلاق مع أن دليل الجزء فيه اطلاق فالأمر أوضح لأن اطلاق دليل الجزء حينئذ يدل على سقوط الأمر عن المركب وعدم توجه تكليف إلى الناسي حتى بما عدا الجزء

المنسي بدون توهم معارضة شيء لهذا الاطلاق (بخلاف) الصورة الأولى فانه ربما يتوهم تعارض هذا الاطلاق مع اطلاق دليل المركب (وإن كان) هذا التوهم فاسداً لما ذكرنا من حكومة اطلاق دليل الجزء على اطلاق دليل المركب لأن اطلاق دليل الجزء بيان لتقييد دليل اطلاق المركب (وأما) إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاق كما إذا كان دليل الجزء أو الشرط هو الإجماع وهو دليل لبي لا اطلاق له ولذلك يجب في مورد الشك الأخذ بالقدر المتيقن من مؤداه فهذا أيضاً له صورتان .

(أحديهما) أن يكون لدليل المركب اطلاق فيؤخذ باطلاق دليل المركب ويقال بأن الناسي وإن لم يكن مكلفاً باتيان الجزء المنسي ولكنه مكلف باتيان ما عداه وذلك لاطلاق دليل المركب .

(الثانية) أن لا يكون لدليل المركب أيضاً اطلاق فيكون كلاهما بلا اطلاق وسيجيء الكلام فيه هذا كله في مقام الثبوت (وأما في مقام الاثبات) فالظاهر أنه لا اطلاق لأدلة المركبات لورودها غالباً في مقام التشريع وليست بصدد بيان مهيـة العبادة أو المعاملة من حيث الأجزاء والشرائط فلا اطلاق لها من هذه الجهة وأما أدلة الأجزاء والشرائط فان كان من قبيل الإجماع وكان دليلا لبياً فلا اطلاق لها فيما إذا لم يكن انعقاد الإجماع على صدور عنوان مطلق وأما ان كان دليلا لفظياً فالظاهر أنها مطلقات بالنسبة إلى كلتا حالتي الذكر والنسيان لأن ظاهر دليل الجزئية ان المركب متقوم بذلك الجزء خصوصاً فيما إذا كان لسان دليلها نفي المركب بنفيه وعدمه كقوله (ع) (لا صلاة إلا بطهور) ولا زكاة إلا بالحديد .

ولذلك فرّق بعض ـ وهو الوحيد البهبهاني ـ بين أن يكون دليل الجزء من هذا القبيل أي من قبيل نفي المركب والعدامه بانعدام الجزء فقال

باطلاقه وشموله لحالة النسيان (وبين) أن يكون بلسان الأمر به في المركب أو معه أو قبله فقال بعدم الاطلاق من جهة أن منشأ النزاع الجزئية أو الشرطية ذلك الأمر فتابع سعة وضيقاً لمنشأ النزاعه ولا شك في سقوط الأمر بالنسبة إلى نفس ذلك الجزء المنسي حال نسيانه لأنه تكليف بالمحال وإنما الكلام كان في امكانه بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسي وأما بالنسبة إلى نفسه فواضح عدم امكانه فيسقوط الأمر من جهة للنسيان عن الجزء المنسي لا يبقى منشأ انتزاع لجزئيته فتكون جزئيته مختصة بحال الذكر (ولكن) هذا الكلام وهذا الفرق في غير محله لأن مبنى هذا الفرق على عدم صحة الأمر بالنسبة إلى الجزء المنسي حال نسيانه وهذا صحيح فيما إذا كان الأمر نفسياً وليس في المقام كذلك لأن منشأ انتزاع الجزئية في مثل اركع واسجد وتشهد مثلا في الصلاة ليس هو الأمر النفسي بل الأمر الغيري الارشادي لأن الأمر النفسي ظاهر في أنه بنفسه مطلوب غاية الأمر ظرف وجوبه هذا المركب لا أنه من مقوماته وأجزائه فلا معنى لأن يكون منشأ لانتزاع الجزئية :

وأفاد استادنا المحقق (قده) في هذا المقام أنه على تقدير أن يكون الأمر المتعلق بهذه الأمور المذكورة وأشباهها مما هي أجزاء للمركب أمراً نفسياً أي كان كل امر من هذه الأوامر قطعة من ذلك الأمر الواحد المنبسط على جميع أجزاء المركب فأيضاً لا مانع من التمسك باطلاق دليل الجزء أي اطلاق الأمر المتعلق به لشموله لحال نسيان الجزء لأن الأمر له ظهور اطلاقي من حيث الحكم التكليفي لشموله لحال النسيان وظهور من من حيث الحكم الوضعي أي جزئية ما تعلق به الأمر للمركب في حال النسيان وحيث أن المقيد ليس إلا حكم العقل بقبح توجيه الخطاب إلى الناسي وتكليفه بالنسبة إلى الجزء المنسي وهذا الحكم العقلي المقيد للاطلاق

ليس من الأرتكازيات حتى يكون كالقرينة المحتفة بالكلام المتصلة به مانعاً من انعقاد الظهور الاطلاقي بل يكون حاله حال القرينة المنفصلة مانعاً عن حجية ذلك الظهور بعد انعقاده فهذا الحكم العقلي غايته أنه يمنع عن حجية الظهور الاطلاقي بالنسبة إلى الحكم التكليفي أي وجوب الركوع والتشهد مثلاً على ناسي جزئيتها وأما بالنسبة إلى حكم الوضعي أي جزئيتها في حال النسيان فلا فحينئذ يؤخذ بالظهور الاطلاقي بالنسبة إلى الحكم الوضعي ويقال بجزئيتها في تلك الحالة هذا ما أفاده (قده) (ولا يخلو من غرابة) لأن المفروض أن منشأ انتزاع الجزئية بناء على هذا وجوب النفسي للجزء وظهور الأمر في الجزئية يتبع ظهوره في الوجوب فكيف يبقى حجية ظهوره في الجزئية بعد سقوط حجية ظهوره في الوجوب (هذا كله) من حيث التمسك في الجزئية أو عدمها بالأدلة والامارات :

وأما من حيث الأصل العملي (فربما يقال) بأن مقتضى اطلاق أدلة الأجزاء والشرائط وإن كان ثبوت الجزئية مطلقاً ولو في حال النسيان إلا أن مقتضى قوله (ص) في حديث الرفع (رفع النسيان) رفع الجزئية في حال النسيان وذلك لما ذكرنا في شرح الحديث مفصلاً من حكومتها بالحكومة الواقعية على أدلة الأولية بالنسبة إلى الفقرات الخمس ـ أي الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون ـ فحديث الرفع يخصص الجزئية بحال الذكر لحكومته على اطلاق دليل الجزء :

ولكن قد عرفت فيما تقدم في شرح الحديث أن الرفع وإن تعلق ظاهراً بنفس النسيان ولكنه لا يمكن الأخذ به لأنه خلاف الامتنان لأن معنى رفع النسيان كون للفعل الصادر نسياناً كالفعل الصادر عمداً فيكون الافطار الصادر نسياناً مثلا كالصادر عمداً موجباً للقضاء والكفارة أو شرب الخمر نسياناً موجباً للحد مثلا ولا شك في ورود الحديث في مقام الامتنان

فلابد وأن يراد من رفع النسيان رفع المنسي بأن يجعل المصدر بمعنى الفعل المبني للمفعول فيكون المرفوع هو الفعل الذي صدر عن نسيان مثلا لو شرب الخمر نسياناً يجعل هذا الشرب كالعدم من حيث أثره الشرعي كما تقدم فيسقط عنه الحد وسائر الآثار الشرعية المترتبة شرعاً على الشرب العمدي (وبناء على هذا) فاجراء حديث الرفع في هذا المقام أن الصلاة التي صدرت منه نسياناً لنسيان الجزء أو الشرط يجعل كالعدم فيصلي ثانياً وهذا خلاف الامتنان :

إن قلت أن المنسي ليس هو المركب الفاقد للجزء المنسي لأنه صدر عن عمد والتفات إليه غاية الأمر باعتقاد أنه تمام المركب واشتبه في ذلك بل المنسي هو الجزء الذي نساه ولم يأت به فعدم اتيانه به لنسيان جزئيته وإلا لو كان ذاكراً لجزئيته لكان يأتي به فلابد وأن يكون المرفوع هي الجزئية في ذلك الحال لا الفعل الفاقد للجزء حتى يكون خلاف الامتنان .

قلنا (أولاً أن) المفروض أن المنسي ذات الجزء لا جزئيته وقد بينا سابقاً أن مفاد حديث الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا المعدوم منزلة الموجود فليس مفاده أن الجزء المعدوم من جهة نسيانه منزلة الموجود فأتى المكلف الناسي للجزء بالمركب التام تعبداً (وثانياً) على فرض تسليم أن يكون المنسي هي الجزئية لا ذات الجزء فنسيان الجزئية في بعض الوقت في الموقتات وفي بعض الأزمنة في غير الموقتات وسقوطها بواسطة النسيان في ذلك الوقت لا يوجب سقوطها في تمام الوقت أو في تمام العمر ولو بعد الذكر (هذا مضافاً) إلى سقوط الجزئية سقوطاً واقعياً لا ظاهرياً كما هو مفاد رفع النسيان حيث ذكرنا سابقاً في بيان مفاد حديث الرفع أنه بالنسبة إلى هذه الفقرات الخمس يكون له حكومة واقعية على الأدلة الواقعية لا يمكن إلا برفع الاراده عن ذلك الجزء وفي المركب الارتباطي

ليس إلا ارادة واحدة بسيطة منبسطة على المجموع فسقوطها عن البعض مستلزم لسقوطها عن المجموع فلزوم اتيان ما عدا الجزء المنسي يحتاج إلى ارادة اخرى جديدة وحديث الرفع ليس متكفلا لذلك (فظهر) من مجموع ما ذكرنا أنه لا دليل على توجه التكليف بما عدا الجزء المنسي إلى الناسي إلا فيما إذا لم يكن لدليل الجزء اطلاق وكان لدليل المركب اطلاق وأما إذا كان لدليل الجزء اطلاق فهناك يكون الدليل على عدم تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي وأما فيما إذا لم يكن لكلاهما اطلاق فليس دليل لا على تكليفه بما عدا الجزء المنسي ولا على عدمه .

أما الجهة الثالثة أي وجود دليل على أن المأتى به الفاقد للجزء نسياناً هل هو مجز عن المأمور به واقعاً أم لا (بيان ذلك) أنه مقتضى القاعدة عدم اجزاء غير المأمور به خصوصاً في المقام حيث أن غير المأمور به واقعاً ليس مأموراً به لا واقعاً ولا ظاهراً فيكون خارجاً عن مبحث الأجزاء الذي تقدم في مباحث الألفاظ فأجزائه عنه وعدم الاحتياج إلى الاعادة والقضاء يحتاج إلى دليل يدل عليه وليس في غير الصلاة ما يدل على ذلك ظاهراً وفي الصلاة عمدة ما يدل على ذلك هو قوله (ع) (لا تعاد الصلاة إلا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود) وأما مقدار دلالة هذا الحديث وأنه هل هو مخصوص بالسهو والنسيان أو يشمل الجهل بالموضوع والحكم قصوراً أو تقصيراً بعد الفراغ عن عدم شموله للخلل العمدي والفروع المتفرعة عليه ففيها تفصيل طويل قد تعرضنا لها في شرح هذه القاعدة بطور التفصيل في كتابنا القواعد الفقهية :

هذا كله كان في المقام الأول أي بطلان العمل الفاقد للجزء من جهة النسيان في بعض الوقت فيكون البطلان من جهة النقص في المركب المأمور به فيكون كل جزء بمقتضى القاعدة من حيث النقيصة ركناً (وأما) من

حيث الزيادة وهو المقام الثاني وهو أنه هل يبطل العمل بزيادة الجزء عمداً أو سهواً أم لا (والفرق) بين هذا المقام والمقام الأول في صورة العمد هو أن النقيصة العمدية معلوم أنه توجب البطلان وإلا يلزم لغوية دليل الأجزاء والشرائط وأيضاً الخلف وما فرضته جزءً أو شرطاً للواجب أن لا يكون كذلك وأما الزيادة العمديه فيمكن أن لا تكون موجبة للبطلان (وبعبارة اخرى) يمكن تصوير الصحة معها (وفيها) أيضاً مثل المقام الأول جهات ثلاث (الأولى) في تصوير الزيادة في الأجزاء والشرائط زيادة حقيقية وأنها ممكنة أم لا (الثانية) في ما تقتضيه القاعدة الأولية في كل واحد من الزيادة العمدية والسهويـــة من الصحة والبطلان (الثالثة) في ما تقتضيه الأدلة الثانوية على خلاف القاعدة الأولية وهل هناك دليل قائم على ذلك أي على خلاف القواعد الأولية أم لا .

أما الجهة الأولى فربما يقال بعدم تصوير الزيادة في الأجزاء حقيقة لأنه لا يخلو الأمر من أن أجزاء المركب إما اخذت بشرط لا وإما لا بشرط وعلى الأول يرجع إلى النقيصة وعلى الثاني لا يتصور الزيادة (أما الأول) فمن جهة أن الجزء إذا اخذ بشرط لا فيكون مركباً من ذات الجزء وقيد عدمي أي عدم تكرره فإذا تكرر فأحد جزئي الجزء أعني القيد العدمي ما تحقق فيكون من النقيصة (وأما الثاني) فمن جهة أنه إذا أخذ لا بشرط أي طبيعي الجزء من غير إعتبار وجود فرد آخر من الطبيعي معه ولا اعتبار عدمه لأنه على الفرض غير مقيد بكونه وجوداً واحداً ولا بكونه متعدداً فلو وجد فردان من الطبيعي أو أكثر يصدق على الجميع أنها من مصاديق المأمور به فلا يتصور الزيادة (وفيه) أن الجزء إذا كان اعتباره بنحو صرف الوجود من الطبيعة وما هو عادم للعدم ونقيضه فقهراً ينطبق على أول وجود من تلك الطبيعة التي أخذت جزءً ولا ينطبق على الوجود الثاني

(ولذلك) قيل أن الامتثال عقيب الامتثال لا يعقل مع أن المأمور به هي الطبيعة اللابشرط (نعم) لو اوجد أفراداً متعددة دفعة واحدة يكون كلها مصداقاً للمأمور به وأما لو اوجد فرداً واحداً من الطبيعة حصل الامتثال وتحقق صرف الوجود ووجد ما هو الجزء (فيصدق) على الوجود الآخر من تلك الطبيعة الذي عقيب الوجود الأول عنوان الزيادة حقيقة لا بالمسامحة العرفية كما افيد (نعم) على تقدير عدم امكان تحقق الزيادة الحقيقية يكفي في صدق الزيادة التي وردت في الأخبار أنها مبطلة للصلاة الزيادة بنظر العرف ولو لم تكن زيادة في البين حقيقة (ولكنك) عرفت أن الزيادة الحقيقية أمر ممكن وقوام الزيادة في المركب الاعتباري بأمور ثلاثة (الأول) أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه (والثاني) التجاوز عن الحد المعتبر في المركب بمعنى عدم اعتبار هذا الزائد فيه (الثالث) أن يؤتى به بقصد جزئيته للمركب وإلا يكون شيئاً أجنبياً عن المركب لا زيادة فيه ، فلو أتى بشيء من غير سنخ أجزاء أفعال الصلاة مثلاً جعل في يده خاتمه أو غير ذلك من الأفعال فليس بزيادة ولا يكون موجباً للبطلان من جهة الزيادة ولو قصد كونها جزء للصلاة وكما أنه لو أتى بما هو من سنخ أجزاء المركب (ولكن) لا بقصد الجزئية كما أنه لو سجد للشكر أو ركع لغرض آخر لا بقصد أنه ركوع الصلاة لا يصدق أنه زاد في صلاته (نعم) ورد في باب سجدة التلاوة عند قراءة احدى العزائم في الصلاة (أنها زيادة في المكتوبة) ولابد من حملها على الزيادة العرفية أو محمل آخر هذه هي الجهة الأولى .

الجهة الثانية وهي أنه بمقتضى القواعد الأولية هل الزيادة السهوية بل العمدية توجب البطلان أم لا .

فنقول بطلان العمل لا يمكن إلا بالاخلال فيه بفقد ما اعتبر فيه

وجوده من الأجزاء والشرائط أو عدمه بوجود ما اعتبر من الموانع والقواطع سواء كان اعتبارها بحكم الشرع أو العقل (وأما) إذا أتى بجميع ما اعتبر وجوده وترك جميع ما اعتبر عدمه فلا وجه لبطلانه ولذا فرقنا بين النقيصة والزيادة فيما سبق في مورد العمد بأن مع النقيصة العمدية صحة العمل يكون موجباً للخلف بخلاف الزيادة فانه يمكن الحكم بالصحة بدون لزوم أي محذور في البين فالزيادة سواء كانت عمدية أو سهوية كونها موجبة للبطلان متوقف على اعتبار الجزء مقيداً بعدم الزيادة أو وجود دليل تعبدي على أن الزيادة مطلقاً موجبة للبطلان والأخير راجع إلى الجهة الثالثة وسيجيء الكلام فيه (وأما الأول) أي تقييد المركب بعدم زيادة الجزء فيه فالشك فيه يرجع إلى الأقل والأكثر في المركبات التحليلية وقد تقدم أن المختار فيها جريان البراءة (فمقتضى) الأصل عدم بطلان المركب بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية فالأصل في طرف الزيادة يقتضي عدم الركنية على خلافه في طرف النقيصة .

وقد يستدل لعدم البطلان بالاستصحاب وتقريره من وجهين (الأول) استصحاب الصحة التأهلية للأجزاء التي أتى بها قبل أن يأتي بهذه الزيادة والصحة التأهلية في المقام عبارة عن صلاحيته لانضمام سائر الأجزاء بها وحصول الامتثال بالمجموع (الثاني) استصحاب الهيئة الاتصالية التي كانت في المركب قبل حدوث هذه الزيادة والمراد بها الجزء الصوري للمركب القائم بمادته أي ذوات الأجزاء فكما أن المركبات الخارجية الحقيقية مشتملة على مادة وهي أجزاء المركب في الخارج وعلى صورة وهي مدار وحدته وعليه يدور تسميته بل تلك الصورة مبدأ أثره كذلك في بعض المركبات الاعتبارية صورة إذا انعدمت لا يكون أثر للأجزاء أصلا ودليل اثبات مثل هذه الصورة للمركب - بعد امكانها في عالم الثبوت - أدلة القواطع

لأن معنى القاطع هو قطع تلك الهيئة الاتصالية وانعدام صورة المركب بها وهذا هو الفرق بين القاطع والمانع (فالمانع) هو الذي اعتبر عدمه في المركب كلبس الذهب أو غير المأكول في الصلاة مثلا من دون أن يقطع الهيئة الاتصالية (والقاطع) ما يقطع تلك الهيئة ولذلك لو اوجد مانعاً حال السكونات المتخللة بين الصلاة ورفع حال الاشتغال لا يكون موجباً للبطلان بخلاف القاطع فانه أينما وجد كالاستدبار والحدث يوجب البطلان (وذلك) لمضادته مع حالة كونه في المركب :

واورد شيخنا الاستاذ (قده) على تقرير الأول أن الصحة التأهلية بالمعنى الذي ذكرنا له مقطوع البقاء وعدم تأثير انضمام بقية الأجزاء ليس لنقص في تلك الأجزاء بل هي باقية على ما كانت عليه وإنما الشك وقع من جهة احتمال مانعية الموجود أي الزيادة (وفيه) أن قبل وجود الزيادة كانت الصحة التأهلية موجودة قطعاً سواء كانت الأجزاء السابقة مأخوذة لا بشرط أو بشرط لا وبعد وجودها فان كانت مأخوذة لا بشرط فأيضاً قطعاً موجود وأما إن كانت مأخوذة بشرط لا فقطعاً غير موجود لعدم حصول قيدها ولما كان كيفية أخذها مشكوكة من ناحية هذين الاعتبارين فقهراً يكون بقاء تلك الصحة مشكوكاً .

وأورد على تقرير الثاني بأن دلالة أدلة القواطع على وجود مثل هذه الصورة في الصلاة أو الطواف مثلا غير معلوم (إذ من الممكن) أن يكون بطلان الصلاة مثلاً بها حتى في حال السكونات المتخللة من جهة تقييدها بعدم وجود هذه الأشياء حتى في تلك الحالات لا من جهة ارتفاع تلك الصورة المفروضة (فليس) لاثبات تلك الصورة دليل وإن كان ممكناً في عالم الثبوت (ولا شك) في أن امكان وجود شيء لا يوجب اليقين بوجوده حتى يستصحب :

(وفيه) أن هذا الكلام صحيح إذا لم يكن متعلق النهي في باب القواطع بعنوان أنه قاطع وإلا لو كان كذلك فهذا العنوان سواء كان متعلق النهي أو كان تعليلا للنهي ظاهر في وجود تلك الصورة والهيئة الاتصالية وظواهر الألفاظ حجة (نعم) هذا الاستصحاب يختص بالمركب الذي ورد النهي عن قواطعه ولا يعم جميع المركبات وهذا الاستصحاب يجري في كل ما شك في قاطعيته بعد الفراغ عن وجود تلك الهيئة الاتصالية كما أن البراءة تجري في كل ما شك في قاطعيته أو مانعيته كما تقدم (وسائر) الاشكالات التي أوردها شيخنا الاستاذ (قده) على استصحاب الهيئة الاتصالية (واضح دفعها) ولا يخفى عدم تماميتها على الفطن العارف :

أما الجهة الثالثة فالظاهر أنه لم يرد دليل على بطلان جميع المركبات بالزيادة العمدية أو السهوية إلا في الصلاة والطواف فقد وردت عدة روايات في بطلان الصلاة بالزيادة وكذلك في الطواف والروايات الواردة في باب بطلان الصلاة بالزيادة مختلفة (فبعضها) مطلق من حيث العمد والسهو والأركان وغيرها كقوله (ع) في خبر أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) (وبعضها) مخصوص بحال السهو ولكنه مطلق من حيث الأركان وغير الأركان كقوله (ع) فيما رواه الشيخ والكليني (قدهما) عن زرارة وبكير بن اعين (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان استيقن يقيناً) - وبعضها - يظهر منها عدم البطلان مطلقاً في صورة السهو سواء كان من الأركان أو من غيرها كقوله (ع) (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة) - وبعضها - يدل على البطلان في خصوص الأركان وعلى عدم البطلان في غير الأركان في صورة السهو (كحديث لا تعاد) بناء على عدم شمول الحديث صورة العمد كما هو المختار فمقتضى الرواية الأولى بطلان الصلاة مطلقاً بالزيادة سواء

كان في الأركان أو غيرها ولكن حديث لا تعاد يعارضها في غير الأركان في صورة السهو في عقد المستثنى منه بالظهور بل بالنصوصية ويكون مقدماً عليها وإن كانت النسبة بينهما عموم من وجه من جهة عمومية الرواية الأولى للأركان وغير الأركان وأيضاً شمولها للعمد والسهو وحديث لا تعاد مختص بغير الأركان وصورة السهو بناء على المختار من عدم شموله لصورة العمد ومن جهة أعميـة لا تعاد لشموله للنقيصة والزيادة (وأما احتمال) عدم شموله للزيادة لعدم إمكان تطرق الزيادة في الطهور والوقت والقبلة فلا تعارض في البين (فساقط) غاية السقوط .

أما أولاً فلأن المعارضة بين المستثنى منه وبين الرواية لا في المستثنى فان المستثنى موافق للروايـة (وثانياً) ان ابيت إلا عن وحـدة السياق (فالجواب) ان عدم تطرق الزيادة في بعض الخمسة المستثناة لا يضر بعموم الحكم بحسب ظهوره ، غاية الأمر لا مصداق له في بعض التقادير ، وتقدم لا تعاد على الرواية مع ما شرحناه من كون النسبة بينهما عموم من وجـه لحكومته عليها والحاكم يقدم على المحكوم ولا يلاحظ النسبة بينهما ، وذلك من جهة تصرف الحاكم في موضوع دليل المحكوم أو محموله بالتوسعة أو التضييق (فلا يبقى) مجال للمعارضة كما تقدم شرحه مفصلاً وسيأتي أيضاً انشاء الله (وهاهنا) لسان لا تعاد اثبات الصحة تعبداً للصلاة التي وقع الاخلال فيها بالزيادة والنقيصـة سهواً في غير الخمسه (وأما) الزيادة العمدية فحيث لا تشمله لا تعاد يبقى تحت عموم أدلة بطلان الصلاة بالزيادة هذا حال لا تعاد بالنسبة إلى الرواية المطلقة أي : الرواية الأولى التي ذكرنا وكل ما كان من قبيلها .

وأما الرواية الثانية المختصة بالبطلان بالزيادة السهوية (فأيضاً) بينهما وبين لا تعاد عموم من وجه لأعمية لا تعاد من حيث شموله للزيادة والنقيصة

واختصاص لا تعاد في مورد المعارضة بغير الأركان (فيكون) لا تعاد مقدماً عليها لعين ما قلنا في وجه تقديمه على الرواية الأولى طابق النعل بالنعل والقذة بالقذة (نعم) يبقى الكلام في قوله (ع) (تسجد سجدتي للسهو لكل زيادة ونقيصة) بناء على دلالتها على عدم بطلان الصلاة بكل زيادة ونقيصة سواء كان في الأركان أو غيرها فيكون معارضاً لحديث لا تعاد بالنسبة إلى عقد المستثنى لا المستثنى منه والنسبة أيضاً بينهما عموم من وجه (وذلك) لأن عقد المستثنى من حديث لا تعاد عام من حيث شموله للزيادة والنقيصة والرواية عام من حيث شمولها للاركان وغير الأركان فيكون الأمر كما تقدم في الصورتين المتقدمتين بلا تفاوت أصلا والنتيجة هو بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في خصوص الأركان وأما في غير الأركان فلا تكون وغيره كالجهل البسيط موجبة للبطلان وأما الزيادة العمدية فتوجب البطلان مطلقاً .

التنبيه الثاني إذا تعذر وجود جزء أو شرط أو عدم مانع بواسطة الاضطرار أو أحد الأعذار الأُخر بمعنى أنه اضطر إلى ترك جزء من أجزاء الواجب أو ترك شرط من شرائطه أو اضطر إلى وجود مانع أو اكره مثلاً إلى ترك ما لوجوده دخل في الواجب أو إلى فعل ما لعدمه دخل فيه (فهل) مقتضى القواعد الأولية سقوط الوجوب والتكليف عن البقية لعدم قدرته على المجموع وعدم تكليف آخر متعلق بالبقية أم لا ؟ بل الذي يسقط في تلك الحال هي الجزئية أو الشرطية أو المانعية (وبعبارة اخرى) ليست الجزئية والشرطية والمانعية مطلقة بل الأولان مختصة بحال التمكن من الاتيان والاخير بحال التمكن من الترك فهاهنا مقامان :

المقام الاول من حيث القواعد الاولية أي الاطلاقات وقد تقدم في الامر الاول الصور الاربعة أي دليل ما له دخل في الواجب وجوداً أو عدماً إن كان له اطلاق من حيث التمكن منه وعدمه فيدل على سقوط

التكليف عما عد المتعذر سواء كان دليل الواجب مطلقاً أم لا وذلك لحكومة اطلاق دليل ما له دخل في الواجب وجوداً أو عدماً على اطلاق دليل الواجب وأما لو كان دليل الواجب له اطلاق دون دليل ما له دخل فيه فيؤخذ باطلاق دليل الواجب ويحكم ببقاء التكليف بالنسبة إلى البقية ولو لم يكن لكلاهما اطلاق فالمرجع الاصل العملي وهي البرائة عن وجوب البقية للشك في وجوبها :

المقام الثاني هل هناك دليل على وجوب البقيـــة على خلاف مقتضى القواعد الاولية أم لا (وقد) تمسكوا لذلك بقاعدة الميسور وقبل بيان مدرك القاعدة ودلالتها على وجوب البقية نقدم ما تمسكوا لبقاء وجوبها أي البقية بالاستصحاب (ومن الواضح الجلي) أنه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب إذا كان لدليل القيـد اطلاق يرفع الشك أو كان لدليل المركب اطلاق كذلك فيما لم يكن لدليل القيد اطلاق (ففي) هذه الصور الثلاث من الصور الاربعة أي فيما إذا كان كلاهما مطلقين أو كان أحدهما مطلقاً دون الآخر لا تصل النوبة إلى الاستصحاب أو البرائـــة في فرض عدم جريان الاستصحاب فمورد الاستصحاب أو البرائة على تقدير عدم جريانه هي الصورة الرابعة أي فيما إذا لم يكن لدليل كليهما أي القيد والمقيد اطلاق وتقريره من وجوه :

منها إستصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلق بمجموع القيد المتعذر والمقيد قبل تعذر القيد أو الجزء من جهة أن وجوب المجموع قبل التعذر كان معلوماً وبعد حدوث التعذر يكون بقائه مشكوكاً فيستصحب ولا يرد عليه) عدم اتحاد قضية المشكوكة والمتيقنة من حيث الموضوع فان الموضوع في القضية المتيقنة هو مجموع القيـد والمقيد وفي المشكوكة ذات المقيد من دون القيد لتعذره وعدم إمكان تعلق التكليف به (وذلك) من

جهة اتيان هذا الاشكال في جميع استصحابات الأحكام الكليـة مثلاً في استصحاب نجاسة الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس إذا زال التغير من قبل نفسه لا بوصول المطهر إليه الموضوع في القضية المتيقنة هو الماء المتغير وفي المشكوكة الماء الذي زال عنه هذا العنوان ولذلك أنكر جمع من المحققين جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ولكن الجواب عن هـذا الاشكال - الجاري في جميع الاستصحابات في الأحكام الكلية التي منها مورد البحث - هو كفاية وحدة العرفية وسنتكلم عنه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى (نعم) إذا كان الجزء المتعذر أو القيد المتعذر سواء كان وجودياً أو عدمياً من مقومات الموضوع في نظر العرف بحيث يعدوله موضوعاً آخر عنـد فقده فلا يجري الاستصحاب وهذا يختلف باختلاف القيود والموارد جداً .

ومنها استصحاب الجامع بين الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع وبين الوجوب النفسي المتعلق بما عدا المتعذر فان هذا الجامع كان قبل حدوث التعذر متيقن الوجود وبعد حدوثه مشكوك البقاء (وفيه) أن هـذا الاستصحاب على فرض جريانه يكون من الأصل المثبت بالنسبة إلى وجوب الباقي مضافاً إلى أنـه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي لأن الجامع الموجود يقيناً كان في ضمن الوجوب المتعلق بالمجموع وهو ارتفع قطعاً بتعذر القيد وإحتمال بقائه من جهة إحتمال وجود فرد آخر وحدوثه بعد التعذر متعلق بما عدا المتعذر .

ومنها استصحاب الجامع بين النفسي الضمني الذي كان متيقنـاً قبل التعذر وكان متعلقاً بما عدا المتعذر وبين الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلق بالمقيد دون القيد بعد حدوث التعذر على تقدير أن يكون ما عدا المتعذر واجباً بعد التعذر فان هذا الجامع قبل حدوث التعذر متيقن الوجود وبعد حدوث التعذر يكون مشكوك البقاء (وفيه) أنه أيضاً من القسم الثالث

لأن المتيقن كان في ضمن فرد ارتفع قطعاً بواسطة حدوث التعذر والمشكوك على تقدير بقائه يكون في ضمن فرد آخر مع أنه يرد عليه أيضاً اشكال الاثبات (نعم) هنـا احتمال آخر وهو أن يقال من المحتمل أن يكون المرتفع عند التعذر قطعة من الارادة المتعلقه بهذا المتعذر وأما القطعة الأخرى المتعلقة بما عدا المتعذر باقية على حالها لا أن التعذر صار سبباً لسقوط الارادة رأساً ولو كان ما عدا المتعذر واجباً لابد وأن يكون بارادة جديدة (ولو صح) هذا الاحتمال لكان سليماً عن جميع الاشكالات ويستصحب شخص الوجوب المتعلق بما عدا المتعذر .

وأما القاعدة فمدركها قوله (ص) (إذا أمرتكم بشيء فأتو منه ما استطعتم) وقوله (ع) (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وقوله (ع) (الميسور لا يسقط بالمعسور) وقد اشتهر نقل هذه الروايات بين الأصحاب وعملهم بها واستنادهم في فتاويهم إليها وهذا يكفي في الوثوق بها وحجيتها وفي عدم لزوم التفتيش عن سندها (وأما دلالتها) على ثبوت التكليف بالنسبة إلى ما عدا قيد المتعذر وجوداً أو عدماً أو الجزء المتعذر فصريحة وواضحة جداً (نعم) استشكل شيخنا الاستاد (قده) على دلالة الحديث الشريف الأول بأنها موقوفة على ارادة الكل من الشيء وأجزائه لا الكلي وأفراده ولا شك في أن المورد من قبيل الكلي وأفراده بقرينة سؤال ذلك الصحابي وهو ـ عكاشة أو سراقة بن مالك عن الحج وانه يجب في كل سنة أو مرة في تمام العمر فلو كان بحسب الظهور الأولى ظاهراً في الكل وأجزائه لابد من صرفه إلى الكلي وأفراده بقرينة المورد أي كونه جواباً عن سؤال ذلك الصحابي عن وجوب الحج في كل عام أو اختصاصه بذلك العام (ولا يمكن) أن يكون المراد الجامع بين الكل وأجزائه وبين الكلي وأفراده (لامتناع) اجتماع اللحاظين في استعمال واحد ، إذ في لحاظ الكل

وأجزائه النظر إلى المركب وأجزائه وفي لحاظ الكلي وأفراده إلى صرف وجود الطبيعي ووجوداته (ومعلوم) أن هذين اللحاظين متباينين لا يجتمعان (وفيه) أن لحاظ الشيء بالمعنى الجامع بين الكل والكلي بمكان من الامكان كما أن المراد من لفظة - من - في ومنه البعض سواء كان بعض الأجزاء أو بعض الأفراد (نعم) لحاظ خصوصية الكل والأجزاء والكلي وأفراده في استعمال واحد غير ممكن (ولكن) هذا غير لحاظ الجامع بينها والحكم على الجامع من دون نظر إلى الخصوصيات (وأما قوله) (ع) (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فظهوره في الكل وأجزائه مما لا ينبغي أن يشك فيه (وكذلك) قوله (ع) (الميسور لا يسقط بالمعسور) ظاهر في عدم سقوط المقدار الميسور من كل شيء من المركبات بالمقدار المتعذر والمتعسر من ذلك الشيء ومعلوم أن هذا المعنى في الكل وأجزائه أظهر من الكلي وأفراده (فالحاصل) أن هذه الروايات الثلاث لا قصور في دلالتها على وجوب ما عدا القيد المتعذر وجودياً كان القيد أو عدمياً وكذلك في دلالتها على وجوب ما عدا الجزء المتعذر (نعم) في جريان قاعدة الميسور أي مفاد قوله (ع) (الميسور لا يسقط بالمعسور) لابد من احراز أن الباقي مما تعسر من المركب يعد ميسوراً له عرفاً (وذلك) من جهة أنه (ع) جعل موضوع عدم السقوط والوجوب عنوان الميسور ولابد في تنجز الحكم من احراز موضوعه واحراز الموضوع أي الميسور من المركب في الموضوعات الخارجية التكوينية ممكن في نظر العرف لأن الموضوعات العرفية - كالقيام والركوع والسجود وأمثال ذلك مما جعل موضوعاً للحكم الشرعي - تشخيصها وتشخيص مراتبها بنظر العرف فيسهل على العرف أن هذه المرتبة مثلاً ميسور القيام أو الركوع أو المعجون الفاقد للجزء الفلاني ميسور ذلك المعجون وأما في الموضوعات الشرعية - كالوضوء والتيمم والصلاة والحج

والصوم إلى غير ذلك من المخترعات الشرعية ـ فلا طريق للعرف إلى معرفتها ولا إلى معرفة مراتبها إلا بورود بيان من قبل الشارع .

ولكن يمكن أن يقال بأنه (ان اريد) من الميسور من الشي الميسور من مراتبه بحيث يعد أنه أيضاً لنفسه غاية الأمر هو من مراتبه النازلة فالفرق بين الموضوعات العرفية وبين الموضوعات الشرعية في هذا المعنى في غاية الوضوح (ويتوجه) هذا الاشكال على الاستدلال بالرواية في الموضوعات الشرعية لأنه لا طريق للعرف في معرفة أن هذا الفاقد الجزء أو فاقد القيد الوجودي أو العدمي من مراتب ذلك الموضوع المخترع الشرعي إلا ببيان من قبله (وأما ان اريد) من الميسوز الميسور من أجزاء المركب وقيوده فلا فرق حينئذٍ بين الموضوع العرفي والشرعي وذلك لشمول اطلاق الرواية لكليهما بدون تفاوت غايه الأمر نستكشف من اطلاق الرواية أن الآمر والمولى غرضه في حال التمكن قائم بالمجموع وفي حال للتعذر لبعض الأجزاء أو القيود بالباقي للغير المتعذر وعلى كل حال في دلالة الروايتين الأخريين غنى وكفاية إذ لا يتوجه هذا الاشكال عليهما ولا فرق في جريان هذه القاعدة بين الأجزاء والشرائط ولا بين الجزء الركني وغير الركني إذا لم يكن له دخل في التسمية لاطلاق الروايات الثلاث فالتفاصيل لا وجه له .

وأما لو كان للواجب بدل اضطراري فهل بعد تعذر بعض أجزائه أو شرائطه أي قيوده الوجودية أو بعد تعذر عدم مانعه فهل ينتقل إلى بدله أو يجب الاتيان بالباقي غير المتعذر (الظاهر) عدم الانتقال إلى البدل فإذا تعذر مسح بعض الأعضاء في الوضوء مثلاً لا ينتقل إلى التيمم لأنه في مقام الثبوت يكون راجعاً إلى كيفية جعل البدل فان كان مجعولا بعد تعذر المبدل بجميع مراتبه الاختيارية والاضطرارية فلا ينتقل إلى البدل بصرف طرو الاضطرار أو تعذر بعض الأجزاء أو القيود وإن كان مجعولا

بعد تعذر المرتبة الاختيارية للمهدل فلا محالة ينتقل إلى البدل بصرف تعذر بعض الواجب جزءاً أو قيداً (ولكن الظاهر) من أدلة البدلية هو الأول ويحتاج إلى التأمل التام في دليل البدلية في كل مقام وموارد الادلة ليست على نسق واحد .

ثم أنه لو دار الأمر بين تعذر جزء أو شرط بمعنى أنه غير قادر على الجمع بينهما فحاله حال دوران الامر بين جزء وجزء أو شرط وشرط يرجع كلها إلى باب التزاحم بين الواجبين وقد ذكرنا أحكام التزاحم بين الواجبين ومرجحاتها في مسألة الضد في المجلد الاول مفصلا فلا نعيد وأما دوران الامر بين أن يكون شرطاً أو مانعاً فقد تقدم في أواخر مسألة دوران الامر بين المحذورين في اصالة التخيير أن الواجب إذا كان قابلاً للتكرار يجب الاحتياط وليس من مسألة دوران الامر بين المحذورين نعم إذا لم يكن قابلاً للتكرار فلا يمكن فيه الاحتياط فيكون من قبيل دوران الامر بين المحذورين وقد تقدم أحكامه مفصلا .

بقى شيء وهو أنه لو علم بوجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر ولكن لا يعلم أن أيهما هو الواجب المعلوم في البين وكذلك لا يعلم أن أيهما الحرام المعلوم في البين فيحتمل في كل واحد منهما أن يكون واجباً وأن يكون حراماً وحيث أن الموافقة القطعية لكليهما معاً غير ممكن بل الموافقة القطعية لكل واحد منهما مستلزم للمخالفة القطعية للآخر ولا ترجيح في البين فالاولى أن يختار الموافقة الاحتمالية لكل واحد منهما وإن كان مستلزماً للمخالفة الاحتمالية لكل واحد وذلك من جهة أن هذا أي التخيير بين فعل كل واحد منهما مع ترك الآخر وبين ترك كل واحد منهما مع فعل الآخر الذي هو الموافقة الاحتمالية لكل واحد منهما وأيضاً المخالفة الاحتمالية لكل منهما أحسن وأولى في نظر العقل وحكمه من الموافقة القطعية لأحدهما مع المخالفة

القطعية لأن هذا يرجع إلى ترجيح أحدهما على الآخر من دون مرجح ولذلك قال شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) بهذا التخيير ولكن هذا الكلام غير تام على اطلاقه بل لابد وأن ينظر إلى الحكمين المعلومين في البين المشتبهين من حيث المورد فان لم يكن لأحدهما ترجيح من حيث الملاك فخير بمثل ما قال الشيخ (قده) من فعل أو ترك كل واحد منهما لكن مع نقيض ما صنع في هذا الطرف في الطرف الآخر لكي تكون الموافقة الاحتمالية في كل واحد من الحكمين وإن كان مستلزماً للمخالفة الاحتمالية أيضاً في كل واحد منهما أي من الحكمين أو مخير بين فعل كل واحد منهما جمعاً وبين ترك كل واحد منهما أيضاً كذلك (وبعبارة اخرى) مخير بين فعل الاثنين معاً أو تركهما معاً وأما إن كان لأحدهما ترجيح على الآخر أي كان أحدهما أهم ملاكاً من الآخر فلا يجوز التخيير بكل واحد من الوجهين الذين ذكرناهما للتخيير بل لابد مراعاة الأهم بالموافقة القطعية وإن كان مستلزماً للمخالفة القطعية بالنسبة إلى الآخر مثلا او كان ملاك الوجوب أهم في نظر الشارع يجب الاتيان بكليهما ولو كان ملاك الحرمة أهم يجب ترك كليهما .

خاتمة

في بيان ما يعتبر في جريان الاحتياط والبراءة أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه وجريانه سوى تحقق موضوعه وهو اتيان محتمل المطلوبية برجاء أن يكون مطلوباً من دون قيام علم أو علمي من امارة أو أصل على مطلوبيته أو ترك ما احتمل مطلوبية ذلك الترك كذلك أي من دون قيام حجة عقلية أو شرعية على ذلك الترك (وبعبارة اخرى) يكون اتيانه أو تركه بصرف احتمال كونه مطلوباً للمولى هذا هو الاحتياط في الشبهات البدوية حكمية كانت

الشبهة بكلا قسميه من الوجوبية والتحريمية أو موضوعية بل ولو كان المحتمل غير الزامي كان التكليف المحتمـــل من العبادات أو من التوصليات كان الاحتياط في الشبهة الحكمية الالزامية قبل الفحص أو بعده ففي جميع هذه الصور العقل يحكم بحسن الاحتياط وأنه يكفي في حصول التعبد وقصد القربة الاتيان بداعي احتمال الأمر بل ربما يكون أكد في العبادية من الاتيان بداعي الأمر الجزمي (وأما الاحتياط) في أطراف العلم الاجمالي فأيضاً عبارة عن اتيان المحتمل برجاء الواقع ولكن بعد تنجز التكليف بالعلم الاجمالي (وحيث) بينا سابقاً عدم تقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي فيجوز الاحتياط حتى قبل الفحص في الشبهة الحكمية الالزامية ولو كان مستلزماً للتكرار كما في بعض فروض صلاة المسافر فيجمع بين القصر والاتمام مع أنه ربما يجد دليلا بعد الفحص على خصوص القصر والاتمام (وكذلك) المقلد يجوز له الاحتياط بما ذكرنا مع أنه يمكنه الامتثال التفصيلي بالرجوع إلى مقلده كل ذلك (إما) من جهة أن الاتيان بصرف الاحتمال كاف كما في الشبهات البدوية (وإما) من جهة أن الامتثال العلمي الاجمالي كاف مع التمكن من الامتثال التفصيلي كما في الشبهات المقرونـــة بالعلم الاجمالي (وقد بينا) في مسألة حجية القطع عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز والجهة حتى في العبادات (والمراد) من قصد الوجه في العبادة قصد وجوبها أو استحبابها ومن قصد التمييز تميز أجزاء العبادة وشروطها وموانعها عن غيرها مثل أن الركوع والسجود مثلا جزء والطهارة بقسميهـا والاستقبال شرط والتكلم مثلا قاطع ونجاسة البدن أو الثوب مثلا مانع والقنوط والاستعاذة مثلا ليسن جزءاً ولا شرطاً ولا مانعاً بل أمر خارج عن المركب العبادي ومستحب (والمراد) بالجهة ملاك الحكم وبعد الفراغ عن عدم احتياج العبادة إلى هذه الأمور وعدم تقـدم رتبة الامتثال التفصيلي على الاجمالي وان اختاره

شيخنا الاستاد (قده) وأصر عليه (فلا يبقى) مجال للشك في امكان الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي حتى في العبادات ولو كان مستلزماً للتكرار حتى مع امكان رفع الاجمال بالفحص والاجتهاد أو بالتقليد (غاية الأمر) أن الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الاتيان بجميع المحتملات إذا كان المحتمل هو الوجوب وترك جميع المحتملات إذا كان المحتمل هي الحرمة مع تنجز التكليف بالعلم وقيام الحجة عليه وفي الشبهة البدوية اتيان المحتمل أو أو تركه بصرف احتمال المطلوبية فعلا أو تركاً بدون قيام حجة عليه كما تقدم.

ومما ذكرنا ظهر أنه إذا قامت حجة على وجوب أحد المحتملات في الشبهة الوجوبية في العلم الاجمالي أو حرمة أحدهما فيجوز الاحتياط بل لا شك في حسنه باتيان الآخر برجاء أن يكون هو الواجب أو ترك الآخر برجاء أن يكون هو الحرام المعلوم في البين (ولا فرق) في حسن الفعل أو الترك برجاء أن يكون هو الواقع بين أن يكون هذا الاحتياط قبل العمل بما قام عليه الحجة من المحتمل الآخر أو يكون بعده (وما ذكره) شيخنا الاستاد (قده) من أن الاحتياط بالنسبة إلى المحتمل الآخر قبل العمل بالحجة بالنسبة إلى الطرف الذي قامت الحجة عليه يرجع إلى عدم الاعتناء بالحجة وطرحها (فعجيب) لأن عدم الاعتناء بالحجة عبارة عن عدم العمل بمضمونها لا العمل على طبق الاحتمال الآخر مع العمل على طبق مضمونها أيضاً قبلا أو بعداً (ولو كان) العمل على طبق الاحتمال الآخر علاوة على العمل بالحجة مضراً بالحجية (لم يكن فرق) بين أن يكون قبل العمل بالحجة أو بعده ، ومعنى إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف ليس إلا وصول المحتمل إلى مرتبة الاثبات لا عدم الاتيان بالمحتمل الآخر برجاء كونه واقعاً فيحصل له العلم الوجداني بادراك الواقع وليس معنى الاتيان بهذا المحتمل الآخر لادراك الواقع إلغاء الحجة القائمة على ذلك الطرف أنه هو

الواقع بل معنى إلغاء الحجة عدم الاعتناء بها وعدم العمل على طبقها (فلا فرق) بين قيام الامارة أو الأصل التنزيلي على أحد المحتملين وبين الأصل غير التنزيلي وفي كليهما يجوز الاتيان بالمحتمل الآخر من باب الاحتياط ورجاء كونه هو الواقع قبل العمل بالحجة وبعده بلا تفاوت والفرق بينهما بجواز العمل بالاحتياط في المحتمل الآخر قبل العمل بالحجه في الثاني دون الأول غير تام .

وخلاصة ما ذكرنا أن قصد الوجه من الوجوب والندب والتميز والجهة بمعنى الملاك للحكم كل ذلك لا من المستقلات العقلية لزومها في مقام الامتثال ولا على لزومها وردت دليل من الشرع مع كثرة الابتلاء وكثرة سؤالاتهم عن الأئمة (سلام الله عليهم) ولا أثر ولا عين من شيء منها في الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام) ولو كان لبان فيحصل الاطمئنان بعدم اعتبار شيء منها في العبادة وعلى فرض عدم حصول القطع أو الاطمئنان بعدم اعتبار شيء من هذه المذكورات في العبادة ووصول النوبة إلى الشك في اعتبارها فالمرجع البراءة لامكان أخذهـا في متعلق الأمر بجعل ثانوي متمم للجعل الأول كما تقدم مفصلا في الجزء الأول في مسألة التوصلي والتعبدي (وأيضاً) الامتثال العلمي الاجمالي ليس في طول الامتثال التفصيلي ومتوقفاً على عدم امكانه بل مع امكان الامتثال التفصيلي يجوز امتثال العلمي الإجمالي وإن كان مستلزماً للتكرار وفي الشبهة الحكمية الوجوبية البدوية يجوز الإحتياط بأن يأتي بالمحتمل ويترك للفحص (وبعد ما عرفت) هذه المذكورات لا يبقى مجال للفروع التي ذكرها شيخنا الاستاد هاهنا والبحث عنها (وقد ظهر) مما ذكرنا أن في جريان الاحتياط ليس شرط أصلاً بل بمحض تحقق موضوعه أي احتمال التكليف يحكم العقل بحسنه .

وأما البراءة فما اعتبر في جريانها هو الفحص عن الدليل على الحكم

المشكوك والمجهول في الشبهات الحكمية .

وتوضيح المقام يقتضي البحث عن جهات ثلاث (الأولى) في اعتبار الفحص أو عدمه (الثانية) في أن تارك الفحص هل مستحق للعقاب أم لا (الثالثة) في أنه هل العمل التي يأتي به قبل الفحص صحيح أم لا .

أما الجهة الأولى (فأما) بالنسبة إلى البراءة العقلية فلا شك في أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في مورد إحراز عدم البيان ولا يمكن إحراز عدم البيان إلا بعد الفحص عن البيان في مظان وجوده مثل آيات الأحكام والأخبار المعتبرة في الكتب المعتبرة المروية عن النبي (ص) أو عن الأئمة المعصومين (سلام الله عليهم) فبعد الفحص التام وعدم وجدانه وعدم اجماع ولا دليل عقلي يحرز الموضوع أي عدم البيان فيثبت له حكم العقل بقبح العقاب بالنسبة إلى ذلك التكليف الذي لم يوجد عليه البيان (وأما) البراءة النقلية فلا شك في أن بعض أدلتها كحديث الرفع مطلقة تشمل حال عدم الفحص لأن موضوعها عدم العلم بالتكليف وهذا المعنى حاصل قبل الفحص فلزوم الفحص قبل اجرائها يحتاج إلى دليل وبناء على هذا عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية على طبق القاعدة ولا يحتاج إلى دليل فلزوم الفحص في الشبهات الحكمية لابد له من مستند وقد ذكروا له وجوه .

(الأول) العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية وجوبية وتحريمية في مضامين الأخبار الموجودة في الكتب المعتبره التي بأيدينا ومن المحتمل أن يكون المجهول من تلك الأحكام التي تنجزت بواسطة العلم الإجمالي فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إلا بعد الفحص عن تلك الأخبار والاطمئنان بأن المورد ليس منها .

وقد يشكل عليه بأن دائرة العلم الإجمالي أوسع من هذا لأنه كما لعلم

بوجود أحكام إلزامية فيما بأيدينا من الكتب كذلك نعلم بوجود أحكام كثيرة في مجموع ما بأيدينا من الأخبار المروية عن المعصومين (سلام الله عليهم) وما في كتب مخالفينا من الأخبار التي يروونها عن النبي (ص) والصحابه وسائر الامارات الظنية كالاستحسانات العقلية والشهرات والإجماعات المنقولة وغير ذلك (فالفحص) عن خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة وعدم وجدان شيء على خلاف للبراءة فيها (لا أثر له) ولا يمكن اجراء البراءة حتى بعد الفحص بل يحتاج إلى فحص أتم وأعم من هذه أي الفحص من جميع الامارات الظنية حتى ظن الحاصل من القياس وبعد مثل هذا الفحص التام عن جميع هذه الامارات الظنية وعدم وجدان شيء مخالف للبراءة ومثبت للإلزام على فعل أو ترك تصل النوبة إلى البراءة وأين هذا من المدعى الذي هو عبارة عن الفحص عن خصوص ما في كتبنا المعتبرة من طرقنا عن الأئمة المعصومين .

والجواب عن هذا الاشكال أن هذا العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الصغير أي العلم بوجود أحكام إلزامية كثيرة في خصوص ما بأيدينا من الكتب المعتبرة عندنا لإحتمال انطباق المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير عليه فيكون أطراف العلم الإجمالي الصغير أحد الطرفين للعلم الإجمالي الكبير والطرف الآخر سائر الامارات الظنية أي غير ما بأيدينا من الأخبار المعتبرة في الكتب المعتبرة وأطراف العلم الاجمالي الصغير يتنجز به فيوجب إنحلال العلم الاجمالي الكبير لما تقدم في باب الانحلال الحكمي من أن وجود المنجز في بعض الأطراف ولو كان هو العلم الاجمالي يوجب الانحلال .

وقد يشكل بأخصية هذا الدليل عن المدعى ، إذ المدعى لزوم الفحص في جميع موارد الشك واجراء البراءة والعلم الإجمالي - الذي هو الدليل في المقام - ينحل بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال المثبتة للأحكام الالزامية

في الكتب المعتبرة ففي الزائد على ذلك المقدار لا يبقى وجه للفحص لو كان المدرك للفحص هو هذا العلم الاجمالي .

وقد أجاب شيخنا الاستاد (قده) عن هذا الاشكال بأن العلم الاجمالي على قسمين (تارة) يكون المعلوم بالاجمال من أول الأمر مردداً بين الأقل والأكثر (واخرى) ليس كذلك بل المعلوم بالاجمال عنوان بما له من المصاديق الواقعية غاية الأمر قد يحصل الترديد والاجمال في عدد المصاديق (ومثال الأول) كما إذا علم بموطوئية مقدار قطيع من الغنم مردد بين الأقل والأكثر (ومثال الثاني) كما إذا علم بموطوئية كل ما هو أبيض من هذا القطيع فالمعلوم بالاجمال في هذه الصورة ليس من أول الأمر عنواناً مردداً بين الأقل والأكثر كما كان في القسم الأول بل عنوان واقعي له مصاديق واقعية لا يتبدل ولا يتغير بالعلم أو الجهل بعددها (ففي القسم الأول) إذا ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال في ذلك المقدار وانطباقه عليه ينحل العلم الاجمالي (وأما في القسم الثاني) وإن عرض له الترديد في عدد مصاديق العنوان المعلوم بالاجمال أي البيض من ذلك القطيع مثلاً أنه عشرة أو عشرين فان ظفر بالموطوئة بمقدار المعلوم بالاجمال - أي العشرة مثلاً كما في المفروض - فلا ينحل العلم الاجمالي ولا يجوز له الرجوع إلى البراءة في الزائد على ذلك المقدار إذا شك في كونه موطوءاً قبل الفحص عن كونه أبيضاً أم لا (نعم) إذا فحص ولم يكن من البيض فحينئذ له أن يجري البراءة إذا شك في كونه موطوء (واعتبر ذلك) بما إذا علم تاجر بأنه مديون ازيد بما هو مكتوب في دفتره وشك في مقدار دينه بين الأقل والأكثر فهل ترضى أن تقول يعطى الأقل ويجري البراءة قبل المراجعة إلى الدفتر لانحلال العلم الاجمالي (وما نحن فيه) من هذا القبيل لأنه بعد الظفر على مقدار المعلوم بالاجمال من

الأحكام بواسطة الفحص عن الأدلة فيما بأيدينا من الكتب يعلم في مورد المشكوك أنه يظفر بدليله لو كان من أطراف المعلوم بالاجمال الذي كان عبارة عن العلم الاجمالي بثبوت أحكام إلزامية في مؤدى الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب فلابد له من الفحص عند الشك في حكم إلزامي إذا احتمل أنه يظفر بدليله إذا فحص في ما بأيدينا من الكتب ولا يجوز له اجراء البراءة قبل الفحص عما ذكر عنـد العقلاء (وبعبارة اخرى) انحلال العلم الاجمالي بوجدان مقدار المعلوم بالاجمال مع احتمال انطباق المعلوم بالاجمال عليه وانحصاره فيه فيما إذا لم يكن للمعلوم بالاجمال علامة بها يتميز عن غيره كما في القسم الأول وأمـا لو كان كما في القسم الثاني ـ حيث أن كونـه من البعض في المثال الأول وكونه في الدفتر في المثال الثاني وكونه من مفاد الأخبار الموجودة فيما بأيدينا من الكتب كما فيما نحن فيه ـ فلا يؤثر الانحلال في عدم لزوم الفحص (وفيه أولاً) كون ما نحن فيه من قبيل القسم الثاني لا يخلو من إشكال لأن المعلوم بالاجمال عبارة عن جملة من الواجبات والمحرمات الواقعيـة في مؤديات الأخبار الموجودة فيما بأيدينا من الكتب المعتبرة وهو بنفسه مردد بين الأقل والأكثر وليس هناك عنوان واقعي له مصاديق واقعية يكون ذلك العنوان بما له من المصاديق الواقعية متعلقاً للعلم (وبعبارة اخرى) ليس للمعلوم بالاجمال وهو وجود عدة من الواجبات والمحرمات الواقعيـة في مؤديات الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة علامة يتميز بها عن غيرهـا لأنه ليس كلما كان وجوبه أو حرمته مفاد خبر من تلك الأخبار من الواجبات والمحرمات الواقعية الفعلية بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون (وثانياً) لزوم الفحص فيما ذكره ليس لأجل العلم الاجمالي وعدم انحلاله بل في مثل تلك الموضوعات التي إلى معرفتها طريق واضح جلي يجب تحصيل معرفتها حتى في الشبهات البدوية

(والشاهد) على ذلك أن المثالين الذين ذكرهما لعدم الانحلال من الشبهات الموضوعية التي لا يجب الفحص فيهـا حتى في الشبهات البدوية اجماعاً فالفحص فيها لابد وأن يكون لجهة اخرى غير عدم الانحلال وهو ما ذكرنا من سهولة تحصيل العلم فيها كما في النظر إلى السماء لتحصيل العلم بأول الشهر ولزوم الحساب والاختبار لمعرفة النصاب في الزكاة ومعرفة الاستطاعة في الحج إلى غير ذلك .

وقد أفاد استادنا المحقق (قده) في وجه عدم الانحلال في المفروض ودفع هذا الاشكال على التمسك بالعلم الاجمالي لوجوب الفحص في كل مسألة حتى بعد الاطلاع على مقدار يمكن ويحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على ذلك المقدار وانحصاره فيه بأن هذا الاشكال يرد لو كان متعلق العلم الاجمالي مطلقاً أو مقيداً بقيد لظفر بها فيما إذا فحص على جمع من المسائل لا فيما إذا قيد بقيـد لو تفحص في كل مسألة تكون مظان وجود محتمله لظفر به والعلم الاجمالي مقيداً بهذا القيد لا ينحل بواسطة الاطلاع على جملة كثيرة من الأحكام بمقـدار المعلوم بالاجمال بحيث يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليه وانحصاره فيه (وفيه) أنه على فرض تسليم عدم انحلال مثل هذا العلم الاجمالي المقيد بهذا القيد بما ذكرنا من الاطلاع على الأحكام بمقدار المعلوم بالاجمال فنقول أن حصول مثل هذا العلم لا يخلو من غموض .

الثاني الاجماع على لزوم الفحص في الشبهات الحكميـة قبل اجراء البرائة (وفيه) أن هذا الاجماع والاتفاق ليس من الاجماع الاصطلاحي الذي حجة من جهة كشفه عن رأي المعصوم لاحتمال اتكاء المتفقين على أحد هذه المدارك المذكورة في كتب الأصول أو يكون بعضهم يعتمدون على مدرك والبعض الآخر على مدرك آخر من هذه المدارك أو من غيرها (والحاصل) أنه مع أنهم ذكروا مدارك متعددة لوجوب الفحص لا يبقى

وجه لاستكشاف رأي المعصوم من مثل هذا الاتفاق :

الثالث حكم العقل بوجوب الفحص فيما إذا احتمل وجود الحكم الالزامي من الوجوب أو الحرمة قبل أن يجري البراءة وهو المعتمد عندنا وذلك من جهة أن العقل يحكم بأن وظيفة العبد بعد هذا الاحتمال هو التفتيش والفحص في مظان وجود أحكام المولى عنها وأنه هل من قبله هناك حكم إلزامي أم لا وأنه لو أجرى البراءة بدون الفحص يكون خارجاً عن وظيفة العبودية وذلك لأن المولى بلغ أحكامه بالطريق المتعارف إلى الناس بلسان النبي (ص) والأئمة (ع) وهم عليهم السلام بينوا لأصحابهم كي يبلغون سائر الناس وهم رضوان الله عليهم أودعوا ما سمعوا في الكتب وفيما بعد جمع أرباب الجوامع العظام ما كان مسطوراً في الكتب وبوّبوها على ترتيب الكتب الفقهية (فيجب) على الفقيه بحكم العقل أولاً الرجوع إلى تلك الكتب والجوامع والفحص عن حكم كل مسألة فإذا لم يجد شيئاً بعد الفحص التام فتصل النوبة إلى البراءة وإلا كان مقصراً ولم يعمل بوظيفة العبودية .

الرابع الأدلة النقلية من الآيات والروايات (والانصاف) أن الآيات كآية النفر والذكر وأمثالها والروايات الواردة في الحث والترغيب في التفقه وطلب العلم (وقوله) تعالى في جواب العبد حين ما يقول ما علمت (هلا تعلمت) كل ذلك يدل على عدم جواز اجراء البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الحكم في مظان وجوده (نعم يبقى) الكلام في مقدار الفحص وأنه هل يجب إلى أن يحصل القطع بعدم وجود دليل معتبر في المسألة أو يكفي الاطمئنان بالعدم أو يكفي مطلق الظن وجوه (والظاهر) أن المدار على مقدار وجوب الفحص هو حصول اليأس عن الظفر بالدليل بناء على ما رجحناه من أن مدرك الفحص هو حكم العقل بأنه من وظائف

العبودية لأن وظيفة العبد هو الفحص عن وجود الطلب المولوي أمراً أو نهياً في مظان وجوده وهذا الفحص لابد وأن يكون على النحو المتعارف بين العبيد والموالي فصرف احتمال الوجود بعد صدور مثل هذا الفحص عنه ليس منافياً مع اداء وظيفة العبودية فلا يحتاج إلى القطع بالعدم كما أنه مطلق الظن بالعدم أيضاً ليس كافياً في أداء وظيفة العبودية (نعم) الاطمئنان منه يكفي ، إذ به يحصل اليأس العادي عن الظفر بالدليل (فعلى) الفقيه أن يفحص أولاً عما بأيدينا من الكتب المعتبرة المودعة فيها الأحاديث والأخبار في كل مسألة وهذا كان مشكلاً جداً أي الرجوع في كل مسألة إلى جميع الأخبار ولكن سهّل الأمر العلماء الماضين رضوان الله عليهم بأن جمعوا الأخبار في جوامعهم العظام وبوّبوها على أحسن نظام بحيث يطمئن الفقيه بعد المراجعة إلى باب المسألة التي شك فيها من الجوامع المشهورة بعدم رواية معتبرة في المسألة إن لم يجد شيئاً في ذلك الباب (نعم) حيث أن جريان البراءة منوط بفقد مطلق الدليل على الحكم الشرعي وليس مختصاً بفقد الأخبار (فيجب) عليه مراجعة أقوال الفقهاء في المسألة لكي لا يكون اجماع في المسألة على خلاف البراءة بل ربما يحتاج إلى مراجعة مدارك فتاوى الفقهاء وأنظارهم وأفكارهم من جهة أنه من الممكن أن يكون قد خفى عليه لكتة ربما يتنبه بواسطة مراجعة أفكارهم وأنظارهم والله الهادي عصمنا الله من الخطأ والزلل :

الجهة الثانية في أنه هل يستحق العقاب على ترك الفحص أم لا والأقوال فيه ثلاثة (الأول) استحقاقه لتركه التعلم مطلقاً خالف الواقع أم لا وهو ما ذهب إليه المقدس الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك (الثاني) استحقاقه على ترك التعلم والفحص عند مخالفة الواقع لا مطلقاً وذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري واختاره شيخنا الاستاد (قدس سرهما) (الثالث)

استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ولكن عنـد ترك التعلم والفحص لا على نفس ترك الفحص عند المخالفة كما في القول الثاني وذهب المشهور إلى هذا القول :

ومنشأ إختلاف الأقوال هو أن وجوب التعلم هل هو نفسي ولو كان تهيئياً أو وجوب طريقي أو ارشادي محض (فعلى القول) بأنـه وجوب نفسي استقلالي أو تهيئي يكون العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم لأن الأمر النفسي المولوي مخالفتـه وعصيانه يوجب استحقاق العقاب (وعلى القول) بأن وجوبه وجوب نفسي طريقي تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب أيضاً على نفس ترك الفحص والتعلم ولكن عند مخالفة الواقع اما كون العقاب على نفس ترك التعلم والفحص فلأنه واجب نفسي على الفرض فمخالفته توجب استحقاق العقوبـة وأما تقييده بعند مخالفة الواقع فلأجل أن وجوبه لأجل حفظ الواقع وطريقية التعلم والفحص إلى إدراك الواقع كوجوب الاحتياط شرعاً في بعض الشبهات البدويـة كما في باب الفروج والدماء بل الأموال فالمطلوب بالذات هو الواقع وإنما مطلوبيتـه لأجل الوصول إلى الواقع وحصوله :

إن قلت إذا كان الأمر كذلك فوجوبـه يكون وجوباً مقدمياً ومن قبيل المقدمات المفوتة فيكون وجوبه وجوباً غيرياً مقدمياً على القول بالواجب المعلق أو وجوباً عقلياً على القول بعدم إمكانه فلا يكون العقاب إلاّ على مخالفة الواقع لا على نفس ترك التعلم عند مخالفة الواقع كما هو المدعى في المقام .

قلنا فرق بين أن يكون وجوب شيء لأجل الوصول إلى واجب آخر ويكون وجوبه مترشحاً من وجوبه لأنه من مقدماته الوجودية وبين ما نحن فيه (بيان ذلك) أن إتيان محتمل الوجوب أو ترك محتمل الحرمـة ليس متوقفاً على الفحص وتعلم وجوبه أو حرمته والمقدمات المفوتة ما يكون وجود

الواجب في ظرفه ووقته متوقف على وجود هـذا الشيء قبله سواء كان التوقف تكوينياً أو شرعياً (فالأول) كتوقف أعمال الحج ومناسكه في وقته على المسير قبل ذلك الوقت (والثاني) كتوقف الصلاة في وقتها على حفظ الماء أو التراب قبل وقتها ومرجع الثاني بعد الجعل الشرعي أيضاً إلى الأول ويكون التوقف حينئذٍ عقلياً (فقياس) التعلم بباب المقدمات المفوتة بعيد عن الثواب فالنتيجة أن العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم ولكن لا مطلقاً بل فيما إذا انجر إلى مخالفة الواقع كما هو الشأن في مخالفة كل أمر طريقي نفسي كوجوب الاحتياط في بعض الشبهات البدوية (وعلى القول) بأن وجوبه ارشادي محض فلا يكون استحقاق العقاب على نفس المخالفة الأمر الارشادي لأنه لا مولوية فيه حتى يوجب ذلك بل الاستحقاق على مخالفة نفس الواقع عند ترك التعلم كما ذهب إليه المشهور :

وأما ما ذكره شيخنا الاستاد (قده) من أن العقاب على الواقع المجهول قبيح في نظر العقل (ففيه) أن هذا فيما لم يتنجز التكليف عليه بواسطة الاحتمال وتركه الفحص وإلا لا قبح فيه أصلاً (ولذلك) يقال لتارك التعلم الذي فعل المحرم أو ترك الواجب ابتداء لما ما عملت ولا يقال له ابتداء لِمَ ما تعلمت ولكن بعـد اعتذاره عن مخالفة الواقع بقوله ما علمت يجاب بأن هذا الاعتذار ليس بصحيح ويقال له هلا تعلمت (والحاصل) أن التكليف بواسطة حكم العقل وارشاده إلى التعلم والفحص يتنجز وليس العقاب على كل واقع مجهول قبيحاً بل فيما لا يمكن رفع جهله أو فيما جاء الترخيص من قبل الشارع في عدم لزوم رفع جهله وأما فيما حكم العقل بلزوم رفع الجهـل حتى يحصل له اليأس فاذا احتمل وجود التكليف الالزامي مع هذا الحكم العقلي بلزوم الفحص ودفع الجهل ومع ذلك خالف العقل والنقل وارتكب الحرام الواقعي أو ترك الواجب الواقعي كيف

يكون العقاب على مخالفة مثل هذا المحتمل قبيحاً (هذا كله) بحسب مقام الثبوت (وأما) بحسب مقام الاثبات فلا شك في أن أوامر وجوب التعلم والفحص ارشادي محض لأن الحكم المولوي النفسي يحتاج إلى وجود مصلحة في نفس الشيء ومعلوم أنه لا مصلحة في نفس الفحص إلا حفظ مصلحة الواقع وعدم الوقوع في مفسدته بقدر الامكان والحكم الطريقي عبارة عن تعلق الأمر بعين ما تعلق الأمر الواقعي به عند الاصابة ويكون عذراً عند المخالفة مثلاً الأمر بالاحتياط في الشبهة البدوية في باب الفروج والدماء بناء على أن يكون طريقياً تعلق بايجاد المحتمل في الشبهة الوجوبية وبتركه في التحريمية وعند المصادفة الأمر الواقعي تعلق بعين ذلك أي باتيان ذلك المحتمل وكذلك في طرف النهي وأما في المقام فالأمر تعلق بوجوب التعلم والفحص وهما غير متعلق الأمر والنهي الواقعيين (فظهر) أن وجوب التعلم لا يمكن أن يكون طريقياً مضافاً إلى استقلال العقل بوجوب العمل بوظيفة العبودية أي الفحص وهذا المقام ليس مقام إعمال المولوية فلو صدر أمر من الشارع لابد وأن يكون إرشاداً محضاً :

الجهة الثالثة في صحة العمل المأتى به أو فساده مع تركه التعلم أو الفحص أقول قد تقدم في الجزء الأول أن اتيان المأمور به بالأمر الواقعي على وجهه أي واجداً لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً لجميع الموانع يقتضي الاجزاء وسقوط الأمر (وأما الاتيان) بالمأمور به بالأمر الظاهري فلا يجزى عن اتيان الواقع اعادة وقضاء عندنا بناء على عدم السببية والموضوعية في الأصول والامارات كما هو مذهب المخطئة فبناء على هذا المسلك الحق والصحيح المدار كل المدار في صحة العمل الصادر عن المكلف وفساده مطابقة المأتى به للمأمور به الواقعي فصحيح ومجز ومخالفته للمأمور به الواقعي ففاسد وغير مجز وأما الموافقة والمخالفة للامارات أو للاصول كل في مورده فلا أثر له أصلاً (ولذلك)

قلنا في مبحث الاجزاء لو تبدل رأي المجتهد وقامت الحجة المعتبرة من علم أو علمي على خلاف ما أفتاه أولاً فمقتضى القاعدة بطلان العمل السابق ان كان فاقد الجزء أو الشرط أو كان واجداً لمانع حسب اجتهاده اللاحق فيجب عليه - وعلى كل من عمل بفتواه السابق إن كان باقياً على تقليده أو يؤدي اجتهاده أو تقليده على خلاف ما عمل به - أن يعيد والحاصل أن صرف كون العمل مطابقاً للحجة المعتبرة سابقاً لا يؤثر في صحة العمل وعدم وجوب الاعادة والقضاء وسائر آثار الصحة إذا انكشف الخلاف والخطأ بعلم أو علمي إلا أن يقوم دليل معتبر على اجزاء ذلك العمل الناقص وترتيب آثار الصحة عليه كما ادعي ذلك في باب تبدل رأي المجتهد من انعقاد الاجماع بالنسبة إلى العبادات على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت لاعليه ولا على مقلديه وإن كان ادعاء الاجماع - في مثل هذه المسألة التي ذكروا لها مدارك عديدة مختلفة مثل العسر والحرج وغير ذلك - لا يخلو من إشكال :

ومما ذكرنا ظهر حكم صور تبدل رأي المجتهد بالنسبة إلى فتواه السابقة بل حكم مطلق انكشاف خلاف ما عمل به سواء كان عمله السابق عن اجتهاد أو تقليد أو كان بلا إجتهاد ولا تقليد وسواء كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني أو بالظن المعتبر فلا حاجة إلى اطالة الكلام بذكر تلك الصور الكثيرة مع تبين حكمها مما ذكرنا ولا يخفى في أنه إذا صدر للعمل عن حجة معتبرة حين العمل وشك في مطابقتها للواقع فيحكم بصحة العمل ظاهراً إلى أن يقطع بالخلاف أو يقوم حجة فعلية على خلاف الحجة السابقة مع سقوط الأول عن الحجية فالمدار على الحجية الفعليه ، فعمله يحكم عليه بالصحة إذا كان مطابقاً مع الحجة الفعلية وإن كان مخالفاً لما هو كان حجة سابقاً وأما لو لم يكن مطابقاً للحجة الفعلية يحكم عليه بالفساد وإن كان مطابقاً

مع ما كان حجة سابقاً هذا بحسب مقام الاثبات وأما في مقام الثبوت فالأمر يدور مدار الموافقة والمخالفة للواقع .

تنبيهـــات

(الأول) قد ظهر مما ذكرنا من أن استحقاق العقاب يكون على مخالفة الواقع عند ترك الفحص والتعلم وعدم العقاب عند عدم مخالفة الواقع أن بطلان عمل التارك للفحص والتعلم أي الجاهل المقصر ملازم مع استحقاق العقاب وصحة عمله ملازم مععدم استحقاق العقاب واستثنى الأصحاب من هذه الملازمة الاتمام في موضع القصر فقالوا بصحـــة الاتمام في موضع القصر للجاهل المقصر التارك للتعلم مع استحقاقه للعقاب على ترك التعلم أو الفحص وهكذا بالنسبة إلى الجهر والاخفات كل في موضع الآخر فحكموا بالصحة مع استحقاق العقاب على ترك التعلم أو الفحص فيتولد من هذين الحكمين أي الحكم بالصحة مع استحقاق العقاب إشكال وهو أن المأتى بـه إن كان مطابقاً للواقع فلا وجـه لاستحقاق العقاب لما قلنا من أن استحقاق العقاب ليس على نفس ترك التعلم بل على مخالفته إذا أدى إليها ترك التعلم وإن كان مخالفاً للواقع فلا وجه للحكم بالصحة لما ذكرنا من أن الصحة والاجزاء وعدم لزوم الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت لا تكون إلا مع مطابقة المأتى به للمأمور به الواقعي فهذا الاستثناء يوجب أحد المحذورين :

واجيب عن هذا الاشكال بوجوه (الأول) ما أجاب بـه صاحب الكفاية (قده) وهو أنه من الممكن أن تكون للصلاة الجامع بين الخصوصيتين أي القصر والاتمام أو الجهر والاخفات مصلحة ملزمة واجب الاستيفاء ولكن في حال الجهل بوجوب الخصوصية (وأما) لو كان عالماً بوجوب الخصوصية

فليس لفاقد الخصوصية مصلحة أصلاً وتكون الصلاة المتخصصة بخصوصية القصرية في مسألة الاتمام في موضع القصر أو الصلاة المتخصصة باحدى الخصوصيتين أي الجهر والاخفات في مسألة كون كل منهما في موضع الآخر مشتملة على مرتبة أشد وأكمل من المصلحة التي في ذلك الجامع الفاقد لهذه الخصوصية ويكون وجود مصلحة الجامع الفاقد للخصوصية بحيث لو وجد أولاً لا يبقى محلاً ومجالاً لوجود مصلحة الجامع المتخصص بتلك الخصوصية وكم له من نظير في الأمور الخارجية مثلا الطعام الجامع بين المتخصص بالخصوصية الكذائية وفاقدها له مرتبة من المصلحة ضعيفة بالنسبة إلى الواجد للخصوصية وذلك كالطبيخ المزعفر مع الطبيخ الخالي عنه وإذا أكل الطبيخ الخالي عن الزعفران فلا يبقى مجالاً لاستيفاء المصلحة المزعفر ولو كان ايجاده في كمال السهولة ولا يرد على هذا البيان شيء من الايرادات التي أوردوها كما سنذكرها مع أجوبتها (ولا يلزم) أيضاً شيئاً من المحذورين لأن صحة الاتمام في موضع القصر أو صحة كل واحد من الجهر والاخفات في موضع الآخر لاشتمالها على مرتبة من المصلحة هي ملزمة وواجب استيفائه وأما العقاب عليه فمن جهة تفويته لتلك المرتبة التي هي أكمل من التي حصلت (لا يقال) إذا علم بالخصوصية مع بقاء الوقت فيجب استيفائه لعدم محذور في استيفائه مع بقاء وقته إذا كان واجب الاستيفاء وإلا فلا وجه للعقاب لأن جوابه ظهر مما قلنا من أن سبق وجود المصلحة الضعيفة التي للجامع الفاقد للخصوصية لا يبقى محلا ومجالا لاستيفاء مصلحة الأتم والأكمل ولا يتوهم أن المصلحتين إذا كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بالصحة في فاقد الخصوصية لعدم حصول المصلحة والغرض فيه أصلاً وإن كانتا مستقلتين فلابد أن يكون من قبيل الواجب في الواجب لأن كل واحد من الصلاة الفاقدة والواجدة لتلك الخصوصية مشتملة على مصلحة ملزمة (وبعبارة اخرى)

مصلحة ملزمة لأصل الصلاة الجامع ومصلحة اخرى للخصوصية فقهراً تكون الخصوصية واجباً آخر في الصلاة (وجوابه) ظهر مما قلناه أن صلاة الفاقدة لتلك الخصوصية مشتملة على مرتبة ضعيفة من المصلحة التي هي ملزمة ونفس الصلاة الواجدة لتلك الخصوصية المتخصصة بها لها مصلحة أتم وأكمل فركز المصلحتين شيء واحد وهي الصلاة (فتارة) يكون مصلحتها ضعيفة (واخرى) شديدة لا أن هناك في الصلاة الواجدة للخصوصية مصلحتان أحديهما قائمة بذات الصلاة والأخرى قائمة بالخصوصية حتى يكون في الصلاة الواجدة واجبين أحديهما ذات الصلاة والأخرى الخصوصية وتكون الصلاة ظرفاً للخصوصية حتى يكون واجباً في واجب .

وأما ما أورده شيخنا الاستاد (قده) على هذا الجواب أي جواب صاحب الكفاية عن الاشكال المعروف (فحاصله) أن الخصوصية التي هي مركز المصلحة الزائدة إن كانت دخيلة في الغرض فلا وجه لسقوطه بالفاقدة لتلك الخصوصية خصوصاً مع امكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت كما لو علم بالحكم في الوقت وما يقال ـ من عدم امكان الجمع بين المصلحتين في الاستيفاء لأن استيفاء المصلحة الناقصة موجب لسبب القدرة عن استيفاء المصلحة الأتم ـ غير تام لأن القدرة على ايجاد الصلاة الكاملة باقية ولا يعتبر في استيفاء المصلحة الكاملة إلا القدرة على ايجاد متعلقها وهي حاصلة خصوصاً إذا علم بالحكم في الوقت إلا إذا كان استيفاء المصلحة الكاملة بالصلاة الواجدة للخصوصية مشروطاً بعدم سبق الصلاة الفاقدة وهذا خلف إذ يلزم من ذلك خلو الصلاة الواجدة للخصوصية عن المصلحة في حال الجهل فلا موجب لاستحقاق العقاب هذا إذا كانت الخصوصية الزائدة دخيلة في الغرض والواجب وبها قوامه وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والاتمام غاية الأمر يكون القصر أفضل فردي

التخيير لاشتماله على المصلحة الزائدة ولا وجه لاستحقاق العقاب هذا كله مضافاً إلى أن أدلة الباب ظاهرة في أن المأتى بـه في حال الجهل يكون مأموراً به فراجع .

وفيه أن الخصوصية الزائدة لها دخل في المرتبة الكاملة من غرضه ولكن مرتبة غير كاملة من غرضه تحصل بالفاقدة للخصوصية الزائدة وبعد حصول تلك المرتبة من الغرض بفاقدة الخصوصية الزائدة لايبقى مجال لتحصيل المرتبة الكاملة بالواجدة لعلك الخصوصية وقد شرحناه في تقرير جواب صاحب الكفاية فقهراً يسقط الأمر ولا يجب الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارجه لحصول مرتبة من الغرض وعدم امكان تحصيل الباقي وأما العقاب فلأجل تفويتـه مرتبة من الغرض الذي كان لازم التحصيل من غير عذر بل بسوء اختياره وأما قولة قدس سره أنه يلزم من اشتراط استيفاء المصلحة الكاملة بالصلاة الواجدة للخصوصية الزائدة بعدم سبق الصلاة الفاقدة خلو الصلاة الواجدة للخصوصية الزائدة عن المصلحة في حال الجهل فلا موجب للعقاب (فالجواب عنه أولاً) أن حال الجهل ليس ملازماً مع سبق الصلاة الفاقدة (وثانياً) أنه على تقدير اللزوم لا يلزم من هذا الاشتراط إلا عدم امكان استيفاء المصلحة التامة بعد سبق الصلاة الفاقدة لا عدم كونها أي الصلاة الواجدة للخصوصية الزائدة ذات مصلحة وخلوها عنهـا (وثالثاً) أن عدم امكان الاستيفاء لتلك المصلحة الكاملة مستند إلى سوء إختياره من جهله وخروجه من وظيفـة العبودية بترك الفحص إن كان مجتهداً أو ترك التعلم فترك التعلم مع امكانه أو الفحص إن مجتهداً صار سبباً لتفويت تلك المصلحة وعدم إمكان استيفائها فالموجب للعقاب ـ وهو فوت المصلحة مستنداً إلى ترك التعلم أو الفحص ـ موجود وأما أدلة الباب فلسانها أنه تمت صلاته أي لا يحتاج إلى الاعادة والقضاء وهذا المعنى حاصل كما بيناه وليس فيها أن صلاة الاتمام في موضع

القصر هو المأمور به الواقعي .

(الثاني) ما أجاب به الشيخ الكبير (قده) وهو الالتزام بالأمر الترتبي في المقام بمعنى أن الأمر حال الجهل أولاً تعلق بالصلوات الواجدة التامة الكاملة وعند عصيانه وفي طوله تعلق بالفاقد لتلك الخصوصية الزائدة فقهراً إذا عصى الأمر الأول لجهله المستند إلى ترك التعلم أو الفحص يعد عاصياً لمخالفته الأمر الأهم فيوجب استحقاق العقاب ومطيعاً للأمر الثاني أي أمر المهم فيكون عمله صحيحاً وتمت صلاته (وفيه) أن الترتب عبارة عن كون عصيان الأهم موضوعاً لأمر المهم بمعنى أن خطاب المهم متوجه إلى عنوان العاصي للاهم ولا شك في أن الخطاب لا يحرك المكلف إلا في ظرف إلتفاته إلى الموضوع وأنه من مصاديقه وفي المقام لا يمكن ذلك إذ الالتفات إلى أنه من مصاديق الموضوع أي العاصي لخطاب الأهم الذي هو عبارة عن الصلاة الواجدة للخصوصية الزائدة يخرجه عن كونه جاهلا ومع عدم الالتفات يكون ذلك الخطاب لغواً لا أثر له فالخطاب الترتبي لا يمكن في المقام كما أشرنا إليه في مبحث الترتب في الجزء الأول ولا فرق فيما ذكرنا من عدم مجيء الترتب في المقام بين أن يكون شرط المهم هو عنوان عصيان الأهم أو عنوان ترك القصر مثلا في المقام لأن ترك المأمور به أيضاً هو العصيان إلا أن يكون أحد فردي التخيير (وأما احتمال) أن يكون شرط الأمر بالصلاة التمام مقابل القصر ترك صلاة القصر بدون أن يكون مأموراً به (فعجيب) لأن الترتب عبارة عن أمرين طوليين متعلقين في زمان واحد بأمرين لا يمكن اجتماعهما ولذلك صار معركة الأداء واختلفوا في امكانه وامتناعه وإلا صرف اشتراط أمر بعدم شيء بديهي امكانه :

وأما الاشكال عليه بتعدد العقاب لو ترك الاثنين أي الصلاة الاتمام والقصر وبعبارة اخرى الأهم والمهم جميعاً فهذا الاشكال معروف ويرد على

جميع موارد الترتب وقد تقدم الكلام فيه في الجزء الأول في مبحث الترتب فراجع (نعم يرد عليه) أن الترتب كما عرفت اشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأهم وفي المقام لا يمكن ذلك لأنه لابد من فعلية المهم في الوقت ولا يمكن حصول شرطه أي عصيان الأهم في الوقت لأنه ما دام وقت الأهم باق لا معنى لتحقق عصيانه :

(الثالث) ما أجاب به الشيخ الأعظم الانصاري (قده) (تارة) بأن العقاب على ترك التعلم (واخرى) بأنه على ترك القصر الذي هو المأمور به في حال الجهل أيضاً وليس ما أتى به أي الاتمام مأموراً به وإنما هو مسقط للواجب (ويرد عليه) أن هذا الجواب مع عدم صحته في نفسه خروج عن مفروض البحث كما أن ما قاله شيخنا الاستاد (قده) من منع استحقاق العقاب أيضاً خروج عن مفروض البحث وقد وجه المسألة أيضاً بتوجيهات تركنا ذكرها خوفاً من إطالة البحث في المقام :

وقد أجاب شيخنا الاستاد ـ أيضاً على فرض تسليم استحقاق العقاب لعدد الواجب في ظرف الجهل بوجوب الجامع بين ذي الخصوصيتين ووجوب الخصوصية الكذائية فالإجزاء للامتثال لوجوب ذلك الجامع والعقاب لعصيان وجوب الخصوصية هذا في حال الجهل وأما في حال العلم فينذك وجوب الجامع في وجوب الخصوصية أو بالعكس وعلى كل حال ينقلب وجوب الاستقلالي للخصوصية إلى الغيرية والقيدية فتصير الخصوصية بعد ما كانت واجباً نفسياً واجباً شرطياً وهذا الجواب أورده في مسألة الجهر والاخفات ولكن قال إنه أيضاً جار في المسألتين الاخريين أعني مسألة الاتيان بالقصر في موضع الاتمام على فتوى جماعة في المقيم عشرة الذي جاهل بأن وظيفته الاتمام ومسألة الاتمام في موضع القصر عند الكل وخص كل واحدة من هاتين المسألتين أيضاً بوجه خاص به تركناها لأجل رجوعها إلى الوجه الأول .

(الأمر الثاني) في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية إلا في بعض الموارد وذلك (أولا) لعدم الدليل على وجوب الفحص فيها تحريمية كانت أم وجوبية وشمول اطلاقات أدلة الحل لها وعدم جريان أدلة وجوب الفحص في الشبهات الحكمية عقليها ونقليها مما ذكرنا فيها (وثانياً) الاجماع على عدم وجوب الفحص فيها (نعم) في بعض الشبهات الموضوعية التحريمية كما في باب احتمال كون المرأة محرمة عليه كما قيل يجب الفحص وفي الشبهات الوجوبية قالوا بوجوب الفحص في موارد (منها) وجوب الفحص عن الاستطاعة للحج إذا شك فيها (ومنها) الفحص عن البلوغ حد النصاب في باب الزكاة (ومنها) الفحص عن بلوغ النصاب فيما له نصاب في باب الخمس (ومنها) الفحص عن الهلال فيما إذا يرى . محض النظر إلى السماء أو الفحص عن طلوع الفجر فيما إذا يعرف بمحض النظر وعدم جواز جريان الاستصحاب في الموردين إلى غير ذلك من الموارد التي يجدها المتتبع في الفقه (والظاهر) أن وجوب الفحص في هذه الموارد ليس بمناط واحد بل في بعضها بلحاظ أهمية المحتمل كما في باب الأعراض والنفوس وفي بعضها بلحاظ لزوم المخالفة الكثيرة للحكم المجعول لو لم يجب الفحص بل في بعض الأحيان ينجر إلى لغوية الجعل لذلك الحكم كما في باب الفحص عن الاستطاعة في الحج وعن النصب في باب الزكاة والخمس وقد ورد رواية أيضاً في باب الزكاة في التقدين بالأمر بسبكها لتعيين المقدار وفي بعضها أنه لا يصدق عليه الجهل كما فيما إذا نظر يرى الهلال أو الفجر ولكن مع جميع ما ذكرنا من الوجوه لوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية وجوبية كانت أو تحريمية من الموارد المذكورة وأمثالها فان كان مدرك عدم وجوب الفحص هو الاجماع لا شمول الاطلاقات التي لأدلة الحل ففيها وجه لأن المخالفة للاجماع على عدم وجوب الفحص عن جمع كثير ولو كان لأجل هذه الوجوه مضر بتحقق الاجماع في هذه الموارد

فلابد من الوقوف على قدر المتيقن من موارده وأما إن كان مدركه شمول اطلاقات الحل لحال عدم الفحص كما هو الظاهر بل المتيقن فلابد من إلتماس دليل معتبر لتقييد الاطلاقات وتقييدها بهذه الوجوه الاستحسانية مع أن بعضها غير تام في حد نفسها مشكل جداً .

(الأمر الثالث) ذكر الفاضل التوني (قده) لجريان البراءة شرطين اخريين (أحدهما) أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي على المكلف (ثانيهما) أن لا يكون موجباً لضرر على الغير (أقول) أما الشرط الأول فمجمل القول فيه أن الحكم الالزامي المترتب على البراءة (تارة) مترتب على عدم تنجز حكم وجوبي كما في باب تزاحم الحكمين كوجوب الصلاة المترتب على عدم تنجز وجوب الازالة لا على عدم وجوبها واقعاً وذلك من جهة أن المزاحمة تحصل على تقدير تنجز وجوب الازالة وإلا فصرف وجوده مع عدم تنجزه ليس مزاحماً لوجوب الصلاة لأن التزاحم يقع في مرحلة الامتثال لأنه لا يقدر على امتثالهما جميعاً وإلا فصرف وجودهما واقعاً مع عدم تنجزهما أو مع عدم تنجز أحدهما فلا يوجب التزاحم فاذا ارتفع التنجز بالبراءة فقهراً يسقط التزاحم ويكون وجوب الآخر بلا مزاحمة فلو كان الأهم كالازالة مجرى للبراءة يكون وجوب المهم أي الصلاة في سعة الوقت بلا مزاحم فان كان مراد الفاضل مثل هـذا المورد فلا يمكن انكاره والقول بعدم جريان البراءة (واخرى) مترتب على عدمه واقعاً لا على عدم تنجزه كوجوب الحج المترتب على عدم وجوب أداء الدين واقعاً لا عدم تنجزه ففي مثل ذلك لايثبت وجوب الحج لأن البراءة ترفع الوجوب ظاهراً ولا تثبت عدم الوجوب واقعاً نعم لو كان عدم الدين مفاد الاستصحاب يثبت موضوع وجوب الحج لأنه أصل تنزيلي يكون في ذلك مثل الامارة فان كان مراده مثل هذا المورد فكلامه حق

لأن البراءة عن وجوب شيء لا يثبت عدم الوجوب واقعـاً حتى يثبت موضوع حكم الآخر وأما ترتب وجود الحكم في طرف من أطراف العلم الاجمالي على عدمه في الطرف أو الأطراف الأخر كما إذا علمنا بوجوب أحد الشيئين أو الأشياء وإن كان لا يثبت بالبراءة إلا على القول بالأصل المثبت ولكن فيـه أولاً أن هذا ليس مخصوصاً بالبراءة بل دلالة كل أصل عملي على الترخيص في طرف لا يثبت الوجوب في الطرف الآخر حتى الاستصحاب الذي هو من أقوى الأصول إلا على القول بالأصل المثبت (وثانياً) أن الأصول المرخصة لا تجري في بعض أطراف العلم الاجمالي (إما) لأجل السقوط بالمعارضة (وإما) لأن للعلم الاجمالي علة تامه لتنجز التكليف المعلوم حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية فلا يجري في طرف واحد ولو كان بلا معارض إلا بجعل البدل أو الانحلال كما اخترناه (وقد ظهر) من جميع ما ذكرناه أن عد هذا من شروط جريان البراءة ليس كما ينبغي ؛

وأما الشرط الثاني وهو أن لا يكون موجباً لورود ضرر على الغير (ففيه) أن للبراءة ولو كان لا تجري في مورد جريان قاعدة لا ضرر (وذلك) لما ذكرنا في محله من حكومة القاعـدة على الأدلة الأولية ولو كان من أقوى الامارات فضلاً عن الأصول غير التنزيلية كالبراءة إلا أن مثل ذلك لا ينبغي أن يعد من شروط البراءة وإلا فيجب أن يعد من شروط جميع الامارات والأصول ففي الحقيقة بواسطة جريان القاعـدة لا يبقى موضوع للبراءة (ومن الممكن) أن يكون مراده من هذا الشرط أن حديث الرفع الذي مؤداه البراءة حيث إنه في مقام الامتنان فيجب أن لا يكون جريانه خلاف الامتنان بأن يكون موجباً لورود ضرر على الغير .

[تمّ الاشتغال بحمد الله ومنّه]

في الاستصحاب

وهو الأصل الرابع من الأصول العمليه الأربعـة المعروفة التي هي وظائف عملية جعلها الشارع للمتحير الشاك الذي لم يجد دليلاً على الحكم الشرعي أو على موضوعه ، وهذا المعنى الذي ذكرنا للأصل العملي هو المختار عندنا (وإلا) فقد ذكروا فيه أقوالاً أخر وليس في ذكرها كثير فائدة وقد بينا سابقاً مجاري الأصول الأربعة وأن مجرى الإستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن السابق من حكم شرعي أو موضوع ذي حكم (وقلنا) إن الأصول عقلية وشرعيـة تنزيلية وغير تنزيلية أي : محرزة وغير محرزة ، (وبينا) الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة وان الأصول المحرزة تقوم مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية (وقـد بينا) أن الاستصحاب على ما هو المختار عندنا من الأصول العملية المحرزة كل ذلك تقدم في تضاعيف هذا الكتاب ، وسيأتي أيضاً إن شاء الله تعالى في مقام البحث عن حكومة الامارات على كافة الأصول ، وحكومة الأصول المحرزة على غير المحرزة وعلى كلٍّ ينبغي في المقام ذكر امور :

(الأول) في بيان تعريف الاستصحاب (فنقول) أما لغة فهو أخذ الشيء مصاحباً ، وأما إصطلاحاً عنـد الأصوليين فيختلف تعريفه حسب اختلاف الآراء في حقيقته ، من أنه إمارة أو أصل شرعي أو عقلي تنزيلي أو غير تنزيلي (وحيث) أن المختار عندنا والمستفاد من الأخبار أنـه أصل عملي شرعي تنزيلي ، ولنقل سائر الأقوال والنقص والإبرام لا فائدة فيها (فهو عبارة) عن حكم الشارع ببقاء المتيقن السابق حكماً كان أو موضوعاً ذي حكم من حيث ترتيب الآثار الشرعية على أنه متيقن عند الشك في بقائه .

(الثاني) في أن الاستصحاب هل هو من المسائل الأصولية أم لا ؟

(أقول) قد تكرر مناني هذا الكتاب أن المدار في كون المسألة اصولية أن تكون نتيجة البحث عنها تقع كبرى في قياس يستنتج منه الحكم الكلي الشرعي الفرعي ولو كانت النتيجة - أي : الحكم المستنتج من ذلك القياس - وظيفة عملية كما هو كذلك في باب جريان الأصول العملية ولا شك في أن الاستصحاب في الأحكام الكلية تكليفية أم وضعية نتيجة البحث عنه تقع كبرى في قياس يستنتج منه الحكم الشرعي الكلي الفرعي ، مثلاً الفقيه في بقاء نجاسة الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس بعد زوال التغير من قبل نفسه - لا بوصول المطهر إليه - يثبت نجاسته بالاستصحاب ، وهكذا إذا شك في بقاء حلية شرب العصير التمري أو الزبيبي بعد الغليان وقبل أن يذهب ثلثاه يستنتج بقاء حليته بالاستصحاب إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة في جميع أبواب الفقه ، وهذا المعنى - أي : كون الاستصحاب من المسائل الأصولية - ليس مخصوصاً بأن يكون مستفاداً من الأخبار وبأن يكون من الوظائف العملية التي حكم الشارع بها في ظرف الشك في بقاء المتيقن السابق حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم شرعي ، بل هو كذلك بناءً على القول بكونه حجة من باب الظن بالبقاء (لأنه) حينئذ يكون حاله حال سائر الامارات الظنية التي جعلها الشارع حجة ، ولو كان من باب بناء العقلاء على حجيته وعدم ردع الشارع عنه ، بل كونه من المسائل الأصولية بناء على حجيته من باب إفادة اليقين السابق الظن بالبقاء أوضح (لأنه) بناء على هذا يقع في طريق الاستنباط الحكم الشرعي ويكون حاله حال الخبر الواحد الذي هو حجة الذي لا كلام في أنه من المسائل الأصولية وعليه يدور رحى الاستنباط (ولا يخفى) أن ما قلنا من كون الاستصحاب مسألة اصوليه هو فيما إذا كان في الأحكام الكلية ، وأما في الموضوعات الخارجية فهو

من القواعد الفقهية :

وأما عده من المسائل الأصولية ـ باعتبار أن الضابط في كون المسألة اصولية أن يكون لها دخل في الاستنباط ـ فغير تام (أما أولاً) فلأنه لا حاجة إلى هذا التكلف بعد أنه على كلا القولين يقع كبرى في قياس يستنتج منه الحكم الشرعي وهو الضابط الصحيح كما بيناه (وثانياً) أنه لو كان مناط المسألة اصولية هـذا المعنى يلزم دخول كثير من مسائل العلوم العربية بل وسائر العلوم أيضاً في علم الاصول والاذعان بهذا الأمر وعدم انكاره عجيب (ومما ذكرنا) من الضابط في كون المسألة اصولية تعرف الفرق بين المسألة الاصولية وبين القاعدة الفقهية كقاعدة (لا تعاد الصلاة إلا من خمس) وقاعدة (الامكان في الحيض) وقاعدة (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) وغيرها من القواعد الكثيرة في أبواب الفقه ، فإن تلك القواعد الفقهية بنفسها أحكام شرعية كلية تنطبق على مصاديق جزئية وقد تنطبق على مصاديق كليـــة ، لا أنها تكون كبرى في قياس يستنتج منه الحكم الكلي الشرعي .

(الثالث) في أن الإستصحاب غير قاعدة اليقين وغير قاعدة المقتضى والمانع ـ ولا دليـل على اعتبارهما (أما كون) الاستصحاب غير قاعدة اليقين ـ الذي يقال له الشك الساري ـ لأن قاعدة اليقين عبارة : عن اليقين بشيء في زمان ثم يطرأ له الشك في وجود ذلك الشيء في نفس ذلك الزمان (ولذلك) يطلقون عليـه الشك الساري ، ففي قاعدة اليقين زمان المتيقن والمشكوك واحد وزمان اليقين والشك لابـد وأن يكون متعدداً (لأنه) لا يمكن أن يكون ثبوت شيء في زمان واحد كعدالة زيد في يوم معين مثلاً يتعلق به الشك واليقين في زمان واحد ، إذ يلزم إجتماع النقيضين ، إذ معنى اليقين به أنه لا يحتمل عدمه ومعنى الشك فيه أنه يحتمل عدمه ،

ولا يرتفع هذا التناقض إلا بأحد أمرين (أحدهما) عدم إتحاد زمان المشكوك والمتيقن وإن كان زمان اليقين والشك واحداً كما في الاستصحاب (والثاني) عدم إتحاد زمان اليقين والشك وإن كان زمان المتيقن والمشكوك واحداً كما هو كذلك في قاعدة اليقين ، فالمقوم لقاعدة اليقين هو اختلاف زمان اليقين والشك مع وحدة زمان المتيقن والمشكوك ، والمقوم للإستصحاب اختلاف زمان المتيقن والمشكوك وأما زمان اليقين والشك فيمكن فيه الاختلاف ويمكن أن يكون واحداً .

وخلاصة الكلام أن الإستصحاب هو الحكم ببقاء ما هو المتيقن سابقاً في ظرف الشك في بقائه ، فمتعلق الشك هو بقاء ما هو متيقن في الزمان السابق بدون سراية الشك إلى زمان الذي كان متيقناً ، مثلاً لو كان إجتهاد زيد أو عدالته متيقناً سابقاً فشك في بقاء تلك العدالة أو الاجتهاد في الأزمنة المتأخرة مع بقاء اليقين السابق المتعلق بالعدالة أو الاجتهاد في الزمان السابق - بحيث يكون زمان السابق قيد الاجتهاد والعدالة لا قيد اليقين - فهذا مورد الإستصحاب ، وهذا بخلاف قاعدة اليقين فان اليقين السابق لم يبق فيها والشك سرى حتى إلى وجوده في الزمان السابق ، مثلا لو تيقن باجتهاد زيد ثم شك في أصل حدوث هذه الصفة له وارتفع اليقين من البين فهذا هو قاعدة اليقين (وأما) لو لم يرتفع اليقين بحدوث الاجتهاد مثلا وإنما تعلق الشك ببقائه لا بأصل وجود هذه الصفة فهذا هو الاستصحاب ، فالقضية المشكوكة والمتيقنة في الاستصحاب وحدتها باعتبار ذات الموضوع (وأما) باعتبار وصف الحدوث والبقاء فمختلفان ، فكونه متيقناً باعتبار الحدوث وكونه مشكوكاً باعتبار البقاء ، وأما القضيتان المشكوكة والمتيقنة في قاعدة اليقين فكلاهما باعتبار الحدوث ولا اختلاف بينهما لا ذاتاً ولا وصفاً بل الشك تعلق بعين ما تعلق به اليقين مع اختلاف زمان اليقين والشك .

وأما فرق الإستصحاب مع قاعده المقتضى والمانع فهو أوضح (لأن) متعلق الشك واليقين مختلفان ذاتاً ووصفاً (فاليقين) تعلق بشيء وهو المقتضى والشك تعلق بشيء آخر أجنبي عنه وهو المانع ، فمتعلق الشك واليقين في قاعدة اليقين متحد ذاتاً ووصفاً ، (وأما) متعلقها في قاعدة المقتضى والمانع فمختلف ذاتاً ووصفاً ، فالمتيقن أبدي والمشكوك أزلي وفي الاستصحاب متعلقها متحد ذاتاً ومختلف وصفاً أي : باعتبار وصف الحدوث والبقاء (وبعد ما ظهر) الفرق بين هـذه القواعد الثلاث فالدليل على اعتبار الاستصحاب (إما بناء العقلاء) أو الأخبار وسنتكلم فيه إن شاء الله تعالى وأما الدليل على اعتبار قاعدة اليقين (إما الاخبار) وسيأتي الكلام فيه وأنها لا تدل إلا على الاستصحاب ، والجمع بينه وبين القاعدة لا يمكن (وإما بناء العقلاء) على ترتيب آثار اليقين بالشيء إذا حصل ولو زال اليقين بعد ذلك وصار ما كان متيقناً مشكوكاً من أول الأمر ، فمن تيقن برجوع زيد مثلا عن السفر في هذا اليوم يخرج لزيارته ولا يرجع عن عزمه بمحض حصول الشك في رجوعه بل يبنى على ترتيب آثار ذلك اليقين الأول وإن زال فعلا .

(وفيه) أن هذا دعوى بلا بينة ولا برهان بل للوجدان على خلافه (نعم) قد يرتبون آثار وجود المتيقن حتى مع زوال اليقين ولكن ليس مستنداً إلى هذه القاعدة بل إلى قاعدة معتبرة اخرى (وأما الدليل) على اعتبار قاعدة المقتضى والمانع (أما أخبار) الباب ـ أي : أخبار التي استدل بها على حجية الاستصحاب ـ فأجنبي عن تلك القاعدة لأن في مورد القاعدة لا يصدق نقض اليقين بالشك فيما لم يرتب آثار المتيقن أعني : المقتضى باحتمال وجود المانع ، لأن اليقين تعلق بشيء والشك بشيء آخر (وأما بناء العقلاء) الذي هو العمدة في استدلالهم على اعتبار هذه القاعدة ، بمعنى

أن العقلاء إذا علموا بوجود المقتضى يرتبون آثار وجود المقتضى ولا يعتنون باحتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى (ففيه) أن العقلاء لا يحكمون بوجود الشيء إلا بعد وجود علته التامة بجميع أجزائها ووجود شرائطها وفقد موانعها (نعم) في بعض الأحيان يرتبون آثار وجوده بصرف إحتمال وجود الشيء من باب أهمية المحتمل (فيكون) احتياطاً عقلائياً لا أنهم يبنون على وجود المقتضى بصرف اليقين بوجود المقتضى مع احتمال وجود المانع :

نعم إذا علموا بوجود المقتضى بالفتح - واحتملوا إرتفاعه بواسطة احتمال وجود الرافع - فلا يعتنون بهذا الاحتمال ويرتبون أثر بقاء ذلك المقتضى الموجود ، ولكن أين هذا من بناء العقلاء على اعتبار قاعدة المقتضى والمانع ؟ بل هذا بناء العقلاء على ابقاء ما كان وهو عين الاستصحاب (ونحن) لا ننكر أن من جملة أدلة الاستصحاب بناء العقلاء على اعتباره كما سيأتي .

والحاصل أن الحكم بوجود المقتضى - بصرف وجود المقتضى مع احتمال وجود المانع وعدم الاطمئنان بعدمه - لا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل (ولا فرق) فيما ذكرنا بين المقتضيات التكوينية - أي : ما يفاض الأثر التكويني منه مع اجتماع شرائطه وفقد موانعه كالنار مع الاحراق - وبين المقتضيات التشريعية كالملاكات التي في أفعال المكلفين التي تكون مقتضية لجعل الحكم على طبقها لو لم يكن مانع في البين كالحرج والضرر وأمثال ذلك (فيصرف) العلم بالملاك لا يجوز الحكم الشرعي على طبق الملاك مع إحتمال وجود المانع بل لابد من احراز الملاك التام مع شرائطه وفقد موانعه حتى مع القول بالملازمة (ولعل) إلى هذا نظر من قال بالكار الملازمة ، وأيضاً لعل إلى هذا يكون نظر جماعتنا الاخباريين في نفي إمكان استكشاف الحكم الشرعي بالأدلة العقلية مع أن إحراز ملاك الحكم الشرعي في غاية الاشكال والصعوبة ودين الله لا يصاب بالعقول :

وأما لو كان المراد من المقتضى ما هو موضوع الحكم الشرعي ومن المانع القيود العدمية التي أخذت في الموضوع ، كما أن الشارع جعل موضوع النجاسة ملاقات الماء للنجس أو المتنجس مقيداً بعدم كونه كراً (فجعل) ملاقات الماء مقتضياً للنجاسة وجعل الكرية مانعاً عن قبول الانفعال (فيكون) معنى القاعدة الحكم بنجاسة الماء الملاقي للنجس ولو احتمل المانع أي : كرية الماء ، فهذا واضح البطلان ، إذ لا يمكن الحكم بوجود الحكم إلا بعد تمامية الموضوع والمفروض أن القيد العدمي من تمام الموضوع (والحاصل) أن قاعدة المقتضى والمانع بأي معنى من هذه المعاني لا أساس لها ولا دليل على اعتبارها .

ثم اعلم أن ما يسمى عندهم باستصحاب القهقرى لا اعتبار له (لأن) مرادهم من استصحاب القهقرى هو أن يكون المشكوك مقدماً والمتيقن متأخراً عكس الإستصحاب المصطلح فلا يشمله (لا تنقض اليقين بالشك) لأن معنى لا تنقض هو أن يكون متيقناً فشك في بقائه فترتيب آثار الشك نقض اليقين بالشك (وأما لو لم يكن) يقين سابقاً بل كان شكاً بشيء فحصل في الزمان المتأخر يقين فترتيب آثار الشك السابق ليس نقضاً لليقين بالشك (لأنه) لم يكن يقين حتى يكون نقض اليقين بالشك ، بل ليس نقض أصلا ، هذا إذا كان اعتباره من باب الأخبار (وأما إذا كان) من باب الظن أو بناء العقلاء (ففيه) أنه لا يحصل الظن منه ولو قلنا بحصوله من الاستصحاب المصطلح ، لأن اليقين بثبوت صفة مثلا في الزمان المتأخر لا يوجب الظن بثبوته في الزمان المتقدم الذي كان مشكوك الوجود فيه وان قلنا بأن ما ثبت يدوم .

نعم في باب وضع الألفاظ لو علمنا بأن لفظ الصعيد مثلا معناه فعلا هو التراب الخالص (ربما يوجب) الظن بأنه سابقاً أيضاً كان كذا ،

ولكن لا يمكن إثبات حكم كلي بمورد واحد مضافاً إلى أن هذا من جهة إصالة عدم النقل فانه أصل عقلائي وليس من جهة استصحاب القهقرى مضافاً إلى أنه لا دليل على حجية مثل هذا الظن .

(الرابع) في أن الشك واليقين المأخوذين موضوعاً للاستصحاب وحرمة النقض لابـــد وأن يكونا فعليين لا تقديريين بمعنى : أن جريان الاستصحاب في حقه متوقف على أن يكون المكلف فعلا متيقناً بحكم أو موضوع ذي حكم في الزمان السابق ، ويكون شاكاً فعلا في بقائهما لا أن يكون متيقناً وشاكاً تقديراً بمعنى : أنه غافل ليس له يقين بوجود شيء سابقاً ولا شك ببقـــاء ذلك الشيء فعلا (ولكن) لو إلتفت وخرج عن غفلته يحصل له الشك واليقين (والدليل) على ذلك ان كل عنوان أخذ موضوعاً لأي حكم من الأحكام ففعلية ذلك الحكم متوقف على فعلية ذلك الموضوع ، والمراد من الموضوع هاهنا متعلق المتعلق أي : متعلق النقض الذي هو فعل المكلف وتعلق به الحرمة ، ومتعلق النقض هو اليقين والشك (ففعلية) حرمة النقض ووجوب الابقاء الذي عبارة عن الاستصحاب متوقفة على فعلية الشك واليقين ، ففيما إذا لم يكن الشك واليقين فعليين فلا استصحاب في البين ، ويترتب على هذا ثمرة مهمة وهي أن من كان متيقناً بالحدث وغفل عن ذلك وصلى ثم شك بعد الفراغ في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا (فبناء) على لزوم كون الشك فعلياً في جريان الاستصحاب فهنا ليس استصحاب الحدث قبل الصلاة حتى لا يبقى مجالا لقاعدة الفراغ فيجرى القاعدة ويحكم بصحة الصلاة (وأما لو قلنا) بكفاية التقديريين منهما فاستصحاب الحدث جار ولا يبقى مجال لقاعدة الفراغ فيحكم ببطلان الصلاة .

(الخامس) في انقسامات الاستصحاب باعتبار المستصحب وباعتبار الدليل الذي يدل عليه وباعتبار الشك المأخوذ فيه (أما الفسامه) باعتبار

المستصحب فالمستصحب قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً وكل واحد منهما إما حكم شرعي وإما موضوع ذو حكم شرعي ، وما فيه المستصحب حكم شرعي وجوداً وعدماً قد يكون حكماً كليـاً واخرى يكون حكماً جزئياً وكل واحد منها إما يكون حكماً تكليفياً وإما يكون حكماً وضعياً (وأما انقسامه) باعتبار دليله أي : دليل المستصحب فقد يكون الدليل على المستصحب عقلياً وقد يكون شرعياً وما كان شرعياً قد يكون لفظياً كالكتاب والسنة وقد يكون لبياً كالإجماع (أما انقسامه) باعتبار الشك المأخوذ فيه فمن جهة أن الشك المأخوذ فيه قـد يكون شكاً في المقتضى ـ بمعنى الشك في أن المستصحب قابل للبقاء في حد نفسه من دون أن يكون رافع في البين ـ وقد يكون شكاً في الرافع بمعنى أن المستصحب في حد نفسه قابل للبقاء لو لم يكن رافع في البين (فالشك) في بقاء المستصحب حينئذ مستند إلى إحتمال وجود الرافع ، وهذا القسم ـ أي : الشك في الرافع ـ قد يكون من جهة الشك في وجود الرافع وقـد يكون من جهة الشك في رافعية الموجود والشك في الغاية قد يكون من قبيل الشك في الرافع (فهذه) هي انقسامات الاستصحاب بالاعتبارات الثلاث . وقد وقع الخلاف في أغلب هذه الأقسام فقالوا بالتفصيل بين كل قسم ومقابله (كما أنه) قيل بعدم حجيته مطلقاً ، والحق حجيته مطلقاً إلا على كلام في الشك في المقتضى وعمدة التفصيلات هو التفصيل من حيث المستصحب بين الأحكام الكلية والجزئية ومن حيث الدليل بين ما كان دليله العقل أو النقل ومن حيث الشك المأخوذ فيه بين الشك في المقتضى والشك في الرافع فنتكلم في هذه الامور فنقول :

أما التفصيل بين الأحكام الكليـة والجزئية ـ بجريانه واعتباره في الجزئية دون الكلية ـ فمن جهة تخيل عدم بقاء موضوع القضية المتيقنة مع

أنه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة (وإلا لو لم يكن) الموضوع في القضية المتيقنة عين ما هو في المشكوكة فعدم الجري العملي على طبق القضية المشكوكة ليس لنقض اليقين بالشك بل عبارة عن عدم الاعتناء بثبوت محمول لموضوع آخر للشك في ثبوته له ، وليس من عدم الاعتناء ببقاء المحمول لموضوع القضية المتيقنة بواسطة عروض الشك في بقائه كي يصدق عليه نقض اليقين بالشك (ومعلوم) أن الاستصحاب عبارة عن حرمة نقض اليقين باعتبار الجري العملي ووجوب ابقاء اليقين من حيث آثار المتيقن والجري العملي على طبقه (وأما بيان) عدم بقاء الموضوع في استصحاب الأحكام الكلية فمن جهة أن الشك في بقاء الحكم الكلي لا يطرأ - من غير جهة الشك في النسخ - إلا بتغير في موضوعه من وجود وصف أو من فقد قيد مأخوذ في القضية المتيقنة أو غير ذلك مثلا الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة نجس يقيناً ، ولا يحصل الشك في بقاء نجاسته إلا بتغير في موضوع الحكم المجعول له كما إذا زال التغير من قبل نفسه لا بوصول المطهر إليه (ومعلوم) أن الماء المتغير بكذا غير الماء غير المتغير بكذا ، فموضوع القضية المتيقنة غير موضوع القضية المشكوكة فتغير الموضوع في هذا المثال بفقد قيد (وأما تغيره) لوجود وصف لم يكن في القضية المتيقنة ففي مثل هذا العصير التمري أو الزبيبي غير المغلي يقيناً طاهر وحلال (ولكن) بعد وجود وصف الغليان قبل ذهاب الثلثين إذا حصل الشك ليس إلا من جهة تغير الموضوع (فالحكم) بعدم نجاسة الماء بعد زوال تغيره من قبل نفسه ليس نقضاً لنجاسة الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس لاختلاف الموضوعين في القضيتين ، وهكذا الحكم بعدم الحلية أو عدم الطهارة للعصير التمري أو الزبيبي بعد الغليان ليس نقضاً للحلية أو الطهارة التي كانت لهما قبل

للغليان لعين تلك الجهة وكان سيدنا الاستاد (قده) ينكر صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لأجل ارتكاز هذه الشبهة في ذهنه :

لكن وفيه أن هذه الشبهة لا يمكن الجواب عنها او قلنا بلزوم كون وحدة القضيتين - التي هي ركن الاستصحاب - بنظر العقل وبالدقة لما ذكر (وأما لو كانت) الوحدة بنظر العرف فيرجع إلى العرف وإن ما حصل به التغير في جانب موضوع القضية المتيقنة هل من مقومات الموضوع عندهم أم لا ؟ بل أمر خارج عن الموضوع بحيث أن فقده لا يضر بصدق النقض عند عدم الاعتناء بحكمه بالشك فيه (وبعبارة اخرى) ربما يكون القيد - الذي صار فقده سبباً للشك في بقاء الحكم - بنظر العرف من قبيل الواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض حتى يكون فقده سبباً لعدم بقاء الموضوع (فلا يصدق) النقض على عدم الالتزام بحكمه في ظرف الشك ولا الابقاء على الالتزام به في ذلك الظرف ، ومنشأ فهم العرف أنه من أي واحد من القسمين هو مناسبة الحكم والموضوع مثلا في قولهم (الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة نجس) يفهم العرف بمناسبة الحكم والموضوع أن للنجاسة معروضها جسم الماء وأن التغير بأحد الأوصاف علة للحكم بالنجاسة وواسطة في ثبوتها للماء ، لا أنه واسطة في العروض كي يكون الماء بوصف كونه متغيراً موضوعاً حتى لا يبقى الموضوع بعد زوال التغير محفوظاً (ولا فرق) فيما ذكرنا من فهم العرف ونظره بمناسبة الحكم والموضوع بين أن يكون القيد المأخوذ في جانب الموضوع بصورة التوصيف كقوله (الماء المتغير) أو بصورة القضية الشرطية ، وإن فرق بينهما استادنا المحقق (قده) وذلك (لأن) اختلاف العبارة لا يؤثر في فهم العرف بواسطة مناسبة الحكم والموضوع (إذا ظهر) ما ذكرنا فنقول لا شك في أنه لابد من الرجوع إلى العرف في فهم مفاد (لا تنقض اليقين بالشك)

كسائر القضايا العرفية أو الشرعية فيعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك عرفاً عند عدم ترتيب آثار المتيقن على المشكوك (وقد عرفت) أن صدق ذلك عرفاً منوط بأن لا يكون القيد المفقود من مقومات الموضوع وواسطة في العروض بل كان من علل الحكم وواسطة في الثبوت (وقد عرفت) أن طريق تشخيص هذا المعنى هو مناسبة الحكم والموضوع فاذا لم يكن القيد المفقود من مقومات الموضوع بنظر العرف تكون القضية المشكوكة عين المتيقنة في نظرهم (فيحصل) ما هو الركن في جريان الإستصحاب أي : صدق النقض على تقدير والابقاء على تقدير (ثم أنه) لو حصل الشك في مورد - في أن القيد المفقود هل من مقومات الموضوع ومن قبيل الواسطة في العروض أو ليس من مقوماته بل من قبيل الواسطة في الثبوت - فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز ما هو المناط في جريان الاستصحاب وهو وحده القضية المشكوكة والمتيقنة ويكون التمسك (حينئذ) بلا تنقض اليقين بالشك لابقاء الحكم الذي في القضية المتيقنة في ظرف الشك من قبيل التمسك بالعموم لما هو مشكوك الفردية لنفس العام :

وأما التفصيل بين ما كان دليله العقل فلا يجري وما كان دليله النقل فيجري (وقد ذهب) إلى هذا التفصيل الشيخ الأعظم (قده) وذكر في وجه ذلك أن الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي بقاعدة الملازمة تابع له في مقام الاثبات (فان كان) حكم العقل معلوماً يكون حكم الشرع أيضاً معلوماً ، وإذا كان عدمه معلوماً يكون عدم حكم الشرع أيضاً معلوماً وإذا كان مشكوكاً يكون مشكوكاً (والسر في ذلك) أن استكشاف الحكم الشرعي حيث يكون من باب الملازمة مع الحكم العقلي (ومعلوم) أن العلم بوجود أحد المتلازمين علم بوجود الآخر ، وكذلك في طرف العدم العلم بعدم أحد المتلازمين علم بعدم الآخر (وكذلك)

الشك مثل العلم فالشك في أحدهما شك في الآخر (إذا ظهر) هذا فنقول : لا إهمال ولا إجمال في حكم العقل (لأن) العقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلا بعد الالتفات إلى موضوع حكمه بجميع خصوصياته مما له دخل في حكمه ، فكل قيد اعتبره في موضوع حكمه لابد وأن يكون دخيلاً في موضوع حكمه ، فمع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته المأخوذة فيه وقيوده التي اعتبر في ذلك الموضوع فالحكم العقلي مقطوع البقاء (فكذلك) الحكم الشرعي لما ذكرنا من التبعية وإن فقد منه قيد أو خصوصية فالحكم العقلي مقطوع الارتفاع (فكذلك) الحكم الشرعي لعين ما ذكرنا من التبعيـــة فالحكمان العقلي والشرعي دائماً إما مقطوع البقاء وإما مقطوع الارتفاع ، وليس شك في البين حتى يكون مجرى للإستصحاب :

هذا خلاصة ما استفدنا من كلامه (ولكن فيه) انا لا نسلم ان كل ما أخذ من القيود في موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح يكون مما له دخل في مناط ذلك الحكم بحيث ينتفي مناط ذلك الحكم العقلي بانتفائه ، بل العقل يحكم على مجمع القيود حكماً قطعياً بالحسن أو القبح من دون أن يعلم بأن كل واحد من هذه القيود له مدخلية في مناط حكمه (بمعنى) ان ما حكم به من حسن الشيء أو قبحه مقطوع بـه عند العقل في مجمع القيود (وأما) لو فقد أحد هذه القيود فانه وإن لم يكن له حكم لكن ليس من جهة العلم بعدم مناط الحسن أو القبح بل من جهـــة عدم العلم بمناطها (فيحتمل) وجود مناط الحسن أو القبح في فاقد القيد وإن كان فعلا لا حكم له لعدم العلم بالمناط والحكم الشرعي تابع لمناط حكم العقل وجوداً وعدماً لا لنفس حكم العقل ، فاذا احتمل وجود المناط في فاقد القيد (فيحتمل) بقاء الحكم الشرعي وعدم انتفائه بانتفاء حكم العقل فبالاستصحاب يثبت البقاء (لأن) موضوع الاستصحاب هو احتمال بقاء

الحكم الشرعي بعد القطع بحدوثه .

(وبعبارة اخرى) الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي وإن كان تابعاً له اثباتاً (ولكن) ليس تابعاً له في مقام الثبوت (نعم) تابع لمناطه في عالم الثبوت ، هذا مع أنه (يمكن) أن يقال أنه لو فرضنا انتفاء مناط الحكم العقلي عند انتفاء قيد من قيود موضوع حكم العقل (ولكن من الممكن) والمحتمل أن يكون ما هو مناط حكم الشرع موجوداً حتى مع فقد قيد من قيود ما هو موضوع حكم العقل وحتى مع انتفاء مناطه ، فاذا جاء هذا الاحتمال وهو ملازم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي مع القطع بحدوثه في الزمان المتقدم أي : قبل انتفاء هذا القيد فيجري الاستصحاب لتمامية أركانه .

وأما التفصيل من حيث الشك بأنه إن كان الشك في المقتضى - بمعنى أن احتمال ارتفاع حكم السابق كان لأجل احتمال عدم استعداد المستصحب للبقاء لو خلى وطبعه (ولو لم يكن) رافع في البين ، إذ لا شك في أن الكائنات والحوادث يختلف استعداد بقائها في عمود الزمان وقد يعبر عن هذا بعمر الشيء (فيقال) أن عمر الانسان بحسب استعداده مئة وعشرين سنة وهكذا في جميع الحيوانات والنباتات بل الجمادات أيضاً (كما أنه) قيل ان عمر الذهب عشرين ألف سنة - فلا يجري الاستصحاب وإن كان الشك في الرافع - بمعنى أن احتمال عدم البقاء مستند إلى احتمال وجود الرافع (وإلا) فاستعداد المستصحب للبقاء لو خلى وطبعه كان محرزاً - فيجري الاستصحاب وإلى هذا القول والتفصيل ذهب الشيخ الأعظم وشيخنا الاستاذ (قدهما) ونسب إلى المحقق في المعارج وإلى المحقق الخونساري في شرح الدروس : وعلى أي حال المراد من الشك في المقتضى هو هذا المعنى الذي ذكرناه لا الملاك والمناط الذي يقال له أنه مقتضى الحكم (ولا بمعنى) المقتضي

للأثر الذي هو من أجزاء العلة التامة والجزآن الآخران وجود الشرائط وفقد الموانع (فالضابط) في الشك في المقتضى هو الشك في استعداد بقائه إلى ظرف الشك في بقاء المستصحب لو خلي وطبعه بلا وجود احتمال حادث زماني أوجب انعدامه وارتفاعه (وأما الضابط) في الشك في بقاء المستصحب لأجل احتمال وجود حادث زماني أوجب ارتفاع المستصحب والعدامه ، فلا يجتمع الشك في المقتضى مع الشك في الرافع في مورد واحد (لأنه) إذا كان سبب الشك في بقاء المستصحب الشك في استعداد بقائه فلا يستند إلى احتمال وجود الرافع ، وإذا كان منشأ احتمال وجود حادث زماني يكون موجباً لانعدامه فلا يكون مستنداً إلى الشك في استعداده للبقاء (وما قيل) في وجه هذا التفصيل ان عمدة دليل حجية الاستصحاب واعتباره إما بناء العقلاء وإما الأخبار (أما بنـاء العقلاء) فغير ثابت في الشك في المقتضى بالمعنى المذكور فليس لهم بناء على إبقاء ما شك في استعداده للبقاء عند الشك في بقائه ولو كان لهم بناء على ابقاء ما كان متيقناً في ظرف الشك في بقائه من حيث الجري العملي (فذلك) فيما إذا كان المتيقن السابق محرزاً استعداده للبقاء وإنما الشك نشأ من احتمال وجود حادث زماني يوجب انعدام هـذا المتيقن (وأما الأخبار) فالظاهر من قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) هو الجري العملي على طبق اليقين باعتبار كونه مرآتاً للمتيقن (فالمراد) من هذه الجملة ترتيب آثار المتيقن والجري العملي على طبقه (لأنه) لا أثر لليقين كي يكون الابقاء وحرمة النقض بلحاظ آثاره مع أنه لو كان له أثر فليس المراد ترتيب آثاره قطعاً وإلا يخرج عن باب الاستصحاب والمفروض دلالته على حجية الاستصحاب واعتباره (لا نقول) أن اليقين استعمل في المتيقن كي يكون مجازاً في الكلمة لأن هذا خلاف ظاهر الجملة وخلاف ظاهر لفظ اليقين ، بل المراد

أن حرمة النقض وإن كانت متعلقة باليقين ولكن باعتبار مرآتيته للمتيقن (فالنتيجة) وجوب ابقـاء اليقين باعتبار آثار المتيقن وحرمة نقضه من حيث الجري العملي على طبق المتيقن (ومعلوم) أن عدم الجري العملي على طبق المتيقن عند الشك في بقائه يصدق عليه أنه نقض لليقين باعتبار آثار المتيقن فيما إذا كان للمتيقن استعداد البقاء في ظرف الشك في بقائه والشك في بقائه يكون مستنداً إلى الرافع أي : إلى احتمال وجود حادث زماني أوجب انعدامه (وإلا فلا معنى) للنقض ، لأن نفس اليقين انتقض بالشك والمتيقن يحتمل أن يكون منتقضاً بنفسه من جهة احتمال عدم استعداده للبقاء (فالتمسك) بلا تنقض لحرمة نقضه يكون من قبيل التمسك بعموم العام لما هو مشكوك المصداقية لنفس العام .

وخلاصة الكلام في المقـام أن مفاد أخبار الباب كما سيأتي وجوب ابقاء اليقين وحرمة نقضه من حيث الجري العملي على طبقه (ولكن اليقين) حيث أنه مرآة وطريق إلى المتيقن فالجري العملي على طبقه قد يكون بلحاظ آثار نفسه وهذا المعنى لا يمكن فيما نحن فيه لما ذكرنا من عدم أثر لنفس اليقين (أولاً) (وثانياً) عدم كونـه مراداً في أخبار الباب لسوقها لترتيب آثار المتيقن في ظرف الشك في بقائه (وقد يكون) ابقاء اليقين باعتبار آثار المتيقن في ظرف الشك في بقائه وترتيب آثار المتيقن من حيث الجري العملي أيضاً ابقاء عملي لليقين ، لما ذكرنا من أن ابقائه عملاً له معنيان (لأن) له جهتان : جهـة موضوعية - ومعنى ابقائه عملاً بهذا اللحاظ ترتيب آثار نفس اليقين - وجهة مرآتية وطريقية (ومعنى) ابقائه عملا بهذا اللحاظ ترتيب آثار المتيقن لا نفس اليقين (فلابد) وأن يكون في مورد يكون عدم الجري العملي على طبق اليقين - بهذا اللحاظ في ظرف الشك في بقاء المتيقن - نقضاً لليقين ، لأنـه هو الموضوع الذي تعلق به

النهي ولا يصدق نقض اليقين بالشك من حيث الجري العملي إلا فيما إذا كان المتيقن له استعداد البقاء في ظرف الشك لو خلى وطبعه ويكون منشأ الشك في بقائه احتمال وجود حادث زماني أوجب انعدامه وارتفاعه ، وإلا لو لم يكن له استعداد البقاء فهو ينعدم بنفسه لا انك نقضته ، هذا إذا كان عدم استعداده للبقاء معلوماً (وأما) إذا كان مشكوكاً فيكون صدق النقض عليه مشكوكاً فلا يمكن التمسك له بعموم العام أي : عموم (لا تنقض اليقين بالشك) .

ثم أنه أورد على هـذا القول بايرادين (الأول) عدم بقاء مورد للاستصحاب في مورد الأحكام لأن كلها أو جلها إلا في مورد الشك في بقاء الحكم لأجل التزاحم يكون من قبيل الشك في المقتضى (ولكن فيه) أنه قد ظهر جواب هذا الاشكال مما ذكرنا من المراد من الشك في المقتضى في المقام وأنه ليس المراد منه ملاكات الأحكام ومناطاتها حتى تقول بأن الشك في الحكم ملازم مع الشك في الملاك والمناط على ما هو مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات وجوداً وعدماً وأيضاً ليس المراد منه المقتضى بمعنى مفيض الأثر عند وجود الشرائط وفقد الموانع الذي هو بهذا المعنى من أجزاء علة وجود الشيء (وأيضاً) ليس المراد من المقتضى ما هو موضوع للحكم الشرعي كما أنهم يقولون أن ملاقات الجسم للنجس أو المتنجس مع الرطوبة مقتض لنجاسته والكرية مثلا إذا كان ذلك الجسم الملاقى للنجس ماءاً مانع (بل المراد) من المقتضى كما ذكرنا استعداد بقاء الشيء في عمود الزمان لو خلى وطبعه أي لو لم يوجد حادث زماني يوجب زواله وانعدامه وقلنا أن هذا المعنى هو الذي يعبرون عنه بعمر الشيء وبناء على هذا المعنى أغلب الأحكام الشرعية كليها وجزئيها قابل للبقاء سواء كان من الأحكام الوضعية أو التكليفية ما لم يوجد حادث زماني أوجب

زواله فالطهارة في الماء الجاري أو البئر أو الكر قابلة للبقاء إلى لاحد ما لم يوجد حادث زماني يوجب زوالها وهو تغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس أو يحصل ما جعل غاية للحكم ففي بعض الموارد الشك في تحقق الغاية أيضاً بمنزلة الشك في الرافع (ومنشأ) هذا الاشكال عدم فهم المراد من المقتضى في كلام الشيخ وتخيل أن المراد منه ملاكات الأحكام ومناطاتها أو بمعنى ما هو مفيض الأثر الذي هو من أجزاء العلة التامة وقد عرفت أن الأمر على خلاف ذلك .

(الثاني) أن هذا المعنى للاستصحاب يرجع إلى أن حقيقة الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن من حيث الجري العملي لا الشك منزلة اليقين (فاليقين) الوجداني زال على الفرض بالنسبة إلى بقاء المستصحب وليس يقين تعبدي في البين لعدم كون التنزيل بين الشك واليقين وإنما وقع بين المشكوك والمتيقن (فكيف) يقوم الاستصحاب مقام القطع الذي أخذ في الموضوع على نحو الطريقية (لأن) وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك الذي هو حقيقة الاستصحاب بناء على هذا القول (ليس) علماً بالمستصحب لا واجداناً ولا تعبداً بخلاف ما لو قلنا بأن النقض متعلق باليقين وباعتبار نفسه (فمرجع) الاستصحاب إلى تنزيل الشك منزلة اليقين فيكون الاستصحاب يقيناً وعلماً تعبداً (غاية) الأمر من حيث الجري العملي على طبق المستصحب لا اثبات مؤداه وعلى هذا يبتني كونه أصلا لا امارة فان الاستصحاب على هذا المبنى يصح أن يقوم مقام القطع الذي أخذ في الموضوع على نحو الطريقية لا المبنى المتقدم أما صاحب ذلك المبنى ليس له أن يقول ذلك :

والجواب عن هذا الاشكال أن المراد من لا تنقض اليقين بالشك تنزيل الشك منزلة اليقين لا المشكوك منزلة المتيقن كما توهم ولكن تنزيل

الشك منزلة اليقين ليس باعتبار آثار نفس اليقين وانه صفة كذا بل باعتبار طريقيته ومرآتيته للمتيقن (فحينئذ) جرى العملي لابد وأن يكون على طبق آثار المتيقن من جهة تنزيل الشك منزلة اليقين بالاعتبار المذكور (وبعبارة اخرى) حقيقة الاستصحاب جر اليقين من حيث الجري العملي إلى ظرف الشك ولكن باعتبار مرآتيته وطريقيته لا صفتيته وموضوعيته ومن هذه الجهة تقوم مقام القطع الذي أخـــذ في الموضوع على نحو الطريقية لا الصفتية والموضوعية (وأيضاً) من هذه الجهة تكون حاكمة على الأصول غير التنزيلية (وأما ما يقال) من أن اليقين في هذه القضية - أي قضية لا تنقض اليقين بالشك - مع أنه مأخوذ على وجه الطريقية لا الصفتيـــة ملحوظ في تعلق النقض به استقلالاً وبما هو هو بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال والآثار لامرأتا لمتعلقه ليكون محط التنزيل في الحقيقة هو المتيقن (ففيه) تناقض واضح :

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الحق في حجية الاستصحاب هو التفصيل بين كون الشك في المقتضى بالمعنى الذي ذكرنا له فليس بحجة وبين الشك في الرافع فيكون حجة سواء كان مدرك حجية الاستصحاب هو الأخبار أو بناء العقلاء (وأما) التفصيل بين الشك في وجود الرافع فيقال فيه بالحجية وبين الشك في رافعية الموجود فيقال فيه بعدمها (فلا وجه له) أصلاً وما تخيل المفصل - وهو المحقق السبزواري (قده) من وجه عدم الحجية في الثاني بأنه من نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك - مغالطة عجيبة لأن اليقين تعلق بوجود ما هو منشأ للشك في بقاء المتيقن وللذي هو نقض اليقين باليقين أن تتعلق اليقين الثاني بعدم بقاء المتيقن أي يعلم بالتقاض الحالة السابقة :

ثم أنه لا شك في أن الأحكام الوضعية طراً مما تنالها يد الوضع والرفع التشريعي (إما إبتداء) وأولا بالذات من دون الاحتياج إلى توسيط أمر كالملكية والطهارة والنجاسة بناء على ما هو الحق فيها من ألها من الاعتبارات

الشرعية (وإما بتوسيط ملشأ إنتزاعها) رفعاً ووضعاً (فالتفصيل) بين الأحكام الوضعية والتكليفية لا وجه له بالكار جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني لعدم كون وضع الأول ورفعه بيد الشارع : كما أن التفصيل بعكس هذا أيضاً - كما ينقل عن الفاضل التوني - لا وجه له بل يجري في كليهما لأن أمر وضعهما ورفعهما بيد الشارع في عالم التشريع :

وحيث انجر الكلام إلى ذكر الأحكام الوضعية بمناسبة نقل ما فصله الفاضل التوني (فلا بأس) بالتكلم في الأحكام الوضعية ، وانها مجعولة في عالم التشريع أم لا ؟ بل هي أمور منتزعة عن الوضع والتكليف :

فنقول ان الموجود على قسمين : إما موجود واقعي في الأعيان - وهو على أربعة أقسام : لأنه إما موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو الموجود الواجبي الذي هو عين الوجود الذي هو صرف الوجود وخالصه وبسيط غاية البساطة ليس له اجزاء عقلية من الجنس والفصل ، إذ لا ماهية له بل هو فوق المقولات : وإما موجود في نفسه لنفسه ولكن لا بنفسه بل بغيره أي : بعلته ، وهذا الموجود الجوهري بأنواعه : وإما موجود في نفسه ولكن لغيره وبغيره أي : لموضوعه وبعلته ، وهذا هو الموجود العرضي (وقد يسمي) بالوجود الرابطي : وإما موجود ولكن لا في نفسه ولا لنفسه ولا بنفسه بل لا يوجد إلا بوجود الطرفين المنتسبين أحدهما إلى الآخر (فهو صرف) ربط خارجي بين شيئين في الخارج أو في الذهن ، وهذا قد يسمى بالوجود الرابط وقد يسمى بالمعنى الحرفي ، وجميع الموجودات الواقعة في الأعيان لابد وأن تكون من أحد هذه الأقسام حتى الموجودات الذهنية فانها أيضاً واقعة في الأعيان حتى ما يكون من ألباب الأغوال (وما يقال) فيها إنها صرف فرض الفارض فهي من جهة محكيها كذلك وأما من حيث وجودها في الذهن فهي موجودات واقعية لابد وأن يكون

داخلاً تحت إحدى المقولات ـ وإما موجود في عالم الاعتبار بمعنى : ان العقلاء أو معتبر خاص اعتبر وجوده ، وهذا القسم وإن كان بحسب الواقع ليس له وجود ـ ويصح سلب الوجود عنه بالدقة ـ ولكن المعتبر عاماً كان أو خاصاً ومن يتبعه في هـذا الأعتبار يرونه موجوداً ويرتبون عليه آثاراً لا يمكن إنكار وجوده بالمرة ، وفي الحقيقة له وجود إدعائي وهذا الأمر الاعتباري باعتبار جعله واعتباره في عالم الاعتبار أمر واقعي وإن كان المعتبر نفسه لاحظ له من الوجود الواقعي بل له وجود إدعائي (وعلى كل حال) كما أن جعل الموجودات التكوينية أمر واقعي كذلك جعل الأمور الاعتبارية أمر واقعي ، وهو عبارة عن : إنشاء ذلك الأمر الاعتباري ، فبقاء ذلك الأمر الاعتبارى ببقاء اعتباره ومتى رفع المعتبر يده عن اعتباره بنعدم ذلك الأمر الاعتباري في عالم الاعتبار : والأحكام الشرعية كلها من هذا القسم أي : من الموجودات في عالم الاعتبار تكليفية كانت أو وضعيـة ، بل الأحكام كلها وضعية أعني موضوعة من قبل الشارع على نهج القضايا الحقيقية على ما تقدم بيانه في الجزء الأول في بحث الواجب المشروط ، ولكن سمي قسم منها بالأحكام التكليفية (لأنهـا) محددة لعمل المكلف من حيث الاقتضاء كالوجوب والاستحباب من اقتضاء الفعل والحرمة والكراهة من حيث اقتضاء الترك أو من حيث التخيير كالإباحـة ، فكونها تكليفية من جهة إيقاعها المكلف غالباً في الكلفة والمشقة ، وسمى الإباحة بالحكم التكليفي لأنها أيضاً متعلقة بكيفية عمل المكلف بلا واسطة كاخواتها .

والحاصل أن الأحكام الشرعيـة المذكورة في الفقه من الطهارة إلى الديات ـ وضعية أم تكليفية ـ كلها من المجعولات في عالم التشريع والاعتبار هذا حال المفاهيم المتأصلة أي : ما كان لها ما يحذائها شيء غير موضوعاتها (إما) في عالم العين أو في عالم الاعتبار التي قد يسمى بالمجعول بالضميمة

ولو كانت الضمنية أمراً اعتبارياً (وأما المفاهيم الانتزاعية) أي التي ليس لها ما بحذاء لا في الخارج ولا في عالم الاعتبار غير موضوعاتها - وقد تسمى بالخارج المحمول - فهي أجنبية عن الأحكام الوضعية والتكليفية جميعاً (وقد تلخص مما ذكرنا) أن الأحكام الوضعية أيضاً مثل الأحكام التكليفية أمر وضعها ورفعها بيد الشارع ، اما لأنها مجعولات ابتداء واستقلالاً في عالم التشريع ، وإما لأنها من توابع الجعل التشريعي كالجزئية والشرطية والمانعية للمأمور به : وسنتكلم في أقسامها :

فنقول : اختلفوا في تعداد الأحكام الوضعية ، وحصرها بعضهم في عدد خاص من كونها ثلاثة ، أو خمسة ، أو تسعة (ولكن الحق) في هذا المقام أن يقال ان كلما هو مجعول تشريعي - ويكون من المحمولات الفقهية وليست من الأحكام الخمسة التكليفية المعروفة - فهو حكم وضعي سواء أكان مجعولاً إبتداء واستقلالاً ، أو كان اعتباره وتشريعه منتهياً إلى الجعل الشرعي ، فالسببية والشرطيـــة والمانعية للتكليف ، وكذا الجزئية والشرطية والمانعية للمكلف به ، والصحة والفساد والقضاوة والولاية والحجية والملكية والزوجية والرقية والطهارة والنجاسة إلى غير ذلك كلهـــا من الأحكام الوضعية .

وأما المهيات المخترعة - كالصلاة والحج والصوم وغيرها - فالأحكام المتعلقة بها أحكام تكليفية من (وجوب وحرمة واستحباب وكراهة) وأما نفس هذه المهيات (فليست) أموراً اعتبارية ومن مجعولات الشارع ، بل هي امور تكوينية وأفعال خارجيـة صادرة عن المكلفين مقرونة بالقصد والاراده ، وقصد القربة وكل هذه الامور موجودات عينيـة وليست من الأحكام الشرعية (نعم) باعتبار تعلق الأمر بهذه المركبات والأفعال الخارجية يتصف ما تعلق الأمر به قيداً وتقييداً بالجزئية ، وما تعلق به تقييداً لا قيداً

بالشرطية ، وما تعلق بعدمه تقييداً لا قيداً بالمانعية ، وسنتكلم في هذه الأمور إن شاء الله (فلا وجه) لعد المهيات المخترعة من الأحكام الوضعية ، لما عرفت من أن الضابط في الحكم الوضعي هو : أن يكون مجعولاً شرعياً لإبتداء واستقلالاً ، أو تبعاً لجعل آخر شرعي أيضاً (وبعبارة اخرى) يكون وجوده وتحققه في عالم الاعتبار التشريعي منتهياً إلى جعل شرعي ، وإلا فان لم يكن مما تناله يد التشريع وضعاً ورفعاً فلا يصح إطلاق الحكم الشرعي عليه ، لا الوضعي ولا التكليفي .

وأيضاً ظهر من الضابط المذكور ان عد ما ليس قابلا للجعل التشريعي بزعمه ـ كالسببية للتكليف من الأحكام الوضعية لا استقلالا ولا تبعاً ـ لا وجه له أصلا ، فالأحكام الوضعية على قسمين : (قسم) قابل للجعل إبتداء واستقلالا تأسيسياً أو امضاء ، (وقسم) ليس قابلا للجعل إلا تبعاً ، وليس هناك قسم ثالث غير قابل للجعل أصلا ، إذ كونه حكماً مع كونه غير قابل للجعل مناقضة (فالأحسن) أن نتكلم في ما عدوه من الأحكام الوضعية حتى يتبين أن أي واحد منها لا يقبل ذلك .

فنقول : (منها) الجزئية والشرطية والمانعية للواجب ، (وبعد ما عرفت) أن الجزئية والشرطية والمانعية للواجب منشأ اعتبار هذه الأمور تعلق الأمر بعدة أشياء مقيداً بوجود شيء آخر قبله أو بعده أو بعدمه كذلك فما هو تحت الأمر قيداً وتقييداً يعتبر له الجزئية ، وما هو تحت الأمر تقييداً لا قيداً فان كان للتقييد بوجوده يعتبر له الشرطية وإن كان بعدمه يعتبر له المانعية (فلا يعقل) جعلها إبتداء وتشريعها مستقلا ولا محالة يكون بتبع جعل الواجب (وأما القول) بكونها مفاهيم إنتزاعية ـ وليست مجعولة بالاصالة ولا بالتبع ـ فمساوق لانكار كونها من الأحكام الوضعية ، لما ذكرنا من الضابط للحكم الوضعي (وأما) المفهوم الانتزاعي ـ الذي ليس

له ما بحذاء في عالم الاعتبار وإن النزع عما هو مجعول شرعي - (فلا وجه) لتسميته بالحكم الوضعي أصلا .

ثم ان لاستاذنا المحقق (قده) أراد في هذا المقام أن يفرق بين الجزئية للواجب وبين للشرطية والمانعية له ، بأن الجزئية صفة لا تتصف بها ذات الجزء إلا بملاحظة تعلق أمر واحد بمجموع المركب منه ومن غيره ، وإلا مع قطع النظر عن تعلق ذلك الأمر الواحد به مع غيره ليس لإعتبار جزئيته للواجب في البين أصلا (نعم يمكن أن يقال) انه جزء لما هو ذو الملاك أو هو جزء لما هو محصل للغرض ، أو هو جزء للصورة الذهنية التي تعلق بها الأمر ، لا أنه جزء للواجب (فان) هذا المعنى الأخير لا يحصل إلا بعد تعلق الأمر (لأنه) قبل تعلق الأمر لا واجب في البين حتى يكون جزء له ، وهذا (بخلاف) الشرط والمانع للواجب فانهما أمران واقعيان وفي الرتبة السابقة على الأمر وصيرورة الشيء واجباً فهما مثل عنوان المقدمية للواجب ، فالمقدمة بعنوان أنها مقدمة للواجب ومضافة إلى الواجب - وإن كانت متأخرة عن الوجوب لكن ما هو المقدمة بالحمل الشايع - والذي طرف اضافة المقدمية - تكون في الرتبة السابقة على الوجوب ، ومن هذه الجهة يسري الوجوب إلى المقدمة بمحض تعلقه بذي المقدمة (وإلا لو لم تكن) المقدمية في الرتبة السابقة على وجوب ذي المقدمة لما كان وجه لسراية وجوب ذي المقدمة إليها :

(وبعبارة اخرى) حال الشرط والمانع للواجب حال سائر العلل التكوينية وأجزائها وشرائطها وموانعها فاضافة العلية والمقدمية وإن كانت متأخرة عن المعلول (لكن) طرف هذه الاضافة وما هو مضاف بالحمل الشائع متقدم على المعلول (ففيما نحن فيه) أيضاً كذلك أي اضافه الشرطية والمانعية للواجب وإن كانت متأخرة عن وجوب الواجب ولكن طرف هذه

الاضافة وما هو بالحمل الشائع شرط ومانع يكون في الرتبة السابقة على الوجوب (ففرق) بين الجزئية للواجب وبين الشرطية والمانعية له فانه في الأول لا حقيقة ولا واقع للجزئية إلا بعد الأمر بالمركب ومجيء الوجوب واعتباره يتحقق اعتبار الجزئيـــة فاعتبارها تابع لاعتبار وجوب المركب (وأما) الشرطية والمانعية للواجب فأمران واقعيان منشأهما الخصوصية التكوينية الموجودة في ذاتيهما فليستا من الأحكام الوضعيـة الموجودة في عالم الاعتبار :

وفيه أن الشرطية للواجب وكذلك المانعية له اعتبار من طرف الشارع مجعول بجعل الوجوب لمركب مقيداً بوجود شيء على أن يكون التقيد بذلك الشيء داخلا تحت الوجوب دون نفس القيد أو مقيداً بعدم شيء كذلك (نعم) ذلك التقيد بالوجود أو العدم لابد وأن يكون لأجل خصوصية في ذلك الوجود أو ذلك العدم دخيلة في الغرض الذي يكون منشأ لوجوب ذلك الواجب ويكون مؤثراً في حصول المصلحة التي مترتبة على وجود ذلك الواجب فذات الشرط أو المانع تأثيره في الغرض والملاك تكويني (وأما) شرطية الشرط ومانعية المانع فأمر اعتباري جعله بجعل الوجوب بالنحو المذكور كما ان ذات الجزء أيضاً كذلك دخله في الغرض والملاك تكويني (ولكن) جزئيته أمر اعتباري مجعول بجعل الوجوب بالنحو المذكور (والحاصل) أنه لا فرق بين الجزء وبين الشرط والمانع فان دخل كل واحد منها في الغرض والملاك تكويني وفي مقام اعتبار الجزئية والشرطية والمانعية أيضاً كلها سواء هـذا حال الجزئية والشرطية والمانعية للواجب والمكلف به :

وأما الشرطية والمانعية والسببية للتكليف والوجوب فقـــال صاحب الكفاية (قده) أنها امور ومفاهيم تنتزع عن ذوات ما هو شرط أو سبب أو مانع لخصوصية تكوينية في تلك الذوات بها تؤثر في وجود حكم تكليفي

أو وضعي وتشريعه (مثلا) للاستطاعة خصوصية تؤثر بتلك الخصوصية في وجوب الحج (وهكذا) في الحكم الوضعي مثلا لبلوغ المتعاقدين خصوصية تكوينية تؤثر في ملكية الثمن للبائع والمثمن للمشتري (وكذلك) الأمر في جميع الشرائط والموانع والأسباب وأجزائها للتكليف أو للوضع إذ لو لم تكن لتلك الذوات تلك الخصوصية التكوينية لما كان وجه لتأثيرها في وجود ذلك التكليف أو ذلك الوضع أو في عدمها إذا كانت من قبيل الموانع وإلا يلزم أن يؤثر كل شيء في كل شيء (فمنشأ) انتزاع تلك المفاهيم تلك الخصوصية التكوينية الموجودة فيها (فليست) من المجعولات في عالم الاعتبار التشريعي لأنه بدون تلك الخصوصية لا توجد السببية أو الشرطية أو المانعية للتكليف أو الوضع ولو اعتبرها المعتبر ألف مرة ومع وجود تلك الخصوصية فقهراً ينتزع هذه المفاهيم سواء اعتبرها المعتبر أو لم يعتبرها بل يكون اعتبارها من قبيل تحصيل الحاصل بل أردأ منه لأنه من قبيل تحصيل ما هو حاصل تكويناً ووجداناً بالتعبد والاعتبار بل لا يمكن جعل هذه الأمور حتى بالجعل التكويني بالذات بل تكون مجعولة تكويناً بالعرض (بمعنى) أن الجعل التكويني أولا وبالذات تتعلق بنفس الشرط والسبب والمانع الموجود فيها تلك الخصوصية فيكون شرطيتها وسببيتها ومانعيتها مجعولة قهراً أو بالعرض كسائر ما ينتزع عن الشيء بعد وجوده قهراً هذا ما ذكره صاحب الكفاية بتوضيح وبيان منا (وفيه) أن ما ذكره صحيح في باب العلل التكوينية (وأما) في الشرعيات فليس ترتب الحكم على موضوعه من قبيل ترتب المعلول على علته التكوينية (وذلك) من جهة أن الحكم الشرعي سواء كان تكليفياً أو وضعياً وجوده في عالم الاعتبار وليس الموضوع من علل وجوده (وحيث) أن الحكم ترتبه على موضوعه كترتب المعلول على علته في عدم التخلف عنه وجوداً وعدماً (سمي) الموضوع في باب الوضعيات

بالسبب كالعقد بالنسبة إلى الزوجية والملكية مثلا كما أنه سمى قيود الموضوع في باب التكاليف بالشرط كالاستطاعة والعقل والبلوغ والحرية بالنسبة إلى وجوب الحج وإلا فليس في الحقيقة شرط ولا سبب ولا مانع في البين بالمعنى المعروف المصطلح لهذه المفاهيم (ولا شك) أن موضوعية الموضوع بقيوده المأخوذة فيه وجودية كانت أو عدمية للحكم الشرعي وضعية كان أو تكليفياً يكون بجعل شرعي وإن كان الحاكم الجاعل الحكيم للحكم لابد وأن يلاحظ جهة مرجحة لما جعل موضوعاً لحكمه وكذلك بالنسبة إلى القيود الوجودية أو العدمية التي يأخذها في موضوع حكمه (ولكن) هذا اللحاظ لا يضر بكون موضوعية الموضوع وقيوده المأخوذة فيه بجعل شرعي (ومعلوم) أن هذا الجعل يستتبع مجعولية السببية للعقد الموضوع للنقل والانتقال مثلاً بالمعنى الذي ذكرنا للسببية والشرطية لا للسببية والشرطية في باب العلل التكوينية وأجزائها وكذلك يستتبع مجعولية الشرطية والمانعية للقيود المأخوذة في الموضوع وجودية وعدمية سواء كان في موضوع الحكم التكليفي أو الوضعي .

فظهر من جميع ما ذكرنا أن الجزئية والشرطية والمانعية والسببية مطلقاً سواء كان للتكليف أو للوضع أو للمكلف به من الأحكام الوضعية المجعولة بالتبع (وهذا) هو القسم الأول من الأحكام الوضعية أي المجعولات بالتبع .

وأما القسم الثاني أي المجعولات ابتداء واستقلالاً فهي عبارة عن الأمور الاعتبارية التي لا وعاء لها إلا عالم الاعتبار ولا وجود لها في عالم التكوين بل تكوينها عين تشريعها (وهذه) الأمور غالباً من اعتبارات العقلاء فيما يحتاجون إليه من الأمور الاقتصادية والسياسية المتوقف عليها معاشهم وحياتهم وحفظ أموالهم وأعراضهم وجميع شؤنهم مثل الملكية والزوجية والرقية والضمان والحرية والطلاق والظهار والولاية والقضاوة

والحكومة والوصاية والوكالة والنيابه إلى غير ذلك من الاعتبارات العقلائية (فيكون) جعل الشارع لهذه الأمور التي من اعتبارات العقلاء امضائية لا تأسيسية (والاختلاف) الواقع بين العقلاء والشرع في نفي الملكية والمالية عن بعض الأشياء عند الشرع وثبوتها عند العرف كما في الخمر والخنزير وكذلك الأمر في جميع ما ذكرنا من الاختلاف بينهما اثباتاً ونفياً كما في الحرية والرقية والطلاق والزوجية والقضاوة والولاية إلى غير ذلك (لا يوجب) عدم امضاء الشارع لهذه الأمور المعتبرة عندهم ويكون اعتباره أمراً آخر مغايراً في الحقيقة لهذه الأمور فيكون جعله تأسيسياً لا امضائياً لأن مرجع نفيه لما يثبتون أو اثباته لما ينفون إلى تخطئتهم في المصداق لا تصرف في المفهوم (نعم) هناك أشياء اعتبره الشارع ولم يعتبرها العقلاء أو اعتبرها العقلاء ولم يعتبرها الشارع لا امضاء ولا تأسيساً (ولعل) من الأول للطهارة والنجاسة والحدث بكلا قسميه من الأكبر والأصغر (ومن الثاني) بعض المناصب العرفية التي ما اعتبره الشارع وما أمضاه فبين الاعتباربن للعرفي والشرعي بحسب المورد عموم وخصوص من وجه .

ثم انه يظهر من شيخنا الأعظم (قده) انكار جعل هذه الأمور واعتبارها ابتداءً واستقلالاً بل هي منتزعات عن التكاليف (وفيه أولاً) أن هذه الأمور بعد أنه من الممكن جعلها ابتداء واستقلالا لا داعي إلى مثل هذه التكلفات خصوصاً بعد ما نرى وجداناً أن العرف يعتبرونها أولا ثم يرتبون عليها الآثار (وثانياً) أن الشارع جعل هذه الأمور موضوعاً للآثار كما هي كذلك عند العرف والعقلاء كما لبهنا عليه ولا يمكن أن يكون الموضوع منتزعاً ومتأخراً عن الحكم (وثالثاً) ما أفاده شيخنا الاستاد (قدس سره) من عدم حكم تكليفي في مورد بعض الأمور كالحجية والطريقية يمكن انتزاع ذلك الأمر منه :

ثم أنه من أغرب الأمور ادعاء شيخنا الأعظم أن للطهارة والنجاسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فيكون حالها كحال سائر المحمولات بالضمائم التي موجودة في الخارج لا في عالم الاعتبار فقط (لأنه) ان كان مراده ان ملاك جعلهما في عالم الاعتبار في الخارج موجود ولكن العرف والعقلاء لم يلتفتوا إليه ولذلك لم يعتبروهما فيما اعتبرهما الشارع (فهذا) كلام حق لا محيص عنه بناء على ما هو الحق عندنا من تبعية الأحكام مطلقاً تكليفية أم وضعية للملاكات (ولكنه) خلاف ما يظهر من كلامه (وان كان) مراده كما هو ظاهر كلامه انهما من المحمولات بالضمائم الخارجية وحالها حال سائر الأعراض الخارجية وليستا من الأمور الاعتبارية فهذا الكلام هو الذي قلنا بفرابته إذ لا يمكن أن يلتزم أن بالإسلام ينعدم عرضاً خارجياً عن بدن الكافر أعني النجاسة ويوجد عرضاً خارجياً آخر فيه أعني الطهارة أو لو كان ماء الورد أزيد من الكر في وعاء فيوجد فيه عرض خارجي بمحض ملاقاته لاصبع متنجس مع عدم كون عين النجاسة في الاصبع وأما لو كان ما في ذلك الوعاء ماء قراحاً بمقدار الكر أو أزيد منه لا يوجد فيه ذلك العرض الخارجي ولو لاقى ذلك الاصبع بعينه إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى مما لا يمكن الالتزام به (فالحق) أن للطهارة بقسميها من الحدثية والخبثية وللنجاسة أيضاً بكلا قسميها من الاعتبارات الشرعية المجعولة في عالم الاعتبار التشريعي ابتداء واستقلالا وحالها حال الزوجية والملكية :

بقي هنا امور (الأول) في الصحة والفساد والهما هل من الأمور الاعتبارية والمجعولات في عالم التشريع أو من الأمور التكوينية الخارجية ؟ أي : الخارج المحمول أو على بعض التقادير يكون من قبيل المحمول بالضميمة (وهناك) قول بالتفصيل بين الصحة والفساد في باب العبادات وبينهما في

باب المعاملات (ففي الأول) يكون من الأمور الواقعية التكوينية (وفي الثاني) من المجعولات الاعتبارية (ونقل) تفصيل آخر وهو أن الصحة والفساد بمعنى موافقة الأمر الواقعي وعدم موافقتـه يكونان من الأمور الواقعية وبمعنى كون الاتيان بمتعلق الأمر الظاهري مجزياً عن الواقع أو ليس بمجز يكونان من المجعولات الاعتبارية والأحكام الوضعيـة (ولعل) نظر هؤلاء المفصلين إلى أن الصحة والفساد في أبواب المعاملات عبارة عن حكم الشارع بالنقل والانتقال أو بعدمها في العقود المعاوضية أو حكمه بترتيب الأثر وعدم ترتيب الأثر في مطلق المعاملات ومطلق العقود والايقاعات (وأما) وجه التفصيل الثاني فلعله بنظرهم يكونان عبارة في ذلك المورد عن حكم الشارع بأن الاتيان بمتعلق الأمر الظاهري مجز عن الواقع أو ليس بمجز عن اتيانه :

والتحقيق في المقام أن الصحة والفساد كما تقـدم في الجزء الأول في مبحث الصحيح والأعم بينهما تقابل العدم والملكة والصحة عبارة عن تمامية الشيء وعدم نقص فيه بالنسبة إلى الغرض المطلوب منه والفساد عبارة عن عدم تمامية الشيء بالنسبة إلى الغرض المطلوب منه فالصحة في العبادات والمعاملات بمعنى واحـد وهو تمامية الشيء بحسب الغرض المطلوب منه ومقابله الفاسد (وربما) يختلف بحسب الأغراض والحالات فيكون بحسب غرض أو حال صحيح وتام وذلك الشيء بعينـه فاسد وغير تام بحسب غرض آخر وحالة اخرى وذلك لا يوجب التفاوت في مفهومهما وحينئذ ان كان الغرض ـ الذي باعتباره وبحسبه يتصف الشيء بالتامية وعدمها ـ من الأمور التكوينية بمعنى أن ترتب الغرض على ذلك الشيء أمر تكويني ليس مربوطاً بالجعل الشرعي (فلا شك) في أن الصحة ومقابلها حينئذ غير مربوطتان بالجعل لا اصالة ولا تبعاً بمعنى أنه ليس هناك جعل شرعي حتى يقال أنها مجعول بالتبع أو يقال بأنها منتزعة عما هو مجعول شرعاً (وأما) إن كان الغرض المطلوب

منه ترتبه على ذلك الشيء بجعل شرعي (فيصح) أن يقال أن الصحة ومقابلها منتزعان عما هو مجعول شرعاً كما أن في أبواب المعاملات الأثر الشرعي من الملكية والزوجية والطلاق والعتاق وغيرها مترتب على العقد أو الايقاع بجعل الشارع ذلك العقد أو ذلك الايقاع موضوعاً لهذا الأثر فكما أن الموضوعية بناء على كونها من الأحكام الوضعية مجعول شرعي ومنتزع عن جعل الشارع ذلك الشيء موضوعاً كذلك تمامية الموضوع وعدم تماميته أي الصحة والفساد (ومن هذه) الجهة لا فرق بين العبادات والمعاملات غاية الأمر (في العبادات) كون المركب مثل الصلاة والصوم والحج وغير ذلك متعلقية هذه الأمور للتكليف يكون بالجعل الشرعي (وفي المعاملات) موضوعية للعقد الفلاني أو موضوعية الايقاع الفلاني لأثر كذا مجعول فكما أن نفس الموضوعية والمتعلقية منتزعان عن جعـــل الشارع الشيء الفلاني موضوعاً أو متعلقاً فكذلك تماميتها وعدم تماميتها أي الصحة والفساد وعلى كل حال فليست الصحة والفساد من المفاهيم الاعتبارية المتأصلة فإما ليسا بمجعولين أصلا وإما منتزعان عما هو المجعول .

وأما كون إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع عبارة عن الصحة وعدمه عبارة عن الفساد والاجزاء وعدمه من الأحكام الشرعيـة المجعولة في عالم الاعتبار (ففيه) أن إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع (إما) من جهة التصويب الباطل عندنا فلا يمكن أن يقال بالصحة على هذا فضلا عن أن يكون مجعولا شرعياً وقد نسب إلى الشهيـد (قده) أن القول بالاجزاء ملازم للقول بالتصويب (وإما) من جهة التوسعة في مقام الامتثال بأن يكتفي بهذا المأمور بـه بالأمر الظاهري بدلا عن الواقع بدون تصرف في الواقع ولا جعل مؤدى الأمر الظاهري كي يلزم اجتماع الضدين أو التصويب فحينئذ لا معنى لاطلاق الصحة على هذه التوسعة (وعلى كل حال) اتصاف

إجزاء الأمر الظاهري بها على القول به وإن كان القول به غير صحيح كما ذكرنا في بحث الاجزاء لا وجه له أصلا فلا تصل النوبة إلى أنها أي الصحة والفساد مجعولان أولا وما ذكرنا من كون الصحة والفساد بمعنى تمامية المتعلق أو الموضوع من حيث الأجزاء والشرائط وفقد الموانع كان بالنسبة إلى الحكم الكلي وأما الصحة والفساد بالنسبة إلى العبادة أو المعاملة الواقعتان في الخارج فلا شك في أنها عبارة عن مطابقة المأتي به للمتعلق في العبادة أو الموضوع في المعاملة وعدم مطابقته وهذا المعنى أي المطابقة وعدمها أمر تكويني غير مجعول قطعاً لا اصالة ولا تبعاً .

الأمر الثاني في الرخصة والعزيمة وهل أنها من الأحكام الوضعية المجعولة في عالم الاعتبار التشريعي أو من المنتزعات عن المجعولات الشرعية أو لا هذا ولا ذاك (والحق) أن الرخصة إن كانت بمعنى جواز الترك والعزيمة بمعنى لزومه ووجوبه وعدم جواز الفعل كما قيل في سقوط الأذان في موارد الجمع فمن قال بالرخصة قال بجواز الترك وجواز الفعل أيضاً ومن قال بالعزيمة قال بلزوم الترك وعدم جواز الفعل وهكذا في صلاة الحائض مثلا فهذا حكم تكليفي متعلق بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير (وإن كانت) بمعنى سقوط الحكم التكليفي على وجه لا يكون اتيان متعلقه تشريعاً محرماً كما أن مقابلها أي العزيمة كان بمعنى سقوطه على وجه يكون اتيان متعلقه تشريعاً محرماً فليس من الحكم الوضعي ولا من التكليفي كما هو واضح (ولكن) الظاهر من معنى الرخصه والعزيمة هو المعنى الأول وهو المناسب للفظ الرخصة والعزيمة .

الأمر الثالث في أن الولاية والخلافة والإمامة والنبوة كل واحدة من هذه الأمور على قسمين تكوينية وتشريعية (أما) التكوينية منها فهي بلوغ النفس بواسطة العلم والعمل أو بواسطة الموهبة الالهية من دون سبق عمل

بل لاستعدادها الذاتي ونفاسة جوهرها وعلو طينتها أعلى مراتب الكمال ووصولها إلى أقرب مدارج القرب إلى ذي الجلال بحيث يكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها (وهذه) المرتبة من الولاية هي التي قارنها الله في كتابه العزيز بولايته نفسه حيث قال عز من قائل : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الولاية عبارة عن كون الولي متصرفاً في جميع الكون سمائه وأرضه باذن الله جل جلاله وهي التي بها يبرأ الأكمه والابرص ويحيي الموتى باذن الله تعالى شأنه وبها يشق القمر ويجعله نصفين كل ذلك وما شابهها باذن الله عظم سلطانه وهكذا الأمر في الخلافة والامامة حتى النبوة (وقسم آخر) هي التشريعية من هذه الأمور فالولاية التشريعية هي الولاية الاعتبارية التي يلتزمون به العرف والعقلاء أيضاً في تدبير أمورهم وشؤنهم وقد اعتبرها الشارع أيضاً في موارد (وينقسم) إلى ولاية عامة كولاية السلطان العادل أي النبي (ص) والأئمة (ع) وإلى ولاية خاصة كولاية الحاكم الشرعي على الحسبيات على قول (والقولان) الآخران أنه له الولاية الاعتبارية للعامة كالامام (ع) وانه ليس له الولاية له مطلقاً إلا على القضاء والولاية بهذا المعنى لا شك في أنها من الأمور الاعتبارية المتأصلة في الجعل ومن المناصب الالهية ومن هذا القبيل ولاية الأب والجد على الصغير والوصي من قبل الأب عليه وولاية عدول المؤمنين على الحسبيات عند فقد الحاكم وولاية الأب على عقد الكبيرة اذناً :

ثم أنه فرّق استاذنا المحقق (قده) (بين) الموجودات الاعتبارية ـ التي لا وعاء لها إلا وعاء الاعتبار ، ويكون تكوينها عين تشريعها وبعد جعلها واعتبارها ممن بيده الاعتبار سواء أكان من بيده الاعتبار هو الشرع أو العرف والعقلاء أو شخص واحد كان بيده الاعتبار ، بمعنى أن العرف

والعقلاء يعتنون باعتباره ويرتبون عليه الأثر يكون موجوداً في عالم الاعتبار حقيقة ، ويكون حال وجودها حال الموجودات الواقعية الخارجية (ولا فرق) بينهما إلا أن وعاء وجود الاعتباريات عالم الاعتبار ووعاء عالم الخارجيات عالم الخارج ، وذلك كأغلب الاعتباريات كالزوجية والملكية والرقية والولاية بمعناها الاعتباري إلى غير ذلك من الأمور الاعتبارية الكثيرة التي ذكرنا جملة منهـا - وبين الموجودات الادعائية والتنزيلات (نفياً) كقولهم (لا شك لكثير الشك) وقوله (ع) (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) (وإثباتاً) كقوله (ع) (الطواف بالبيت صلاة : والمطلقة رجعة زوجة) وأمثال ذلك (ففي القسم الاول) المفهوم له مصداق حقيقي في عالم الاعتبار يحمل المفهوم عليه بالحمل الشائع حقيقة فهعد للعقد الصحيح - جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع على المرأة المعلومة للرجل المعلوم - فهي حقيقة زوجة له ، وكذلك بعد إنتقال المال بأحد أسباب الانتقال أي : المعاوضات الصحيحة ، أو الارث ، أو الحيازة (فالمال) حقيقة ملكه وهكذا الامر في الولاية والقضاوة وغيرها من الامور الاعتبارية يوجد في عالم الاعتبار مصداق حقيقي لذلك المفهوم (وأما في القسم الثاني) وان كان مجعولا شرعاً لكن لا يوجد للمفهوم فرداً حقيقياً في عالم الاعتبار بل يوجد فرداً إدعائياً (فالطواف) - بعد جعله في عالم التشريع بمنزلة الصلاة - يصير فرداً إدعائياً للصلاة لا فرداً حقيقياً ولو في عالم الاعتبار لان الصلاة أمر واقعي خارجي والطواف أيضاً كذلك فلا ينقلب عما هو عليه فيصير فرداً حقيقياً للصلاة حتى يحمل الصلاة عليها بالحمل الشائع ، بل الطواف فرد إدعائي بلحاظ الآثار :

(فقال) في الحجية والطريقية والكاشفية والوسطية في الاثبات في غير القطع ، لان هذه المعاني في القطع ذاتي مجعول تكويناً بنفس جعل القطع

تكويناً فهي هناك مجعولات تكوبناً بالعرض ـ أنها أي : الحجية والطريقية إدعائي ، لا أنها من الأمور الاعتبارية التي يوجد في عالم الاعتبار حقيقة ، إذ الطريقية أمر تكويني لا يوجـد بصرف الاعتبار إلا إدعاءً فالامارات ليست مصاديق جقيقة للكاشف والطريق بل هي مصاديق ادعائية لها (ويمكن أن يكون) من هذا القبيل الهوهوية التي ادعيناها في باب وضع الألفاظ ، فانها أمر واقعي تكويني لا توجد بصرف الجعل والاعتبار إلا إدعاءً أي : لا تكون الهوهوية ـ المجعولة بين اللفظ والمعنى ـ هوهوية حقيقية ومصداقاً حقيقياً لمفهوم الهوهوية (بحيث) يحمل ذلك المفهوم عليها بالحمل الشائع بل تكون فرداً إدعائياً لذلك المفهوم (وما أفاده) لا يخلو من نظر ، لأنه من الممكن أن يكون لمفهوم واحد سنخان من الأفراد فرد اعتباري وفرد تكويني ويحمل على كليهما بالحمل الشائع .

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية (وقد عرفت) ان كلها مما تناله يد الجعـل التشريعي . وإذا عرفت ـ حال التفاصيل ـ فلنشرع في الأدلة الدالة على حجية الاستصحاب .

(منها) بناء العقلاء ـ وتقريره : أنه لا شك في أن سيرة العقلاء وبنائهم كافة سواء كانوا من ذوي الأديان أو من غيرهم ـ على العمل والجري على طبق الحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها (ويظهر) ذلك بالعيان والوجدان لمن نظر في أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم في معاملاتهم وتجاراتهم وزياراتهم لأصدقائهم وأقربائهم وعياداتهم لمرضاهم وجميع امورهم بل وإن تأمل في أعمال نفسه ـ وحركاته الارتكازية ـ يرى أنه يجري على طبق الحالة السابقة مع الشك في ارتفاعها ولا يعتنى إلى شكه أصلاً من حيث الجري العملي ـ بمعنى : أن شكه لا يوافقه عن الجري ـ على طبق الحالة السابقة (وحيث) أن الشارع لم يردع عن هذه البناء والسيرة فيكون

عدم ردعه كاشفاً عن امضائه لها (واحتمال) أن يكون عملهم على طبق الحالة السابقة لغفلتهم عن ارتفاعها ، أو لاطمئنانهم ببقائها ، أو برجاء البقاء ـ لاوجه له (ويدفع الأول) إستقرار السيرة ولو في ظرف الشك الفعلي وإنكار استقرارها في ذلك الظرف مكابرة (ويدفع الثاني) ما قلنا باستقرار السيرة حتى في ظرف الشك الفعلي والشك بمعناه الأخص لا يجتمع مع الاطمئنان مضافاً إلى أن دعوى الاطمئنان ـ في نوع هذه الأعمال على طبق الحالة السابقة ـ لا يخلو عن مجازفة . كما أن إدعاء أن بعض الموارد للاطمئنان وبعضها للغفلة وبعضها برجاء إدراك الواقع ـ بحيث تستوعب هذه الجهات الثلاث جميع الموارد ـ أيضاً لا يخلو عن المجازفة (ويدفع الثالث) أن الجري على طبق الحالة السابقة في الأمور المهمة خصوصاً في التي يكون على تقدير عدم البقاء في الجري ضرر كثير لا يمكن أن يكون برجاء إدراك الواقع ، لأن العمل بالرجاء يكون غالباً في مورد لو صادف الواقع فيه نفع ، ولو لم يصادف لا يترتب عليه ضرر (وبعبارة اخرى) يكون فيه احتمال النفع ولا يكون فيه احتمال ضرر مهم :

وأورد صاحب الكفاية (قده) على هذا الدليل أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة (وأورد عليه) أن هذا الكلام مناقض لما ذكره في باب الاستدلال على حجية خبر الثقة بالسيرة في رد من قال : بأن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة من ان رادعية الآيات لها دوري (ولكن يمكن) أن يكون نظر صاحب الكفاية (قده) إلى أن قيام السيرة في باب خبر الثقة على طريقيته وكاشفيته وإلغاء احتمال الخلاف ، فيكون خبر الثقة علماً عندهم ولو إدعاءً ، فيكون خروجه عن عموم الآيات الناهية بالحكومة بل بالورود بل تخصصاً . وأما قيام السيرة هاهنا على العمل (على طبق) الحالة السابقة في فرض فعلية الشك وحفظه ،

وإلا لا يكون الإستصحاب أصلاً عملياً بل كان من الامارات .

(وفيه) أنه وإن كان قيام السيرة على العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف فعلية للشك وعدم إلغائه ، بل يكون الشك موضوعه ومن أجل هذا يكون أصلاً عملياً ، ولكن ليست السيرة على صرف جري العملي على طبق الحالة السابقة فقط (وإلا كان) أصلاً غير تنزيلي بل يكون قيامها على جري العملي على طبق الحالة السابقة على أنه متيقن ، ولذلك يكون حاكماً على الأصول غير التنزيلية وكل ما أخذ الشك في موضوعه (ففي) ما نحن فيه حيث أن موضوع الآيات الناهية عدم العلم والسيرة مفادها البناء عملا على بقاء اليقين السابق من حيث مرآتيته للمتيقن بحسب الجري العملي (فيكون) حاكماً على آيات الناهية عن العمل بغير العلم ، ولا يمكن أن تكون الآيات رادعة لها (وفيه) ان الآيات الناهية وإن كانت موضوعها عدم العلم لكن السيرة إذا كانت على مجرد العمل على طبق الحالة السابقة من دون أن تكون كاشفة عن بقائها فبقائها غير معلوم ، لا وجداناً حتى تكون السيرة واردة ، أو تكون من قبيل التخصيص ولا تعبداً حتى تكون من قبيل الحكومة (ولكن لا يخفى) إن المتيقن من قيام السيرة هو العمل على طبق الحالة السابقة في مورد الشك في الرافع ، لا الشك في المقتضى بالمعنى الذي ذكرنا للشك في المقتضى .

ومنها الاجماع : من الطائفة على حجية الاستصحاب (فانهم) ـ قديماً وحديثاً ـ متفقون على اعتباره (ولكن الانصاف) إن ادعاء الاجماع بالمعنى الذي تقدم في بحث الاجماع ـ في وجه حجيته من حدس رأي الامام عليه السلام من اتفاق الكل ـ لا يستقيم في المقام (أما أولا) فلأن الاتفاق يكون موجباً لحدس رأيه عليه السلام ، فيما إذا لم يكن مستند المتفقين معلوماً (وبعبارة اخرى) لم يكن لهم مستند يعتمدون عليه ، فحينئذ يحدس

الانسان ان اتفاقهم - مع اختلاف سلائقهم وأعصارهم وأمصارهم - لابد وأن يكون لسبب متفق عند الكل وليس هو إلا رأي الامام عليه السلام (وأما إذا كان) لهم مستند معلوم كما في هذه المسألة ، حيث تمسك بعضهم ببناء العقلاء وبعضهم بالظنون الاستحسانية وبعضهم بالأخبار ، وبواسطة إختلاف المدارك أو إختلاف أفهامهم واستظهاراتهم وقع الاختلاف في إعتباره مطلقاً وعدم اعتباره كذلك ، والتفاصيل في اعتباره التي ذكرنا جملة منها (وثانياً) حصول الاتفاق من الكل ممنوع ، وكيف يمكن إدعاء الاتفاق مع مخالفة الاخباريين قاطبة ؟ نعم لا بأس بادعاء الشهرة المحصلة (ويمكن) إدعاء الاتفاق في الموضوعات الخارجية التي لها آثار شرعية خصوصاً الموضوعات المذكورة في الروايات .

ومنها الأخبار : وهي العمدة والمعتمد في اعتبار الاستصحاب مطلقاً إذا كان الشك في الرافع دون المقتضى بالمعنى الذي ذكرنا للمقتضى في التفصيل في اعتبار الاستصحاب ، بين أن يكون الشك في الرافع فحجة وبين الشك في المقتضى فليس بحجة ، والأخبار في هذا الباب بلغت حد الاستفاضة وفيها الصحاح وقد عمل بها المشهور فنحن في غنى عن البحث عن حجيتها بل نتكلم في دلالتها وانها هل تدل على اعتباره مطلقاً أو لا تدل مطلقاً أو تدل على أحد التفاصيل التي ذكروها في المقام ؟ فنقول : (منها) مضمرة زرارة التي رواها في الوسائل عن محمد بن حسن باسناده عن الحسين ابن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة ولا يضر اضمارها بصحتها (لأنه) من المعلوم أن مثل زرارة لا يروي بعنوان الاضمار إلا عن الامام عليه السلام خصوصاً في مثل هذه المسألة التي يكرر السؤال بذكر الشقوق قال : قلت له (الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال (ع) يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين

والاذن فقد وجب الوضوء) قلت : فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال (ع) : (لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين أبـــداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر) .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة : هو أنه قوله (ع) : (ولا تنقض اليقين بالشك أبداً وإنما ينقضه بيقين آخر) كبرى كلية تنحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين ، فيرجع إلى حرمة لقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك فيه . وقد ذكرنا سابقاً في باب البراءة ـ في أنحاء تعلق النهي بمتعلقاتـــه ـ ظهوره في العموم الاستغراقي ، أو العموم الاصولي بناءً على ما بينهما من الفرق الذي بيناه هناك ـ وكونه من العام المجموعي أي : سلب العموم لا عموم السلب ـ يحتاج إلى قرينة مفقودة في المقام ، وقلنا لا فرق في ظهور النهي في العموم الاستغراقي أو الاصولي بين أن يكون لمتعلقه الذي هو فعل المكلف متعلق أي : موضوع كما في المقام ، حيث أن متعلق النقض الذي هو فعل المكلف هو اليقين بل العموم هنا أظهر ، أو لا يكون له متعلق أي موضوع ؟ ولا فرق أيضاً في ظهوره في العموم والانحلال بين أن يكون متعلق متعلقه ـ الذي سميناه بالموضوع نكرة كقوله : مثلاً لا تشرب خمراً ـ أو يكون مفرداً محلى باللام كقوله : لا تشرب المسكر ، أو جمعاً محلى باللام كقوله : لا تشرب المسكرات (فلو كانت) هذه الجملة صادرة وحدها لما كان شك في ظهورها في العموم والانحلال ، وكانت دليلاً على اعتبار الاستصحاب وحجيته (فالكلام) في أنـه هل هاهنا قرينة يخرجها عن هذا الظهور أو لا ؟ قبل أن قوله (ع) قبل هذه الجملة ـ (فانه على يقين من وضوءه) ـ قرينـة على أن اللام للعهد ، فيكون مفاد الجملة حرمة لقض ذلك اليقين أي : اليقين بالوضوء بالشك

في بقائه ، فيكون مخصوصاً بباب الوضوء (فليس) كبرى كلي في البين حتى يكون دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً ، بل تدل على اعتباره في خصوص باب الوضوء بل بالنسبة إلى خصوص حدث النوم من بين النواقض . ولو ألغينا خصوصية النوم يكون دليلاً على اعتباره في خصوص باب الوضوء بالنسبة إلى الشك في أي ناقض من النواقض ، وقد اختار هذا المعنى أصحابنا الأخباريون فأنكروا حجية الاستصحاب (فالمدار كل المدار) في دلالة هذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب أن لا يكون المراد من تلك الجملة خصوص اليقين بالوضوء بل كان مطلق اليقين تعلق بالوضوء أو بأي حكم شرعي ، أو موضوع ذي حكم وذلك لا يمكن إلا بتجريد اليقين عن اضافته إلى الوضوء حتى يكون اللام للجنس ، فيكون المراد مطلق اليقين على نحو العموم الاستغراقي غاية الأمر أحد موارده هو اليقين بالوضوء ، وعلّل الامام (ع) حرمة نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه باندراجه تحت تلك الكبرى المسلّمة (والانصاف) ان مقتضى الفهم العرفي عدم دخل المتعلق أي : الوضوء في حكمه بحرمة نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه بل اضافته إلى الوضوء (لكونه) مورد السؤال ، وإلا فالرواية ظاهرة - ظهوراً قوياً - في أنه (ع) بصدد تعليل حكمه بحرمة نقض اليقين بالوضوء الذي هو مورد السؤال ، بأن كل يقين متعلقاً بأي شيء كان لا يجوز نقضه بالشك ، فكأنه (ع) شكل قياساً بطريق الشكل الأول من القياس الاقتراني الحملي كبراه من المسلّمات المفروغة عنها . وقال : (فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً وإنما ينقضه بيقين آخر) من دون أن يكون لذكر الوضوء في الصغرى مدخلية في هذا القياس أصلاً ، وإنما ذكره لكونه مورد السؤال فهو (ع) بصدد اعطاء قاعدة كلية تكون الصغرى إحدى مصاديقها بتعليل الحكم في الصغرى باندراجها

في كبرى مسلمّة مفروغة عنها ، (وهذا) غاية حسن البيان وأجود طريق للاستدلال . ومن الواضح الجلي أنه لا خصوصية لكون متعلق اليقين هو الوضوء في هذه الكبرى المسلمة الظهور العرفي .

(ومما يؤيد) ـ هذا الذي ذكرنا ـ وقوع هذه الجملة كبرى لصغريات متعددة في أبواب مختلفة ، غير اليقين والشك المتعلق بالوضوء أيضاً كما ورد في الطهارة والنجاسة الخبثيتان في الصحيحة الثانية لزرارة كما سيأتي . وكما ورد في عدد الركعات في الصحيحة الثالثة له أيضاً ، وفي موارد اخر مما يطول ذكره فيحدس الانسان حدساً قطعياً بأنه لا خصوصية لكون متعلق اليقين هو الوضوء أو شيء آخر من المتعلقات المذكورة في الروايات ، بل يفهم من مجموع هذه الروايات أن الإمام (ع) بصدد اعطاء قاعدة كلية في جميع الموارد سواء أكانت الموارد المذكورة في الروايات أو غيرهـا بصورة الكبرى المسلّمة المفروغة عنها (بل يمكن أن يقال) أنه (ع) يستدل بكبرى مرتكزة في أذهان العقلاء ، فيكون إستدلاله بها دليلاً على إمضائه لها :

وحاصل الكلام أن دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب موقوف على أن يكون اللام ـ في الكبرى المذكورة ـ للجنس حتى تكون الجملة ظاهرة في العموم الاستغراقي (ولا يقال) كونه للجنس لا ينافي مع تقييد اليقين بكون متعلقه خصوص الوضوء ، فيكون المراد جنس اليقين بالوضوء كما إن هـذا التقييد لا ينافي العموم الاستغراقي لمدخول اللام ، غاية الأمر تكون دائرة العموم بعد التقييد أضيق مما قبله ، ولذلك قلنا في باب العام والخاص التمسك بالعام لشموله جميع الأفراد المندرجه تحته يحتاج إلى اثبات الاطلاق بمقدمات الحكمـة (لأنه) لا تنافي بين العموم وتقييد مدخول أدوات العموم (وإن شئت قلت) لا تنافي بين عموم العام وتقييده ، (لأنا

نقول) بعد ما كان اللام للجنس ليس شيء في البين يقتضي تقييد العام ، فبمقدمات الحكمة يثبت الاطلاق (نعم) لو كان اللام للعهد فحينئذ نحتاج في شموله لكل فرد من أفراد اليقين إلى تجريد اليقين في (فانه على يقين من وضوئه) عن اضافته إلى الوضوء حتى يكون المعهود طبيعة اليقين . فاستظهار العموم - لجميع أفراد اليقين من هذه الجملة - منوط بأحد أمرين : إما كون اللام لاستغراق الجنس كما هو ظاهر اللام ، أو بتجريد اليقين عن إضافته إلى الوضوء لو كان اللام للعهد على كلام في هذا الأخير ، وعلى كل حال لا فرق فيما استظهرناه من هذه الجملة بين أن يكون جواب الشرط - الذي يستفاد من كلمة الا أي : وان لم يستيقن أنه قد نام محذوفاً كما يدعيه الشيخ الأنصاري (قده) وهو لا يجب عليه شيء - أو كان هو قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) كما هو مختار شيخنا الاستاذ (قده) غاية الأمر لو قلنا بأن الجواب مقدر - أعني : لا يجب عليه شيء - فيكون مجموع الصغرى والكبرى بصورة القياس علة للجواب (وأما لو قلنا) ان جواب الشرط قوله (فانه على يقين من وضوئه) - والجملة الخبرية استعملت في مقام الانشاء ، ومعناها يجب ترتيب آثار اليقين بالوضوء - فيكون الكبرى فقط أي : قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) علة للجواب ، ولا فرق بينهما من حيث النتيجة المقصودة وهي أن قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) قاعدة كلية لعدم جواز نقض اليقين باعتبار مرآتيته بالشك في بقاء متعلقه .

نعم ربما يكون ما أفاده الشيخ الأنصاري (قده) من حذف الجواب وهو لا يجب عليه شيء - أظهر من أن يكون الجواب قوله (فانه على يقين من وضوئه) لجهات :

الأولى شيوع هذا النوع من الاستعمال ـ في القضايا العرفية ـ وهو أن يحذف جواب الشرط ويقوم علة مقامه . وهذا النوع من الاستعمال كثير في القرآن العظيم مثل قوله تعالى (ان يسرق فقد سرق أخ له من قبل) وقوله تعالى (وان يكذبوك فقد كذبت) وقد ذكر شيخنا الانصاري (قدس سره) جملة كثيرة منها . وابن هشام عقد تنبيهاً ـ في كتابه المغني ـ لهذا الأمر في الباب الخامس تحت عنوان حذف جملة جواب الشرط (الثالثة) ان جملة (فانه على يقين من وضوئه) خبرية ، وحملها على الانشائية خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا لقرينة مفقودة في المقام ، لأن في حملها على ظاهرها كمال الملائمة (الثالثة) أن حملها على الانشاء لا يلائم في المقام ، لأن مفاده حينئذٍ وجوب تحصيل اليقين ، لأن الإخبار عن كونه على يقين إذا كان بمعنى الانشاء يصير معناه طلب اليقين ، فيجب على الشاك تحصيل اليقين (ولكن) هذه الجهة الثالثة بعيدة عن الصواب ، لأن المقصود من كون الجملة انشائية طلب ترتيب أثر بقاء اليقين بما هو مرآت عملاً فيكون طلب أثر الشيء بلسان اثبات نفسه فتنزيل الشك منزلة اليقين بلسان إخباره عن وجود اليقين باعتبار ترتيب آثار اليقين بما هو مرآت كقوله (الطواف بالبيت صلاة) معناه طلب ترتيب آثار الصلاتية على الطواف بلسان الاخبار بأنه صلاة ، ومثل قولك إن جاء فلان عندك فهو عالم ، أو سيد أي : رتب آثار كونه عالماً أو سيداً . والحاصل ان الأمر يدور بين أحد الأمرين : إما أن يكون اللام في قوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) للعهد ـ ويكون اليقين في قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) مقيداً بكونه متعلقاً بالوضوء ، لا أن ذكره من باب كونه مورد السؤال فلا يدل على اعتبار الاستصحاب ، بل يكون كما ذهب إليه أصحابنا الاخباريون قاعدة كلية مخصوصة بباب الوضوء بناءً على إلقاء

كون منشأ الشك هو خصوص حدث النوم - وإما أن يكون اللام للجنس أو بتجريد اليقين عن إضافته إلى الوضوء ولو كان للعهد على كلام فيه ، فيكون قاعدة كلية لعدم جواز نقض كل يقين بما هو مرآت متعلقاً بأي حكم شرعي أو موضوع ذي حكم كذلك بالشك ، وهذا عين الاستصحاب (وقد عرفت) ان الظاهر هو الثاني ولا فرق بين الاحتمالات الثلاث في الجزاء من كونه محذوفاً مقدراً - وهو لا يجب عليه شيء - ومن كونه (فانه على يقين من وضوئه) ومن كونه نفس الكبرى أي : ولا ينقض اليقين بالشك أبداً فأي واحد منها كان الجزاء لا تأثير له في النتيجة المقصودة بل ما هو الدخيل هو الاحتمالان المذكوران أي : كون اللام للجنس ، أو للعهد مع تجريد اليقين عن اضافته إلى الوضوء ، فيكون قاعدة كلية في جميع الموارد وهو الاستصحاب . والاحتمال الثاني كون اللام للعهد مع عدم تجريد اليقين عن اضافته إلى الوضوء (فيكون) قاعدة مخصوصة بباب الوضوء (وإن شئت) سمها باستصحاب خاص مخصوص بباب الوضوء .

وأما إحتمال أن يكون (فانه على يقين) هو الجزاء للشرط - وإن وجب الوضوء ، بأن تكون كلمة الشرط مقرونة بالنفي راجعاً إلى قوله عليه السلام (لا) أي : لا يجب عليه شيء ، وإلا أي : وإن وجب (لأن) مفاد وإلا بناءً على هذا الاحتمال نفي عدم الوجوب ، ونفي النفي اثبات - ففي غاية البعد عن ظاهر الكلام مع أنه لا تأثير له في استفادة القاعدة الكلية المذكورة لا نفياً ولا اثباتاً (بل المدار) في استفادتها ما ذكرنا . وقد أورد استادنا المحقق (قده) على ما استظهرناه تبعاً للشيخ الأنصاري (قده) ايرادين وأجاب هو أيضاً عنهما . (الأول) ان لازمه إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي ، وذلك لا يجوز كما سيأتي (بيان ذلك) إن مفاد هذا الاستظهار إستصحاب بقاء الوضوء مع أنه مسبب عن الشك في

وجود الرافع ، ولا مانع من جريان استصحاب عدم وجود الرافع ، فلا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الوضوء (الثاني) أن الوضوء عبارة : عن الغسلات والمسحات وهي لا قرار لها بعد وجودها كسائر الأمور غير القارة (وأجاب عن الأول) بعدم جريان الأصل السببي ، لأنه من قبيل استصحاب الفرد المردد بين ما هو مقطوع الوجود وما هو مقطوع العدم فتأمل (وعن الثاني) ببقـــاء أثره وهي الطهارة ، ومعلوم أن الطهارة ـ الحاصلة من تلك الغسلات والمسحات ـ قابلة للبقاء ، فلا وجه لما توهم من عدم إمكان تطبيق مفاد هذه الكلية على الاستصحاب ، فالمستفاد منها هي : قاعدة المقتضى والمانع .

فتلخص من جميع ما ذكرنا ظهور الروايـــة في اعتبار الإستصحاب مطلقاً من جميع الجهات إلا من ناحيـة الشك في المقتضى ، وقد تقدم بيان الاستثناء .

(ومنها) ما عن الشيخ في التهذيب باسناده عن زرارة مضمراً ، وعن العلل عن أبي جعفر (عليه السلام) وقـد ذكرنا في الرواية الأولى أن إضمارها لا يضر بصحتها ، لأن إستفتاء مثل زرارة عن غير الامام (ع) ـ مع عدم ذكر ذلك الغير وايراده بصورة الاضمار ـ في غاية البعد (قال : قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟ قال : تعيد الصلاة وتغسله قلت : فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبتـه فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال : تغسله وتعيد قلت : فان ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فيه فرأيت فيه ؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لِمَ ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك

ثم شككت : فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً : قلت : فأني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء ان النظر فيه ؟ قال : لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك) وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مثل ما عرفت في الصحيحة الأولى بقوله عليه السلام في موضعين منهـا (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) مع كلمة أبداً في الجملة الأولى منها ، وأما الجملة الأولى من هاتين الجملتين (فلأن) المفروض في السؤال هو الظن بالاصابة وعدم اليقين بها فاليقين السابق - على هذا الظن أي : الظن بالاصابة - لا يجوز نقضه بهذا الظن بناءً على اعتبار الاستصحاب ، وعلى فرض احتياج جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية - في أمثال المقام مما يرتفع الجهل بصرف النظر - إلى الفحص فقد حصل النظر والفحص كما هو المذكور في الصحيحة .

(لا يقال) ان هـذا ليس من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين لقوله (ثم صليت فيه فرأيت فيه) فبعد أن رأى النجاسة فيه وتيقن بهـا فيكون من نقض اليقين باليقين ، فلا تنطبق الكبرى التي ادعينا أنها ارتكازية على المورد (فيكون) المورد خارجاً عن مفاد كلتا القاعدتين أي : الاستصحاب وقاعدة اليقين (لأنه من الممكن) أن تكون النجاسة التي رآها نجاسة حادثة ولا تكون تلك المظنونة ، والشاهد على ذلك

أنه لم يقل (فرأيتها فيه) حتى يكون الضمير راجعاً إلى تلك النجاسة المظنونة ، فلعله شيء أوقع عليه كما احتمله (عليه السلام) في بعض الفروض الآتية ، وعلى هذا التقرير لا يبقى اشكال في تعليل الامام (عليه السلام) عدم الاعادة بهذه الكبرى ، فتكون هذه الكبرى دليلاً على اعتبار الاستصحاب مثل الصحيحة الأولى طابق النعل بالنعل من ظهور كون اللام للجنس لا للعهد وسائر ما ذكرناه في تلك الصحيحة ، وأما الجملة الثانية ـ أعني : قوله عليه السلام (فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك) بعد قوله عليه السلام (لعله شيء أوقع عليك) ـ فأوضح دلالة على الاستصحاب لأنه عليه السلام علّل الحكم بعدم الاعادة بابداء هذا الاحتمال أي : احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة ولتقوية هذا الاحتمال قيد الحكم بعدم الاعادة بكون النجاسة التي رآها رطبة ، ولكن مع ذلك كله كون المراد من قوله ـ (ثم صليت فيه فرأيت فيه) أن النجاسة التي رآها بعد الصلاة ـ يمكن أن تكون نجاسة حادثة بعدها لا تلك النجاسة المظنونة قبل الصلاة لا يخلو عن بعد ، فالاشكال باق على حاله أي : تكون الاعادة من نقض اليقين باليقين (وقد اجيب) عن هذا الاشكال بوجوه : (الأول) ان تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب ـ وان الاعادة تكون من نقض اليقين بالشك ـ باعتبار اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء فكأنه (عليه السلام) قال ان الاعادة معناها عدم الاعتناء بما هو وظيفته الظاهرية أي : الاستصحاب ، مع أنه مجز عن اتيان الواقع ثانياً (فتكون) الاعادة نقضاً لليقين بالشك الذي نهى الشارع عنه .

وفيه (أولاً) أن كون الأمر الظاهري مقتضياً للاجزاء غير تام ، كما تقدم في الجزء الأول من هذا الكتاب (ولا يمكن) أن يكون إستدلال الامام عليه السلام مبتنياً على أمر غير تام (وثانياً) لو كان الأمر كذلك

لكان ينبغي أن يعلل عليه السلام عدم الاعادة بنفس هذا العنوان - أي: اقتضاء الأمر الظاهري الاجزاء - لا بالاستصحاب وانه يلزم من الاعادة نقض اليقين بالشك (وثالثاً) ان التعليل ظاهر في ان تمام المناط في عدم الاعادة هو الاستصحاب ، وبناء على هـذا الجواب يكون الاستصحاب مقدمة لما هو المناط أعني : اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء .

الثاني ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من أن شرط صحة الصلاة احراز الطهارة الخبثيه حال الالتفات إليها ولو بالأصل المحرز ، ولا شك في أن الاستصحاب من الأصول المحرزة فالشرط حاصل فلا تجب الاعادة وتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك (وفيه) أنه لابد في جريان الاستصحاب - من أن يكون لا بقاء المستصحب في ظرف الشك في بقائه - أثر عملي حتى يكون الحكم بالبقاء بلحاظ ذلك الأثر (لأنه) أصل عملي ، وفيما نحن فيه في هذا الفرض ليس لبقاء الطهارة أثر عملي يكون الحكم ببقائها بذلك اللحاظ (لأن) المفروض أن الأثر لاحراز الطهارة سواء أكان هناك في الواقع طهارة في البين أم لا (وبعبارة اخرى) لابد وأن يكون في الرتبة السابقة على جريان الاستصحاب أثر عملي للمستصحب حتى يجري الاستصحاب فيحصل الشرط أي : احراز الطهارة (فلا يمكن) أن يكون ذلك الأثر هو الأثر الذي يحصل من ناحية جريان الاستصحاب وهو احراز الطهارة الذي هو شرط صحة الصلاة على الفرض ، لأنه مستلزم للدور الباطل :

وأما الجواب عن هذا الاشكال - بأنه شرط واقعي اقتضائي أو من قيود ما هو الشرط واقعاً أي : احراز الطهارة لأن إحرازهـا بخصوصها لا غيرها شرط - فلم نفهم معنى محصلاً لهذا الكلام ، إذ ما لم يكن أثراً عملياً فعلياً للمستصحب لا معنى للحكم ببقاء ذلك المستصحب من حيث الجري العملي الذي هو حقيقة الاستصحاب وهذه العبارات والمفاهيم الاصطلاحية

أو غير الاصطلاحية لا أثر لها (وقد بينا) أن التعليل ظاهر في أن تمام المناط ـ في عدم وجوب الاعادة ـ هو بقاء المستصحب أي : الطهارة المحرزة حال الشك في بقائها ، وهذا أجنبي عن كون المناط احراز الطهارة :

نعم لو قلنا بأن الطهارة الخبثية أيضاً مثل الحدثية من المجعولات الشرعية ـ كما هو كذلك وحيث أنها مما تنالها يد الجعل التشريعي ـ فلا يحتاج في استصحابها إلى وجود أثر عملي في البين (فيمكن أن يقال) بصحة التعليل بناءً على أن الشرط هو احراز الطهارة لأنه حينئذٍ لا مانع من جريان الاستصحاب فيحصل الشرط أي إحراز الطهارة فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك .

(الثالث) ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) من صحة التعليل سواء قلنا بشرطية الطهارة أو مانعية النجاسة ، أما بناء على الأول الذي هو الظاهر من الأدلة فالشرط ليس خصوص الطهارة الواقعية بل الأعم من الطهارة الظاهرية ـ ولو كان مؤدى أصل غير تنزيلي كاصالة الطهارة ـ ومن الطهارة الواقعية (فحينئذ) بالاستصحاب بلحاظ حال قبل الكشاف الخلاف حصل الشرط أي : الطهارة الظاهريه التي مؤدى الاستصحاب ، فالاعادة يكون عدم اعتناء بالاستصحاب ونقضاً لليقين بالشك (وأما بناءً على الثاني) أي : على مانعية النجاسة حال الالتفات إليها فمن جهة أن النجاسة الخبثية بوجودها الواقعي ليست مانعة قطعاً لصحة الصلاة معها مع الجهل (فلابد) وأن نقول بأن العلم بالنجاسة من حيث التنجيز لاحكامها أو طريقيته إليها مانع عن صحتها ، ومعلوم أنه مع استصحاب الطهارة وتنجيز أحكامها به لا يبقى مجال لتنجيز أحكام ضدها أي : النجاسة فلا مانع عن الصحة في البين (فالاعادة) من جهة عدم صحة الصلاة مستنداً إلى وجود المانع يرجع إلى عدم الاعتناء بالاستصحاب ، ويكون نقضاً لليقين بالشك فالتعليل بذلك إنما يكون لافادة ان النجاسة في مفروض السؤال ليس

لها منجز وطريق لعدم العلم بها لا تفصيلاً ولا اجمالاً والشك ليس طريقاً ومنجزاً ، مع أنه ملغى بالاستصحاب فلا موجب للاعادة .

وحاصل الكلام في المقام أنه بناء على شرطية الطهارة ولكن بشرط أن يكون أعم من كونها ظاهرية أو واقعية يرجع التعليل إلى أن المكلف في مفروض السؤال بواسطة الاستصحاب محرز للشرط اي الطهارة الظاهرية (وان شئت قلت) الشرط أي الطهارة المحرزة حاصل له ، لأنه محرز لها بالاستصحاب فيستفاد من التعليل بضميمة المورد وهو قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) كبرى كلية وهي عدم وجوب الاعادة على كل من كان محرزاً للطهارة حال الصلاة سواء انكشف الخلاف بعدها او لم ينكشف (فيكون) التعليل من قبيل تعليل حرمة شرب مايع لاسكاره حيث ان التعليل يكون لاعطاء كلية كبرى وهي حرمة شرب كل مسكر ، ومعلوم أن هذه الكبرى للكلية في المورد لا يصح إلا بأحد أمرين : وهو (إما إقتضاء) الأمر الظاهري للاجزاء أو كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية ومن إحرازها (وحيث) ان اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء باطل كما تقدم في مبحث الاجزاء في الجزء الأول من هذا الكتاب ، فلابد بدلالة الاقتضاء من القول بأن الشرط أعم من الطهارة الواقعية والمحرزة :

ولكن يرد على الشق الأول - أي : على كون الشرط في المورد إحراز الطهارة أو الطهارة المحرزة - ما أوردنا على ما أفاده صاحب الكفاية (قده) حرفاً بحرف مضافاً إلى أن كون الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية واحرازها لا يخلو عن غموض (لأنه) عين ما أفاد ، ويمكن تصحيحه أيضاً بعين ما صححنا أخيراً كلام صاحب الكفاية (ويرد على الشق الثاني) - أي : على كون العلم بالنجاسة من حيث منجزيته لأحكامها أو طريقيته إليها مالغاً عن صحة الصلاة - انه بناء على هذا المبنى كان ينبغي أن يعلل عدم الاعادة

بعدم تنجيز النجاسة وأحكامها أو بعدم إحرازها لا بالاستصحاب ، وعلى كل تقدير دلالة هذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب ـ بالنسبة إلى الفقرة الثانية ـ لا غبار عليها ولا يتطرق هذا الاشكال فيهـا ، وذلك لقوله عليه السلام فيها (لعله شيء أوقع عليك) وبعد وجود هذا الاحتمال لا يعلم بوقوع الصلاة في الثوب النجس ولو بعدها ، فلا ربط لها بقاعدة اليقين ولا ينطبق إلا على الاستصحاب (ونحن) ما استبعدنا ظهور الفقرة الأولى أيضاً في هذا الاحتمال أي : احتمال وقوع النجاسة على الثوب بعد الصلاة فهذه الفقرة الثانية أيضاً (بناء على هذا الاستظهار) لا مجال لانطباقها على قاعدة اليقين ويكون منطبقاً على الاستصحاب :

ثم ان هذه الصحيحة مشتملة على عدة من القواعـد الفقهية متعلقة بوقوع الصلاة مع النجاسة ، وينبغي أن يبحث عن كل واحد منها في محله (في كتاب الصلاة) والبحث عنها هاهنا لا وجه له ، لأنها خارجـة عن الفن (كما ان) البحث عن وجه الجمع بين ما دل على صحة الصلاة مع وقوعها في النجس إذا لم يتنجز عليه ـ لعدم الالتفات إليه والغفلة عنه أو لاحراز ضده ، وبين ما دل على شرطية طهارة بدن المصلي ولباسه الظاهر في أنها بوجودها الواقعي شرط ـ أيضاً لا وجه له هاهنا لخروجه عن الفن ومحل بحثهـا أيضاً (كتاب الصلاة) لكنهم ذكروا وجوهاً للجمع هاهنـا إستطراداً وتتميماً للبحث عن هذه الصحيحة (الأول) ان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعيـة والظاهرية (والثاني) إن الشرطية والمانعية للطهارة والنجاسة ، الأول للأول والثاني للثاني في صورة الالتفات والعلم بمعنى : أنه إذا علم بطهارة الثوب أو بنجاسته (فالطهارة) شرط أو النجاسة مانع ، وإلا عند الغفلة عنها أو عدم العلم بها فلا الطهارة

شرط ولا النجاسة مالـع (الثالث) ان الشرط هو إحراز الطهارة لا الطهارة الواقعية .

(الرابع) هو أن الشرط أو المانع هي الطهارة الواقعيـة في الأول والنجاسة الواقعية في الثاني (ولكن) الفاقدة لما هو الشرط واقعاً أو الواجدة لما هو المانع واقعاً يشتمل على مرتبة من المصلحة في ظرف الجهل أو الغفلة عما هو الشرط واقعاً ، أو عما هو المانع واقعـاً يفي بما هو الغرض أو لا يمكن تدارك الباقي ؟ وشيخنا الاستاذ وكذلك إستاذنا المحقق (قدهما) كلاهما اختارا هذا الوجه الرابع بمعنى : ان الشارع في مقام الامتثال واسقاط التكليف يقبل هذا الواجد لما هو المانع واقعاً أو الفاقد لما هو الشرط واقعاً بدلاً عن الواقع (وبعبارة اخرى) يكون عدم وجوب الاعادة من باب التوسعة في مقام الامتثال ، بلا تصرف فيما هو متعلق التكليف (وهـذا الوجه) ليس مختصاً بالمقام بل يجري في كل مقام اكتفى الشارع بامتثال فاقد الجزء أو الشرط أو الواجد للمانع ، كما في موارد (حديث لا تعاد) في غير الأركان مثلاً ، وهذا الوجه وان كان في حد نفسه حسن وقـد استحسنه جمع كثير في سائر المقامات (بل لا مناص) عنه في بعض الموارد ولكن تطبيق هذه الكبرى المذكورة في هذه الصحيحة - أعني قوله عليه السلام (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) عليـه - لا يخلو من نظر واشكال ، لما ذكرنا في توجيه الصحيحة ان الشرط لابد وأن يكون إما أهم من الطهارة الواقعية والظاهرية أو يكون إحرازهـا (فينطبق) على الوجه الأول أو الثالث وإن كان كلاهما خلاف ظاهر أدلة اشتراط الصلاة بطهارة بدن المصلي وثوبه (لأن) ظاهرها ان الشرط هي الطهارة الواقعية .

ومنها صحيحة ثالثة لزرارة رواها في التهذيب والكافي عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام (قال : قلت له من لم يدر في أربع هو أو في

ثنتين وقد احرز الثنتين قال عليه السلام : يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) وتقريب الاستدلال بهـذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب هو أن جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهر في أنه لا يجوز نقض اليقين بعدم إتيان الرابعة بالشك في اتيانه ، فيجب أن يبنى على العدم ويأتي بها وهذا عين الاستصحاب (فيكون) مفاد هـذه الجملة في هذه الصحيحة عين مفادها في الصحيحتين المتقدمتين (والقول) بأن اللام في هذه الجملة للعهد واشارة إلى اليقين بالثلاث أو بعدم اتيان الرابعة فلا يجوز نقض هذا اليقين الخاص بالشك ، فليس حكماً كليـاً على نحو العموم الاستغراقي أو الأصولي حتى يفيد اعتبار الاستصحاب مطلقاً بل يكون مفاد هذه الجملة اعتباره في خصوص هـذا المورد أي : في الشك بين الثلاث والأربع فيما إذا احرز الثلاث وشك في اتيان الرابعة (فجوابه) تقدم في الصحيحتين المتقدمتين ، بظهور اللام في الجنس في حـد نفسه مضافاً إلى تطبيق الإمام عليه السلام لهـذه الجملة على موارد عديدة وإنها كبرى كلية ارتكازية :

نعم هنا اشكال آخر وهو أن دلالة هـذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب مبني على أن يكون المورد لهذه الكبرى هو اليقين بعدم اتيان الرابعة سابقاً ثم شك في اتيانها ، فحكم الشارع بعدم جواز نقض ذلك اليقين ووجوب اتيان الرابعة والبناء على ذلك اليقين وعدم الاعتناء بالشك في حال من الحالات وأنه يجب عليه أن يبني على اليقين ويأتي بالرابعة ، ومقتضى

ذلك هو الاتيان بالرابعة موصوله لامفصولة بتكبيرة الاحرام وتعين فاتحة الكتاب وسلام ، وكل ذلك بعد السلام عقيب الثالثة المحرزة كما هو عند الإمامية (فمفاد هذه) الصحيحة بناءً على هذا مخالف لمذهب الامامية ، فلابد من حملها إما على التقية أو على أن المراد من اليقين هو اليقين بالامتثال أي : الاتيان بصلاة الاحتياط مفصوله بطريق الذي ذكرنا حتى يقطع بالامتثال على كل حال أي : على كل واحد من طرفي الاحتمال وتسمية هذا باليقين مصطلح الأخبار (فيكون) مفاد هذه الجملة بناءً على هذا الوجه أجنبياً عن الاستصحاب ، كما أنه بناءً على الوجه الأول أي : الحمل على التقية يسقط عن الاعتبار (فلا يمكن) أن يكون دليلاً على اعتبار الاستصحاب :

وفيه أن مقتضى الاستصحاب ليس إلا لزوم إتيان الركعة الرابعة (إما كونها) موصولة أو مفصولة فلا دخل لها بالاستصحاب (لعم) لما كان المعلوم من الخارج ان ركعات كل صلاة بعضها متصلة ببعض (فمقتضى) إطلاق الأمر باتيانه لزوم الاتيان بها موصولة ، إذ إتيانها مفصولة - بالابتداء بتكبيرة الاحرام وتعين فاتحة الكتاب وأن يأتي بسلام بعد السجدتين والتشهد - يحتاج إلى بيان ومؤنة زائدة فالاطلاق يدفعه (وأما إذا) جاء البيان على لزوم الاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة - كما جاء فيما نحن فيه - فبقيد الاطلاق .

والحاصل أن مفاد الاستصحاب لزوم الاتيان بالركعة المشكوكة ، فلو لم يكن بيان في كيفية إتيانها كان مقتضى إطلاق الأمر باتيانها أن يأتي بها موصولة ، وإذا جاء بيان فلابد وأن يعمل بمقتضى ذلك البيان ، ولا يبقى إطلاق في البين (إن قلت) مقتضى الاستصحاب هو البناء على الأقل والمذهب على البناء على الأكثر كما هو لسان الأخبار (قلت) ان المذهب أيضاً على البناء على الأقل من حيث لزوم الاتيان بالمشكوكة ، وإنما التعبير

بالبناء على الأكثر كما في بعض الأخبار بلحاظ السلام في الرابعة ، وإلا فمن حيث إتيان ذوات الركعات (فلا شك) في أن البنـاء يكون في الحقيقة على الأقل فالاستصحاب لا ينافي مع البناء على الأكثر الموجود في بعض الروايات .

ثم لو سلمنا حملها على التقية فليس التقية في أصل الكبرى ، بل التقية في تطبيق هـذه الكبرى على المورد ولا تنافي بين أن يكون أصل الكبرى في مقام بيان حكم الله الواقعي وتطبيقه على المورد يكون من باب التقية كما وقع نظيره في قوله عليه السلام للخليفـة العباسي (ذلك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه وإن أفطر أفطرنا معه) فان أصل الكبرى أي : الحكم بكون اليوم الفلاني عيد من وظائف إمام المسلمين والأمر بيده (ولا شك) في هذا وليس فيه تقية بل هو حكم واقعي ، والتقية في تطبيق عنوان إمام المسلمين على ذلك الرجل خوفاً منه (فكذلك) الأمر فيما نحن فيه فجملة (لا تنقض اليقين بالشك) لبيان حكم الله ولا تقية فيه بل التقية في تطبيق هذه الجملة على المورد بناءً على أن يكون المورد اتيان الركعة المشكوكة موصولة كما هو مذهب المخالفين لنا ، فبناءً على حمل الصحيحة على التقية أيضاً لا تسقط هذه الجملة عن الاعتبار .

وأما ما يقال ـ من أن حملها على التقيـة حتى في مقام التطبيق ينافي مع ما في صدرها من ظهوره في ارادة صلاة الاحتياط على خلاف مذهب المخالفين ـ ففيه (أولاً) أن الصدر ليس له ظهور تام في خلاف التقيـة لأن قوله عليه السلام في الصدر في الشك بين الاثنين والأربـع (يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه) كما أنه يلائم مع الركعتين المفصولتين كذلك يلائم مع الموصولتين لاشتراكهما في جميع ما ذكره عليه السلام (وثانياً) أنه من الممكن أن لا يكون ما هو

المقتضى للتقية في الصدر ثم يوجد حين إلقاء الذيل بدخول من يخاف منه في المجلس في ذلك الوقت (وثالثاً) هـذا الحمل على تقدير بعده بمناسبة كون الصدر على خلاف التقية لو سلم ليس بأبعد من حمل اليقين على اليقين بالبراءة وتدارك ما احتمل فوته بصلاة الاحتياط .

ومنها موثقة اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام (قال : إذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل قال نعم) وتقريب الاستدلال بها كما تقدم في الصحيحة المتقدمة (لأن) الظاهر ورودها في مورد الشك في عدد الركعات كما أن الوسائل ذكرها في ذلك الباب (فيكون) مفادها أنه إذا شككت في عدد الركعات فابن على اليقين أي : الأقل (لأنه) المتيقن وعلى هذا لاتكون هذه الجملة كبرى كلية في جميع موارد الاستصحاب (ولكن يمكن أن يقال) أن ظاهر الكلام مطلق واختصاصه بل وروده في مورد الشك في عدد الركعات غير معلوم وعلى تقدير التسليم خصوصية المورد لا يقيد الاطلاق (فيكون) حال هذه الجملة حال قوله عليه السلام في الروايات الأخر (لا تنقض اليقين بالشك) :

نعم هنا احتمالان آخران (أحدهما) أن يكون المراد بالبناء على اليقين اليقين بالبراءة أي الاتيان بصلاة الاحتياط كما هو المصطلح في الأخبار (الثاني) أن يكون المراد به قاعدة اليقين ولكن الاحتمال الأخير بعيد ، لأن الظاهر من قوله عليه السلام (فابن على اليقين) الموجود في ظرف البناء (وبعبارة اخرى) اليقين الفعلي لا اليقين الذي كان وانعدم وتبدل بالشك كما هو الشأن في قاعدة اليقين ، ولذلك سميت بقاعدة الشك الساري وهكذا الاحتمال الأول أيضاً لا يخلو من بعد لعدم تعين متعلق الشك واليقين والاطلاق يشمل عدد الركعات وغيره (فاحتمال) الاستصحاب أظهر : وربما يؤيد هذا الاحتمال قول الراوي في الذيل (قلت : هذا أصل قال :

عليه السلام نعم) فكأنه عليه السلام قال هذا أصل كلي لا اختصاص له بباب دون باب وهذا البيان يناسب العموم والاطلاق جداً .

ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين) وفي رواية اخرى عنه عليه السلام (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك) وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين هو كما تقدم في الروايات السابقة وهو أن قوله عليه السلام (فان الشك لا ينقض اليقين) في الرواية الأولى وقوله (ع) (فان اليقين لا يدفع بالشك) في الرواية الثانية كبرى كلية تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم جواز دفعه به من حيث الجري العملي وترتيب آثاره بما هو مرآت للمتيقن ، بل العموم فيها أولى وأوضح من عموم هذه الجملة في الصحاح المتقدمة لعدم تطرق احتمال كون اللام للعهد هاهنا ، إذ لم يذكر لليقين والشك متعلق هاهنا حتى يكون اللام اشارة إلى ذلك المتعلق الخاص بخلافه هناك (فانه) كان فيها متعلق لليقين وكان من المحتمل أن يكون اللام في الكبرى اشارة إلى ذلك المتعلق الخاص ، كما استظهر الأخباريون هذا المعنى منها واتكروا حجية الاستصحاب مطلقاً وفي جميع الموارد وخصصوا بخصوص موارد الروايات (فدلالة) هاتين الروايتين على اعتبار الاستصحاب لعله أوضح ولكن الشيخ الأعظم رجح أن يكون المراد منهما قاعدة اليقين إستناداً إلى ظهور لفظ كان في قوله (من كان على يقين) في كلتا الروايتين على أن اليقين كان وانعدم وفي ظرف الشك ليس يقين في البين فالروايتان تدلان على اختلاف زمان الوصفين أي : ليس شك في زمان اليقين ولا يقين في زمان الشك ، وهذا المعنى من خصوصيات قاعدة اليقين ولذلك سمي بالشك الساري (لأن)

الشك يسري إلى زمان اليقين فيذهب باليقين ويعدمه ، بخلاف الاستصحاب فانه في ظرف الشك في بقاء المتيقن في الزمان الثاني اليقين بوجود المتيقن في الزمان الأول موجود .

(وبعبارة اخرى) في الاستصحاب اليقين بالحدوث دائماً موجود وإنما الشك في ناحية البقاء (ولكن أنت خبير) بأنه من الممكن أن يكون التعبير بالماضي على تقدير تسليم دلالة كان على زمان الماضي وعدم السلاخه عن الزمان يكون الماضي باعتبار زمان حدوث اليقين (لأنه) غالباً يحدث اليقين بالمستصحب قبل زمان حدوث الشك في بقائه ، وإن كان من الممكن حدوثها معاً مع ان هذا الظهور الذي ادعاه الشيخ الأعظم معارض بما هو أظهر منه وهو ظهور لفظ اليقين في الجملتين - أي : في قوله عليه السلام (فان الشك لا ينقض اليقين) وفي قوله عليه السلام (فان اليقين لا يدفع بالشك) - في اليقين الفعلي أي : اليقين الموجود حال طرو الشك (فلا يمكن) أن ينطبق على قاعدة اليقين لزوال اليقين فيها حال طرو الشك ، ولذا قد يسمى بقاعدة الشك الساري فلابد من الطباقه على الاستصحاب (فالانصاف) ان هاتين الروايتين ليس ظهورهما في اعتبار الاستصحاب أضعف من ظهور الصحاح المتقدمة بل لو ادعى أحد أقوائيته لما كان بعيداً عن الصواب .

ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني (قال كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟ فكتب : اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية) وتقريب الاستدلال بها بأن يكون المراد بقوله (ع) (اليقين لايدخله الشك) ان اليقين بشعبان الذي لايجب فيه الصوم لايدخله حكماً الشك بدخول رمضان حتى يخرج عن حكم شعبان الذي هو عدم الوجوب

بصرف الشك في دخول رمضان ، بل لابد من اليقين بدخول رمضان ، وعبر عن اليقين بدخول رمضان بقوله (ع) (صم للرؤية) ثم بين أن هذا الحكم لا اختصاص له باليقين بشعبان والشك في دخول رمضان بل كذلك الحكم بالنسبة إلى اليقين برمضان والشك في دخول شوال ، فأيضاً لا يجوز الخروج عن حكم رمضان بصرف الشك في دخول شوال ، (بل لابد) من رفع اليد عن حكم رمضان من الرؤية أي : اليقين بدخول شوال فمعنى قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك) أي : حكم اليقين لا يرفعه الشك في كل مورد بل الذي يرفعه هو اليقين بخلافه (وبهذا) المعنى جعلها الشيخ الأعظم أظهر الروايات دلالة على الاستصحاب (لكن) صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدهما) أنكرا ظهورها فيه فضلاً عن أن يكون أظهر الروايات ، ببيان أن جوابه عليه السلام عن يوم الشك الذي سئل عنه وجوب الصوم (وكذلك) جواز الافطار أو وجوبه حكم اليقين برمضان في الأول وحكم اليقين بشوال في الثاني (واليقين لا يدخله الشك) يعني : الشك في رمضان كيوم الشك في الطرفين لا يدخل في حكم اليقين في الطرفين ، فلا الشك في رمضان يدخل في حكم اليقين برمضان ولا الشك في شوال يدخل في حكم اليقين بشوال بل الصوم الواجب حكم اليقين برمضان (فلا يجوز) في يوم يشك في دخول رمضان بعنوان أنه صوم رمضان وجواز الافطار أو وجوبه حكم اليقين بشوال ، فلا يجوز في يوم يشك بدخوله فيه :

ثم إنه لا يتوهم أحد أن مراد شيخنا الاستاذ أو صاحب الكفاية (قدس سرهما) من قولهم ان وجوب الصوم أو وجوب الافطار حكم اليقين بكونه من رمضان في الأول واليقين بشوال في الثاني ان اليقين تمام الموضوع أو جزئه ولو على نحو الطريقية (لأن) هذا واضح البطلان بل المراد

اليقين بما هو مرآت وطريق إلى ما هو متعلق الحكم وموضوعه ، وعلى كل حال لابد وأن ينظر إلى ظهور هذه الجملة أي : قوله (اليقين لا يدخله الشك) مع ملاحظة اقترانها بذيلها أعني : قوله عليه السلام (صم للرؤية وافطر للرؤية) وانه هل الظاهر منهـا أن اليقين بعدم دخول رمضان أو عدم دخول شوال لا يدخله الشك في دخول رمضان في الأول ؟ أو الشك في دخول شوال في الثاني - بمعنى أنه يجب ابقاء حكم اليقين بما هو مرآت حتى يعلم خلافه فيكون ظاهراً في الاستصحاب - أو الظاهر منها أن حكم اليقين لا يدخله الشك - أي : حكم اليقين غير حكم الشك - فلا ربط له بالاستصحاب (ولكن الانصاف) أن الظاهر منها بعد تذييله بقوله (ع) (صم للرؤية وافطر للرؤية) الذي عبارة عن العلم بخلاف الحالة السابقة هو ان اليقين لا ينقض إلا باليقين هذا مضافاً إلى أن ما ذكراه من أن المراد من هذه الجملة أعني : اليقين لا يدخله الشك أي حكم اليقين غير حكم الشك لا معنى له إلا فيما إذا كان لنفس اليقين حكم لا فيما إذا كان لليقين طريقاً محضاً وإلا يرجع إلى أن الشك ليس طريقـاً وهذا من توضيح الواضحات (وما استشكل) به استادنا المحقق (قده) - من عدم امكان تطبيق الاستصحاب على المورد من جهة ان بقاء شعبان بمفاد كان الناقصة أو عدم دخول رمضان بمفاد ليس الناقصة ليس لهما حالة سابقـة وهما بمفاد التامة منهما وإن كان لهما حالة سابقة (لكن) لا يترتب عليهما الأثر ، إذ الأثر لكون يوم الشك من شعبان أو من رمضان أو من شوال لابقاء هذه الأشهر أو عدم دخولها (فلابد) وأن يحمل الروايـة على معنى غير الاستصحاب - فهذا كلام عجيب (لأن) عدم دخول رمضان أو بقاء شعبان يكفي لرفع وجوب الصوم :

وربما استدل على اعتبار الاستصحاب بقوله عليه السلام في روايـة عمار (كل شيء لظيف حتى تعلم انه قذر) وقوله في رواية حماد بن عثمان

(الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر) وقوله (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك) وهذا الأخير رواها مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام والاحتمالات في هذه الروايات سبعة الحكم الظاهري فقط ـ أي : قاعدة الحل وقاعدة الطهارة ـ والحكم الواقعي فقط ، والاستصحاب فقط ، والثلاثة جمعاً ، والحكم الظاهري مع الاستصحاب ، والحكم الواقعي معه ، والحكم الواقعي والظاهري معاً فقط دون الاستصحاب :

فنقول : أما الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فمما لا يمكن بالشاء واحد (لأن) الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي وموضوعه أيضاً كذلك في طول موضوع الحكم الواقعي (وذلك) لأن الحكم الظاهري في ظرف استتار حكم الواقعي والجهل به وموضوعه أيضاً هو الفعل أو الذات المقيد بكونه مجهول الحكم في الأصول العملية (فلا يمكن) أن يشمل الجعل الواحد بلحاظ واحد كلتا المرتبتين ، ولذلك قلنا ان اطلاق الحكم الواقعي لا يمكن أن يشمل مرتبة الشك فيه والجهل به (وكذلك) لا يمكن التقييد به فالتقييد أو الاطلاق يحتاج إلى جعل آخر وأضاً اطلاق الحكم الظاهري (لا يمكن) أن يشمل المرتبة السابقة على موضوعه أعني : مرتبة الذات قبل الشك في حكمه ، فلا ينزل الحكم الواقعي إلى مرتبة الحكم الظاهري ولا يصعد الحكم الظاهري إلى مرتبة الحكم الواقعي ، فبالشاء واحد لا يمكن جعل الحكم الظاهري والواقعي ولو كان هناك دال آخر (فما ذكره) صاحب الكفاية (قده) في حاشيته على الرسائل ـ من إمكان إستفادة الثلاث أي : الحكم الواقعي والظاهري والاستصحاب من هذه الأخبار الثلاثة ـ لا يخلو من اشكال لما عرفت من عدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في انشاء واحد ، ولعله لذلك عدل في الكفاية عن هذا

الكلام والرأي وقال : ان الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً ما لم يعلم بطرو ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة للشك في طهارته أو حليته . (فاعترف) بأن المستفاد منها الحكم الواقعي مع الاستصحاب فقط دون القاعدة المضروبة للشك ، وذلك بأن مفادها باعتبار الجملة التي في الصدر الحلية والطهارة الواقعيتين والغاية تدل على استمرار هذا الحكم ظاهراً إلى زمان العلم بالخلاف (وحيث) ان الاستمرار ظاهري ويكون بحسب الجري العملي (فلا يتوهم) ان ذلك الاستمرار بقاء الحكم الواقعي في ظرف الشك وهو واضح البطلان ، لعدم إمكان ان يحكم بحلية ميتة الواقعية المشكوكة كونها ميتة وهكذا في سائر المحرمات والنجاسات الواقعيتين والدليل على أن الاستمرار ظاهري لا واقعي ان الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون مغياً بالعلم بضده ، إذ الأحكام الواقعية تابعة لملاكاتها وجوداً وعدماً ولا يؤثر فيها العلم بالخلاف أو بضدها (نعم) قد يكون العلم بالحكم دخيلاً في الملاك فيكون تمام الموضوع أو جزئه ، لكن ذلك أجنبي عن محل كلامنا :

وفيه أنه لا يمكن استفادة الاستصحاب والحكم الواقعي من جملة واحدة (وذلك) من جهة أن حقيقة الاستصحاب جر الحكم الثابت واقعاً جرا تعبدياً ادعائياً - أي : من حيث الجري العملي - لا جراً حقيقياً حتى يكون مفاده ومؤداه الحكم الواقعي (فيكون) جعل الحكم الاستصحابي مترتباً على جعل الحكم الواقعي ومتأخراً عنه (فلابد) أولاً من جعل حكم واقعاً ثم الحكم باستمرار ذلك الحكم ظاهراً إلى زمان العلم بالخلاف أو بضده ، ومثل هذا المطلب وإن كان ممكناً إذا كان دالان ولو بجملة واحدة ولكن خلاف ظاهر الكلام (بل إن كان) هذا مراده فينبغي بل يجب

أن يقول فيما نحن فيه كل شيء طاهر أو حلال وطهارته أو حليته مستمرة إلى زمان العلم بالخلاف وبهذا البيان ظهر فساد احتمال أن يكون مفاد تلك الروايات القاعدة والاستصحاب معاً أيضاً لما ذكرنا من تأخر الحكم ببقاء المستصحب عن نفس المستصحب فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الذي هو المستصحب مع الحكم ببقائه الذي هو الاستصحاب بجعل واحد بل يدور مفادها بين أن يكون خصوص الحكم الواقعي أو خصوص القاعدة المضروبة للشك في طهارة الأشياء أو حليتها (ولكنه) من الواضح الجلي أن الغاية غاية للحكم الظاهري ، لما ذكرنا من أن الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون مغياً بالعلم (ففي) حد نفسه لو لم تكن هذه الغاية في البين كان مقتضى ظاهر الصدر هو الحكم الواقعي (لأن) الموضوع لهذين الحكمين ـ أعني الطهارة والحلية ـ كان غير مقيد بكونه مشكوك الحكم بل كان نفس الذات المرسلة (فلا محالة) يكون حكمها حكماً واقعياً ولكن بملاحظة الغاية وعدم صحة كونها غاية للحكم الواقعي ينقلب هذا الظهور ويكون ظاهراً في الحكم الظاهري (فيكون) مفاد هذه الروايات قاعدة الحل وقاعدة الطهارة دون غيرهما من المحتملات الأخر .

هذا تمام الكلام في الأخبار العامة التي ذكروها لاعتبار الاستصحاب مطلقاً وهناك أخبار اخر تدل على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير (إذا استيقنت أنك أحدثت فتوضأ وإياك أن تحدث وضوء أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت) فدلالة هذه الموثقة على حجية الاستصحاب لا اشكال فيها لكن في خصوص مورد اليقين بالوضوء والشك في الحدث (وأما استفادة) كبرى كلية ـ بحيث تدل على حجية الاستصحاب في جميع الموارد ـ ففي غاية الاشكال (وكذلك) رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام في طهارة ثوب يستعيره

الذمي (قال : سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر اني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد علي فاغسله قبل أن اصلي فيه ؟ فقال عليه السلام : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه) ولا شك في ظهورها في اعتبار الاستصحاب في نفس المورد ولكن استفادة الكبرى منها لا يخلو من نظر واشكال ، ويجد المتتبع كثيراً من الموارد من هـذا القبيل (ولكن) بحيث يكون حكم الشارع ابقاء الحالة السابقة المتيقنة من حيث الجري العملي في مورد خاص فمن الممكن أن يحدس الفقيه من كثرة الموارد ان نظر الشارع إلى تلك الكبرى الارتكازية أي : قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك) .

وينبغي التنبيه على امور

أما التنبيه الأول الذي ذكره في الكفاية من لزوم فعلية الشك واليقين فقد تقدم شرحه (الثاني) لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بمحرز تعبدي كالامارات بل والأصول المحرزة كالاستصحاب (بيان ذلك) أن في قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك) وفي غيره من الأخبار التي بهذا المضمون أو قريب منه اخذ اليقين بالشيء في الزمان السابق موضوعاً للحكم بالبقاء في ظرف الشك في البقاء بما هو طريق ومحرز لمتعلقه (وقد تقدم) في مبحث القطع قيام الامارات والأصول العملية المحرزة مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية ففي الحقيقة معنى قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) حرمة نقض ما احرز ثبوته بالشك في بقائـه (فلا فرق) بين أن يحرز ثبوته بمحرز

وجداني كالقطع أو بمجرز تعبـــدي كالامارات والأصول المحرزة دون غير المحرزة :

اللهم إلا أن يقال أن اليقين الذي أخـذ في موضوع الاستصحاب ما اخذ من حيث كونه صفة خاصة كذائيـة ولا من حيث كونه طريقاً ومرآتاً ومحرزاً لمتعلقه ، بل من حيث تنجيز متعلقه ولزوم الجري العملي على طبق المتيقن (فبناء) على هذا لا فرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في قيامها مقام اليقين الذي اخذ في موضوع الاستصحاب لاشتراك الجميع في تنجيز متعلقاتها (ولا يتوهم) مما ذكرنا أن اليقين في قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) استعمل بمعنى المحرز حتى تكون أعم من المحرز الوجداني والتعبدي ، بل اليقين استعمل في تلك الجملة بمعناه المعروف أي : الاعتقاد الجازم (غاية الأمر) ان اخذ اليقين في موضوع حكم قد يكون بنحو الصفتية ـ وان قلنا انه ما وجدنا في الأحكام الشرعية مورداً يكون القطع مأخوذاً في موضوعه على نحو الصفتية ـ وقد يكون مأخوذاً على نحو الطريقية والكاشفية كما هو كذلك في باب الاستصحاب (فإذا كان) الأمر كذلك فيكون أدلة اعتبار الامارات والأصول المحرزة حاكمة على الاستصحاب (بمعنى) انه يوسع موضوع الاستصحاب تعبـداً ، ولا يخفى ان ما قلنا من حكومة أدلة إعتبار الامارات على اليقين الذي أخـــذ موضوعاً في الاستصحاب ناقضاً ومنقوضاً هو بناء على أن يكون المجعول هو الطريقية بمعني تتميم الكشف في باب حجية الامارات كما هو المختار عندنا (وقـد تقدم) مفصلاً في باب حجية الامارات .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من أن المجعول الشرعي هي الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه إلى زمان العلم بالخلاف فالدليل على ثبوته ولو كانت هي الامارة دليل على بقائه من جهة أن الدليل على أحد المتلازمين

دليل على ثبوت الآخر - ففيه وجوه من الاشكال (الأول) ان الملازمة بين شيئين ولو كانت ظاهرية ليست قابلة للجعل التشريعي ، لأنها من الأمور التكوينية وحالها حال السببية والعلية (الثاني) ان ظاهر دليل الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما ثبت ، فموضوع هذا الحكم في لسان الدليل هو اليقين بثبوت شيء والشك في بقائه (ولا يمكن) وجود الحكم بدون وجود موضوعه ، فبناء على ما ذكرنا من الحكومة وقيام الامارة مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية (لا يبقى) اشكال في البين لوجود الموضوع تعبداً فيوجد حكمه - أي : بقاء المتيقن - في ظرف الشك في بقائه تعبداً (وأما) عند من لا يقول بقيام الامارات مقام القطع الذي اخذ في الموضوع ولو على نحو الطريقية كصاحب الكفاية فالاشكال - أي : وجود الحكم بدون الموضوع - يبقى على حاله والقول بأن المجعول هي الملازمة قد عرفت حاله .

ثم ان ما ذكرنا من حكومة الامارات والأصول المحرزة على اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الاستصحاب ناقضاً ومنقوضاً انما يكون بناء على تتميم الكشف (وأما بناءً) على جعل المؤدى فلا يرد اشكال المتقدم أصلا ، لأنه لا فرق في المستصحب بين أن يتعلق اليقين بحكم واقعي أو ظاهري كما هو معنى جعل المؤدى (نعم) هنا إشكال آخر - في جريان الاستصحاب في مؤدى الاستصحاب بل في كل أصل كان مفيداً بالعلم بالخلاف كقاعدتي الحل والطهارة - وهو أنه قبل حصول العلم بالخلاف نفس مؤدى ذلك الأصل موجود ولا حاجة إلى الاستصحاب (ويكون) من قبيل تحصيل الحاصل وبعد حصول الغاية - أي : العلم بالخلاف - لا يبقى موضوع للاستصحاب (فلا مجال) لجريان الاستصحاب في جميعها .

(التنبيه الثالث) في استصحاب الكلي المستصحب قد يكون شخصاً

وقد يكون كلياً والأول قد يكون شخصاً معيناً وقد يكون فرداً مرددا بين فردين أو أفراد من طبيعة واحدة أو طبيعتين أو طبائع متعددة (والثاني) أيضاً على أقسام : (الأول) أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد الذي وجد الكلي في ضمنه (الثاني) أن يكون الشك في بقائه من جهة تردد الفرد الذي وجد الكلي في ضمنه بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء (الثالث) أن يكون الشك في البقاء من جهة احتمال وجود فرد آخر من الطبيعة مقارناً لزوال الفرد الأول أو كان معه قبل أن يزول ، وهذا القسم الثالث (قد يكون) بين الأفراد المتواطئة (وقد يكون) بين المراتب المشككة فهذه جملة استصحاب الشخصي والكلي :

فنقول : أما المستصحب إن كان شخصاً معيناً فلا اشكال في صحة الاستصحاب (وأما) ان كان فرداً مرددا فقد تقدم ان استصحاب الفرد المردد لا يخلو عن اشكال . (وحاصل) الاشكال ان ذلك الفرد المردد غير معلوم بعنوانه التفصيلي وإلا لم يكن مرددا (لأن) العلم بالعنوان التفصيلي ينافي الترديد فلابد وأن يكون المعلوم عنواناً إجمالياً يلائم مع الترديد مثل عنوان الفرد المردد أو أحدهما وأمثال ذلك (مما لا ينافي) الترديد ولا شك في انه بعد اتيان أحد الأطراف أو تلفه أو خروجه عن محل الابتلاء أو ما شابه ذلك (يقطع) بعدم بقاء ذلك العنوان الإجمالي (فما هو محتمل) البقاء هو ذلك الفرد الواقعي الذي هو معلوم في علم الله وهو لم يكن معلوماً قط ، وما كان معلوماً أي : ذلك العنوان الإجمالي لا يحتمل بقائه وغير باق قطعاً (فلا يجري) الاستصحاب لعدم تماميـة أركانه أي : اليقين السابق والشك اللاحق ، لا أن عدم جريانه لعدم الأثر لما هو المعلوم وهو عنوان الفرد المردد ، أو أحدهما أو ما شابه ذلك (لأن) أمثال هذه العناوين لم

يؤخذ موضوعاً للأثر في لسان الأدلة ، وما هو موضوع الأثر أي كل فرد بعنوانه الخاص ليس مما علم سابقاً كما قال به استادنا المحقق (قده) فهو يقول بصحة استصحاب الفرد المردد في حد نفسه ومن حيث المجرى وتمامية أركانه (ولكن) لا يجري لعدم الأثر لهذا العنوان المردد ، فلو فرضنا في مورد وجود أثر لذلك العنوان فلا مانع من جريانه ، مثلاً لو كان زيد ابن بكر مردداً بين اثنين والدليل قام على وجوب اكرام زيد بن بكر المذكور فما دام الاثنان موجودين يجب اكرامهما جميعاً من باب لزوم الاحتياط والقطع بالخروج عن عهده التكليف القطعي فاذا فقد أحد الشخصين منهما (فبناء) على ما اخترناه من عدم جريان استصحاب الفرد المردد في حد نفسه لابد وأن نتمسك في وجوب اكرام ذلك الشخص الباقي بقاعدة الاشتغال (وبناء) على جريان الاستصحاب للفرد المردد يجب اكرامه شرعاً لا عقلاً ومن باب المقدمة العلمية لو لم يكن مثبتاً (ولكنه) من أردأ أنحاء الأصل المثبت ، لأن من لوازم بقاء زيد بن بكر المردد بينهما أن يكون الفرد الباقي هو زيد بن بكر (نعم) لو كان الأثر لنفس بقاء زيد بن بكر مثلاً كما أنه لو نذر أن يعطي درهماً للفقير لو كان زيد بن بكر باقياً إلى زمان كذا (فبناء) على جريان استصحاب الفرد المردد يرتب الأثر .

(لا يقال) زيد بن بكر إذا كان هو الفرد الذى فقد فغير باق قطعاً ، وإن كان هو الفرد الباقي فباق قطعاً فلا شك في البين (لأن) هذا الأمر هو منشأ الشك في بقاء زيد بن بكر بعد فقد ذلك الآخر (نعم) في هذا المثال اشكال آخر ومن تلك الجهة لا ينطبق على ما نحن فيه ، وهو أن الفرد المردد في هذا المثال معلوم بعنوانه الشخصي ثم الشك في بقائه أيضاً بعنوانه الشخصي (غاية الأمر) التردد في انطباق ذلك العنوان الشخصي المتيقن الوجود المحتمل البقاء على كل واحد من هذين الشخصين

فهذا المثال وأمثاله خارج عن محل الكلام : وما هو محل البحث هو أن لا يكون الحكم الشرعي أو ما هو موضوعه معلوماً إلا بعنوان الفرد المردد أو عنوان أحدهما أو ما يشبه ذلك كالصلاة الواجبة في يوم الجمعة في عصر الغيبة المرددة بين الظهر والجمعة ، وكالنجس المشتبه بين الكأسين (حيث) لا علم في المثالين إلا بعنوان الفرد المردد بينهما وهو واجب في المثال الأول أو نجس في المثال الثاني (وإن شئت قلت) ان أحدهما واجب في المثال الأول وأحدهما نجس في المثال الثاني ، ولا شك في أنه ـ بعد الاتيان باحدى الصلاتين في الأول أو تلف أحد المشتبهين في الثاني ـ يقطع بعدم بقاء كلا المفهومين أعني : عنوان الفرد المردد وعنوان أحدهما الذين كان العلم تعلق بهما ٥

وأما ان كان المستصحب كلياً فقد عرفت أن له أقسام : (الأول) أن يكون الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء الفرد الذى تحقق الكلي في ضمنه ، ولاشك في أنه في هذا القسم يصح استصحاب الفرد وترتيب آثاره عليه وكذلك استصحاب الكلي وترتيب آثاره عليه وذلك لتمامية أركان الاستصحاب في كليهما (الثاني) أن يكون الشك في بقائه من جهة دوران بين ما هو باق قطعاً وبين ماهو مرتفع قطعاً (وذلك) كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر ، فبعد أن توضأ يعلم أنه لو كان أصغر ارتفع قطعاً ولو كان أكبر باق قطعاً ويجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً إن كان للكلي أثر شرعي كالمثال المذكور (فان) الحدث الكلي الجامع بين الأصغر والأكبر أثره عدم جواز مس المصحف إذ (لا يمسه إلا المطهرون) إذ أركان الإستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فيه تامة وذلك من جهة أن الكلي يوجد بوجود الفرد فالحدث الجامع بين الأصغر والأكبر يوجد بوجود أي واحد من الأكبر والأصغر ، والمفروض وجود أحدهما قطعاً فوجود الحدث الجامع قطعي (وحيث) ان

المحتمل أن يكون وجوده في ضمن الفرد الزائل فقهراً يزول بزواله ، ومن المحتمل أن يكون وجوده في ضمن الفرد الباقي فهو باق فالنتيجة للشك في بقائه ، فيتم أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق (واشكل) على هذا الاستصحاب بوجوه :

(الأول) أن وجود الكلي الطبيعي عين وجود الفرد لا أن له وجود غير وجود الأفراد ، بل بوجود كل فرد له يتحقق وجوده فله وجودات بعدد وجودات الأفراد ، ولذلك قالوا نسبة الكلي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الابناء لا نسبة أب واحد إلى أبنائه المتعددة (فبناء) على هذا وجود طبيعة الحدث في ضمن الحدث الاصغر مثلاً غير وجودها في ضمن الحدث الاكبر ، ولا شك في أن ما هو موضوع ومنشأ للأثر هو وجود الطبائع لا مفاهيمها (وحيث) أن المستصحب لابد وأن يكون ما هو موضوع للأثر فاستصحاب الكلي لابد وأن يكون بلحاظه (وقد عرفت) أن وجوده دائر بين وجودين متباينين ، فيكون حاله حال استصحاب الفرد المردد (وبعبارة اخرى) الكلي بناء على هذا مفهوم انتزاعي ليس له أثر ومنشأ انتزاعه الذي يكون منشأ للآثار تلك الوجودات المتعددة المتباينة ، والاستصحاب لابد وأن يكون بلحاظ تلك الوجودات المتباينة فليس اليقين بوجود في البين ، لان كل واحد من الوجودين أو الوجودات مشكوك الحدوث :

وفيه ان هذا الاشكال وارد ولا مناص منه لو قلنا باصالة الوجود وأنها حقائق بسيطة متباينة بتمام ذواتها البسيطة لعين ما ذكر في الاشكال (وأما لو قلنا) بأنه حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة ، فكل نوع من الانواع وإن كان له وجودات متعددة حسب تعدد وجودات الافراد لكن بين تلك الوجودات المتعددة وحدة سنخية واقعية خارجية لا يضر بها التعدد وهذه الوحدة هي التي قلنا أنها الموضوع له لالفاظ العبادات

في باب الصحيح والاعم ، وهذه الوحدة هي التي يعبر عنها بالوجود السعي للطبيعة (وإلا) فكل وجود شخص والتشخص مع سعة الانطباق متنافيان (ولعل) هذا مراد رجل الهمداني الذي حكى عنه الشيخ أبو علي ابن سينا أنه كان يقول بوجود واحد للكلي الطبيعي ومع ذلك موجود في الامكنة المتعددة ومتصف بالصفات المتضادة (وإلا) لا ينبغي أن يسند هذا القول إلى عاقل فضلاً عمن هو من أهل الفضل والعلم .

الثاني من وجوه الاشكال في هذا الاستصحاب أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الباقي فاذا ارتفع الشك عن حدوث الفرد الباقي تعبداً باستصحاب عدم حدوثه يعلم بعدم بقاء الكلي تعبداً (فلا شك) في عالم الاعتبار التشريعي حتى يستصحب بقـــاء الكلي ، وذلك لحكومة الأصل السببي على الاصل المسببي (وفيه أولاً) منع كونه مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الباقي بل الشك في بقاء الكلي وارتفاعه مسبب عن أن الحادث المعلوم حدوثه هل هو الفرد الزائل حتى يكون الكلي معلوم الارتفاع أو هو الفرد الباقي حتى يكون معلوم البقاء ؟ وحيث أنـــه كلا الامرين غير معلوم فالبقاء والارتفاع كلاهما في جانب الكلي غير معلوم (فيكون) محتمل البقاء والارتفاع جميعاً ولا أصل لتعيين ان الحادث المعلوم أي واحد منهما (وثانياً) على فرض التسليم تكون السببية والمسببية في المقام عقلياً وفي باب حكومة الاصل السببي على المسببي يجب أن يكون المسبب من آثار الشرعيـة للسبب كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى (وثالثاً) معارضة اصالة عدم حدوث الفرد الباقي باصالة عدم حدوث الفرد الزائل إذا كان له أثر شرعي بعد تلفه وزواله كما هو المفروض فلا يرد عليه بعدم مجال للاستصحاب في الفرد الزائل بعـد زواله وخروجه عن محل الابتلاء (وان أجاب) عن هذا الاشكال شيخنا الاستاذ (قده) بتساقط الاصول

بالمعارضة قبل الخروج عن محل الابتلاء (لكن) ربما يشكل بانه هذا فيما إذا حصل العلم الاجمالي قبل الخروج عن محل الابتلاء ، وأما لو حصل بعد الخروج عن محل الابتلاء فليس علم اجمالي قبل الخروج حتى يتعارض الاصول فيتساقط (لكن) هذا الاشكال لا يرد عليه لانه في الغالب يكون حصول العلم الاجمالي قبل الخروج عن محل الابتلاء :

الثالث من وجوه الاشكال معارضة استصحاب وجود الكلي وبقائه باستصحاب عدمه في ضمن الفرد الطويل ، فاذا ضم احراز عدمه التعبدي بهذا الاستصحاب إلى إحراز عدمـــه الوجداني في ضمن الفرد القصير يحصل احراز عدمه مطلقاً (غاية الامر) احراز العدم المركب من الاحراز الوجداني والتعبدي ، فيكون حاله حال الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالاصل وبعضها بالوجدان فيتعارض الأصلان فيتساقطان (وفيـــه) أن اصالة عدمه في ضمن الفرد الطويل معارض باصالة عدمه في ضمن الفرد القصير حال حدوث أحدهما والعلم به (وقد تقدم) شرحه في ضمن الاشكال الثاني والجواب عنه :

ثم ان هاهنا شبهة منقولة عن السيد الصدر (قده) المعروفة بالشبهة العبائية ربما تعد اشكالاً على استصحاب الكلي وهي أنـه لو علم بنجاسة أحد جانبي عباءة من الأعلى أو الأسفل فطهر جانباً معيناً كجانب الأسفل مثلاً (فيصير) بقاء النجاسة في العباءة مشكوكاً لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة اجمالاً في الطرف الذي طهره فأزالها وما بقيت (فبناء) على صحة جريان الاستصحاب في هذا القسم من استصحاب الكلي يجري استصحاب نجاسة العباءة ، ولازمه نجاسة ملاقي الجانبين المطهر ومشكوك النجاسة دون ملاقي مشكوك النجاسة فقط بناء على ما هو المشهور وما هو الصحيح كما تقدم عدم تنجس ملاقي بعض أطراف ما علم اجمالاً نجاسته (ولازم) هذا

الكلام ان الضمام الطاهر إلى ذلك الجانب المشكوك الذي لم يطهره موجباً لنجاسة ملاقى المشكوك وهذا غريب ومنشأ هذه الغرابة هو جريان الاستصحاب في هـذا القسم من الكلي (لأن) ملاقي مستصحب النجاسة مثل ملاقى معلوم النجاسة :

واجيب عن هذه الشبهة بوجوه : (الأول) ما ذكره شيخنا الاستاد (قدس سره) من ان استصحاب الكلي انما هو فيما إذا كان نفس الكلي بهويته وحقيقته مردداً بين ماهو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع (وأما) إذا كان الاجمال والترديد في محل المتيقن فهذا لايكون من استصحاب الكلي بل يكون من قبيل استصحاب الفرد المردد الذي قلنا أنه لايجري ، وذلك من جهة أن نجاسة أحد الجانبين مفهوم مردد فبعد تطهير أحد الجانبين نقطع بارتفاع ذلك المفهوم (فلا يبقى) مجال للاستصحاب وهذا الكلام بظاهره لا يخلو من الخلل ، لأن الاجمال والترديد في محل النجاسة موجب للشك في بقاء النجاسة المعلومة بعد تطهير أحد الجانبين فيتم أركان الاستصحاب وليس هناك دليل على أن الكلي في هذا القسم يجب أن يكون بهويته وحقيقته مجهولاً ومردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء (الثاني) ان هـذا الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الاجتناب عن ملاقى الجانبين ونجاسته مثبت (فلا يجري) :

(بيان ذلك) ان استصحاب نجاسة كل واحد من الجانبين بمفاد كان الناقصة ليس لها حالة سابقة ، فلابد أن يكون الاستصحاب بلحاظ مفاد كان التامة أي : بقاء وجود النجاسة ولازمه عقلاً كون أحد الجانبين الذي لم يطهر نجساً فينجس ملاقيه (فنجاسة) ملاقى ذلك الطرف الذي لم يطهر من آثار نجاسة ذلك الطرف ، ونجاسته من اللوازم العقلية لبقاء نجاسة العباءة بالاستصحاب (وفيه) أن استصحاب نجاسة العباءة بمفاد كان الناقصة له

حالة سابقه وهذا المقدار يكفي في نجاسة ملاقى الجانبين بلا احتياج إلى اثبات نجاسة كل واحد من الطرفين (الثالث) ان المعلوم بالاجمال عبارة عن تلك القطعة الشخصية المرددة بين كونها في جانب الأعلى أو في جانب الأسفل (ولا شك) في أن تلك القطعة الشخصية غير معلوم بالتفصيل بل تعلق العلم بها بعنوان أنها مرددة بين كونها في جانب الأعلى والأسفل وبعد تطهير أحد الجانبين يحصل القطع بارتفاع نجاسة القطعة المرددة ، بل لا يبقى إلا احتمال نجاسة الطرف الذي لم يطهر وهذا من أول الأول كان مشكوكاً ولم يكن متيقناً قط (وبعبارة اخرى) هذا الاستصحاب عين استصحاب الفرد المردد الذي قلنا انه لا يجري (فقد ظهر) مما ذكرنا ان الشبهة العبائية لا أساس لها لعدم جريان الاستصحاب فيها .

(الثالث) من أقسام استصحاب الكلي ما يكون منشأ الشك في بقاء الكلي احتمال قيام فرد آخر من مصاديق الكلي مقام الفرد الزائل ، وهذا على ثلاثة أقسام : (الأول) أن يكون الفرد الذي يحتمل قيامه مقام الزائل معه من أول الأمر (الثاني) أن يكون حدوثه مقارناً لزوال ذلك الفرد الذي وجد الكلي في ضمنه (الثالث) أن تكون مرتبة من مراتب الزائل لا فرد مباين معه وإن كان شريكاً معه في نوعه وهذا أيضاً (تارة) يكون مبايناً عرفاً مع الزائل (واخرى) يعد عرفاً من مراتب وجود الزائل (أما القسم) الأول والثاني فلا فرق بينهما في عدم جريان استصحاب الكلي في كليهما ، وذلك من جهة عدم كون المشكوك عين المتيقن في ضمنها (لأن) المتيقن عبارة عن وجود الكلي في ضمن فرد والمشكوك وجوده في ضمن فرد آخر سواء وجد ذلك الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الذي وجد الكلي في ضمنه أو وجد في زمان ارتفاع ذلك الفرد ، وعلى كل حال التفصيل بين الصورتين لا وجه له ، لاشتراكهما في ان المشكوك وجود الكلي في

ضمن فرد آخر غير الوجود المتيقن (فظهر) أن المحتمل والمشكوك غير ما هو المتيقن وفي جريان الاستصحاب لابد من وحدة القضيتين المشكوكة والمتيقنة .

(ان قلت) ما الفرق بين هاتين الصورتين من القسم الثالث مع القسم الثاني ؟ حيث قلت ان الوحدة السنخية محفوظة سواء أكان الحادث هو الفرد الطويل أو كان هو الفرد القصير في القضية المتيقنة أي : الحادث أي واحد منهما كان يكون الكلي موجوداً (قلت) وحيث أنه من المحتمل أن يكون الحادث هو الفرد الطويل الباقي فيحتمل أن يكون هناك عين ما تيقنت بوجوده بافيـاً بخلاف هاتين الصورتين فان عدم بقاء ما تيقنت بوجوده معلوم (نعم) يحتمل وجوداً آخر حدث للكلي .

(وبعبارة اخرى) اليقين بوجود الكلي حاصل بالضرورة ويحتمل بقاء عين ما تيقن به لاحتمال حدوث فرد الباقي (وأما) في هاتين الصورتين فالمتيقن هو الموجود المحدود بحد الزيدية مثلاً والمشكوك هو الوجود المحدود بحد العمرية مثلاً وهما متباينان ، وإن كان سنخ الوجود فيهما واحد (ولكن) يخرج عن الوحدة بواسطة هذين الحدين وتطوره بطورين ، فما هو المتيقن هو الوجود المتطور بطور وما هو المشكوك هو الوجود المتطور بطور آخر متباينان ، ووحدة سنخ الوجودين لا ينافي مع التباين ، والتنافي الآتي من قبل الحدود والتطورات . والقول بوحدة الوجود بهذا المعنى ـ أي : حتى مع محدوديته بحدود مختلفة وتطوره بأطوار متعددة ـ من الاباطيل والترهات التي صدرت من الجهال (بل ينبغي) أن يطلق عليهم كلمة المجانين ، فاذا وجد الكلي في ضمن فرد ثم ارتفع ذلك الفرد وكان هناك فرد آخر من مصاديق ذلك الكلي معه أو وجد حين ارتفاع ذلك الفرد الذي كان الكلي في ضمنه متيقن الوجود ، فوجود الكلي في ضمن هذا الفرد الآخر المقارن معه وجوداً أو حين ارتفاعه غير وجوده الأولى . هذا فيما إذا كان الفرد الآخر متيقن

للوجود (وكذلك) فيما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارناً معه أو من حين ارتفاعه ، فوجود الكلي في ضمنه يكون وجوداً آخر (فالمشكوك) وجود آخر لابقاء الأول فلا يجري الاستصحاب في هاتين الصورتين .

وأما القسم الثالث أي : ما كان محتمل البقاء مرتبة من مراتب وجود الكلي الزائل ، وقلنا هذا أيضاً على قسمين : (فتارة) يعد مبايناً مع الزائل (واخرى) يعد من مراتب وجوده (أما القسم الأول) فلا يجري الاستصحاب لما سيأتي من لزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً والمفروض أنهما متباينان عرفاً وان كانتا واحدة بالدقة العقلية (لأن) المناط الوحدة العرفية ولا اعتبار بالوحدة العقلية الدقية (وأما في القسم الثاني) أي : فيما إذا كان الشك في بقاء مرتبة من المستصحب بعد القطع بارتفاعه بحيث تعد تلك المرتبة عند العرف من مراتب وجود المستصحب (فلا مانع) من جريان الاستصحاب لكفاية الوحدة العرفية كما سيأتي .

(تذييل) وهو أن الشيخ الأنصاري (قده) في هذا المقام تعرض لكلام الفاضل التوني (حيث) أورد على المشهور في حكمهم بالحرمة والنجاسة في الحيوان الذي شك في وقوع التذكية عليه - من غير جهة الشك في قابليته لها - باصالة عدم التذكية بمنع جريان اصالة عدم التذكية لوجهين : (الأول) ان موضوع هذين الحكمين أعني الحرمة والنجاسة في لسان الأدلة هي الميتة ، وهي عبارة عن : الموت حتف الانف فهي ضد للتذكية ، واثبات أحد الضدين باستصحاب عدم الآخر يكون من الأصل المثبت (وفيه أولاً) أن الميتة ليست عبارة عن الموت حتف الأنف بل هي عبارة في لسان الشرع عن غير المذكى (وإن أبيت) إلا عن كونها عبارة عن الموت حتف الأنف لا عن غير المذكى موضوعاً يشمل مطلق غير المذكى حكماً ولو لم يكن موته حتف الألف بل كان مذبوحاً على غير الوجه الشرعي ، أي :

يكون أكله حراماً ويكون نجساً (فاستصحاب) عدم كونه مذكى يكفي لاثبات هذين الحكمين من دون الاحتياج إلى اثبات عنوان الميتة ، فقوله تعالى (إلا ما ذكيتم) تدل دلالة واضحة على أنه لا حلية في غير مورد التذكية ، فالحرمة ليست مترتبة على عنوان وجودي أي : عنوان الميتة فقط بل موضوعه عنوان غير المذكى شرعاً (ولذلك) لو حصل العلم بأنه مذبوح على غير وجه الشرعي يحصل العلم بحرمتـــه ونجاسته مع العلم بعدم موته حتف أنفه .

(الثاني) من الوجهين لعدم صحة ثبوت الحرمة والنجاسة باصالة عدم التذكية ، ان الموضوع لهذين الحكمين وان كان هو عدم التذكية (ولكن) لا مطلقاً بل عدم التذكيـة في حال ذهوق الروح ، وإلا يلزم أن يكون الحيوان المأكول في حال حياته نجساً لعدم كونه مذكى في تلك الحال قطعاً (فاذا كان) الأمر كذلك فليس لما هو موضوع الحكم حالة سابقة ، لأن عدم التذكية مقيداً بكونه حال ذهوق الروح محال أن يتحقق حال الحياة ، فعدم التذكية الجامع بين كونه في حال الحياة وبين كونه حال ذهوق الروح له فردان (فاستصحاب) ذلك الجامع بواسطة احتمال وجود فرد آخر منه بعد العـــدام الفرد الأول (أولاً) يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي قلنا بعدم صحته وعدم جريانه (وثانياً) أن الأثر للفرد المحتمل الوجود بعد العدام الفرد الأول ، وإلا فنفس الجامع لا أثر له واستصحاب الجامع والكلي لترتيب أثر الفرد يكون من الأصل المثبت ، فلو سلمنا صحة جريانه لو كان له أثر لا يجري لأجل هذه الجهة .

وفيه أن موضوع الحرمة والنجاسة وإن كان هو عدم التذكية في حال ذهوق الروح (فيكون) الموضوع مركباً من جزئين أحدهما عدم التذكية والآخر ذهوق الروح ، ولكن لا بنحو يكون الأخير ـ أي : ذهوق الروح ـ

من نعوت الأول أي : عدم التذكية ومن حالاته ومشخصاته ، حتى يكون لعدم التذكية فردان ويكون أحدهما موضوعاً للأثر دون الفرد الآخر ، كما قرر في الاشكال بل هما مجتمعان موضوعان للأثر بدون أن يكون لوصف الاجتماع أيضاً تأثير في الموضوعية . ومن البديهي أن الموضوع المركب يمكن احراز أحد جزئيه بالأصل والآخر بالوجدان كما في محل الكلام (نعم) ادعى شيخنا الاستاذ (قده) أن الموضوع المركب إذا كان من قبيل العرض ومحله يكون العرض بما هو نعت لمحله وبمفاد كان الناقصة دخيل في الموضوع فاستصحاب وجود المحمولي لذلك العرض أو عدمه المحمولي لا يثبت ما هو دخيل في الموضوع إلا على القول بصحة الأصل المثبت (وقد حققنا) ما هو الحق في هذا الكلام في الجزء الأول في مبحث العام والخاص في اصالة عدم القرشية لتنقيح الموضوع في العام ، وعلى أي حال لا ربط له بالمقام (لأن) ذهوق الروح ليس مع عدم التذكية من قبيل العرض ومحله بل هما عرضان لمحل واحد وهو ذلك الحيوان فاشكال فاضل التوني - على هذا الاستصحاب - لا أساس له كما أنه ظهر مما ذكرنا ان هذا الاستصحاب ليس من القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي كما توهم .

(التنبيه الرابع) في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية غير القارة (وربما يتوهم) عدم صحة استصحابها بتوهم ان الاستصحاب - بناء على ما تقدم تعريفه واستفادته من دليله - عبارة عن الحكم ببقاء ما شك في بقائه والأمور المتصرمة غير القارة ليست قابلة للبقاء ، ولا يوجد جزء منها إلا بعد انعدام الجزء السابق عليه ففي نفس الزمان والزمانيات - المتصرمة المتدرجة في الوجود كالتكلم والحركة - لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم تحقق موضوع الاستصحاب فيها وهو الشك في البقاء (لأن)

عدم البقاء فيها معلوم ولكن الحق مع ذلك كله جريان الاستصحاب وصحته فيها (بيان ذلك) أن مورد الاستصحاب قد يكون نفس الزمان ـ كاليوم والليل وشهر رمضان أو شهر آخر ـ وقد يكون من الزماليات المتصرمة (فلابد) من التكلم في مقامين :

(المقام الأول) في نفس الزمان والحق جريان الاستصحاب ـ في نفس العناوين التي هي أسماء لقطعات الزمان كاليوم والليل والاسبوع والشهر والسنة وأمثال ذلك ـ وذلك لتمامية أركانه من اليقين بوجودها والشك في بقائها عرفاً بل حقيقة (وذلك) من جهة أن الطباق هذه العناوين على قطعة من الزمان توجد بوجود أول جزء منه حقيقة وتبقى إلى وجود آخر جزء منه بالدقة العقلية لا المسامحة العرفية ، وذلك من جهة أن الموجود المتصرم غير القار حيث أن نحو وجوده هو أن يكون متدرج الوجود ـ بمعنى أنه يوجد شيئاً فشيئاً (ولا يمكن) أن يوجد دفعة وإلا يلزم الخلف وأن يكون قاراً لا غير قار ـ فهذا القسم من الوجود في هوية ذاته هكذا ، ومن المعلوم أنه ليس للزمان زمان حتى يقال معنى بقاء الشيء هو وجوده في الزمان الثاني بعد وجود مجموعه وتمام أجزائه في الزمان الأول ، بل المراد من البقاء في هذه القطعات من الزمان استمرار وجودها إلى وجود آخر جزء منه (ولا شك) في أن وجود النهار مثلاً مستمراً إلى آخر جزء منه المتصل بغروب الشمس بالدقة العقلية (وبعبارة اخرى) استمرار الوجود في قطعات الزمان هو عدم تماميتها و عدم انتهائها فقياس الزمان ـ مع أنه لا زمان له وإلا يتسلسل بالزمانيات للقارة ـ في غير محله (وإن أبيت) إلا عن عدم صدق البقاء في الموجودات غير القارة بالدقة العقلية ، فمن الواضح المعلوم أن في نظر العرف وجود هذه القطعات بوجود أول جزء منها وبعد ذلك يحكمون ببقائها إلى وجود آخر جزء منها وانتهائها وسيأتي ان وحدة القضيتين

المتيقنة والمشكوكة - التي لابد منها في جريان الاستصحاب وفي صدق نقض اليقين بالشك - تكون بنظر العرف لا بالدقة العقلية .

هذا كله فيما إذا كان الاستصحاب بمفاد كان التامة . (وأما إذا كان) بمفاد كان الناقصة كما إذا أراد استصحاب نهارية هذا الزمان المشكوك النهارية مثلاً فهذا ليس له حالة سابقة متيقنة قطعاً (لأنه) من أول حدوثه مشكوك النهارية ، وكذلك استصحاب عدم كونه من النهار أيضاً لا يجري لعدم الحالة السابقة للعدم النعتي (وأما اثبات) أنه من النهار - أو ليس له باستصحاب الوجود أو العدم بمفاد كان أو ليس التامتين - فمن الأصل المثبت كما هو واضح . ومن هنا يتولد اشكال وهو أن استصحاب لفس هذه القطعات من الزمان على تقدير صحته وجرياله قليل الفائدة (لأن) الموقتات لابد من وقوعها في أوقاتها واستصحاب بقاء ذلك الزمان بمفاد كان التامة لا يثبت وقوعها في ذلك الزمان إلا بناء على القول بالأصل المثبت .

نعم لو كان مفاد الاستصحاب نهارية هذا الزمان المشكوك مثلاً فكان يصح (أن يقال) أن وقوع الفعل الواجب الموقت في هذا الزمان الذي حكم الشارع بأنه نهار مثلاً وجداني ولا يحتاج إلى تعبد آخر (ولكنك عرفت) أن كون هذا الزمان المشكوك النهارية مثلاً نهاراً من اللوازم العقلية لبقاء النهار إلى ذلك الحين (فيكون) من الأصل المثبت (وأما استصحاب) نهارية هذا الزمان المشكوك - بمفاد كان الناقصة - فليس له حالة سابقة (لأنه) مشكوك أزلا بل وأبداً ففي مقام الامتثال - بناء على أن يكون وقوع الواجب في زمان كذا قيداً له - لا يمكن القطع بالامتثال والفراغ لا وجداناً ولا تعبداً (فلا مناص) إلا أن يقال أن المراد من الواجب الموقت صدور الفعل عن المكلف عند وجود الوقت الكذائي ، لا أن الوقت الكذائي

من قيود الواجب ومن لعوته (وبعبارة اخرى) اجتماعهما في الوجود يكفي من دون أن يكون بينهما أي بين الواجب وذلك الزمان ارتباط الظرفية والمظروفية (ولا يخفى) أن هذا الاشكال في مقام الامتثال وإلا ففي مقام اثبات الوجوب المشروط بزمان كشهر رمضان مثلا فلا إشكال في إثباته باستصحاب بقاء رمضان أو بقاء النهار بعد الفراغ عن كونه رمضان مثلا كما ان باستصحاب العدم في المثالين وما يشبههما بمفاد ليس التامه يثبت عدم الوجوب .

ثم ان ما ذكره استاذنا المحقق (قده) ـ من اجراء استصحاب التعليقي في المقام بأن يقال هذا العمل الشخصي الموجود في هذا الزمان المشكوك نهاريته مثلا أو كان موجوداً قبل هذا الزمان المشكوك نهاريته مثلا لكان صلاتاً أو امساكاً في النهار والآن كما كان ـ لا يخلو من غرابة (لأنه) (أولا) سيأتي الكلام في استصحاب التعليقي وما فيه من الاشكال (وثانياً) على فرض صحته ، ذلك فيما إذا كان الحكم الشرعي المعلق على أمر معلوم الحصول في الزمان الأول ويكون ذلك الحكم المعلق مشكوك الحصول في الزمان الثاني لتغير في جانب الموضوع كحرمة شرب العصير العنبي لو غلى فيشك في بقاء هذا الحكم المعلق بواسطة عروض الجفاف على العنب وصيرورته زبيباً (وفيما نحن فيه) ليس الأمر كذلك ، لأن كون الصلاة أو الصوم في النهار مثلاً ليس حكماً شرعياً معلقاً على أمر ، بل هو موضوع خارجي كان في الزمان السابق قبل هذا الزمان المشكوك نهاريته معلوم الحصول على تقدير الوجود وفي نفس زمان المشكوك مشكوك الحصول وليس من قبيل الشك في بقاء حكم شرعي أو موضوع ذي حكم حتى يستصحب .

(المقام الثاني) في الزمانيات غير القارة أو القارة المقيدة بالزمان فيصير بواسطة قيده غير قار بالعرض (فالأول) كالحركة والتكلم وسيلان

الماء من القنوات والعيون في الجداول والأنهار وسيلان دم الحيض وأمثال ذلك (والثاني) كالوقوف في عرفات أو المشعر مقيداً بكونه في زمان كذا - أي من أول زوال يوم عرفة إلى الغروب في عرفات وبين طلوع الفجر وطلوع الشمس من يوم العيد في مشعر وأمثال ذلك - من الأفعال المقيدة بالزمان التي هي متعلقات للتكاليف فعلاً أو تركاً ، ففي هذا المقام الثاني بحثان (الأول) في الزمانيات غير القارة أعني الحوادث والموجودات التي لا تجتمع أجزائها في الوجود وما لم ينعدم جزء منها لا يوجد جزء آخر (والثاني) الموجودات القارة المقيدة بالزمان (فالأول) حالها حال نفس الزمان ولا فرق بينهما ، إذ الزمان أيضاً من الوجودات غير القارة ولعل وجه إفراد الزمان بالبحث عنه هو أن الزمان واحد شخصي دائم لا يتعدد بتعدد الدواعي والأغراض كالتكلم أو اختلاف المبادىء والعلل كسيلان الماء وسيلان دم الحيض وهكذا سائر جهات الاختلاف الواردة عليها (وأما) تعدد الزمان فليس إلا بصرف الاعتبار والتقطيع فالاشكال الذي كان في استصحاب الزمان - من عدم صدق الشك في البقاء - جار بعينه فيما نحن فيه والجواب عين الجواب (بأن يقال) مثلاً الحيض الذي أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام هوية شخصية متدرجة الوجود يوجد بوجود أول جزء منه ويبقى بقاء حقيقياً إلى وجود آخر جزء منه (وإن أبيت) ذلك وقلت ان البقاء الحقيقي لا يتصور في الموجودات غير القارة (لأنه) مالم ينعدم الجزء السابق لا يوجد الجزء اللاحق ومعنى بقاء الشيء هو وجود الشيء بتمامه وكماله في الآن الثاني بعد وجوده بتمامه وكماله في الآن الذي قبل ذلك الآن ، ومثل هذا المعنى غير معقول في الأمور غير القارة (وأما) مسألة الحركة التوسطية والآن السيال في الزمان فأجنبية عن محل كلامنا ، لأن الحيض مثلاً الذي هو أحد الموارد المهمة في استصحاب الزمانيات غير القارة عبارة من مجموع جريان الدم في المدة التي

أقلها ثلاثة أيام وأكثرهـا عشرة أيام لا أن يكون عبارة عن السيلان بين المبدأ والمنتهى ، وبهذا المعنى يكون أمراً ثابتاً قارا يتصور له القطع بالبقاء(تارة) والشك فيه (اخرى) وعلى كل حال أن أبيت عن صدق البقاء الحقيقي فلا اشكال في صدق البقاء عرفاً إما قطعاً وإما إحتمالاً (فالعرف) بعد ما تيقن بوجود الحيض مثلاً فما دام متيقناً لايحتمل الانقطاع يقول بأنه قاطع بالبقاء (وأما) إذا احتمل الانقطاع يقول بأنه شاك في البقـاء ، وحيث أن المدار في جريان الاستصحاب هو تحقق موضوعه ـ أي : كون المتيقن سابقاً مشكوك البقاء في الزمان اللاحق ـ بنظر العرف كما سيأتي تحقيقـه فلا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الأمور غير القارة سواء فيـــه الزمان والزماليات غير القارة .

ثم ان الشك في بقاء هذه الأمور قد يكون من جهة الشك في استعدادها للبقاء ـ من دون احتمال وجود عائق ومانع لاستمرار وجودها فيكون من قبيل الشك في المقتضى فكل على مبناه وبناء على ما اخترناه من عدم صحة جريانه في مورد الشك في المقتضى فلا يجري في هذه الصورة ـ وقد يكون من جهة احتمال حدوث حادث يكون مانعاً من استمرار وجود ذلك الأمر غير القار (كما أنه) إذا احتمل حدوث مانع عن استمرار تكلمه في مقام تدريسه أو إلقاء خطابته مع العلم بوجود الداعي على الاستمرار أو احتمل انهدام جدار القناة أو وقوع صخرة في العين كانا مانعين عن إستمرار سيلان الماء مع العلم باستعداد القناة والعين للسيلان ، أو احتمل وجود مرض حادث يمنع عن سيلان دم الحيض مع العلم باستعداد الرحم لاستمرار سيلان الدم وأمثال ذلك (ففي جميع) ذلك يجري الاستصحاب لتمامية أركانه من اليقين بالشيء السابق والشك في بقائه في الزمان اللاحق إما حقيقة أو عرفاً ، وقد يكون الشك فيها من جهة احتمال حدوث فرد آخر من تلك الطبيعة مقارناً

مع زوال الفرد الأول أو من أول الأمر (فالأول) كما إذا حصل القطع بارتفاع الداعي الأول على التكلم ولكن يحتمل حدوث داع آخر حين ارتفاع الداعي الأول وزواله (والثاني) كما إذا يحتمل أن يكون من الأول داعٍ آخر مع ذلك الداعي الذي زال فيكون الكلام مستمراً لأجل احتمال ذلك الداعي الآخر (فان قلنا) ان التكلم أو الحركة وأمثالها يتبدل من فرد إلى فرد آخر ومن شخص إلى شخص آخر باختلاف الدواعي والأغراض :

(وبعبارة اخرى) تعدد الأسباب يوجب تعدد المسببات ، فيكون هذا الاستصحاب في الفرض الأول من هذه الصورة من القسم الأول من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، وفي الفرض الثاني من القسم الثاني من القسم الثالث منه (وأما إن قلنا) ان اختلاف الدواعي والأسباب لا يضر بوحدتها الشخصية - بمعنى أن حدوث هذا الشخص بسبب وداع وبقائه بسبب آخر (ولا يبعد) أن يكون بالنظر العرفي بقاء ذلك الشخص لا انعدام ذلك الشخص وحدوث شخص آخر وإن كان بالدقة العقلية كذلك (فبناء) على النظر العرفي يكون من قبيل استصحاب الشخص وليس من قبيل استصحاب الكلي أصلاً - فلا مانع من جريانه في هاتين الصورتين ، وبناء على أن يكون من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث يمكن أن يكون من القسم الثالث من القسم الثالث منه بأن يكون ما هو مقطوع الارتفاع مرتبة منه مع احتمال قيام مرتبة اخرى ضعيفة أو شديدة مقامه ، مثلاً إذا علم بارتفاع الحركة السريعة أو التكلم السريع أو السيلان السريع في الدم أو الماء لارتفاع مبدئه ولكن يحتمل قيام مرتبة ضعيفة من هذه المذكورات أو أمثالها مقام المرتبة الزائلة أو بالعكس أي : إذا علم بارتفاع المرتبة الضعيفة من هذه المذكورات وأمثالها لارتفاع مبدأ تلك المرتبة الضعيفة (ولكن) يحتمل

قيام مرتبة قوية منها مقام الزائلة لاحتمال وجود مبدئها فمع مساعدة العرف ـ واذعانه بوحدة المقضيه المشكوكة والمتيقنة ـ لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً (والصورة الثانية) أي : الأمور القارة المقيدة بالزمان كوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال مثلاً فاذا شك في وجوبه بعد الزوال فهل يجري استصحاب وجوب الجلوس أم لا ؟ فيه تفصيل :

وخلاصة الكلام في المقام أن هذا الشك في المفروض يمكن حصوله لجهات عديدة لا يهمنا في المقام إلا أن يكون جهة الشك مفردية الزمان لموضوع الحكم حتى لا يكون للاستصحاب مجال ، بل يكون من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع أو ليس كذلك بل موضوع واحد وهو الجلوس ، غاية الأمر قبل الزوال من ذلك اليوم المفروض مقطوع الوجوب وبعد الزوال يشك في بقاء ذلك الوجوب كل ذلك بعد الفراغ عن حصول الغاية أي الزوال من يوم الجمعة كما في المثل المفروض (وأما لو كان) الشك في حصول الزوال ـ من جهة الشبهة المفهومية أو المصداقية ـ فالاستصحاب هو المرجع ولا ربط له بمحل الكلام فنقول : الزمان (تارة) اخذ ظرفاً للحكم أو الموضوع (واخرى) يكون قيداً لهما أو لأحدهما (أما في الصورة الأولى) فلا مانع من جريان استصحاب الوجوب فيما بعد الزوال ، لأن الموضوع وهو الجلوس كان مرسلاً غير مقيد بشيء وكان مقطوع الوجوب وبعد الزوال يشك في بقاء ذلك الوجوب :

وأما فيما إذا كان الزمان قيداً للحكم أو الموضوع فلا يجري الاستصحاب للقطع بارتفاع الحكم فان كان الجلوس في المسجد يوم الجمعة واجباً لابد وأن يكون وجوب آخر وعلى موضوع آخر بدليل آخر غير الاستصحاب (وذلك) فيما إذا كان الزمان قيد للموضوع والصحح لأن الجلوس بعد الزوال موضوع آخر غير الجلوس قبل الزوال فيما إذا كان

الجلوس مقيداً بالزمان كما هو المفروض (وأما) فيما إذا كان قيداً للحكم فلا يعقل بقاء ذلك الحكم المجعول بعد حصول الغاية سواء قلنا بأن تقييد الهيئة - الذي عبارة اخرى عن تقييد الحكم لأن الحكم مفاد الهيئة فتقييد الحكم معناه تقييد الهيئة - مستلزم لتقييد المادة أو لم نقل (اما) لو قلنا بذلك فيرجع تقييد الحكم إلى تقييد الموضوع لأن المادة هو الموضوع (وقد عرفت) حال تقييد الموضوع (أما) لو لم نقل بذلك فلا شك في أن تضييق الحكم بواسطة تقييده بالزمان يوجب تضييقاً للموضوع فهو وان لم يكن تقييداً للموضوع اصطلاحاً بل لا يمكن أن يكون تقييداً للموضوع بما هو موضوع لان تقييد الموضوع بهذا المعنى لابد وأن يكون في الرتبة السابقة على الحكم وهذا التضييق من ناحية ورود الحكم عليه فيكون متأخراً عنه (ولكن) النتيجة واحدة من حيث القطع بعدم شمول هـذا الحكم المضيق بواسطة تقييده بالزمان للجلوس بعد الزوال إلا أن يكون المستصحب هو الجامع بين فردي الوجوب الذي يكون أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر محتمل الحدوث فيكون من القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي قلنا بعدم صحة جريانه :

ثم أنـه حكى الشيخ الأعظم عن الفراقي (قدهما) القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في المفروض أي فيما إذا كان الحكم الشرعي مقيداً بالزمان كما في المثال المفروض إذا ورد الدليل على وجوب الجلوس يوم الجمعة من شهر كذا مثلاً إلى الزوال (ثم) حصل الشك في بقاء ذلك الوجوب بعد الزوال فقال ان استصحاب وجوب الجلوس فيما بعد الزوال معارض باستصحاب عدم وجوبه أزلاً في تلك القطعة أي فيما بعد الزوال فيلزم أن يكون الجلوس في تلك القطعـة واجباً باعتبار استصحاب الوجودي وغير واجب باعتبار استصحاب العدمي وذكر أمثلة

لذلك (منها) إذا حصل الشك في بقاء وجوب الامساك في اليوم الذي وجب فيه الصيام لعروض مرض (ومنها) إذا شك بعد خروج المذي في بقاء الطهارة الحدثية (ومنها) إذا شك في بقاء النجاسة الخبثية بعد الغسل مرة واحدة فبزعم ذلك الفاضل يتعارض استصحاب الوجودي مع استصحاب العدم الأزلي في جميع تلك الموارد وأمثالها من الموارد الكثيرة في أبواب الفقه (وأجاب) عنه شيخنا الاستاد (قده) بأن استصحاب العدم الأزلي لا مورد له فيما نحن فيه لأن العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبوق به وهذا العدم المطلق الذي هو نقيض وجود كل شيء ينقض بوجود ذلك الشيء لأن نقيض كل شيء رفعه فبوجود كل شيء الذي هو نقيض العدم المطلق يرتفع ذلك العدم المطلق الذي هو عبارة اخرى عن العدم الأزلي وإلا يلزم اجتماع النقيضين فاذا كان العدم الأزلي مقطوع الارتفاع فكيف يستصحب وأما عدم وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال فليس له حالة سابقة لأن هذا العدم هو العدم البديل لوجود وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال ونقيضه فكما أن وجود وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال لا يمكن أن يتحقق قبل الزوال فكذلك عدم ذلك الوجوب المقيد نفسه أو موضوعه حفظاً لوحدة رتبة النقيضين فالعدم الازلي أي العدم المطلق أي غير مقيد بزمان انتقض بواسطة وجود وجوب الجلوس إلى الزوال والعدم المقيد بكونه بعد الزوال لا يمكن تحققه قبل الزوال وعلى الوجه الذي وجهنا كلام شيخنا الاستاد لا يرد عليه أن الزمان قيد للمعدوم لا للعدم لأنه لا يدعي أن الزمان قيد للعدم بل يدعي ان عدم هذا المقيد بالزمان لا يمكن أن يتحقق قبل ذلك الزمان مثل وجوده المقيد بذلك الزمان الذي لا يمكن أن يتحقق قبل ذلك الزمان وهذا ينطبق على عدم المقابل أي العدم البديل الذي هو نقيض الشيء .

نعم يرد عليه أن عدم الأزلي وإن كان هو العدم المطلق أي العدم المحمولي مقابل الوجود المطلق أي الوجود المحمولي (ولكن) الموضوع في القضية التي محمولها العدم المطلق يختلف (فتارة) تكون الطبيعة المطلقة وذلك مثل الرقبة معدومة (واخرى) تكون الطبيعة المقيدة مثل الرقبة المؤمنة معدومة فكما أن للطبيعة المطلقة عدم أزلي كذلك للطبيعة المقيدة عدم أزلي لأن كل حادث مسبوق بالعدم الأزلي (ولا شك) في أن النقاض للعدم الأزلي في كل قضية بوجود موضوعها ففي القضية التي موضوعها الطبيعة المطلقة إذا وجدت تلك الطبيعة ينتقض العدم الأزلي فاذا وجدت الرقبة في القضية الأولى من القضيتين اللتين ذكرناهما انتقض العدم الأزلي للرقبة المطلقة لا للرقبة المؤمنة فما لم يوجد رقبة مؤمنة العدم الأزلي للرقبة المؤمنة باق ووجود الرقبة المطلقة لا أثر له في انتقاض العدم الازلي بالنسبة إلى الرقبة المؤمنة وهذا الأمر جار في كل مطلق ومقيد بالوجدان وكذلك الأمر في الطبيعة المقيدة بقيد كالرقبة المؤمنة مع تلك الطبيعة إذا كانت مقيدة بقيد آخر كالرقبة الكافرة فوجود الرقبة المؤمنة مثلاً لا يوجب انتقاض العدم الأزلي بالنسبة إلى الرقبة الكافرة (ففيما نحن فيه) وجود وجوب الجلوس إلى الزوال لا يوجب انتقاض العدم الازلي بالنسبة إلى وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال سواء كان إلى الزوال قيداً للحكم أو الموضوع أو كان ظرفاً (نعم) لو كان بعد الزوال ظرفاً لوجوب الجلوس المشكوك ولم يكن قيداً للحكم ولا للموضوع فالعدم الازلي لوجوب الجلوس بعد الزوال قهراً ينتقض بوجود وجوب الجلوس إلى الزوال خصوصاً إذا كان إلى الزوال أيضاً ظرفاً لا قيداً للحكم أو الموضوع ولعله نظر شيخنا الاستاد إلى هذه الصورة .

فينبغي هل يجب التفصيل في جريان اصالة العدم الذي قال بها الفاضل

الفراقي بين أن يكون الزمان ظرفاً للمستصحب في ظرف اليقين والشك جميعاً وما يكون قيداً له (ففي الاول) لا يجري إلا الاصل الوجودي ولا يجري الاصل العدمي لانتقاض العدم بالوجود (وفي الثاني) لا يجري استصحاب الوجود للقطع بارتفاع المستصحب وانتفائه بانتفاء القيد أعني الزمان الكذائي فلا يجتمعان في مورد حتى يقع التعارض بينهما بل لابد من أن ينظر في دليل المستصحب وأنه هل أخذ الزمان فيه ظرفاً للمستصحب حتى لا يجري إلا استصحاب الوجود أو قيداً له حتى لا يجري إلا استصحاب العدم :

التنبيه الخامس فيما هو المصطلح عند الاصوليين بالاستصحاب التعليقي وقد وقع الخلاف في صحته وجريانه وعدمه والمراد بالاستصحاب التعليقي في المقام هو أن يكون عروض الحكم الشرعي على موضوع معلقاً على شرط غير حاصل فقبل وجود ذلك الشرط وقع تغير في ذلك الموضوع أوجب الشك في بقاء ذلك الحكم المعلق حصوله على وجود ذلك الشرط مثلاً حكم الشارع بالحرمة والنجاسة على العنب بشرط غليان ماءه وعدم ذهاب ثلثيه فلو فرضنا جفاف العنب قبل الغليان وحصل الشك في بقاء ذلك الحكم المعلق على الغليان فهل يجري استصحاب بقاء ذلك الحكم المعلق أم لا فمن يقول بصحة استصحاب التعليقي ـ كالشيخ الاعظم وصاحب الكفاية واستادنا المحقق (قدهم) ومن حذا حذوهم ـ (يقول) بجريانه ومن ينكر صحته كشيخنا الاستاد (يقول) بعدم الجريان فلابد من ذكر أدلة الطرفين حتى يظهر ما هو الحق في البين وأمثلة هذا الاستصحاب كثيرة في الفقه فلا يضر الخدشة في هذا المثال الذي ذكرنا كما صدر عن شيخنا الاستاد بالنسبة إليه بأصل المطلب :

فنقول ان ما ذكره شيخنا الاستاد (قده) في وجه انكار صحة هذا الاستصحاب وبطلانه (حاصله) بتوضيح منا أن الموضوع لهـذا الحكم

التعليقي في الحقيقة مركب من جزئين أحدهما ذات ما جعل موضوعاً كالعنب في المثال المذكور والثاني هو الشرط الذي علق عليه الحكم أي الغليان في المثال المذكور الذي علق عليه حرمة شرب عصير العنب ونجاسته (وذلك) لما تقدم في بحث واجب المشروط أن جميع الشروط التي مأخوذة في ناحية الهيئة ترجع إلى ما هو موضوع الحكم أي المكلف كما إذا قال ان استطعت فحج يعني أيها المكلف المستطيع يجب عليك الحج أو ما هو متعلق متعلق الحكم كما إذا قال اعط الخمس للسيد إذا كان فقيراً أي اعط الخمس للسيد الفقير فالموضوع مركب من كونه سيدا وفقيراً كما ان الاول مركب من كونه مكلفاً ومستطيعاً (وهذا) الامر في الاحكام الوضعية أوضح فاذا قال ان العصير العنبي نجس إذا غلى واشتد فموضوع النجاسة مركب من أمرين ذات العصير العنبي مع كونه مغلياً (ولا شك) في ان نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته ولا يمكن الانفكاك بينهما ولا تقدم الحكم على موضوعه فلا يمكن تحقق النجاسة الاعتبارية في عالم الاعتبار التشريعي للعصير قبل الغليان وإلا يلزم الخلف وهو أن يكون ما فرضته موضوعاً أي العصير العنبي بوصف الغليان ليس بموضوع بل لابد وأن يكون موضوع النجاسة ذات العصير العنبي وحدها من دون مدخلية قيد الغليان وهذا هو الخلف ولا شك في أن الاستصحاب في الاحكام لابد وأن يكون المستصحب متيقناً بوجود حكم وثبوته في الزمان السابق وأن يكون شاكاً في بقاء ذلك الحكم في الزمان اللاحق حتى يستصحب وفيما نحن فيه لا يمكن ذلك للقطع بعدم الحكم قبل وجود المعلق عليه لما ذكرنا من عدم إمكان تخلف الحكم عن الموضوع :

ثم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين الاحكام الوضعية والتكليفية فبعد ان كان موضوع وجوب الحج مركباً من ذات المكلف وقيود اخر ومن جملتها

كونه مستطيعاً فلا يعقل تحقق الوجوب قبل الاستطاعة وهكذا الحال في سائر القيود وسائر الأحكام تكليفية كانت أم وضعية (وبعبارة اخرى) حكم الشارع بنجاسة العصير العنبي إذا غلى مثلاً وإن كان من قبيل القضية الحقيقية أي الطبيعة السارية المقدر وجودها في الخارج وليس من قبيل القضية الخارجية التي يكون الحكم فيها على الأفراد الموجودة فعلاً في الخارج ولكن الحكم في الحقيقة وارد على الطبيعة الموجودة في الخارج فلا يعقل فعليته قبل وجودها في الخارج فظرف العروض وإن كان هو العقل ولكن ظرف الاتصاف هو الخارج ومن أبده البديهيات ان الصورة الذهنيه من العصير العنبي المغلي لا تتصف بالنجاسة بل ما هو المتنجس بالحمل الشائع هو الموجود في الخارج من هذا العنوان المركب من جزئين (نعم) انشاء الشارع هذا الحكم في مقام الجعل على تلك الصورة الذهنية بما هي مرآت للخارج وهذا معنى كونها مقدرة الوجود فقبل وجود هذا العنوان المركب من الجزئين في المثل المذكور أي العصير العنبي وكونه مغلياً لا يتصف بالنجاسة أصلاً (نعم) لو حصل الشك في بقاء هذا الحكم المجعول على ذلك العنوان المقدر وجوده واستمراره قبل أن يوجد هذا العنوان في الخارج فيجري استصحاب بقائه ولكن هذا هو استصحاب عدم النسخ وخارج عن محل البحث .

وخلاصة الكلام أن باب انشاء الاعتباريات والقضية الحقيقية فيها مثل القضية الحقيقية في باب الاخباريات فلو اخبر ان الدواء الفلاني مسهل مثلاً بشرط كذا فلا يمكن وجود المسهلية وتحققها إلا بعد وجود ذلك الدواء مع ذلك الشرط (ولا فرق) من هذه الجهة بين المحمولات الاعتبارية كالزوجية والطهارة والنجاسة والوجوب والحرمة وأمثالها وبين المحمولات التكوينية كالاعراض الخارجية التي تحمل على موضوعاتها فكما ان اخبارك عن حلاوة الشاي ان وضعت فيه السكر أو برودة الماء لو كان شتاء فقبل

أن تضع فيه السكر لا حلاوة أصلاً وكذلك قبل دخول الشتاء لا برودة للماء أصلا والحلاوة التقديريـــة والبرودة التقديرية لا وجود لهما أصلاً بل معناهما الملازمة بين وضع السكر في الشاي مع حلاوته ودخول الشتاء وبرودة الماء مثلاً .

فظهر مما ذكرنا ان ما ربما يقال - من أن فرض وجود الموضوع كاف في جريان الاستصحاب وإلا يلزم عدم جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً - كلام لا صحة له من جهة ان الحكم المجعول على الطبيعـــة السارية بلحاظ وجوداتها الخارجية أمر متيقن وجوده بمعنى جعله فاذا شك في بقاء هذا المجعول واستمراره يستصحب . وليس استصحاب التعليقي من هـذا القبيل (بل المراد منه) ابقاء الحكم الثابت لعنوان على تقدير وجود وصف له قبل وجود ذلك الوصف وذلك الشرط فيما إذا حصل تغير في ذلك العنوان وذلك كما في المثال المذكور أعني استصحاب نجاسة العنب أو حرمته على تقدير الغليان بعد أن تغير العنب وصار زبيباً فالمستصحب هي النجاسة أو الحرمة الثابتة للعنب على تقدير الغليان واستصحابها عبارة عن ابقائها للعنب بعد أن صار زبيباً قبل أن يغلي (فالإشكال) أنه قبل الغليان ليس حرمة ولا نجاسة للعنب حتى تبقيها في حال الجفاف وصيرورته زبيباً فالشيء الذي ليس بموجود قطعاً كيف تبقيـــه ولو بقاء تعبدياً ولا حيلة في دفع هذا الإشكال إلا أن تقول بأن للنجاسة والحرمة على تقدير الغليان وجود وثبوت قبل الغليان كما قيل في الواجب المشروط ان له وجود قبل وجود الشرط فوجوب الحج المشروط بالاستطاعة موجود قبل الاستطاعة غاية الأمر بعنوان الواجب المشروط لا الواجب المطلق وهذا أيضاً نحو من الوجود فبناء على هذا يكون استعمال لفظ الواجب فيـــه على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز (وأنت خبير) بعدم صحة هذا الكلام وان حرمة العصير مثلاً أو نجاسة

قبل الغليان لا يمكن أن يوجد مع اشتراط العصير في كونه محكوماً بأحد هذين الحكمين بالغليان وإلا يلزم وجود المشروط قبل وجود الشرط والحكم قبل الموضوع وفرض وجود العصير العنبي أو نفس العنب مع الغليان لا يثبت وجوده ولا يخرجه عن كونه صرف فرض لا واقعية له .

وأما احتمال أن يكون الغليان مثلاً واسطة في الثبوت لا في العروض مع بطلانه في حد نفسه ـ لعدم الشك في أن موضوع الحرمة والنجاسة هو العصير المغلي مثلاً لا أنه ذات العنب بعلة الغليان ـ لا أثر له فيما نحن فيه غاية الأمر بناء على فرض وجود الحكمين أي الحرمة والنجاسة قبل الغليان يكون من قبيل وجود الحكم قبل وجود تمام موضوعه وبناء على الثاني يكون من قبيل وجود الشيء قبل وجود علته وكلاهما في المحالية سواء (وأما القول) بأن الأحكام التكليفية ليست كالأحكام الوضعية من المجعولات الاعتبارية بل هي امور انتزاعية ينتزع من مقام ابراز الارادة فاذا ابرز الشارع ارادته أو كراهته بأمر أو نهي ولو بصورة التعليق فقهراً ينتزع الوجوب أو الحرمة ويكونان فعليين فلا مانع من استصحابهما . ففيه (أولاً) ان هذا الكلام لا يرفع الإشكال عن استصحاب التعليقي في الأحكام الوضعية لأنها باعتراف الطرف امور مجعولة في عالم الاعتبار فالاشكال موجود فيها (وثانياً) أنه لا شك في وجود هذه الاعتبارات أي الوجوب والحرمة وسائر الأحكام الخمسة التكليفية في عالم الاعتبار التشريعي وأنها من المجعولات الشرعية وقد تقدم تفصيل ذلك في الأحكام الوضعية .

وخلاصة الكلام في المقام أن قياس استصحاب التعليقي على استصحاب عدم النسخ في الأحكام الكلية لا وجه له من جهة أن استصحاب عدم النسخ عبارة عن ابقاء الحكم الكلي المجعول من طرف الشارع على الموضوع المقدر وجوده بطور القضية الحقيقية وعلى نهجها بمعنى فرض وجودها بجميع أجزائها

وشراشر شرائطها واعدام موانعها في الوعاء المناسب لها من دون وقوع أي تغير فيها ومع ذلك شك في بقائها من جهة احتمال نسخها من قبل الشارع (وأما) نستصحاب التعليقي عبارة عن ابقاء الحكم الثابت لأحد جزئي الموضوع بشرط انضمامه إلى الجزء الآخر في ظرف عدم ذلك الجزء الآخر عند وقوع تغير في الجزء الأول ولذلك يرد عليه الاشكال ان ابقاء ما ليس بموجود ولم يكن موجوداً قط لا معنى له (وذلك) من جهة امتناع ثبوت الحكم لأحد الجزئين مع فرض عدم الجزء الآخر كما في المقام (وأما) لو فرضت كلا الجزئين فيخرج عن كونه استصحاباً تعليقياً ويصير تنجيزياً لو كان الشك لوقوع تغير لأحد الجزئين أو لكلاهما (وأما) لو حصل الشك في بقاء الحكم الموضوع لكلا الجزئين بدون وقوع أي تغير في أحدهما أو في كليهما فلا محالة يكون الشك في بقـــاء ذلك الحكم من احتمال النسخ وإلا يلزم تخلف الحكم عن الموضوع فأي ربط بين الاستصحاب التعليقي واستصحاب عدم النسخ حتى يقاس أحدهما بالآخر ويقال بأن الاستصحاب ان احتاج إلى وجود المستصحب في الخارج فلا يجري استصحاب عـدم النسخ أيضاً لأنه أيضاً عبارة عن ابقاء الحكم على الموضوع المفروض الموجود لا الموضوع الموجود فعلاً بل الاستصحاب في الأحكام الكلية حتى من قبل غير احتمال النسخ أيضاً كذلك لأنه في فرض وقوع تغير في الموضوع اوجب الشك في بقاء الحكم كالكر المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة إذا زال التغير من قبل نفسه لا بمطهر فالموضوع في جميع ذلك هو الكلي المفروض الوجود لا ما هو الموجود في الخارج فعلاً .

والجواب عن جميع ذلك هو ما ذكرنا من أن استصحاب التعليقي في الأحكام الكلية ليس المفروض الوجود إلا بعض أجزاء الموضوع المحكوم بحكم بشرط انضمامه إلى أمر آخر أو حدوث صفة فيه أو حدوث أي قيد

كان له أو فيه في ظرف عدم ذلك الشرط أو ذلك الجزء أو ذلك القيد ويكون الشك من جهة فرض وقوع تغير في ذلك البعض المشروط بذلك الشرط ، مثلاً العنب مشروطاً بوجود وصف فيه وهو غليان ماءه محكوم بالحرمة والنجاسة فاذا فرض وقوع تغير في العنب كالجفاف وصيرورته زبيباً وشك في أنه في هذا الحال هل يكون حراماً ونجساً لو غلى ماءه على فرض تصوير أن يكون له ماء ولو بتوسيط دخول ماء خارجي فيه وإلا يكون إشكالاً على المثال ولا ربط له بأصل المطلب فيستصحب الحكمان للعنب بفرض وجوده كذلك في ظرف عدم الغليان على تقدير الغليان (وبعبارة اخرى) المتيقن الذي يحكم ببقائه في ظرف الشك في بقائـه هو الحكم الثابت للعنب في ظرف عدم الغليان ولكن على تقدير الغليان وإلا لو فرضت وجود العنب ووجود الغليان كليهمـا أي فرضت العنب المغلي وأردت استصحاب حكم العنب المفروض مغلياً فهذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هذا استصحاب تنجيزي خارج عن محل الكلام (وذلك) من جهة أن العنب المفروض كونه مغلياً ليس حكمه معلقاً على شيء بل حكمه تنجيزي ولا اشكال في استصحاب الأحكام العنب المفروض كونه مغليـاً لو وقع تغير فيه أوجب الشك في حكم من أحكامه كما أنه لو فرضت ذهاب ثلثيه بغير النار فالاستصحاب التعليقي عبارة عن ابقاء الأحكام المعلقة لشيء في ظرف عدم وجود المعلق عليه بواسطة وقوع تغير في ذلك الشيء (وأما) استصحاب الأحكام المعلقـة مع فرض وجود المعلق عليه فهو استصحاب تنجيزي لا تعليقي فاستصحاب وجوب الحج للانسان العاقـل البالغ الحر مشروطاً بكونه مستطيعاً والمعلق على الاستطاعة في فرض وجود الاستطاعة لو حصل الشك من جهة اخرى كمرض أو غير ذلك ليس من الاستصحاب التعليقي بل استصحاب تنجيزي بلا كلام (ولعمري) هـذا واضح جداً

ولكن هذا التطويل والتكرار كان لأجل رفع الشبهة التي ربما يقع في أذهان بعض خصوصاً بعد ما صدر هذا الكلام أعني كفاية فرض وجود المعلق عليه في ثبوت المستصحب ووجوده في الاستصحاب التعليقي عن استادنا المحقق في كتابه المقالات وعن بعض المحققين في حاشيته على الكفاية (وأما استصحاب) الملازمة بين غليان العصير العنبي وبين حرمته أو نجاسته ـ كما ربما يظهر من كلام شيخنا الأعظم (قده) بأن يقال كان بين العنب بشرط غليانه قبل أن يجف ويصير زبيباً وبين حرمته أو نجاسته ملازمة ، فاذا شك بعد الجفاف في بقاء تلك الملازمة تستصحب وأثره وجود اللازم أي : الحرمة والنجاسة عند وجود الملزوم ـ (وفيه) ان الملازمة بين الموضوع والحكم ليست من المجعولات الشرعية بل إنما هي أمر ينتزعه العقل من الموضوع والحكم والعلة التامة ومعلولها ، وليس لها ما يحذاء في الخارج (فليس) في الخارج وراء الموضوع والمحمول شيء يكون محكياً ومطابقاً لعنوان الملازمة (فتكون) الملازمة عند العقل عبارة عن عدم انفكاك شيء عن شيء آخر (ولذلك) قد تكون بين شيئين ممتنعي الوجود كالملازمة بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والأرضين فليس هناك شيء موجود يحمل عليه الملازمة بالحمل الشائع بل صرف التزاع عقلي ينتزع من عدم انفكاك الحكم عن موضوعه ، فابقاء الملازمة بابقاء الحكم على ذلك الموضوع ورفعه برفع الحكم عنه (فيرجع) استصحاب الملازمة إلى استصحاب الحكم ويعود المحذور ، وإلا فنفس الملازمة أي : ذلك الأمر الانتزاعي ليست قابلة للاستصحاب (لأن) ابقاء المتيقن لا يمكن حصوله إلا بأن يكون هي المجعولات الشرعية أو يكون له آثار شرعية كي يكون التعبد بالبقاء بلحاظ تلك الآثار ، والملازمة ـ بين تحقق انضمام أحد جزئي الموضوع إلى الجزء الآخر وبين تحقق حكمه ـ أمر عقلي وليست من المجعولات الشرعية ولا

لها آثار شرعية (ولعل) ما أوقع بعضهم في الاشتباه هو بيان الشارع لبعض الموضوعات بصورة التعليق كما في المقام بالنسبة إلى بعض الروايات حيث قال (ع) (العصير العنبي يحرم إذا غلى) مع أنه لا فرق في متفاهم العرف بين أن يقول بتلك الصورة أو يقول العصير المغلي يحرم شربه إلا إذا ذهب ثلثاه (ولا فرق) بين أن يقول يجوز تقليد المجتهد إن كان عادلاً أو يقول يجوز تقليد المجتهد العادل ، فالاختلاف في العبارة ـ في بيان ما هو موضوع الحكم بأن يؤدي (تارة) بصورة الشرط (واخرى) بصورة الوصف ـ لا يوجب تغييراً في ناحية الواقع .

هذا مضافاً إلى أن الملازمة في مواردها الثلاثة ـ أي : بين العلة التامة ومعلولها وبين معلولي علة واحدة وبين تمام الموضوع وحكمه ـ لا يمكن أن تكون مجعولة بالذات حتى بالجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي (ولا شك) في أن عدم صحة استصحاب التعليقي في الأحكام الجزئية أوضح ، وذلك من جهة أن هذا الزبيب الخارجي إذا غلى ماءه أي الماء الخارجي الذي دخل في جوفه وغلى فاستصحاب حرمة الثابتة للعنب معلقاً على غليانه ، والحال أنه لم يغلِ حتى صار زبيباً لهذا الزبيب الخارجي أوضح اشكالاً (لأن) هذا العنب الخارجي الذي صار زبيباً لم يغل في زمان من الأزمنة كما هو المفروض ولم يكن موضوعاً للحرمة حتى يستصحب (ولا يمكن أن يقال) بتقدير الغليان وفرضه فيه ، لأن هذا الكلام ـ على فرض صحته وقد أبطلناه ـ محله الحكم الكلي حيث أنه يرد على الموضوع الكلي المقدر وجوده (وأما) الحكم الجزئي فموضوعه الشخص الخارجي الموجود بجميع قيوده وشروطه ولا معنى لتقدير أمر وفرض وجوده فيه .

ثم أنه ربما يقال على فرض جريان استصحاب التعليقي وصحته لا أثر له لمعارضته مع استصحاب التنجيزي فيتساقطان (بيان ذلك) أنه على فرض

جريان استصحاب الحرمة والنجاسة المعلقتين على الغليان بعد أن جف وصار زبيباً يعارضه استصحاب الطهارة والحلية المنجزتين اللتين كانتا ثابتتين للزبيب قبل غليانه فيتساقطان (وقد) أجاب شيخنا الاستاذ (قده) عن هذا بحكومة استصحاب التعليقي على استصحاب التنجيزي بأن الشك في بقاء الحلية والطهارة المنجزتين للزبيب مثلاً مسبب عن الشك في كيفية جعل الحرمة والنجاسة للعصير العنبي إذا غلى وان الحكم المجعول هل هو مختص بالعنب إذا كان رطباً وغلى أو دائرة موضوعه أوسع من كونه رطباً أو جافاً (فعلى الأول) لا يبقى شك في طهارة الزبيب وحليته إذا غلى بل هو طاهر وحلال (وعلى الثاني) لا يحتمل طهارته وحليته لأن موضوع الحرمة والنجاسة عام يشمل حال الجفاف . فمنشأ الشك هو أن المجعول على النحو الأول أو الثاني فاذا ثبت بالاستصحاب التعليقي أن الجعل على النحو الثاني فلا يبقى احتمال الطهارة والحلية في البين حتى يستصحب . وهذا معنى حكومة استصحاب التعليقي على استصحاب التنجيزي :

ثم أورد على نفسه بأن عدم طهارة الزبيب إذا غلى وعدم حليته كذلك ليس من الآثار الشرعية لحرمة العصير العنبي إذا غلى حتى ولو كان للغليان بعد الجفاف الذي يثبت بالاستصحاب بل من اللوازم العقلية من باب أن لازم وجود أحد الضدين عدم الضد الآخر وإلا يلزم اجتماع الضدين (ثم أجاب) عن ذلك بأن التعبد بوجود أحد الضدين يقتضي التعبد بعدم الآخر فاذا جاء التعبد بحرمة شيء كالعصير إذا غلى ولو بعد جفافه فهذا التعبد يقتضي التعبد بعدم حليته (ومرجع) هذا الكلام إلى أن عدم حلية هذا الشيء مثلاً ولو أنه ليس من الآثار الشرعية لحرمته (ولكن) التعبد بحرمته ملازم مع تعبد آخر وهو التعبد بعدم حليته (وهذا الكلام) لا يخلو من غرابة لأنه يمكن أن يقال بعكس هذا وان التعبد ببقاء حلية الزبيب

وطهارته إذا غلى ملازم مع التعبد بعدم بقاء الحرمة العصير العنبي إذا غلى بعد الجفاف وصيرورته زبيباً ولا مرجع لأحدهما على الآخر مضافاً إلى عدم صحة هذا الكلام لأنه بالضرورة في مثل هذه الموارد ليس إلا تعبد واحد وهو الحكم ببقاء المتيقن السابق في ظرف الشك في بقائه (نعم) التعبد ببقاء أحد الضدين ملازم عقلاً مع عدم الضد الآخر وأين هذا من القول بتعبدين شرعيين :

وأجاب ـ عن التعارض وقال بحكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي ـ استاذنا المحقق (قده) بأن مرجع استصحاب الحرمة والنجاسة التعليقيين إلى استصحاب شرطية الغليان للحرمة وغائيته لحلية العنب وطهارته في حال جفافه وصيرورته زبيباً (فلا يبقى) مجال لاستصحاب حلية الزبيب وطهارته لحصول غايته وهي الغليان ، وحيث ان حصول الغاية ليس وجدانياً بل تعبدي وبالاستصحاب فيكون عدم جريان الاستصحاب التنجيزي ـ أي استصحاب طهارة الزبيب وحليته عند الغليان ـ من باب حكومة استصحاب بقاء غائية الغليان لحلية العنب وطهارته في حال الجفاف وصيرورته زبيباً (وبعبارة اخرى) لا شك في أنه كما ان حرمة العنب ونجاسته معلق ومشروط شرعاً بالغليان كذلك حليته وطهارته مغيا شرعاً بالغليان ، فالغليان شرط شرعاً لحرمة العنب ونجاسته (وكذلك) غاية شرعاً لحليته وطهارته ، فإذا شككنا في بقاء هذين الحكمين أي شرطية الغليان لحرمة العنب ونجاسته وغائية الغليان لحلية العنب وطهارته في حال جفافه وصيرورته زبيباً فاستصحاب بقاء شرطية الغليان وغائيته في هذا الحال أي حال الجفاف يكون حاكماً على استصحاب حلية الزبيب وطهارته لحصول الغاية باستصحاب الغائية تعبداً (وفيه) أنه لو كان الغليان في لسان الأدلة ـ كما أنه جعل شرطاً شرعاً للحرمة كان غاية أيضاً للحلية والطهارة ـ لكان هذا الكلام

تاماً ولكن ليس هناك دليل على غائية الغليان شرعاً للحلية والطهارة ، وإنما ارتفاعها بواسطة وجود ضديها أعني الحرمة والنجاسة بعد الغليان .

وأجاب عن إشكال التعارض صاحب الكفاية (قده) بأن الغليان كما أنه شرط للحرمة المعلقة عليه وهذا هو معنى التعليق كذلك غاية للحلية المنجزة ، فالغليان كما أنه يكون مبدأ لوجود الحرمة كذلك يكون غاية لانتهاء الحلية ، فالاجتماع بينهما محال (فليس) لوقوع التعارض مجال ، لأن التعارض فرع اجتماع مفادي الاستصحابين . وهذا كلام عجيب لأنه لو كان غائية الغليان للحلية معلومة - ولو كان الغليان بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً - فلا يبقى مجال للاستصحاب أصلاً لا استصحاب الحرمة لو كان شرطيته أيضاً معلومة ولو كان في حال الجفاف (فتكون) الحرمة في ذلك الحال متيقنة لا مشكوكة حتى يحتاج إلى الاستصحاب ولا استصحاب الحلية المنجزة لوجود الغاية على الفرض ، فهذا الكلام معناه عدم جريان كلا الاستصحابين لعدم تمامية أركانها لا عدم تعارضهما ، هذا مع ان دعوى العلم بغائية الغليان حتى في ظرف الجفاف وصيرورته زبيباً دعوى بلا بينة وبرهان مع أنه خلاف الفرض أيضاً (لأن) المفروض هو الشك في سببية الغليان في حال الجفاف وصيرورته زبيباً للحرمة (وكذلك) الشك في كون الغليان حال الجفاف غاية للحلية ، فاستصحاب الحلية إلى ما بعد الغليان في حال الجفاف يثبت الحليـــة واستصحاب الحرمة التعليقية على تقدير الغليان ولو في حال الجفاف يثبت الحرمة متى تحقق الغليان ولو في حال الجفاف (ففي) حال الجفاف إذا تحقق الغليان تجتمع الحلية والحرمة ونعلم بكذب أحد الإستصحابين ، وهذا هو التعارض ولا حكومة لأحد الإستصحابين على الآخر حتى يجري الحاكم دون المحكوم ويرتفع التعارض (نعم) لو كان الغليان غاية شرعاً للحلية في حال كونه عنباً - كما أنه شرط وسبب شرعاً

للحرمة في ذلك الحال وجرى استصحاب الشرطية والغائية في حال الجفاف ـ فيصير حال الجفاف مثل حال كونه رطباً وعنباً ولا تجتمع الحرمة في حال من الأحوال بل يكون مبدأ الحرمة أول الغليان ولو في تلك الحالة أي : حالة الجفاف وانتهاء الحلية أول وجود الغليان (فلا يجتمعان) ويكون حال الجفاف مثل حال كونه عنباً ورطباً وهـذا غير استصحاب الحلية المنجزة والحرمة التعليقية ، بل يكون استصحاب الشرطية والغائية ولا اشكال فيه إلا ما ذكرنا من عدم ثبوت كون الغليان غاية شرعاً في دليل من الأدلة .

(التنبيه السادس) في استصحاب الأحكام الشرائع السابقة ، واشكل عليه بوجهين بعد الاعتراف بجريان استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة المقدسة (الوجه الأول) هو اختلاف الموضوع في القضية المشكوكة لأن الموضوع في الأولى المدرك لتلك الشريعة التي نريد استصحاب أحكامها وهذه الصفة ليست موجودة في الثانيـــة قطعاً (لأن) المدركين للشرائع السابقة ماتوا والقرضوا (واجيب) عن هذا الإشكال بأنه يتوجه على تقدير جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية ـ أي كون الحكم على الأفراد الموجودة في الخارج ـ وأما لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ـ أي كون الحكم على الطبيعة المقدرة وجوداتها في الخارج بنحو السريان ـ فلا فرق بين الموجودين في ذلك الزمان والموجودين في الأزمنة المتأخرة إلى آخر الدهر ، ولولا ذلك أي : جعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية لكان هذا الإشكال وارداً حتى بالنسبة إلى أصحاب هذه الشريعة غير الموجودين في زمان صدور أحكامها .

والحاصل ان استصحاب الأحكام الشرائع السابقة ـ بمعنى عدم نسخها بعد الفراق عن شمولها لجميع الناس في أي زمان كانوا ـ حال استصحاب عدم نسخ أحكام هذه الشريعة (وأما لو كان) الشك من جهة احتمال

مدخلية قيد مفقود في المكلفين من أفراد هذه الشريعة فلا يجري الاستصحاب البتة إلا بعد احراز الموضوع (إما) باحراز عدم مدخلية ذلك القيد المفقود في هؤلاء في الموضوع (وإما) بوجوده فيهم أيضاً وأما صرف عدم وجودهم في ذلك الزمان فليس مما يوجب عدم شمول العمومات لهم إلا بناءً على كون جعل الأحكام على نهج القضايا الخارجية .

(الوجه الثاني) هو العلم بنسخ الشرائع السابقة ومع هذا كيف يجوز استصحاب أحكام تلك الشرائع (وفيه) انه ان أراد المستشكل نسخ جميع الأحكام فالعلم به ممنوع ، وإن أراد من العلم به العلم الإجمالي بنسخ جملة من أحكامها دون جميع ما في الشرائع السابقة فجوابه ان هذا العلم الاجمالي ينحل بواسطة الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام المنسوخة التي يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها (ولكن) شيخنا الاستاد (قده) استشكل على هذا الجواب بأن صرف بقاء أحكام الشرائع السابقة إلى هذه الأزمان التي نجري فيها الاستصحاب لا فائدة فيه بل يحتاج إلى امضاء من قبل الشارع ويدل على ذلك قوله (ص) في خطبة حجة الوداع (ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به ، وما من شيءٍ يبعدكم عن الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه حتى الخدش بالأظفار) وحاصل هذا الكلام والاشكال والاستدلال بخبر حجة الوداع أنه (ص) ما أهمل بيان شيءٍ من الأحكام الشرعية بل بين حكم كل فعل وكل موضوع ، فبعد الفحص والتفتيش عن الأدلة في مظانها يجد على كل حكم لأي فعل أو لأي موضوع دليلاً يثبت له أحد الأحكام التكليفية أو الوضعية (فلا يبقى) حاجة إلى الاستصحاب ان وجد دليلاً موافقاً معه في المفاد وان لم يجد دليلاً موافقاً معه (فلا يجب) العمل على طبقه لعدم الامضاء (وفيه) أولاً بناء على ما قلنا وقد تقدم في الجزء الأول

في مبحث الواجب المشروط ان جعـل الأحكام أزلي وعلى نحو القضايا الحقيقية بمعنى أن كل ما له دخل وجوداً أو عدماً في صيرورة الشيء ذا مصلحة أو يكون دخيلاً في وجود المصلحة بعد كونه ذا مصلحة يؤخذ في موضوع التكليف بكلا معنييه أي المكلف ومتعلق متعلق التكليف وكذلك نفس متعلق التكليف الذي عبارة عن فعل المكلف فالحكم الشرعي يرد على هذا الذي هو مجمع القيود والعناوين التي لها دخل في الملاك والمصلحة حتى لو كان لوجود المكلف في زمان كذا أو من امة كذا دخـل في الملاك والمصلحة يؤخذ قيداً في الموضوع فمحال أن يوجد مثل هذا المجمع القيود ويتخلف عنه الحكم الشرعي ولا يكون ممضى من قبل الشارع وأما احتمال النسخ فيدفع بالاستصحاب (وثانياً) ان دليل الاستصحاب الوارد في هذه الشريعة دليل على الامضاء (وذلك) من جهة ان الاستصحاب سواء كان في الأحكام أو كان في الموضوعات حكم ظاهري مجعول من قبل الشارع كسائر الأحكام الظاهرية بالمعنى الذي بينا في محله للأحكام الظاهرية فابقاء الأحكام الموجودة في الشرائع السابقة ـ عند احتمال نسخها بعـد وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة ـ من مجعولات هذه الشريعة وأحكامها .

التنبيه السابع في عدم اعتبار الأصول المثبتة بيان ذلك ان المجعول في باب الأصول ـ مطلقاً سواء كانت تنزيلية أو غير تنزيلية ـ هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل وليس فيها جهة كشف وطريقية أصلاً لا ذاتاً كالقطع ولا جعلاً كالامارات ، وذلك لانها وظائف عملية مجعولة للشاك المتحير بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل في الشبهات الحكمية ومطلقاً في الشبهات الموضوعية (ولا تتوهم) أن الاصل المحرز فيه جهة كاشفية كما أنه ربما يتوهم من اطلاق هذا العنوان عليه (ولكن) فليعلم ان الاحراز في باب الاصول غير الاحراز في باب الامارات (فان المراد) منه في

باب الامارات هي الكاشفية والطريقية مثل القطع غاية الامر الفرق بينهما أن كاشفية القطع ذاتية غنية عن الجعل التشريعي ولا يمكن وضعها ولا رفعها في عالم التشريع وأما كاشفية الامارات وطريقيتها لمتعلقاتها مجعولة بنحو تتميم الكشف كما تقدم تفصيله في باب جعل حجية الامارات فلا نعيد (وأما المراد) من الاحراز في باب الاصول العملية هو العمل على طبق مؤدى الاصل على أنه هو الواقع (فالفرق) بين الاصل المحرز المسمى بالاصل التنزيلي أيضاً وبين الاصل غير المحرز هو أن المجعول في الأصل المحرز هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع من دون اثبانه للواقع وكشفه عنه (وأما) الآخر أي الاصل غير المحرز فهو عبارة عن حكم الشارع بالبناء العملي على أحد طرفي الشك من دون اعتبار ان هذا العمل عمل الواقع أو اعتبار اليقين والجري على طبقه كي يكون العمل على طبق ذلك المحتمل من جهة بلوغه إلى مرتبة الاثبات بل لا يمكن ذلك لما ذكرنا من أن معنى الحجية والطريقية هو تتميم الكشف في عالم الاعتبار التشريعي بمعنى أن الشارع يعتبر هذا الكشف الناقص الموجود في الامارة تكويناً كشفاً تاماً تشريعاً (ولا تتوهم) أن الشارع يكمل نقص كشف الامارة (اما) تكوينياً حتى يصير وجدانياً وهذا واضح البطلان (وإما) تشريعاً فتكون كاشفية الامارة تامة ولكنها مركبة من كشف تكويني وكشف تشريعي وهذا أيضاً مع عدم إمكانه مما يكذبه الوجدان (فالصحيح) ما ذكرنا وأيضاً تقدم في مبحث الامارات ان المراد من تتميم الكشف هو أن يعتبر هذا الكشف الناقص التكويني كشفاً تاماً في عالم الاعتبار التشريعي .

إذا عرفت ما ذكرنا من الفرق بين الامارة وبين الأصل بكلا قسميه (فنقول) فالحق في المقام هو حجية مثبتات الامارات دون الأصول ولو كانت تنزيلية (وليس) وجه حجية مثبتات الامارات ما ذكره صاحب

الحاشية ـ من ان الامارات كما أنها تحكي عن مؤدياتها كذلك تحكي عن لوازم المؤديات شرعية كانت أم عقلية وأيضاً تحكي عن ملزومات المؤديات وملازماتها كذلك شرعية كانت أم عقلية فمقتضى اطلاق دليل اعتبارها حجيتها في جميع هذه الحكايات وذلك بخلاف الأصول ولو كانت تنزيلية فان مفادها ليس إلا التعبد بمؤدياتها وليس فيها حكاية عن شيء أصلاً لأن ما ذكره من حكاية الامارة عن مؤداهـا ولوازم مؤداها وملزوماتها وملازماتها لا أساس له لأن الحكاية عن شيء فرع الالتفات إلى ذلك الشيء وقصده ولا شك في أن المخبر غالباً غافل عن لوازم ما اخبر به وعن ملزوماته وملازماته ومع الغفلة عن ذلك كيف يمكن أن يدعي أن البينة أو الخبر الموثوق الصدور مثلاً تحكي عن لوازم مؤدياتها وملازماتها وملزوماتها هذا ما ذكره شيخنا الاستاد رداً على صاحب الحاشية (قدهما) (وهذا الكلام) يرجع إلى الكار وجود حكايات متعددة في الامارة بالنسبة إلى المؤدى وبالنسبة إلى لوازمه وملزوماته وملازماته .

ولكن الانصاف أن الامارة اللفظية كخبر الثقة تحكي بالدلالة المطابقية عن نفس المؤدى وعن لوازمه العادية والعقلية والشرعية بالدلالة الالتزامية بل كذلك بالنسبة إلى ملزوماته وملازماتـه (والذلك) في باب الاقارير والوصايا يؤخذ بها ولو ادعى الغفلة عن اللوازم والملزومات والملازمات بل حتى مع العلم بغفلته عن كون هـذا الأمر من لوازم ما اخبر به بالدلالة المطابقية أو من ملزوماته أو من ملازماته (ولكن) إذا كان مريداً لمدلوله المطابقي ولا يكون من قبيل الهازل (ولا شك) في ان الأخبار عن وجود العلة اخبار عن وجود المعلول وكذلك العكس وأيضا الاخبار عن الشيء اخبار عن ملازماته فلو اخبر عن طلوع الشمس فقـد اخبر عن اضائتها للعالم الذي هو لازم طلوع الشمس إذا كان مريداً لمدلوله المطابقي ولم

يكن هازلاً (وكذلك) لو اخبر بوجود النهار فقد اخبر بوجود ملزومه أي طلوع الشمس وكذلك لو اخبر باستقبال زيد مثلاً للقبلة في أواسط العراق فقد اخبر باستدباره للجدي كل ذلك فيما إذا كان مريداً لما هو المدلول المطابقي للكلام ولا يكون من قبيل الهازل (وبعبارة اخرى) كما ان مدلول المطابقي الذي نسميه بالمؤدى هو من ظواهر الكلام ويشمله أدلة حجية الظواهر كذلك المدلول الالتزامي (والحاصل) أنه لا يصح انكار ان خبر الثقة كما أنه حاك عن مدلوله المطابقي كذلك حاك عن اللوازم العقلية والعادية والشرعية للمؤدى .

وعلى كل حال الوجه الوجيه في الفرق بين الامارات وبين الأصول هو ما ذكرنا من أن المجعول في الامارات هي الطريقية والوسطية في الاثبات ولو كان من جهة امضاء ما عند العقلاء من بنائهم على طريقية هذه الامارات بل جل الامارات الشرعية لولا الكل من هذا القبيل (وقد) بينا معنى الطريقية وتتميم الكشف فكما ان في نظر العقلاء الامارات العقلائية تثبت مؤدياتها ولوازمها العقلية والعادية لتلك المؤديات وملزوماتها وملازماتها (فكذلك) الامارات الشرعية تثبت جميع ما ذكرنا (وذلك) لأن اثبات العلة اثبات المعلول وكذلك العكس وأيضاً اثبات أحد المتلازمين اثبات لملازمه (وبعبارة اخرى) حال الطريق الجعلي حال الطريق الانجعالي فكما ان العلم الوجداني إذا تعلق بشيء يثبت نفس ذلك الشيء وجميع لوازمه العقلية والعادية والشرعية فكذلك الطريق المجعول والعلم التعبدي (غاية الأمر) ان مثبتية العلم الوجداني ذاتية ليست قابلة للجعل ومثبتية الامارات الشرعية ليست ذاتية بل مجعولة شرعي اما امضاء كما هو الغالب بل الكل واما احداثي كما أنه ربما يتفق أن يكون كذلك (وهذا) أي كون الطريقية والمثبتية في العلم الوجداني ذاتية وفي الامارات عرضية مجعولة لا يوجب فرقاً في

ما نحن بصدده لأنه بعد الفراغ عن كونه كاشفاً وطريقاً ومثبتاً واثبت مؤداه وكشفه فقهراً يثبت بها وينكشف جميع لوازمه وملزوماته وملازماته من جهة الملازمة بين ثبوت الشيء وانكشافه وبين انكشاف لوازمه وملزوماته وملازماته .

ان قلت ان هذا في الانكشاف التكويني صحيح فان انكشاف الشيء تكويناً بمعنى عدم احتمال الخلاف ملازم مع انكشاف لازمه وملزومه وملازمه مع العلم بالملازمة (وأما) في الكشف التعبدي فليس الأمر كذلك لأن باب احتمال الخلاف لا ينسد وجداناً غاية الأمر يجب عليه إلقاء احتمال الخلاف تعبداً ففي الحقيقة معنى الحجية المجعولة ووسطيته في الاثبات ادعاء أنه كذا وإلا فايجاد صفة تكوينية بالجعل الاعتباري غير معقول فحالها حال سائر التنزيلات لابد وأن يكون بلحاظ ترتيب آثار المنزل عليه فلابد وأن يكون هناك آثار شرعية حتى يكون أمر وضعها ورفعها بيد الشارع حتى يصح التنزيل بذلك اللحاظ فاذا كان لمؤدى الامارة أثر شرعي يترتب على مؤداها وان كان غير محرز بصرف قيام الامارة عليه لأن هذا هو معنى التنزيل فيكون حال الامارة من هذه الجهة حال الأصول حيث ان دليل اعتبارها يدل على العمل على طبق مؤدياتها من دون تعرض للوازمها وملزوماتها وملازماتها ومعنى التعبد بالعمل على طبق مؤدياتها ترتيب الآثار الشرعية التي لها بلا واسطة أثر عقلي عليها (وأما) الآثار العقلية والعادية التي لها أو الشرعية التي تكون لها بتوسيط أحد هذين فلا لأنها خارجة عن دائرة التعبد بها ، إذ معنى التعبد بها ترتيب الآثار التي لها عليها لكن خصوص الآثار التي يكون أمر وضعها ورفعها بيد الشارع لا مطلق آثارها ولو كانت عقلية أو عادية .

قلنا ليس معني الحجية والطريقية المجعولة في باب الامارات ما ذكرت من ان مفادها ادعاء ثبوت مؤدياتها حتى يرجع إلى تنزيل مؤداها منزلة الواقع بل المراد انه لهذا المفهوم أي مفهوم الحجة قسمان من المصداق

(قسم) تكويني ولا يحتاج إلى اعتبار الحجية والطريقية بل لا يمكن لأنه يصير من قبيل تحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد (وقسم) اعتباري فيحتاج إلى جعل واعتبار ممن بيده الاعتبار فبعد جعل الحجية يصير مصداقاً حقيقياً واقعياً للحجه والطريق والمثبت (وذلك) مثل مفهوم المال حيث انه له قسمان من المصاديق قسم يقال له المال بدون جعل الماليـــة له في عالم الاعتبار كالأجناس التي يحتاج إليهـــا الناس في أمر معاشهم من المأكل والملابس والمراكب والمساكن وأمثالها وقسم لا يصدق عليه المال إلا بعد اعتبار المالية له وذلك كالأوراق المالية ولكن بعد اعتبار المالية ممن بيدهم الاعتبار يصير مالا حقيقياً ويحمل عليها المال بالحمل الشائع وحجية الامارات من هذا القبيل فبعد اعتبار الحجية لها يكون حالها في اثبات المتعلق وآثاره له وكشفها عنه حال الحجة التكوينية وكذلك الحجة عند العقلاء إذا اعتبروا حجية شيء وقام ذلك الشيء على أمر من الأمور يقولون ثبت ذلك الأمر لا أنهم يرتبون آثار ذلك الأمر عليه تعبداً وبادعاء وجوده بل يرون وجوده ثابتاً كما لو علموا بوجوده .

فظهر من جميع ما ذكرنا حجية مثبتات الامارات دون الأصول (أما الأول) أي حجية مثبتات الامارات لما ذكرنا من أن متعلقاتها ومؤدياتها يثبت بهـا كالعلم التكويني فقهراً من باب الملازمة بين ثبوت الشيء وبين ثبوت لوازمه وملزوماته وملازماته يثبت جميع هذه المذكورات سواء كانت عقلية أو عادية أو شرعية (وأما الثاني) أي عدم حجية مثبتات الأصول فمن جهـة أن المجعول في باب الأصول ليس إلا صرف البناء العملي على طبق المؤدى من دون اثبات المؤدى حتى يكون اثباته ملازماً لاثبات لوازمه وملزوماته وملازماته كما بينا ذلك وقلنا به في باب الامارات (ومعلوم) ان البناء العملي على طبق المؤدى هو ترتيب جميع الآثار الشرعية التي للمؤدى

عليه (وأما) الآثار العقلية والعادية حيث أنها من الأمور التكوينية وليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع في عالم التشريع فلا يشملها المجعول في باب الأصول (نعم) لو كان لآثاره الشرعية أثر شرعي وهكذا ولو بألف واسطة ولكن كل الوسائط آثار شرعية يلزم العمل على طبق جميع تلك الآثار لأن المفروض أن جميعها آثار شرعية وأمر وضعها ورفعها بيد الشارع فاذا قال الشارع تعبد ببقاء اليقين وكان التعبد ببقاء اليقين باعتبار طريقيته ومرآتيته للمتيقن فيرجع الأمر ببقائه من هذا الحيث إلى ابقاء المتيقن ولا شك في أن ابقائه حقيقة ليس تحت قدرة المكلف فلابد وأن يكون بمعنى ترتيب آثار البقاء الحقيقي على ما هو مشكوك البقاء بعد اليقين بحدوثه ولابد أن تكون تلك الآثار آثاراً شرعية إذ آثار العقلية والعادية تابعة لواقع بقاء الشيء تكويناً ولا معنى لحكم الشارع ببقاء الشيء بقاء تعبدياً باعتبار ترتيب آثاره العقلية والعادية إذ هي لا تترتب على وجود التعبدي للشيء والتعبد بنفس تلك الآثار وإن كان يمكن بلحاظ الآثار الشرعية التي لتلك الآثار ولكن يحتاج إلى تعبد مستقل ولا يفيد دليل التعبد ببقاء ذلك الشيء أي ملزوم تلك الآثار العقلية والعادية لهذا التعبد أي التعبد بوجود تلك الآثار العقلية والعادية بلحاظ آثارها الشرعية (وأما) عدم شمول دليل الاستصحاب لهذا التعبد فواضح لعدم كون تلك الآثار أي العقلية والعادية متيقنة سابقاً ويشك في بقائها حتى يستصحب (وأما) الآثار الشرعية وان كانت طولية فجميعها يثبت بالاستصحاب أما العرضية فواضح (وأما للطولية) فكذلك أما لو قلنا باطلاق الأدلة وشمولها لكل أثر شرعي سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة فواضح وأما لو قلنا بعدم اطلاقها أو انصرافها إلى الآثار التي ليس لها واسطة فمن جهة أن كل أثر سابق موضوع للأثر اللاحق على الفرض وتخلفه عن موضوعه خلف فبمحض وجود أول السلسلة واعتباره

يوجد تمام السلسلة :

إن قلت فبناء على ما ذكرت ان كان لدليل الأصل اطلاق يشمل الآثار مطلقاً سواء كان بلا واسطة أم مع الواسطة فيشمل الآثار الشرعية التي للشيء بواسطة آثار عقلية أو عادية (قلنا) أن شمول الأدلة لمطلق الأثر وان كان مع الواسطة فيما إذا كان لها اطلاق معناه أن جميع الآثار تكون مشمولة للدليل وهذا لا ينافي أن يكون شموله للاحق بواسطة شموله للسابق وهذا المعنى في المفروض لا يمكن لعدم شمول الدليل للآثار العقلية والعادية لما بيناه فان كان الأثر العقلي أو العادي في أول السلسلة فلا يشمل الدليل شيئاً منها وان كانا في أوساطها يشمل الدليل إلى ذلك الحد ثم ينقطع ولا يشمل الآثار الشرعية التي بعدها وان كانا في آخر السلسلة فيشمل جميع أفرادها ما عداها (وإما) الملزومات والملازمات فلا يشملها أدلة الأصول وإن كانتا شرعيتين وذلك لما قلنا بأن التعبد بوجود الشيء معناه ترتيب آثاره الشرعي عليه لا عليه وملازماته ولو كانت شرعية لأن المفروض ان الالتزام بوجوده الواقعي لا يمكن فلابد وأن يكون بلحاظ آثاره التي يراها الآمر أثراً وأما ملزوماته وملازماته ولو كانتا شرعيتين فيحتاج إلى دليل مستقل :

ومما ذكرنا ظهر لك أن الفرق بين الامارة والأصل في قولهم بحجية المثبتات من الامارات دون الأصول هو الذي ذكرنا لا ما قيل باطلاق أدلة الامارات دون أدلة الأصول وذلك (أولاً) من جهة عدم الفرق بين بين أدلة الامارات والأصول فبعض أدلة الأصول أيضاً له اطلاق وإن كان البعض الآخر لا اطلاق له من جهة أنه دليل لبي كما أن أدلة الامارات أيضاً مختلفة (وثانياً) بينا ان المجعول في باب الأصول معنى لا يمكن أن يشمل الآثار الشرعية للمؤدى بتوسط الآثار العقلية أو العادية ولا دخل لها

بمرحلة الاثبات حتى يتمسك بالاطلاق وأما المجعول في باب الامارات معنى يشمل الجميع بالمعنى الذي تقدم شرحه (فما ذكره) في الكفاية في هذا المقام - من ابتناء المسألة على أن التنزيل هل هو بلحاظ المستصحب وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة أو يكون تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات أو بلحاظ مطلق الأثر ولو بالواسطة - غير سديد لما شرحناه مفصلاً (وأما) ما قال من احتمال تنزيل المؤدى مع لوازمه العقلية والعادية فهذا الاحتمال باطل لأن هذا ليس تنزيلاً واحداً بل تنزيلات متعددة جمعها في لفظ واحد فيحتاج ثبوتاً إلى اعتبارات متعددة واثباتاً إلى أدلة مستقلة ولا يمكن اثباتها بدليل واحد مثل لا تنقض اليقين بالشك ذلك لأن التعبد بالمؤدى لا معنى له إلا ترتيب آثاره لا ملزوماته ولوازماته .

وأما ما ربما يقال من أن عدم حجية مثبتات الأصول من جهة الصراف أدلتها عن الآثار مع الواسطة بناء على أن يكون أثر الأثر أثراً فالآثار الشرعية التي تكون أثراً للمؤدى بواسطة الآثار العقلية والعادية وإن كانت أثراً للمؤدى إلا أن الأدلة منصرفة عن الآثار مع الواسطة فلا يشملها وأما نفس الواسطة ولو أنها أثر بلا واسطة لكنها حيث أنها عقلية أو عادية وليست من المجعولات الشرعية وليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع فلا يمكن أن يكون التعبد ببقاء المتيقن في الاستصحاب بملاحظة تلك الآثار (وفيه أولاً) ان هذا الكلام على تقدير صحته يصحح عدم حجية مثبتات الاصول ولا دخل له بجهة الفرق بين الامارة والاصل الذي هو الآن محل الكلام (وثانياً) على تقدير كون أثر الاثر أثراً لا وجه له لادعاء الانصراف (وثالثاً) أنه هناك ليس لفظ الاثر في البين حتى يدعي الانصراف بل الدليل الدال على التعبد بمؤدى الاصل معناه ترتيب الآثار والاحكام الشرعية

للمؤدى عليه (ورابعاً) قضية أن أثر الاثر أثر كلام فارغ في الاحكام الشرعية وذلك من جهة أن الاحكام الشرعية ليست آثاراً لموضوعاتها فلو نذر أن يتصدق لانبات لحية ولده فوجوب التصدق ليس من آثار انبات اللحية حتى يكون أثر أثر الحياة المشكوك البقاء فالانصراف لا وجه له بل الوجه في عدم حجية مثبتات الاصول ما ذكرنا .

ثم ان هاهنا امور يجب التنبيه عليها (الاول) في أنه لا شك في ترتيب الآثار العقلية التي موضوعها الحكم الشرعي مطلقاً سواء كان ظاهرياً أو واقعياً على المستصحب وذلك لوجود موضوعاتها وعدم جواز تخلف الحكم عن موضوعه (وأما) ما قلنا من عدم جواز ترتيب الآثار الشرعية التي للمستصحب بواسطة الآثار العقلية والعادية فذلك فيما إذا كانت تلك الآثار للوجود الواقعي للمستصحب (وبعبارة اخرى) الآثار العقلية والعادية إذا كانت ثابتة للأحكام الواقعية أو لموضوعاتها بوجوداتها الواقعية فبالاستصحاب حكماً كان أو موضوعاً لا يترتب تلك الآثار العقلية ولا الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الآثار العقلية والعادية لما ذكرنا مفصلاً من أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء المستصحب حكماً كان أو موضوعاً لا ابقائه في حال الشك حقيقة ومعنى التعبد بوجود شيء بقاءً أو حدوثاً ترتيب آثاره الشرعية عليه فالآثار العقلية أو العادية للمستصحب بوجوده الواقعي خارجة عن دائرة هذا التعبد لعدم ثبوت موضوعها وهو الوجود الواقعي للمستصحب والوجود التعبدي وان كان ثابتاً ولكن هو بلحاظ آثاره الشرعية لا العقلية والعادية (وفيما نحن فيه) المفروض ان الموضوع لتلك الآثار العقلية أعم من الوجود الواقعي للمستصحب أي الحكم الواقعي في استصحاب الأحكام والوجود التعبدي أي الحكم الظاهري في استصحاب الاحكام فبالاستصحاب يوجد موضوع ذلك الاثر العقلي لا محالة (وهذا) الذي قلنا من وجود

موضوع ذلك الاثر العقلي لا محالة بناء على أن يكون مفاد الاستصحاب جعل حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام حتى يكون حكم ظاهري في البين وأما ان انكرنا الحكم الظاهري وقلنا ان مفاد الاستصحاب ليس إلا صرف البناء العملي والامر به من طرف الشارع وليس جعل حكم في البين أصلاً فهذا المطلب لا يستقيم لانه ليس حكم ظاهري حينئذٍ حتى نقول بتحقق موضوع ذلك الاثر العقلي لا محالة .

(الثاني) استثنى الشيخ الاعظم (قده) مما ذكرنا من عدم حجية الاصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفية بحيث يكون الاثر الشرعي عند العرف لنفس المستصحب ولا يلتفتون إلى أن هذا الاثر له بواسطة أمر عقلي أو عادي لخفاء الواسطة عليهم والظاهر أن الوجه في هذا الاستثناء هو (ان خطاب) لا تنقض الذي مفاده ترتيب آثار الشرعية التي للمستصحب بوجوده الواقعي عليه في ظرف الشك في بقائه حتى يكون ظرف الشك في بقائه مثل ظرف القطع بحدوثه من حيث العمل كسائر الخطابات العرفية (موكول) إلى فهم العرف فاذا رأى العرف ان الاثر الشرعي من آثار نفس المستصحب بواسطة خفاء الواسطة عندهم وان كان بالدقة العقلية له واسطة فيرى خطاب لا تنقض موجهاً إليه (ومعلوم) ان امتثال الخطابات الشرعية كامتثال الخطابات العرفية يكون باتيان أو ترك ما يفهم العرف منها إذ الشارع في مقام تفهيم خطاباته سلك طريق أهل المحاورة ولم يخترع طريقاً خاصاً (ولكن) هذا كلام عجيب لان الذي موكول إلى فهم العرف هو فهم ظاهر الخطابات وتشخيص الظاهر عن غيره وأما تطبيق هذا الظاهر على ما يأتي به في الخارج بنظر العقل بكمال الدقة ولا دخل لنظر العرف في هذا المقام أصلاً فلو قال الشارع اغسل وجهك ويديك بالماء للوضوء مثلاً فما هو راجع إلى فهم العرف هو أنه ما هو ظاهر لفظ الغسل ولفظ

الوجه ولفظ الماء وأيضاً ما هو ظاهر هذه الجملة من حيث المعنى التركيبي (وأما) في مقام تطبيق هذا الذي فهم على الخارج ليس المرجع النظر العرفي بل يلاحظ فيه كمال الدقة ففيما نحن فيه بعد الرجوع إلى العرف وفهمه من لا تنقض لليقين بالشك وجوب ترتيب آثار الشرعية التي للمستصحب بدون واسطة عقلية أو عادية عليه ففي مقام التطبيق لا اعتبار لما يرى من انطباقه على ما كان الواسطة خفية بحيث يرى الاثر لنفس المستصحب بالقاء الواسطة العقلية والعادية فكل أثر شرعي لم يكن له الواسطة في العروض بحيث يكون المعروض بالدقة العقلية نفس المستصحب ولا يمكن سلبه عنه ولو بالدقة يترتب على المستصحب في حال الشك في بقائه ولو كان لعروضه واسطة في الثبوت وأما ما كان له واسطة في العروض ولو بالدقة فلا يترتب عليه لانه ليس من أحكامه واعراضه وآثاره والمفروض أن المجعول في الاستصحاب تنزيل المشكوك البقاء منزلة معلوم البقاء من حيث العمل على طبقه بالنسبة إلى آثار الشرعية التي لنفسه وهذا ليس من آثار نفسه .

وأما ما قيل من أن المسامحة العرفية راجعة إلى تحديد مفهوم نقض اليقين بالشك بما يراه العرف نقضاً وان لم يكن نقضاً بالدقة فمغالطة واضحة من جهة أن مراد استادنا المحقق (قده) من قوله بما يراه العرف نقضاً ان كان ما يفهم من ظاهر الكلام فقد تقدم مراراً أن ظاهر هذا الكلام حسب المفهوم العرفي ترتيب آثار الشرعية التي لنفس المستصحب من دون واسطة في العروض عليه في حال الشك في بقائه فاذا كان لاثر شرعي واسطة في العروض عقلية أو عادية وسامح العرف ونسب الاثر إلى نفس المستصحب بلا واسطة فلا اعتبار بهذه المسامحة ويرجع إلى مقام التطبيق وان كان ما يراه في الخارج مصداقاً لنقض اليقين بالشك فهذا عين المسامحة في التطبيق نعم لو قلنا بأن عدم شموله الآثار مع الواسطة بواسطة عدم

الاطلاق أو الانصراف إلى الآثار الشرعية التي للمستصحب بلا واسطة فيمكن ادعاء الاطلاق أو عدم الانصراف عما إذا كان الواسطة خفية بحيث يراه العرف أثراً لنفس المستصحب بلا واسطة ولكن نقدم أن عدم الشمول لقصور في المجعول لا لعدم الاطلاق أو الانصراف .

ثم ان ما ذكره صاحب الكفاية من إلحاق الواسطة الجلية بالواسطة الخفية فيما إذا كان بين الواسطة وذوي الواسطة ملازمة حتى في مقام التنزيل بمعنى أن تنزيل مشكوك أحدهما منزلة معلومه يكون ملازماً عرفاً ـ مع تنزيل مشكوك الآخر منزلة معلومـــه بحيث يفهم العرف تنزيلين أحدهما بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية ـ فهذه دعوى يحتاج إلى فهم العرف بالدلالة الالتزامية مثل هذا التنزيل وعلى فرض ثبوته فهو خارج عن مسألة أصل المثبت لأن المراد من الأصل المثبت أن تنزيل المؤدى مثل المستصحب في حال الشك في بقائه منزلة كونـه معلوماً من حيث ترتيب الآثار عملاً يشمل الآثار الشرعية التي تكون للمستصحب بلا واسطة ومع الواسطة العقلية أو العادية كل ذلك بتنزيل نفس المؤدى لا بتنزيل آخر بالدلالة الالتزامية كما هو المستفاد من كلام صاحب الكفاية .

الثالث في ذكر بعض الموارد المتفرعة على حجية الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفية (فمنها) استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع كون الطاهر منهما يابساً لضرورة ذلك الطاهر نجساً بسبب ملاقاته مع النجس المستصحب الرطوبة مع ان سبب النجاسة لذلك الطاهر سراية النجاسة من النجس المرطوب إلى الطاهر واثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة يكون من الأصل المثبت لأن النجاسة أثر السراية والسراية من اللوازم العاديـــة للرطوبة فمن يفتي بضرورة ذلك الطاهر اليابس نجساً باستصحاب الرطوبة لابد وأن يقول باعتبار أصل المثبت (ولكن التحقيق) هو أنـه لو قلنا

أن موضوع النجاسة هو الملاقى للنجس الرطب كما هو الصحيح فهذا من الموضوع المركب الذي أحد جزئيه بالوجدان وهو كونه ملاقياً للنجس والآخر بالاستصحاب وليس من الأصل المثبت وأما ان قلنا بأن موضوعها هو الجسم الذي سرى إليه النجاسة بواسطة الملاقات مع النجس الرطب فيكون من الأصل المثبت الذي يكون الواسطة فيه جلية فلا يجوز الافتاء بنجاسة الملاقى لأجل استصحاب الرطوبة وعلى كل تقدير عد هذا من الأصل المثبت الذي تكون الواسطة فيه خفية لا وجه له بل اما ليس من الأصل المثبت أو يكون من القسم الذي تكون الواسطة فيه جلية ولا يجري الاستصحاب لأجل اثبات نجاسة الطاهر اليابس من الملاقيين :

(ومنها) ما ذكره المحقق (قده) من أنه لو اتفق الوارثان على اسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا في زمان موت المورث فادعى أحدهما موته في أثناء شعبان وادعى الآخر كونه في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حياة المورث إلى زمان اسلام الوارث الآخر ولا شك في أن هذا الاستصحاب من الأصل المثبت لأن اسلام الوارث في حال حياة المورث الذي هو موضوع كونه وارثاً من اللوازم العقلية لبقاء حياة المورث إلى ذلك الزمان وفيه أنه يمكن أن يقال أن موضوع الأرث ليس كون اسلام الوارث في حال حياة المورث بحيث يكون الحياة ظرفاً للاسلام بل موضوع كونه وارثاً اجتماع اسلامه مع حياة المورث في زمان واحد بلا لحاظ اضافة الظرفية بينهما فالموضوع مركب احرز أحد جزئيه بالوجدان وهو اسلام الوارث والآخر بالأصل وهو حياته في ذلك الزمان (ومنها) حكمهم بضمان من كان يده على مال للغير مع الشك في كونه مأذوناً من قبله لاصالة عدم كونه مأذوناً مع ان كون اليد عادية الذي هو موضوع الضمان من اللوازم العقلية لعدم كونه مأذوناً من قبله :

(وفيه) أنه ليس موضوع الضمان عنوان كون اليـد عادية بل موضوعه كون اليد غير مأذونة فالموضوع مركب من جزئين أحدهما احرز بالوجدان وهو اليد على مال الغير (والثاني) عدم كونها مأذونة وهو احرز بالأصل (ومنها) تمسكهم في عقد الفضولي لتأثير اجازة المالك في مورد الشك في وقوع الرد من قبله باصالة عدم صدور الرد مع انه من الأصل المثبت لأن عدم كون الاجازة مسبوقاً بالرد الذي هو موضوع تأثير العقد المجاز من اللوازم العقلية لعدم صدور الرد (وفيـه) أنه يمكن أن يكون موضوع التأثير مركباً من الاجازة وعدم صد ورود من قبل المالك فاحرز أحد جزئيه بالوجدان وهي الاجازة والجزء الآخر بالأصل وهو عـدم صدور الرد ولا يحتاج إلى اثبات عنوان عدم المسبوقية بالرد حتى يكون من الأصل المثبت .

(ومنها) ما ذكره العلامـة في التحرير فيما إذا اختلف الجاني وولى الميت في سراية الجناية فقال الولي مات بالسراية وقال الجاني مات بسبب آخر أو صار الاختلاف بينهما فقال الجاني ان الجناية وقعت على الميت بعد الموت وقال الولي بوقوعها قبل الموت وإنما الموت كان بسببها فقال العلامة (قدس سره) في الضمان وعدمه وجهان من إصالة عدم الضمان ومن إصالة بقاء حياة المجنى عليه إلى زمان وقوع الجناية ووقوع الجناية على الحي الذي هو موضوع الأثر من اللوازم العقلية لبقاء الحياة ولكن هذا الفرع لابد فيه من القول بعدم صحة هذا الاستصحاب لاثبات أحكام الجناية على الحي اما بناء على ما اخترناه من عدم اعتبار أصل المثبت ولو كانت الواسطة خفية فالامر واضح واما بناء على ما ذهب إليه الشيخ الانصاري (قده) من جريانـه مع خفاء الواسطة فلعدم خفائها (ومنها) جريان استصحاب عدم وجود الحاجب عند الشك في وجوده في البشرة في محل الغسل أو الوضوء لصحة

الوضوء أو الغسل ولا شك في أن صحتها منوطة بوصول الماء إلى البشرة وهذا من اللوازم العادية للمستصحب أي عدم وجود الحاجب وفيه أن الواسطة هاهنا ليست خفية فهذا الاستصحاب ينبغي أن لا يجري لاجل هذا الاثر حتى على مسلك الشيخ الانصاري (قده) اللهم إلا أن يقال أن البناء على عدم وجود الحاجب عند الشك في وجوده ليس من باب الاستصحاب والاصل العملي بل من جهة سيرة العقلاء وبنائهم على العدم وعدم الفحص عن الحاجب عند الغسل أو الوضوء فيكون إصالة عدم وجود الحاجب مثل إصالة عدم القرينة وإصالة الظهور وأمثالها من الامارات العقلائية وقد تقدم حجية مثبتاتها .

ومنها استصحاب بقاء شهر رمضان أو عدم دخول شوال يوم الشك لاجل ترتيب آثار يوم أول شوال على غده مع أنه من الاصل المثبت لان كون غد يوم الشك يوم أول شوال ويوم العيد من اللوازم العقلية لبقاء رمضان يوم الشك أو لعدم دخول شوال في ذلك اليوم ومع ذلك بنائهم على ترتيب آثار العيد على غد يوم الشك من صلاة العيد واعطاء الفطرة وغسل يوم العيد وسائر أحكامه بل يرتبون آثار اليوم الثاني والثالث وهكذا إلى آخر الشهر مع ان كل هذه العناوين أي الثاني والثالث وهكذا إلى آخر الشهر مشكوكة لان الشك في أول الشهر مستلزم للشك في جميع هذه العناوين والاستصحاب مثبت بالنسبة إلى الجميع :

وأما احتمال أن يكون أول يوم من الشهر عبارة عن اليوم الذي يقيناً من الشهر مع كونه مسبوقاً بضده أو عدم كونه مسبوقاً بمثله حتى يكون من الموضوعات المركبة التي احرز أحد جزئيه بالوجدان وهو كونه من شوال مثلاً وهكذا في سائر الايام التي بعد غد يوم الشك إلى آخر الشهر فان كون كلها من شوال معلوم بالوجدان والجزء الآخر بالاصل

أي كون يوم قبله من رمضان حتى يكون مسبوقاً بضده أي باستصحاب بقاء رمضان أو استصحاب عدم كونه من شوال حتى لا يكون مسبوقاً بمثله فبعيد إلى الغاية لان الظاهر من هذه الكلمة أي لفظ أول الشهر معنى بسيط ينتزع عن هذا الامر المركب فليس من قبيل الموضوع المركب الذي يكون احراز أحد جزئيه بالوجدان والجزء الاخر بالاصل لا لما ذكره شيخنا الاستاد من أن المفاهيم لا تركيب فيها في صقع الذهن بل هي امور بسيطة وذلك لما تقدم في الجزء الاول من هذا الكتاب عدم تمامية هذا الكلام بل لان المتفاهم العرفي من هذه العناوين كلها أي أول الشهر وثانية وهكذا امور بسيطة تنتزع الاول من كونه يقيناً من شوال مثلاً مع كونه مسبوقاً بضده أو عدم كونه مسبوقاً بمثله والباقي من كونه من شوال مثلاً يقيناً مع سبقه بما قبله من الاول إلى ثلثين (فاليوم) الثاني من شوال مثلاً ينتزع من كونه من شوال يقيناً مع كونه مسبوقاً باليوم الاول وهكذا إلى آخر الشهر وعلى كل حال هذا الاستصحاب ـ أي استصحاب عدم دخول شوال أو استصحاب بقاء رمضان لاثبات غد يوم الشك أو شوال وبعد غده يوم الثاني وهكذا إلى آخر الشهر ـ من الاصل المثبت الذي يكون الواسطة جلية (فلابد) من علاج لهذا الاشكال عند من يرى عدم اعتبار الاصول المثبتة كما هو ما اخترناه (وأحسن ما يمكن أن يقال) أن الشارع جعل مضي ثلثين يوماً من أول شهر رمضان فيما إذا لم يرَ الهلال ليلة الشك لعلة في السماء أو لجهة اخرى امارة على كون اليوم التالي لمضي ثلثين أول الشهر ورؤية الهلال أيضاً بعد ليلة الشك التالي لها إذا لم يرَ في ليلة الشك امارة اخرى لكون نهار تلك الليلة أول الشهر ، وهكذا إلى آخر الشهر وامارية هذين يستفاد من الاخبار الواردة في هذا الباب (الرابع) في أن المدار على كون المستصحب ذا أثر عملي يكون مصححاً للتنزيل هو

كون بقائه ذا أثر ولو لم يكن له حال حدوثه أثر عملي أصلاً ، فاذا كان لبقاء ذلك المتيقن حال الشك في بقائه أثر عملي فيجري الاستصحاب ويترتب عليه أثره (وذلك) من جهة أن مفاد لا تنقض هو الحكم ببقاء متيقن الحدوث في ظرف الشك من حيث العمل ، لانه ظرف التنزيل والتعهد وجوداً وعدماً .

(التنبيه الثامن) فيما إذا شك في التقـــدم والتأخر فيما إذا تعاقب حادثان : كالطهارة والحدث (فتارة) يكون الاستصحاب بلحاظ نفس أجزاء الزمان (واخرى) بلحاظ زمان حدوث الحادث الآخر (أما الاول) فلا شك في جريان الاستصحاب في كل واحد منهما إذا كان له أثر بهذا اللحاظ ، فيجري استصحاب عدم كل واحد منهما إلى زمان القطع بحدوثه (ولا فرق) بين أن يكون أصل الحدوث مشكوكاً أو كان أصل الحدوث معلوماً إجمالاً في أحد الازمنة ولكن يجهل تاريخ حدوثه تفصيلاً (وذلك) لعدم منافات العلم الإجمالي مع الشك بالنسبـــة إلى الخصوصيات والعناوين التفصيلية ، وعلى كل حال جريان الاستصحاب في كل واحد منهما بالنسبة إلى أجزاء الزمان التفصيلية لا مانع عنه ولا خلاف فيه أيضاً .

(وأما الثاني) أي : استصحاب كل واحد منهما بلحاظ زمان حدوث حادث الآخر فالأقسام المتصورة فيـه وإن كانت كثيرة من حيث التقدم والتأخر والتقارن - وكون الحادثين حالتين متضادتين لا يمكن اجتماعهـــما كالطهارة والحدث وعدم كونهما كذلك كاسلام الوارث مع موت المورث أو اسلام المتوارثين - ولكن المقصود هاهنا الآن انهما إما مجهولي التاريخ وإما أحدهما معلوم التاريخ وأما كون كلاهما معلوم التاريخ فخارج عن موضوع البحث ، لأنه حينئذٍ لا يبقى مورد للاستصحاب (فقال بعض) بجريان الاستصحاب في كلتا الصورتين (وقيل) بالعدم مطلقاً وذهب شيخنا الاستاذ (قده) إلى التفصيل بين ما إذا كان كلاهما مجهول التاريخ

فقال بجريانه فيهما أو كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يجري فيه ، وأما الآخر المجهول فيجري فيه (واما الذي) يقول بجريانه مطلقاً فيقول عمدة الإشكال بالنسبة إلى معلوم التاريخ وإلا ففي المجهول لا اشكال أصلاً لتمامية أركان الإستصحاب من اليقين بالعدم قبل حدوث الحادثين أي للعدم الأزلي والشك في حدوثه إلى زمان حدوث الحادث الآخر .

وأما الاشكال في معلوم التاريخ بأن زمانه معلوم مثلاً موت المورث معلوم أنه في غرة رمضان ، فعدم الموت إلى ذلك الزمان معلوم ومن ذلك الوقت يكون الموت معلوماً فمتى يكون الشك حتى يستصحب ؟ (فجوابه) ان ما ذكرت ـ من معلومية زمانه وعدم شك في البين بل أمره دائر بين يقينين ـ إنما يكون بالنسبة إلى نفس أجزاء الزمان (وأما) بالنسبة إلى زمان حدوث الحادث الآخر حيث أن ذلك الزمان مجهول فيمكن أن يكون حدوث ذلك الحادث الآخر قبل رمضان ويمكن أن يكون بعده ، فان كان مثلاً اسلام الوارث قبل غرة رمضان بقي عدم حدوث الحادث المعلوم أي الموت المورث إلى زمان حدوث الحادث المجهول أي اسلام الوارث قطعاً (وان كان) اسلامه بعد غرة رمضان فعدم الحادث المعلوم أي موت المورث قطعاً غير باق إلى زمان حدوث الحادث المجهول (وحيث) ان تاريخ اسلامه مجهول حسب الفرض ومردد بين أن يكون قبل غرة رمضان أو بعدها فقهراً يحصل الشك والترديد في بقاء عدم معلوم التاريخ إلى زمان حدوث مجهول التاريخ وفي عدم بقاء عدمه إلى ذلك الزمان .

واستشكل شيخنا الاستاد (قده) على هذا الجواب بأن زمان الحادث الآخر الذي هو مجهول التاريخ (إما) أن يؤخذ قيداً للمستصحب الذي هو عبارة عن عدم معلوم التاريخ في الفرض (وإما) أنه يكون صرف ظرف من دون تقييد في البين ، فاذا كان من قبيل الأول فعدم جريان

الاستصحاب يكون من جهة اختلال أحد ركنيه وهو اليقين السابق (لأنه) في المثل الذي تقدم فرضه وهو أن يكون موت المورث معلوماً بأن يكون مثلاً في غرة رمضان ، فعدم الموت مقيداً بكونه في زمان اسلام الوارث غير متيقن سابقاً (لأن) للعدم الازلي المتيقن سابقاً هو عدم الموت من دون تقييد ذلك العدم بقيد كونه في زمان كذا (وبعبارة اخرى) للعدم المقيد بكونه في زمان كذا مثل للوجود المقيد بكونه في زمان كذا ، فكما ان الثاني لا يمكن أن يتحقق قبل ذلك الزمان فالأول أيضاً كذلك (لأنه) نقيض الوجود المقيد فاذا كان تحقق ذلك للعدم قبل ذلك الزمان ممكناً وفي نفس ذلك الزمان وجوده أيضاً ممكن لأنهما في زمانين فيلزم امكان اجتماع النقيضين (وأما) إذا لم يكن العدم مقيداً بكونه في زمان ذلك الحادث الآخر المجهول تاريخه فحينئذٍ وإن كان له حالة سابقة إلا أنه يرجع إلى لحاظ ذلك للعدم باعتبار اجزاء الزمان (وقد عرفت) أنه بهذا الاعتبار لا شك فيه ، إذ قبل غرة رمضان معلوم عدمه وبعدها معلوم تحققه (وربما يقال) العدم المقيد بزمان كذا ليس له حالة سابقة بمفاد ليس الناقصة (وأما) بمفاد ليس التامة والعدم المحمولي فله حالة سابقة ، لما قلنا ان عدم المقيد نقيض وجود المقيد وكل وجود حادث مطلقاً كان أو مقيداً مسبوق بالعدم الأزلي والمحمولي ، فموت المورث مقيداً بكونه في زمان اسلام الوارث حادث مسبوق بالعدم الأزلي أي المحمولي فلعدم موته مقيداً بكونه في زمان اسلام الوارث حالة سابقة (وفيه) ان هذه مغالطة واضحة لأن ما ذكره هذا القائل من قبيل تقييد المعدوم لا العدم ، وإلا لو كان العدم مقيداً بكونه في زمان كذا فتحققه قبل ذلك الزمان خلف محال .

ولكن يمكن أن يقال أن عدم معلوم التاريخ الذي هو المستصحب إن كان مقيداً بزمان وجود الحادث الآخر المجهول تاريخه فالأمر كما ذكرت

(وأما لو لم يكن) العدم مقيداً بل كان المعدوم أي : موت المورث مثلاً مقيداً بكونه في زمان اسلام الوارث (فلا شك) في ان الموت مقيداً بهذا القيد مشكوك وعدمه الأزلي كان معلوماً فيستصحب ذلك العدم الأزلي المعلوم فيعارض به الإستصحاب في مجهول التاريخ فيتساقطان .

وخلاصة الكلام في المقام ان الحادثين المتعاقبين الذين علم بحدوثهما وشك في المتقدم والمتأخر منهما (ان كان) مجهولي التاريخ فاستصحاب العدم يجري في كليهما ويتساقطان وهذا فيما إذا كان لكل واحد من العدمين أثر عملي شرعاً ولو برفع الأثر الشرعي الذي هو نقيض ذلك الأثر (وأما لو لم يكن) الأثر إلا لأحدهما فيجري فيه بلا معارض (نعم) لو كان الأثر لعنوان تقدم أحدهما على الآخر أوتأخره كذلك أو تقارنهما فالاستصحاب بالنسبة إلى اثبات أحد هذه العناوين أو رفع أحدها يكون مثبتاً وكذلك لا يثبت مثلاً اصالة تأخره إلى زمان كذا حدوثه في ذلك الزمان لو كان الأثر مترتباً على حدوثه فيه بناء على أن يكون حدوث شيء في زمان عبارة عن أن يكون أول وجوده في ذلك الزمان نعم لو كان الحدوث في زمان عبارة عن كونه موجوداً في ذلك الزمان وأن يكون معدوماً قبله فيصير من الموضوع المركب الذي يحرز أحد جزئيه بالوجدان وهو وجوده في ذلك الزمان والجزء الآخر بالأصل وهو عدمه قبل ذلك الزمان وأما جريان الاستصحاب في نفس هذه العناوين باصالة عدم حدوثها إذا كان لها أثر لاثبات نقيض أثرها فبمفاد ليس الناقصة ليس لها حالة سابقة كما هو واضح وأما بمفاد ليس التامة فيجري إذا كان الأثر لوجودها بمفاد كان التامة أو لعدمها المحمولي (وأيضاً) كانت هذه الأشياء من المحمولات بالضمائم والامور الواقعية الخارجية (وأما) لو كانت من الامور الانتزاعية التي ليس لها ما بحذاء في الخارج وتكون من قبيل خارج المحمول فتابعة لمنشأ انتزاعها ولا يجري

الاستصحاب فيها مستقلاً .

(وأما) إذا كان أحدهما معلوم التاريخ ففي مجهول التاريخ لا مانع من جريان الاستصحاب فيه إذا كان لعدمه أثر سواء كان بالنسبة إلى نفس أجزاء الزمان أو كان بالنسبة إلى زمان حدوث حادث الآخر الذي معلوم تاريخ حدوثه وأما في معلوم التاريخ فقد عرفت عدم جريانه بالنسبة إلى أجزاء الزمان وأما بالنسبة إلى زمان حدوث حادث الآخر المجهول تاريخه فان كان الأثر للعدم النعتي فلا يجري الاستصحاب لعدم الحالة السابقة والعدم المحمولي وان كان له سابقة يقين لكنه بالنسبة إلى ما له الأثر يكون مثبتاً (نعم) لو كان الأثر للعدم المحمولي فيجري الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضاً على اشكال فيه ويسقط بالمعارضة مع استصحاب مجهول التاريخ :

ثم ان صاحب الكفايه (قده) استشكل في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ بعدم اتصال الشك باليقين مع أنه لابد منه في جريان الاستصحاب (لانه) كما تقدم عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن تعبداً من حيث الجري العملي في ظرف الشك في بقائه ولازم هذا المعنى هو أن يكون المستصحب في قطعة من الزمان متيقن الوجود وفي قطعة اخرى من الزمان متصلة بالاولى مشكوك الوجود فالاستصحاب كأنه يجر المستصحب من القطعة الاولى إلى الثانية تعبداً ومن حيث الجري العملي .

وأما بيان عدم اتصال الشك باليقين فلأن جريان الاستصحاب في المفروض يتوقف على فرض ثلاث أزمنة (الاول) زمان القطع بعدم حدوث كل واحد منهما (والثاني) زمان القطع بحدوث أحدهما لا على التعيين (والثالث) أيضاً زمان القطع بحدوث الحادث الآخر كذلك أي لا على التعيين فالزمان الاول زمان المتيقن الذي هو المستصحب وهو عدم حدوث كل واحد منهما وزمان الشك لابد وأن يكون هو الزمان الثالث لا الثاني

(وذلك) من جهة أن الشك في التقدم والتأخر لا في أصل الحدوث والشك في التقدم والتأخر لا يمكن أن يتحقق إلا في فرض وجود الاثنين لان التقدم والتأخر من الاضافات التي لا يمكن وجودها إلى في ظرف وجود الاثنين وظرف وجود الاثنين ليس إلا الزمان الثالث فظرف المتيقن هو الزمان الاول وظرف المشكوك بمـا هو مشكوك زمان الثالث فما اتصل زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن وإلا فنفس الشك واليقين قد يفترقان حدوثاً وقـد يجتمعان (فالمراد) من لزوم اتصال الشك باليقين في باب الاستصحاب هو اتصال زمان المشكوك بالمتيقن .

وقد يقرر هذا الاشكال بوجه آخر وهو أنه لابد من شمول دليل لا تنقض للمقام من احراز موضوعه وهو احراز أن المورد من نقض اليقين بالشك كما هو الشأن في شمول كل دليل لمورده (وفيما نحن فيه) لا يمكن احراز الموضوع أي كونه من قبيل نقض اليقين بالشك لاحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين باليقين (وذلك) من جهـة أن الزمان الاول من الازمنة الثلاثـة المفروضة الذي هو ظرف المتيقن يمكن أن يكون متصلاً بظرف وجود المستصحب المعلوم اجمالاً وجوده إما في زمان الثاني من الازمنة الثلاثة المفروضة وإما في الزمان الثالث منها فيحتمل انطباق ذلك المعلوم بالاجمال على الزمان الثاني فيكون على هذا التقدير من نقض اليقين باليقين غاية الامر باليقين الاجمالي لا التفصيلي (وهـذا) ليس من التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية للمخصص المنفصل حتى يقال بعدم ورود الاشكال عند من يقول بجواز التمسك به بل يكون من قبيل عدم احراز موضوع الحكم في مقام شمول الحكم لذلك المشكوك الذي لا يمكن أن يقول به أحد ولا ريب في أنه كما تكون الملازمة بين الحكم وموضوعه ثبوتاً وهو أن وجود الحكم تابع لوجود موضوعه كذلك تكون الملازمة بينهما في مقام الاثبات فالشك

في أحدهما شك في الآخر وكذلك الظن والقطع فاحراز الحكم يحتاج إلى احراز الموضوع (هذا) ما أفاده صاحب الكفاية أو يستفاد من كلامه ولكن الانصاف عدم ورود شيء من الاشكالين .

أما الأول أي عدم اتصال الشك باليقين فلأن العاقل إذا تيقن بشيء فمع عدم الغفلة اما أن يكون يقينه بذلك باقياً أم لا لا كلام على الأول وعلى الثاني اما ان حصل له يقين على خلاف اليقين الأول أم لا فان حصل له يقين على خلاف اليقين الأول ثم زال هذا اليقين الثاني وشك في بقاء المتيقن الأول فهذا الشك ليس له اتصال باليقين لانفصاله عنه باليقين على خلافه ومن أوضح الواضحات عدم اجتماع اليقين على خلاف اليقين الأول مع الشك في بقاء المتيقن فمتى حصل اليقين على خلاف اليقين الأول ينفصل الشك في البقاء عن اليقين الأول وإلا لو لم يحصل يقين على خلاف اليقين الأول ولا بقي هو أي اليقين الأول (فلا محالة) يكون شاكاً في بقاء ذلك الشيء مع الالتفات إليه وعدم الغفلة ففي صورة عدم توسط يقين على الخلاف بين اليقين بوجود شيء والشك في بقائه محال أن لا يكون الشك متصلاً باليقين لأن معنى عـــدم اتصاله اما بالغفلة وهو خلاف المفروض واما بتوسط يقين على خلاف اليقين السابق والمفروض أنه لم يحصل فحاله حينئذٍ لا يخلو من أن يكون اما باقياً على يقينه السابق أو يكون شاكاً في بقاء ذلك الشيء فلا يعقـــل الانفصال بينهما إذا علم باسلام الوارث وموت المورث أيضاً وشك في المتقدم والمتأخر منهما وفرضنا أزمنة ثلاثة مثلاً يوم الخميس زمان العلم بعدم حدوث كل واحـــد منهما ويوم الجمعة زمان حدوث أحدهما لا على التعيين ويوم السبت أيضاً كذلك زمان حدوث أحدهما لا على التعيين فلا شك في أنه يوم الجمعة الذي هو زمان العلم الاجمالي بحدوث أحد الحادثين وكذلك أول يوم الشهر الذي هو أيضاً

زمان العلم الاجمالي بحدوث أحد الحادثين ليس له علم بخلاف لليقين السابق إلى آخر يوم السبت الذي هو زمان للقطع بحدوث كلا الحادثين .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن التقرير الثاني عن الاشكال أي عدم إحراز موضوع الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك بل من المحتمل أن يكون من نقض اليقين باليقين (وذلك) من جهة عدم حصول العلم التفصيلي على خلاف الحالة السابقة في كل واحد من الاستصحابين لعدم العلم بحدوث كل واحد من الحادثين بالخصوص والعلم الاجمالي بحدوث أحدهما وان كان حاصلاً إلا أنه لا ينافي الشك في خصوص كل واحد منهما كما هو واضح (ولذلك) لم نقل بعدم المجرى للاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي بل قلنا بأن عدم جريانها في أطراف العلم الاجمالي إذا كان مخالفاً للمعلوم بالاجمال إما لسقوطها بالمعارضة وإما من جهة كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية كما هو المختار عندنا وقد تقدم تفصيله (ثم ان ما ذكره) صاحب الكفاية من عدم اتصال الشك باليقين أو عدم إحراز موضوع الاستصحاب في استصحاب الحادث المجهول التاريخ إنما هو فيما إذا كان كلاهما كذلك وأما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فهذا الاشكال والكلام على فرض صحته وتماميته لا يرد في استصحاب مجهول التاريخ منهما .

(واستشكل) استادنا المحقق (قده) على جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ باشكال آخر وحاصل ما أفاد أنه لاشك في ان الاستصحاب عبارة عن التعبد ببقاء المستصحب في ظرف الشك في بقائه وارتفاعه وجداناً (وإلا) فلو علم وجداناً ببقائه أو ارتفاعه (فلا مجال) للتعبد بأحدهما فشأن الاستصحاب دائماً رفع الشك تعبداً عن بقاء الشيء بعد القطع بحدوثه فيما إذا شك في بقائه وجداناً وأما اثبات ان هـذا الزمان زمان حدوث

الحادث الفلاني أو ليس زمان حدوثه فليس من شئون الاستصحاب (وأيضاً) لاشك في أن التعبد الاستصحابي بمعنى جر المستصحب تعبداً يكون في ظرف الشك إلى التقاض الحالة السابقة باليقين على خلافها وفي ظرف اليقين بالانتقاض لا يبقى محل للاستصحاب (إذا عرفت) ذلك فنقول الأزمنة الثلاثة المفروضة مثلاً لاسلام الوارث وموت المورث بناء على تعاقبهما في الحدوث وعدم اجتماعهما في زمان واحد فالزمان الأول زمان القطع بعدم حدوث كليهما والزمان الثاني زمان الشك في حدوث كل واحد منهما مع العلم إجمالاً بحدوث أحدهما وقد بينا عدم تنافي الشك التفصيلي مع الاجمالي وهذا الزمان الثاني هو زمان جر المستصحب تعبداً لأنه زمان الشك في البقاء وأما الزمان الثالث فزمان القطع بحدوث المستصحب وجداناً إما في نفس ذلك الزمان أو في زمان قبله وهو الزمان الثاني ففي الزمان الثالث لا يمكن جر عدم الموت أو عدم الاسلام تعبداً للقطع بانتقاض كلا العدمين (وحيث) ان موضوع الأثر هو عدم كل واحد منهما في زمان وجود الآخر والتعبد ببقاء عدم كل واحد منهما في الزمان الثاني الذي هو ظرف الاستصحاب لا يثبت كون هذا العدم في زمان وجود الآخر لأنه مشكوك لاحتمال أن يكون زمان حدوث نفس ما استصحب عدمه وليس من شئون الاستصحاب رفع هذا الشك كما هو واضح فلا يترتب على هذا الاستصحاب أثر المطلوب منه :

وهذا الاشكال لا يرد على استصحاب مجهول التاريخ إذا كان الآخر معلوم التاريخ لأن الشك ممتد في هذه الصورة إلى زمان الواقعي المعلوم لمعلوم الحدوث (نعم) هذا الاشكال يرد بعينه على استصحاب عدم معلوم التاريخ إذا كان الأثر لعدمه في زمان وجود الحادث الآخر المجهول التاريخ لعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ (وفيه) أنه لا شك في امتداد الشك من

آن أول حدوثه إلى زمان الواقعي لوجود الحادث الآخر في مرحلة الاثبات ولو كان وجوده بحسب الواقع قبل ذلك الزمان (وبعبارة اخرى) موضوع الاستصحاب هو اليقين والشك ولا دخل فيه لوجود المتيقن والمشكوك أصلاً فالاستصحاب يثبت بقاء ما كان ثابتاً يقيناً في ظرف الشك في بقائه وجداناً ثبوتاً تعبدياً سواء كان في الواقع ثابتاً قبله أو بعده أو لم يكن ثابتاً أصلاً (والحاصل) أن أثر الاستصحاب هو ثبوت المشكوك ثبوتاً تعبدياً في مجموع زمان الشك من أوله إلى آخره فاذا كان عدم كل واحد من الحادثين معلوماً قبل العلم الاجمالي بحدوث أحدهما وبعده يشك في بقاء عدم كل واحد من الحادثين وهذا الشك مستمر إلى زمان وجود الحادث الآخر لاحتمال حدوث هذا الذي استصحبت عدمه بعد ذلك الحادث الآخر فيكون عدمه في زمان حدوث الآخر ثابتاً بالتعبد فاذا كان الأثر مثلاً لاسلام الوارث مع عدم موت المورث في زمان اسلامه يثبت الموضوع المركب أحد جزئيه بالوجدان وهو اسلام الوارث والجزء الآخر بالتعبد وهو عدم موت المورث في زمان اسلام الوارث وهو موضوع الأثر على الفرض .

بقي الكلام في الحادثين المتضادين كالطهارة الخبثية مع النجاسة في جسم بحيث يكون كلاهما في محل واحد أو الطهارة والحدث لشخص واحد فإذا علم بوجود كلا الحادثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما (فأما) استصحاب عدم كل واحد منهما إلى زمان الشك في المتقدم والمتأخر منهما (فلا) يجري قطعاً للعلم بانتقاض العدم الأزلي في كليهما وإنما الشك في التقدم والتأخر فقط لا في أصل حدوثهما (وأما) استصحاب عدم كل واحد منهما إلى زمان وجود الآخر وإن لم يرد عليه شبهة عدم اتصال الشك باليقين لما أجبنا عنه (ولكن) لا أثر له من جهة أن هذا الاستصحاب لا يثبت تأخره عن الحادث الآخر حتى تكون النتيجة ثبوته وارتفاع الآخر

فيترتب آثار وجوده عليه إلا بناءً على القول بصحة أصل المثبت (وقد) عرفت بطلانه مثلاً استصحاب عدم الحدث إلى زمان وجود الطهارة لا يثبت تأخر الحدث عن الطهارة فيحكم بوجود الحدث وارتفاع الطهارة فيترتب عليه آثار الحدث إلا على القول بحجية أصل المثبت (نعم) لو كان الأثر لنفس عدم كل واحد منهما إلى زمان وجود الآخر فلا مانع من جريانهما من حيث تمامية أركان الاستصحاب ولكن يتساقطان من جهة المعارضة (وأما) استصحاب بقاء كل واحد منهما إلى زمان الشك في المتقدم والمتأخر منهما (فلا مانع) من جريانهما من ناحية تمامية أركان الاستصحاب لولا سقوطهما بالمعارضة (وقد) قال به الشيخ الأعظم (قده) واستشكل عليه أيضاً بعدم اتصال الشك باليقين للعلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما واحتمال أن يكون المعلوم بالاجمال أي ما هو مرفوع الوجود المعلوم ارتفاعه هذا هو الذي يستصحب بقائه :

(وبعبارة اخرى) إذا فرضنا أزمنة ثلاثة (الاول) زمان وجود أحدهما لا على التعيين (والثاني) زمان وجود الآخر أيضاً كذلك أي لا على التعيين (الثالث) زمان الشك في المتقدم والمتأخر منهما وفي هذا الزمان الثالث ولو يكون شاكاً في بقاء كل واحد منهما مع العلم بوجودهما فزمان الشك في البقاء مع القطع بالحدوث هو الزمان الثالث وزمان اليقين بوجود المستصحب حيث أنه علم إجمالي مردد بين الزمان الاول والثاني وحيث أنه من المحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً على الزمان الاول فيكون منفصلاً عن زمان الشك الذي عرفت أنه الزمان الثالث والفاصل هو الزمان الثاني .

(ولكن) قد عرفت جواب هذه الشبهة وان الضابط في عدم اتصال الشك باليقين هو أن يتوسط يقين على خلاف اليقين السابق بينه وبين الشك

وإلا فمع الالتفات إلى وجود شيء أو ثبوت شيء لشيء أو عدم شيء أو سلب صفة عن شيء فمحال أن لا يكون اما متيقناً بذلك الشيء أو شاكاً بالمعنى الاعم من الشك المتساوي الطرفين ومن الظن والوهم لانه اما ان لا يحتمل الخلاف فهو متيقن أو يحتمل الخلاف فهو شاك بالمعنى الاعم (وأما كونه) قاطعاً بالخلاف للذي هو أيضاً أحد الشقوق (فهو) خلاف الفرض فهو بعد اليقين بوجود المستصحب لا يخلو حاله من أحد هذه الامور الثلاثة إما أن يكون يقينه بوجوده باقياً أو يكون شاكاً في بقاء وجوده وإما أن يكون قاطعاً بعدم بقائه والاخير والاول خلاف الفرض فلابد وأن يكون شاكاً فلا فاصل بين اليقين والشك (وأيضاً) لا يكون من التمسك بالدليل مع عدم احراز موضوعه وهذا فيما إذا كان الحادثان المتضادان مجهولي التاريخ وأما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فاشكال عدم اتصال الشك باليقين لا يتوجه إلى ما هو معلوم التاريخ قطعاً لعدم تردد في زمان اليقين فان الفرض أنه معلوم بالتفصيل وأما في مجهول التاريخ منهما فكالصورة الاولى أي فيما إذا كانا مجهولي التاريخ :

ولا يتوهم أن شبهة عدم اتصال الشك باليقين آتية في هذه الصورة أيضاً لان زمان حدوث الحادث المجهول التاريخ مردد بين أن يكون قبل معلوم التاريخ أو بعده وعلى تقدير أن يكون بعده يكون معلوم التاريخ مقطوع الارتفاع ولا يبقى شك في بقائه فموضوع الاستصحاب الذي هو الشك في البقاء غير محرز وذلك (أولاً) من جهة أن هذه شبهة اخرى غير عدم اتصال الشك باليقين وقد دفعناها (وثانياً) ان هذا الاحتمال أي احتمال وجود حادث الآخر المجهول تاريخ حدوثه بعد ما هو معلوم التاريخ منشأ الشك في البقاء لانه في الحقيقة يرجع إلى احتمال وجود الرافع بعد العلم التفصيلي بوجود الشيء ولا فرق بين أن يكون احتمال كونه رافعاً

للشيء من جهة مضادته له أو لجهة اخرى (فقد ظهر) مما ذكرنا أن في جميع صور العلم بوجود الحادثين المتضادين مع الشك في المتقدم والمتأخر منهما يجري استصحاب بقاء كل واحد منهما إذا كان له أثر غاية الأمر إذا كان الأثر لكلاهما يتساقطان بالمعارضة وعليه فتوى المشهور (وذهب) المحقق (قده) إلى لزوم الأخذ بضد الحالة السابقة وذلك من جهة القطع بارتفاعها لوجود ما هو ضدها قطعاً والشك في ارتفاعه لاحتمال وجوده بعد وجود الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة فيكون مجرى الاستصحاب (وفيه) أنه كما ان ضد الحالة السابقة وجد قطعاً وهو مشكوك الارتفاع كذلك الحادث الآخر معلوم الوجود ومشكوك الارتفاع فيستصحب ويقع التعارض فيتساقطان كما ذهب إليه المشهور (وأما) ما ربما يتوهم من عدم جريان الاستصحاب في الحادث الموافق للحالة السابقة ، بأنه لو وجد عقيب الحالة السابقة بدون أن يكون الحادث الآخر فاصلاً بينهما ، مثلاً لو فرضنا أنه كان محدثاً قبل حدوث هذين الحادثين فوجد سبب الحدث - من نوم أو غيره حال كونه محدثاً بالحدث السابق - لا يؤثر أثراً جديداً ، (وهكذا) الأمر لو كان الحادث الموافق للحالة السابقة هي : الطهارة عيناً ، ففي هذه الصورة المتيقن هي الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعاً ، وغير تلك الحالة السابقة حدث آخر أو طهارة اخرى غير معلوم ، وأما لو لم يكن عقيب الحالة السابقة بل كان فاصل بينهما بالحادث الآخر (فحينئذٍ) وإن كان باقياً قطعاً ، ولا حاجة إلى الإستصحاب ولكن حدوثها مشكوك ، فما هو متيقن البقاء مشكوك الحدوث فينهدم كلا ركني الإستصحاب أي : يكون عكس الإستصحاب (لأن) مورد الاستصحاب لابد وأن يكون متيقن الحدوث ومشكوك البقاء وهذا عكسه :

(وفيه) أن الاستصحاب - كما قلنا سابقاً - حكم اليقين بوجود شيء

والشك في إرتفاعه ، وليس دائراً مدار وجود الشيء أو إرتفاعه واقعاً ، (ولاشك) في أنه حال حدوث الحادث الموافق للحالة السابقة يعلم بوجود حدث شخصي ان كانت الحالة السابقة هي الحدث أو طهارة شخصية إن كانت الحالة السابقة هي الطهارة ، وبعد حصول العلم بحدوث كلا الحادثين يشك في ارتفاع ذلك الشخص الخارجي الممتنع الصدق على كثيرين (نعم) لا يعلم أن سبب ذلك الحدث الشخصي هل هو الحادث الجديد ؟ أعني : أحد هذين الحادثين المتضادين أو السبب الذي كان موجوداً قبل حدوث هذين الحادثين ، ويعلم أنه لو كان سببه الذي كان موجوداً قبل حدوث هذين الحادثين فارتفع قطعا ولو كان هو أحد هذين الحادثين فباق قطعاً ، وهذه لا تضر بتمامية أركان الاستصحاب ، بل يكون منشأ للشك في البقاء بعد اليقين بحدوثه (وبعبارة اخرى) للتردد في سبب وجود الشيء ـ بعد القطع بوجوده ـ لا يوجب تعدد وجود الشيء ، وإن كان تعدد السبب واقعاً ربما يوجب تعدد المسبب إن لم يكن من باب تداخل الأسباب .

(التنبيه التاسع) في أنه هل يجري استصحاب الصحة عند إحتمال وجود مانع أو قاطع للعمل المركب بالنسبة إلى الأجزاء السابقة أم لا ؟ وقد تقدم الكلام في هذا الاستصحاب في الاشتغال ـ في باب الاستدلال على عدم بطلان العمل بالزيادة السهوية بالاستصحاب ـ وقلنا هناك ان تقرير هذا الاستصحاب بوجهين : (فتارة) المراد منه : إستصحاب الصحة التأهلية التي كانت لهذه الأجزاء التي أتى بها قبل أن يأتي بهذه الزيادة بمعنى : بقائها على صلاحيتها ، بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء التي لم يأت بها لكان للعمل صحيحاً وتاماً (واخرى) يكون المراد منه : إستصحاب الهيئة الاتصالية التي كانت للعمل المركب قبل وجود هذه الزيادة أعني : الجزء الصوري للمركب القائم بمادته ، أي ذوات الأجزاء وهذا الجزء الصوري

أي الهيئة الاتصالية يستكشف من أدلة القواطع ، وقد تكلمنا في كلا الوجهين في باب زيادة السهوية في (مبحث الاشتغال) بما فيهامن النقض والابرام ولا وجه للاعادة وأما إحتمال أن يكون المراد من استصحاب الصحة هي الصحة الفعلية القائمة بمجموع العمل - التي هي عبارة عن : تمامية العمل بما له من الأجزاء والشرائط واعدام الموانع المعتبرة فيه عقلاً أو شرعاً - فلا ينبغي صدوره عن عاقل (لأن) هذا المعنى لا يتحقق إلا بعد وجود المركب على النحو الذي أمر به شرعاً أو عقلاً بجميع أجزائه وشرائطه واعدام موانعه .

(التنبيه العاشر) في إستصحاب الامور الاعتقادية وانه هل يجري فيها أم لا ؟ ومن المسلم المعلوم بناءً على ما ذكرنا واستفدناه من أخبار الباب - وهو أن الاستصحاب عبارة : عن حكم الشارع بالجري عملاً على طبق الحالة السابقة عند الشك في بقائها مع اليقين بوجودها سابقاً - أنه يحتاج إلى أثر عملي حتى يكون الحكم بالجري العملي بلحاظ ذلك الأثر ولا يكفي فيه صرف مجعولية المستصحب شرعاً ما لم ينته إلى أثر عملي حتى ان استادنا المحقق (قده) جعل هذا تنبيهاً من تنبيهات الاستصحاب (إذا تبين) هذا فنقول إذا كان للمستصحب أثر عملي سواء كان من أعمال الجوارح أو من أفعال الجوانح أي الالتزامات والاعتقادات القلبية وكان متيقناً ثم شك في بقائه فيجري الاستصحاب لتمامية أركانه ولا يضر كونه من الامور الاعتقادية والأفعال القلبية كما أنه لو لم يكن له أثر عملي لا يفيد كون المستصحب مجعولاً شرعياً (فمثل) النبوة والامامة ان لم يكن لبقائها أثر عملي (لا يجري) الاستصحاب فيها وإن كانا من المجعولات الشرعية والمناصب الالهية وإن كان لبقائها أثر عملي شرعي فيجري الاستصحاب وان لم يكونا من المجعولات الشرعية بل كانا أمرين تكوينيين بأن يكون كل

واحد منها عبارة عن مرتبة من كمال النفس بها يستحق لاطلاق هذا الاسم عليه فما أفاده في الكفاية ـ بالجريان بناء على الأول دون الثاني ـ لا وجه له (ثم) ان الاستصحاب في الامور الاعتقادية قد يكون في حكمها وقد يكون في موضوعها (فالأول) كما إذا علم بوجوب الاعتقاد بتفاصيل البرزخ مثلاً أو بخصوصيات النبي أو الأئمة من كونهم (ص) اعلم مثلاً وكذا في سائر الصفات الكمالية ثم شك في بقاء هذا الحكم مثلاً من غير جهة النسخ لأن جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى جميع الأحكام فيما عدا ما جاء الدليل على نسخه معلوم بل من جهة صيرورته مكفوفاً وعدم قدرته على مطالعة الكتب واستنباط ما هو الحق الذي يجب أن يعتقد به أو بجهة بعد بلاده عمن يرفع الشبهات فلا مانع من جريان الاستصحاب لتامية أركانه أي اليقين بوجوده والشك في بقائه .

وأما الثاني أي استصحاب الموضوع الذي يجب الاعتقاد به بعد الفراغ عن ثبوت حكمه فاذا شك في بقاء مثل هذا الموضوع مع علمه بوجوده سابقاً وكان لبقائه أثر شرعي ولو كان ذلك الأثر من أعمال الجوانح وأفعال القلب مثل عقد القلب على نبوته أو امامته فيجري الاستصحاب قطعاً لتامية أركانه وإنما الشأن في وجود الصغرى لهذه الكبرى (ويمكن أن يقال) لا شك في أن معرفة إمام زمانه وعصره واجب وهذا الحكم قطعي للحديث المتواتر عنه (ص) (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية) فاذا شك في بقاء حياة من يدعى الإمامة يستصحب حياته لأثر وجوب معرفته وعقد القلب على امامته بعد تحصيل العلم بامامته (وقد عرفت) صحة اجراء الإستصحاب في مثل النبوة والامامة إذا كان لبقائها أثر شرعي عملي وتم أركانه من اليقين بوجوده سابقاً وإن لم يكونا من المناصب المجعولة شرعاً وان التفصيل لا وجه له .

وقد ظهر مما ذكرنا ان تمسك الكتابي بالاستصحاب لاثبات نبوة عيسى مثلاً أو لبقاء نبوته إلى هذا الزمان لا وجه له لا لنفسه ولا لالزام المسلم (أما أولاً) لعدم تصوير الشك لا له لأنه متيقن بنبوته ووجوب تبعيته في أحكامه وإلا ليس بنصراني وهو خلاف الفرض ولا للمسلم لأنه عالم بنبوته وأيضاً عالم بنسخ دينه وأحكامه فلم يحصل لكل واحد من الكتابي والمسلم شك في بقاء نبوته حتى تصل النبوة إلى الاستصحاب (وأما ثانياً) فعلى فرض حصول الشك لهما أو لأحدهما يجب رفع الشك وتحصيل العلم والمعرفة ولا يجوز الاكتفاء بالاستصحاب بل يلزم المجاهدة والسعي في طلب المعرفة حتى يحصل له العلم والمعرفة فان معرفة الرسول بل الامام أيضاً عند طائفة الامامية من اصول الدين الذي لا يكتفي فيه بالظن ولو كان من الظنون المعتبرة ويجب فيه تحصيل اليقين (ان قلت) ربما يعجز عن تحصيل اليقين فماذا يصنع (قلنا) ان الطريق واضح لاخفاء فيه فمن سعى وجاهد في الطلب مجاهدة حقيقية وألقى العصبية وحب طريقة الآباء يهتدي ويهديه الله تعالى لكي لا يكون للناس على الله حجة بل له الحجة البالغة وإلى هذا يشير قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وعلى كل تقدير لو سلمنا حصول العجز لبعض ضعفاء العقول فأيضاً لا مورد للاستصحاب لأن المعرفة ليست من آثار بقاء النبوة حتى يثبت بالاستصحاب بل لابد من التنزل إلى الظن من أي سبب حصل .

التنبيه الحادي عشر فيما إذا ورد عام افرادي يتضمن أيضاً للعموم الازماني وخصص بعض الأفراد وشك في خروج ذلك البعض في جميع الأزمنة أو في بعضها فهل يرجع في زمان الشك في الخروج إلى عموم العام أو إلى استصحاب حكم المخصص (وذلك) مثل اوفوا بالعقود فانه لا شك في أنه له عموم افرادي لأن العقود جمع معرف باللام وهو من صيغ العموم

وله أيضاً عموم ازماني وإلا يلزم لغوية هذا الحكم لأن لزوم الوفاء بالعقد في زمان لا أثر له فمعنى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بكل عقد في كل زمان فإذا جاء دليل خيار الغبن واخرج المعاملة الغبنية مثلاً عن تحت هذا العموم وعلمنا بخروجها عن تحت هذا العام في آن أول الالتفات إلى الغبن والضرر وشككنا في خروجها في الأزمنة المتأخرة عن آن أول الالتفات إلى الغبن فهل المرجع هو عموم العام والحكم باللزوم في سائر الأزمنة حتى يكون الخيار فورياً أو استصحاب حكم المخصص حتى يكون الخيار على التراخي ؟

فنقول لا شك في أنه في مقام الثبوت إذا كان العام بحسب عمومه الازماني أيضاً انحلالياً مثل عمومه الافرادي بمعنى كون كل قطعة من الزمان القابل لوقوع متعلق التكليف أو الوضع موضوعاً مستقلاً لحكم العام بحيث لا يكون امتثال الحكم أو عصيانه في تلك القطعة مربوطاً بالامتثال والعصيان في سائر القطعات بل يكون لكل قطعة امتثاله وعصياناه ففي هذه الصورة خروج قطعة من الزمان عن تحت العموم الازماني لا يضر بوجود اصالة العموم بالنسبة إلى قطعات الآخر ، إذ حال اصالة العموم بناء على هذا بالنسبة إلى الازمان حال اصالة العموم بالنسبة إلى الأفراد فكما ان خروج فرد عن تحت العام باعتبار حكمه لا يضر بشموله لسائر الافراد المشكوكة فكذلك الأمر في العموم الازماني (فخروج) المعاملة الغبنية عن تحت عموم اوفوا بالعقود في آن الالتفات إلى الغبن لا يضر بشمول العموم لسائر الآنات والقطعات ومعلوم أنه مع وجود اصالة العموم التي هي من الامارات لا يبقى مجال للاستصحاب بل لو فرضنا عدم اصالة العموم في البين في هذه الصوره أي في صورة كون كل قطعة من الزمان موضوعاً مستقلاً مع خروج قطعة من الزمان عن تحت الحكم يقيناً فأيضاً لا مجال لاستصحاب حكم المخصص بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة من قطعات الزمان لأنه يكون

من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر لا من ابقاء ما كان الذي هو عبارة عن الاستصحاب بالنسبة الى العموم الافرادي (وأما اذا لم يكن كذلك) أي لم يكن كل قطعة من الزمان موضوعاً مستقلاً بل كان مجموع القطعات موضوعاً واحداً (فلا يبقى) مجال للتمسك بعموم العام لأن الفرد الخارج يقيناً في بعض قطعات الزمان عن تحت العام خرج عن تحت حكم العام رأساً وليس للعام بحسب الزمان أحكاماً متعددة حسب الفرض بل حكم واحد سقط عن هذا الفرد بواسطة التخصص وليس هناك حكم آخر حتى يثبت باصالة العموم لهذا الفرد فان كان شك في حكم هذا الفرد بقاء بعد خروجه عن تحت العام فلا مجال الا للرجوع الى الاستصحاب هذا كله في مقام الثبوت .

وأما في مقام الاثبات وان المورد من أي واحد من القسمين وان العموم الازماني يكون على نحو العموم الافرادي عاماً اصولياً انحلالياً بأن يكون كل قطعة من الزمان اخذ موضوعاً مستقلاً أو لا بل يكون من قبيل العام المجموعي (ولا فرق) فيما ذكرنا من الضابط بين أن يكون شمول حكم العام لجميع قطعات الزمان وآناته بنحو العام الاصولي بالاطلاق أو بأحد ألفاظ العموم فلا فرق بين أن يقول تجب الوفاء بكل عقد في كل زمان بأن يدل على انحلال هـذا الحكم الى أحكام متعددة حسب تعدد الازمنة لفظ كل وأمثاله من ألفاظ العموم أو يكون الدال على الانحلال هو الاطلاق مثل اطلاق اوفوا بالعقود حيث أنه يدل على وجوب الوفاء بكل عقد في كل زمان فالمناط كل المناط هو انحلال الحكم باعتبار الازمنة أيضاً الى أحكام متعددة مثل انحلاله باعتبار الافراد فكما ان مورد الانحلال بحسب الافراد اذا علم بخروج فرد عن تحت عموم الحكم لا مجال لتوهم جريان استصحاب حكم الفرد الخارج يقيناً بالنسبة الى فرد المشكوك فكذلك

في مورد الانحلال بحسب الأزمان .

إذا ظهر ما ذكرنا فنقول إن كان العام نهياً فبناء على ما ذكرنا سابقاً من ظهور النهي في الانحلال بحسب الأفراد والأزمان وربما يعبر عن هذا بالافراد العرضية والطولية فلو علمنا بخروج فرد في زمان عن تحت عموم النهي مثلاً أو علمنا بجواز شرب الخمر لأجل كونه دواء منحصراً ثم شككنا في زمان بعد ذلك الزمان لا مجال لاستصحاب الجواز بل لابد من الرجوع إلى عموم النهي لأن خروج فرد عن تحت العموم لا يوجب خروج سائر الأفراد (وأما إذا كان أمراً) فلابد من استفادة العموم من ألفاظ العموم أو أدواته أو الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فإذا استفدنا العموم الاستغراقي بالنسبة إلى الأفراد والأزمان سواء كان من ألفاظ العموم وصيغه أو من أدواته أو من الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فإذا علمنا بخروج قطعة من الأزمنة عن تحت العموم وشككنا بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عن ذلك الزمان فالمرجع هو اصالة العموم لا الاستصحاب لما ذكرنا من أن خروج فرد من الأفراد كما أنه لا يضر باصالة العموم بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة في العموم الافرادي فكذلك الحال في العموم الازماني .

ولكن شيخنا الاستاذ (قده) جعل المناط في الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصص كون مصب العموم الزماني هو متعلق الحكم أو نفسه (وقال) في الأول بالرجوع إلى عموم العام وفي الثاني باجراء استصحاب حكم المخصص وأفاد في وجه ذلك أنه لو كان المصب هو المتعلق فالحكم وارد على العموم ولو كان المصب هو الحكم فالعموم وارد على الحكم (وفي) الصورة الاولى حيث ان متعلق الحكم يتعدد بواسطة العموم فالحكم يتعدد قهراً بتعدد متعلقه فيكون أحكام متعددة على موضوعات متعددة وخروج فرد من تلك الموضوعات المتعددة لا يضر ببقاء سائر تلك الاحكام

والموضوعات المتعددة فلابد من الرجوع إلى العام ولا يجوز الاستصحاب لانه من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر والاستصحاب ابقاء الحكم السابق المتيقن ثبوته لنفس حكم موضوعه لا اثبات آخر لموضوع آخر كما في المفروض (وفي) الصورة الثانية لا يتعدد الحكم بل حكم واحد مستمر في جميع تلك الازمنة المفروضة واستمرار وجود الشيء لا يوجب تعدده الشيء ولاشك في أن الاستمرار الذي هو مفاد العموم الوارد على الحكم بناء على أن يكون مصب العموم هو نفس الحكم لا متعلقه فرع وجود الحكم وثبوته لانه بالنسبة إلى الحكم بناء على هذا الفرض يكون من قبيل العرض بالنسبة إلى موضوعه فإذا شككنا في الحكم لا يمكن اثباته بالعموم لأنه من قبيل اثبات المعروض بالعرض بل الموضوع بالحكم فلا يبقى مجال لاثبات الحكم في مورد الشك فيه بالعموم بل لابد من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص وإن لم يكن مجرى للاستصحاب لاختلال بعض أركانه أو تمامها فلابد من الرجوع إلى أصل آخر من براءة أو احتياط لا إلى العموم هذا خلاصة ما ذكره شيخنا الاستاد :

(وفيه) أن ما ذكره في الصورة الاولى صحيح وتمام ومرجعه إلى ما ذكرنا من أن المناط في الرجوع إلى العام هو الانحلال (وأما ما ذكره) في الصورة الثانية من عدم جواز الرجوع إلى العام لانه من قبيل اثبات الموضوع بالحكم لان العموم الوارد على الحكم فرع ثبوت الحكم ووجوده ففي ظرف الشك في ثبوت الحكم كما هو المفروض في المقام لا معنى لعمومه إلى آخر ما أفاده (فعجيب) لان معنى عموم الحكم بحسب الزمان واستمراره وجوده في الازمنة المتأخرة عن الزمان الاول لا أنه يجب أولاً احراز وجوده حتى يرد عليه الاستمرار لان وجوده في الازمنة المتأخرة عين استمراره وعمومه بحسب الازمان فاذا احرزنا عمومه بحسب الازمان بنحو الانحلال إلى قضايا متعددة يكون المرجع هو العام سواء كان الزمان ظرفاً للحكم أو

المتعلق وكان قيداً لكل واحد منهما فالمناط هو الانحلال بحسب أجزاء الزمان وقطعاته لا الظرفية أو القيدية ولا كون مصب العموم هو المتعلق أو الحكم إذ مع الانحلال لا فرق بين الجميع ومع عدمه أيضاً كذلك وقد عرفت الامر في مقام الاثبات (وهذا المعنى) أي الانحلال مراد من جعل المناط في الرجوع إلى العام لا إلى الاستصحاب كون العام مفرداً للزمان بحسب موضوع حكمه بمعنى كون كل قطعة من الزمان فرداً آخر مصداقاً مستقلاً لما هو موضوع الحكم وهذا عين الانحلال :

(ثم ان ما ذكرنا) من تقسيم العام على قسمين بالنسبة إلى عموم الازماني يأتي في المخصص أيضاً فهو أيضاً (تارة) يكون الزمان المأخوذ فيه موضوعاً مستقلاً بحيث يكون الفرد الخارج في زمان عن تحت عموم العام يكون نفس ذلك الزمان موضوعاً مستقلاً لحكم المخصص بمعنى أنه لو فرضنا ثبوت حكم المخصص له في الزمان المتأخر عن ذلك الزمان المتصل به يكون حكم آخر لموضوع آخر وليس بقاء ما كان (واخرى) ليس ذلك الزمان موضوعاً مستقلاً بل يكون حكم المخصص من ناحية الزمان مهملاً له من هذه الجهة قدر متيقن وهو الزمان الذي نقطع بخروجه عن تحت العموم الازماني (فان كان) من قبيل الأول فلامجال للاستصحاب وان لم يكن مورد التمسك بعموم العام كما إذا لم يكن العام انحلالياً (وذلك) من جهة أن هذا من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا ابقاء ما كان (وإن كان) من قبيل الثاني فان كان العام انحلالياً يجب الرجوع إلى العام ويكون من قبيل الشك في أصل التخصيص ومع وجود اصالة العموم لا يبقى مجال للاستصحاب :

(والحاصل) ان صور المسألة أربع (الاولى) أن يكون العام انحلالياً وكذلك الخاص يكون الزمان المأخوذ فيه موضوعاً مستقلاً لحكم المخصص

وفي هذه الصورة لابـد من الرجوع إلى العام في مورد الشك ولا مجال له حتى لو لم يكن الرجوع إلى العام ممكناً لجهة من الجهات فلابـد من الرجوع إلى أصل آخر غير الاستصحاب لما ذكرنا من عدم مجرى له (الثالثة) أن يكون العام انحلالياً والخاص لا يكون الزمان المأخوذ فيه موضوعاً مستقلاً بل يكون مهملاً من هذه الجهة وفي هذه الصورة أيضاً يجب الرجوع إلى العام وإن كان للاستصحاب أيضاً مجرى ولكنه محكوم بالعام (الثالثة) أن لا يكون العام انحلالياً والخاص يكون الزمان المأخوذ فيه موضوعاً مستقلاً ففي مورد الشك لا يجوز الرجوع إلى العام ولا إلى استصحاب حكم المخصص اما عدم الرجوع إلى العام لعدم اصالة العموم بل كان حكماً واحداً بالنسبة إلى كل فرد من أفراد العام في مجموع الأزمنة وذهب ذلك الحكم عن هذا الفرد الذي خصص وليس هناك حكم آخر حتى يتمسك بعمومه ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون التخصيص من أول الأزمنة أو الاوسط وان فرّق بعضهم وذلك من جهة وحدة العلة في الصورتين (وأما) عدم جواز الرجوع إلى الإستصحاب فلما تقدم من أنه اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وليس من ابقاء ماكان (الرابعة) أن لا يكون العام انحلالياً والخاص أيضاً لا يكون الزمان المأخوذ فيه موضوعاً مستقلا فالمرجع في هذه الصورة هو الاستصحاب والسر واضح :

ثم أنه بناءً على ما ذكرنا من أن المناط في التمسك بعموم العـام لا الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص هو كون العام انحلالياً استغراقياً بحسب الأزمان ككونه كذلك بحسب الافراد فإذا ثبت كون العام انحلالياً بأحد أسباب الاثبات بحسب الزمان فلا فرق بين الشك في أصل التخصيص أو في مقداره بعد العلم بأصله وفي كلتا الصورتين المرجع هو العام وأيضاً لا فرق

بين أن يكون العموم وارداً على الحكم أو على المتعلق كما بينا وجهه (وأما) إذا لم يثبت كونه كذلك ـ أي كون العام انحلالياً لعدم كونه من النواهي الظاهرة في الاستغراق والانحلال وعدم كون أدوات العموم الاستغرافي في البين وذلك مثل لفظة كل يوم أو كل زمان وأمثال ذلك مما يدل على تعدد الحكم بتعدد الأزمنة ـ فلا يجوز الرجوع إلى عموم العام لأن الرجوع إليه موقوف على كونه انحلالياً والمفروض أنه لم يثبت بل لابد من الرجوع إلى دليل آخر من امارة لو كانت وإلا فإلى الأصول العملية (وما ذكره) شيخنا الاستاد (قده) في هذا المقام من دوران قيد الزمان بين الرجوع إلى المتعلق أو الحكم فباطلاق المتعلق يثبت رجوعه إلى الحكم (فغير تام) أما (أولاً) فلما تقدم من عدم كون مناط الرجوع إلى العام والرجوع إلى الاستصحاب هو كون العموم وارداً على المتعلق في الأول وكون مصب العموم هو الحكم في الثاني (وثانياً) على فرض اثبات اطلاق المتعلق تقييد الحكم وعدم معارضته مع اطلاق الحكم فكون الحكم مقيداً باستمراره في جميع الأزمنة لا ينافي مع التمسك به في أصل التخصيص أو في مقداره بعد الفراغ عن أصله إذا كان قيد الزمان الذي قيد به الحكم بنحو العموم الاستغراقي لا العام المجموعي سواء كان بأدوات العموم مثل أن يقول يجب في كل زمان الوفاء بكل عقد أو يكون عموم الحكم وكون الوجوب في كل زمان بالاطلاق ومقدمات الحكمة لعدم لزوم اللغوية فالاطلاق أيضاً في قوة أن يقول يجب في كل زمان الوفاء بكل عقد فإذا علمنا بثبوت الخيار وعدم وجوب الوفاء في أول زمان العلم بالغبن بمقدار ايقاع الفسخ وشككنا في ثبوته بعد ذلك الزمان فالمرجع اصالة اللزوم أي العموم الازماني الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمة لاوفوا بالعقود (اللهم) إلا أن يدعي أن الحكم مقيد بالزمان بنحو العام المجموعي لا العام الأصولي ٥

(فظهر) من جميع ما ذكرنا أنه يجب التمسك بعموم العام لا الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص عند الشك في أصل التخصيص أو الشك في مقداره إذا كان العموم الازماني انحلالياً ولا فرق بين أن يكون الزمان قيداً للمتعلق حتى يكون الحكم وارداً عليه أو يكون قيداً للحكم حتى يكون هو المورود (وأيضاً ظهر) مما ذكرنا أنه لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية وجوبية كانت أو تحريمية فان المناط في الرجوع إلى العام في الجميع هو كون العام انحلالياً وأن لا يكون بنحو العام المجموعي (فتعرف) ما فيما ذكره شيخنا الاستاد (قده) من عدم جواز التمسك بعموم العام في العموم الازماني في الأحكام الوضعية لأن الزمان فيها قيد لنفس الحكم إذ الأحكام الوضعية بناء على أنها بنفسها مجعولات وليست منتزعات عن التكاليف ليست مثل الأحكام التكليفية لها متعلقات حتى يكون للزمان قيداً لمتعلقاتها ويكون الحكم وارداً على العموم فيكون العام مرجعاً عنـــد الشك وهذا بناء على ما أسسه من أن الزمان إذا كان قيداً للمتعلق يكون المرجع عند الشك هو العموم وإذا كان قيداً للحكم فالمرجع هو الاستصحاب (وقـد عرفت) أنه لا أساس لهذا التفصيل بل المناط في الرجوع إلى العام هو كونه انحلالياً بالنسبة إلى الازمان كانحلاله بالنسبة إلى الأفراد بحيث يكون كل قطعة من الزمان موضوعاً مستقلا للحكم سواء كان ظرفاً للحكم أو كان قيداً له لتعدد الحكم بتعدد ظرفه أيضاً فبناء على هذا في باب الأحكام الوضعيـة أيضاً يمكن التمسك بعموم الازماني الذي هو قيد للحكم عند الشك بعد القطع بخروج فرد عن تحت عموم الحكم في قطعة من الزمان (وذلك) مثل اوفوا بالعقود بناء عن أن يكون مفاد اوفوا هو اللزوم الذي هو حكم وضعي لا صرف وجوب الوفاء الذي هو حكم تكليفي فإذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة يدل على ثبوت اللزوم كما أنـه يكون لكل فرد من أفراد العقود كذلك

يكون في كل زمان من الأزمنة فبعد القطع بخروج المعاملة الغبنية عن تحت هذا الحكم في أول وقت ظهور الغبن والشك في خروجه في الأزمنة المتأخرة فاصالة العموم محكمة ولا يبقى مجال لاستصحاب حكم المخصص مع وجود ذلك العموم فتكون النتيجة فورية خيار الغبن خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث يقول أن المرجع هو استصحاب حكم المخصص عند الشك بناء على ما أفاده من أن الزمان قيد للحكم أي اللزوم فليس هناك عموم بعد الانقطاع بواسطة المخصص أي أدلة خيار الغبن .

وأما الأحكام التكليفية التحريمية فقد تقدم أن النواهي ظاهرة في الانحلال بحسب الأفراد والأزمان جميعاً غاية الأمر أن عمومه الافرادي من جهة تعلق الطلب بترك الطبيعة السارية فيكون العموم من جهة الوضع وعمومه الازماني من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة إذ لو كانت الطبيعة منهية في بعض الأزمان لكان عليه البيان ومقتضى الاطلاق شمول الحكم لجميع الأزمنة فخروج فرد عن تحت الحكم في بعض الأزمنة كما لا يضر بالأخذ بالعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد كذلك لا يضر بالأخذ بالاطلاق بالنسبة إلى سائر الأزمنة (هذا) مضافاً إلى أنه غالباً في باب النواهي معلوم ان المفسدة الموجبة للنهي في جميع وجودات الطبيعة في جميع الأزمان .

وأما الأحكام التكليفية الوجوبية فبالنسبة إلى نفس متعلقاتها فغالباً من قبيل تعلق الطلب بصرف الوجود وليس في البين لا عموم افرادي ولا ازماني فتكون من هذه الجهة خارجة عن حريم بحثنا .

وأما من ناحية موضوعاتها بكلا معنييه أي متعلقات متعلقاتها كالعلماء والسادات في يجب اكرام العلماء والسادات مثلاً والمكلفين بها كقوله يجب الحج على كل عاقل بالغ حر مستطيع وأمثال ذلك (فان كان) في المذكورات وأمثالها ما يدل على العموم الافرادي والازماني والانحلال بحسب الافراد

والازمان (فالامر كما تقدم) ويكون المرجع هو العموم وإن لم يكن كذلك فلا وجه للرجوع إلى العموم لعدم عموم في البين ولو اثباتاً فلو قال اشرب الدواء مستمراً والمفروض عدم انحلال شرب الدواء مستمراً بحسب قطعات الزمان لعدم الدليل على هـذا الانحلال (فإذا علمنا) بخروج زمان عن تحت هذا الحكم مثل حال الصلاة مثلاً وبعد ذلك الزمان شككنا (فليس) عموم انحلالي بحسب الزمان حتى نتمسك به لانه من المحتمل أن يكون وجوب شرب الدواء حكماً واحداً مستمراً بحسب الزمان من قبيل العام المجموعي والمفروض أنه انقطع بدليل المخصص واثباته في الزمان المتأخر يحتاج إلى دليل مفقود في المقام فالرجوع إلى العام في هذه الصورة لا مورد له :

(وأما) استصحاب حكم المخصص حينئذٍ في الزمان المتأخر عن ذلك الزمان المقطوع الخروج (فموقوف) على ان لايكون ذلك الزمان بحدوده موضوعاً مستقلاً لحكم المخصص بحيث لو أثبتنا حكم المخصص للزمان المتأخر يكون من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بل كان اثبات ذلك الحكم للزمان المتأخر من ابقاء ما كان لا أنه حكم جديد لموضوع جديد (وهذا الذي) قلنا ـ من عدم جواز الرجوع إلى العموم الازماني إذا لم يكن انحلالياً بل كان حكما واحداً مستمراً وبعد خروج قطعة من الزمان عن تحت الحكم ينقطع الاستمرار ولا يبقى دوام واستمرار في البين حتى نتمسك به في مورد الشك ـ مورده فيما إذا كان كان الخروج في أثناء ذلك الزمان المستمر وأما لو كان تلك القطعة الخارجة من أول ذلك الزمان المستمر أو من آخره فشك في خروج سائر القطعات فالمرجع هو العموم (وذلك) من جهة أن مثل هذا الخروج من الاول أو من الآخر لا يصادم ذلك الاستمرار والدوام المستفاد من لفظيها أو من الاطلاق غاية الامر يبتدأ الاستمرار بعد الخروج في الاول وينتهي قبله في الثاني :

فتحصل من مجموع ما ذكرنا ان المدار في المقام للثبوت في الرجوع

إلى عموم العام في جميع صور المسألة وشقوقها كون العام بحسب الازمان انحلالياً مثل العموم الافرادي والمدار في استصحاب حكم المخصص عند الشك هو (أولاً) أن لا يكون العام الذي خصص انحلالياً وإلا لو كان كذلك فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب (وذلك) لحكومة الامارات التي منها العام على الاصول مطلقاً التي منها الإستصحاب (وثانياً) هو أن لا يكون حكم المخصص أيضاً انحلالياً وإلا لو كان كذلك - بمعنى أن الموضوع لحكم المخصص كان قطعة معينة من الزمان أو كان الموضوع مقيداً بتلك القطعة المعينة بحيث لو ثبت هذا الحكم لنفس ذلك الموضوع ولكن في قطعة اخرى من الزمان كان حكم آخر لموضوع آخر ويكون من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع لا ابقاء الحكم السابق المتيقن على نفس موضوعه - فلا يجري الاستصحاب لان حقيقة الاستصحاب كما تقدم هو ابقاء ما كان لا اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر هذا كله في مقام الثبوت وأما في مقام الاثبات فقد تقدم ما يكفي للاستظهار .

التنبيه الثاني عشر فيما اذا تعذر اتيان بعض أجزاء المركب أو شرائطه أو تعذر ترك بعض موانعه ولم يكن هناك دليل اجتهادي من اطلاق دليل أو عموم قاعدة الميسور أو غير ذلك فهل يمكن التمسك بالاستصحاب لاثبات وجوب الباقي غير المتعذر وقد تقدم الكلام في هذه المسألة في التنبيه الثاني من تنبيهات الاشتغال وقد ذكرنا هناك تقرير الاستصحاب من وجوه وما يرد عليها وما هو المختار عندنا (وحاصله) استصحاب بقاء شخص الوجوب المتعلق بتلك القطعة الباقية غير المتعذرة وهو الوجوب النفسي الضمني المتعلق بتلك القطعة الباقية في ضمن تعلقه بالمجموع (بأن يقال) أن منشأ اعتبار الوجوب هي الارادة المنبسطة على جميع الاجزاء والشرائط واعدام الموانع قبل طرو التعذر وبعد طروه يشك في أنه هل ارتفع جميع قطعات

تلك الارادة المنبسطة على مجموع أجزاء المركب وشرائطها أو ارتفع خصوص القطعة التي كانت متعلقة بالمتعذر للتعـــذر ولازم ذلك هو الشك في بقاء شخص القطعة التي كانت متعلقة بغير المتعذر فيستصحب (نعم) لازم ذلك ان المستصحب في ظرف اليقين به كان وجوبه وجوباً نفسياً ضمنياً وفي ظرف الشك صار وجوبه نفسياً استقلالياً وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب اختلافاً في ذات المستصحب بل يوجب تبدل حده من الضمنية إلى الاستقلالية هذا ما كان هو المختار عندنا من أوجه تقرير الاستصحاب وهذا الوجه لا يرد عليه أغلب ما يرد على سائر الأوجه :

ويمكن أن يقال بأن المستصحب هو شخص الوجوب المتعلق بالأكثر (ان قلت) إن القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة لأن الموضوع في المتيقنة هو الأكثر وفي المشكوكة هو الأقل ووحدة الموضوع في القضيتين من أركان الاستصحاب وإلا لا يصدق عليه ابقاء ما كان بل يكون حكم آخر على موضوع آخر ولا يكون رفع اليد عن المتيقن نقض اليقين بالشك (قلنا) حال هذا الاستصحاب هو حاله في الأحكام الكلية وهذا الاشكال أي عدم وحدة الموضوع في القضيتين هو عين الاشكال الذي هناك والجواب أيضاً عين الجواب (وحاصله) ان اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة عرفي لا دقي فالاختلاف الذي بين الصلاة المركبة من الأكثر مع الصلاة المركبة من الأقل لا يوجب تعددها بنظر العرف وإن كان بالنظر الدقي العقلي يختلفان ويتعددان وسيجيء ان المناط في تشخيص وحدة موضوع القضيتين هو النظر العرفي لا الدقي العقلي .

التنبيه الثالث عشر في أن المراد بالشك في البقاء الذي أخذ موضوعاً للاستصحاب هو عدم قيام علم أو علمي على ارتفاع الحالة السابقة أو بقائها (والظاهر) ان الشك استعمل بمعناه المتبادر عند العرف وهو التردد واحتمال

الخلاف وعدم الجزم بالنسبة الحكمية فمع العلم بالبقاء أو الارتفاع لا يعقل تحقق الشك في البقاء (نعم) الظن بالبقاء أو الارتفاع لا ينافي الشك في البقاء لأنك قد عرفت أن الشك عبارة عند العرف عن عدم الجزم بالنسبة الحكمية واحتمال الخلاف وهذا المعنى كما أنه يلائم مع كون احتمال الخلاف مساوياً مع احتمال الوفاق الذي هو الشك بالمعنى الأخص كذلك يلائم مع كون احتمال الخلاف راجحاً أو مرجوحاً فيشمل الظن والوهم فالظن غير المعتبر على خلاف الحالة السابقـــة أو وفاقها لا يخرج القضية عن كونها مشكوكة وتكون مجرى للاستصحاب (فالذي) يضر بالشك في البقاء هو العلم بالبقاء أو الارتفاع وأما الظن المعتبر حيث أنه يقوم مقام العلم بل هو علم تعبداً بناء على القول بتتميم الكشف فإذا قام على البقـاء أو الارتفاع لا يبقى مجال للاستصحاب لارتفاع موضوعه تعبداً وهذا معنى كون الامارات حاكمة على الاستصحاب (وأما احتمال) كون الشك الذي أخذ موضوعاً للاستصحاب في قولـــه (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) خصوص الشك المتساوي الطرفين الذي هو الشك بالمعنى الأخص حتى يكون اجراء الاستصحاب في مورد الظن بالخلاف بل وحتى في مورد الظن على طبق الحالة السابقة محتاجاً إلى ما ذكروه من المحملات ـ (فبعيد) عن الصواب (وذلك) لما ذكرنا من أن المتفاهم العرفي من مثل خطاب لا تنقض اليقين بالشك هو عدم جواز نقض اليقين بشيء بصرف احتمال عدم بقائه سواء كان احتمال العدم مساوياً مع احتمال البقاء أو راجحاً أو مرجوحاً (والشاهد) على ذلك أنه (ع) جعل العلم مقابل الشك وقال ولكن انقضه بيقين مثله فلابد وأن يكون ما عدا العلم بارتفاع الحالة السابقة مشمولاً للشك وإلا يلزم اهمال حكم الظن بالخلاف (وظني) ان هذا المعنى الذي ذكروه للشك وهو خصوص كون الاحتمالين متساويين ليس معنى لغوياً أو عرفياً للشك وإنما هو اصطلاح علمي لبيان استيفاء

الحالات الأربعه التي تحصل للنفس بالنسبة إلى كل قضية إلتفت الانسان إليها ولا يخلو من أحدها .

للتنبيه الرابع عشر في عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الدليل على الحكم المستصحب هو العقل أو الشرع كالكتاب والسنّة والإجماع (وقد خالف في ذلك الشيخ الأعظم (قده) (ونحن) ذكرنا ما أفاد في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية التي تستكشف من الادلة العقلية مع الجواب عنها مفصلاً في مقام البحث عن أدلة المفصلين والجواب عنها ومن جملتها هذا التفصيل المنسوب إلى الشيخ الاعظم فلا نعيد :

خاتمة نذكر فيها أمور (الأول) لا شك في أنه بناء على ما عرفت من أن حقيقة الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان تعبداً في ظرف الشك في بقائه وجداناً من حيث الجري العملي (فلابد) من كون قضيتين أحديهما متيقنة والاخرى مشكوكة في تحقق موضوع الاستصحاب وثبوت المجرى له (ولابد) من اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً وإلا فمع اختلافهما - من ناحية الموضوع أو المحمول أو كليهما - لا يصدق نقض اليقين بالشك عملاً على عدم العمل على طبق القضية المتيقنة في ظرف الشك فيها كما أنه لا يصدق ابقاء ما كان على العمل على طبقها (وحيث) ان الاستصحاب عبارة عن البناء العملي على طبق الحالة السابقة عند الشك في بقاء تلك الحالة وعدم جواز نقضها عملاً سواء كان منشأ لزوم العمل على طبق الحالة السابقة وحرمة نقضها هي الأخبار كما هو الحق عندنا أو الظن بالبقاء أو بناء العقلاء على ذلك كما قيل فلابد مما ذكرنا من اتحاد القضيتين وإلا فلا مورد له وهذا المعنى واضح جداً لا يحتاج إلى اقامة برهان بأن التقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر محال مع ان ذلك على فرض جوازه لا يضر بما قلنا من لزوم اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً

من جهة عدم صدق النقض والابقاء على ترك العمل أو العمل فيما إذا لم يكن القضيتان متحدتين موضوعاً ومحمولاً وان قلنا بجواز انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر لأنه على فرض امكان انتقال شخص العدالة العارضة لزيد لموضوع آخر وهو عمرو مثلاً والقضية المتيقنة افرض أنها زيد عادل والمشكوكة هي أن عمراً عادل ولو كان عدالته المشكوكة عين العدالة التي كانت لزيد ولكن العدالة التي كانت لزيد ثبوتها لعمر ومشكوكة (ولا شك) في أنه لا يصدق النقض ومقابله أي الابقاء على عدم ترتيب آثار العدالة على عمر أو ترتيبها (والسر في ذلك) ان عدالة التي لزيد بما أنها من صفات زيد غير تلك العدالة عيناً بما أنها من صفات عمرو (والحاصل) ان مسألة لزوم اتحاد القضيتين في صدق النقض والبقاء أو الابقاء غير مربوطة بمسألة امكان انتقال العرض من محله إلى محل آخر وعدم إمكانه :

ثم أنه ينبغي التكلم في أن اتحاد القضيتين الذي هو من مقومات الاستصحاب هل أنه لابد وأن يكون بالنظر الدقيق العقلي أو يكفي الاتحاد العرفي وهو المناط أو الاتحاد بحسب ما اخذ موضوعاً في الدليل بأن يكون ما اخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل يكون موضوعاً في القضيتين المتيقنة والمشكوكة (أما الاتحاد الدقي العقلي) هو عبارة عن أن يكون ما هو الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة بالدقة العقلية عين ما هو الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة بأن يكون كل ما اعتبر من قيود وجوديه أو عدميه في جانب الموضوع مما له دخل في الحكم في القضية المتيقنة يكون محفوظاً في القضية المشكوكه بلا نقيصة ولا زيادة (وبعبارة اخرى) تكون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً بالنظر الدقيق العقلالي (وأما الاتحاد العرفي) هو أن يكون الموضوع والمحمول في القضية

المشكوكة عين ما هو الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة عرفاً بمعنى أنهما بالنظر العرفي واحد وإن كان بالدقة العقلية بينهما اختلاف وتفاوت (وأما لا اتحاد بحسب الدليل) فهو عبارة عن أن يكون ما هو الموضوع في القضية المشكوكة عين ما هو الموضوع في القضية المتيقنة بحسب ما اخذ موضوعاً للحكم في دليله مثلاً إذا كان موضوع النجاسة الماء المتغير في لسان الدليل وكان الموضوع في القضية المتيقنة أيضاً هو الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس والموضوع في القضية المشكوكة الماء الذي زال عنه التغير من قبل نفسه لا بوصول مطهر إليه فلو كان المناط في اتحاد القضيتين الوحدة بحسب الدقة العقلية فلا اتحاد بينهما بالدقة إذ الموضوع في القضية المتيقنة مقيد بقيد التغير بخلاف القضية المشكوكة (ومن المحتمل) أن يكون لوصف التغير مدخلية في الحكم بقاء أيضاً كما أن له مدخلية فيه حدوثاً (وكذلك) لا اتحاد بينهما لو كان المناط في الاتحاد وحدتهما بحسب الدليل لأن المفروض أن موضوع القضية في لسان الدليل هو الماء المقيد بكونه متغيراً وفي القضية المشكوكة ليس كذلك .

وخلاصة الكلام أن الاتحاد وعدمه يختلف بحسب الأنظار مثلاً في المثل المذكور بالنظر الدقي العقلي أو بحسب الدليل لا اتحاد بين القضيتين (ولكن) بالنظر العرفي يمكن أن تكونا متحدتين وهو أن العرف حسب ما ارتكز في ذهنه من المناسبات بين الحكم والموضوع يرى عدم مدخلية بقاء التغير في موضوع الحكم بل يراه واسطة في الثبوت حدوثاً فقط لا حدوثاً وبقاء ولا يراه واسطة في العروض أصلاً فالموضوع في القضية المتيقنة أيضاً عند العرف ليس إلا ذات الماء لا الماء بوصف التغير فالقضيتان متحدتان بنظر العرف وإن لم تكونا متحدتين لا بالدقة العقلية ولا بحسب ما اخذ موضوعاً للدليل .

(ان قلت) ان ما اخذ موضوعاً للدليل لابد وأن يكون بحسب

ما يفهمه العرف من الدليل فلا يبقى فرق بين ما هو موضوع في لسان الدليل وما هو الموضوع عرفاً فلا وجه لتثليث الأقسام بل ينبغي أن يقال أن وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة (اما) بالنظر الدقي العقلي (واما) بالنظر العرفي وليس هناك قسم ثالث .

(قلنا) ان الاتحاد بين القضيتين بحسب ما اخذ موضوعاً في لسان الدليل ربما يختلف مع ما هو الموضوع للحكم عند العرف (وذلك) كما أنه لو كان الموضوع للنجاسة في لسان الدليل أن الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجس نجس فما يفهمه العرف من هذا الدليل أن الموضوع المأخوذ فيه هو الماء المتصف بكونه متغيراً بأحد المذكورات (ولكن) العرف بحسب ما ارتكز في ذهنه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يرى ما هو الموضوع واقعاً هو نفس الماء والتغير واسطة في الثبوت وعلة لحدوث الحكم لا لبقائه ولا يراه واسطة في العروض ومن قيود الموضوع وإن كان في لسان الدليل كذلك (فإذا شككنا) بعد زوال التغير من قبل نفسه لا بوصول المطهر إليه في المثال المذكور فلو كان المناط في وحدة القضيتين بحسب موضوعهما كون موضوعهما واحداً حسب ما اخذ موضوعاً في دليل الحكم فالقضيتان مختلفتان من هذه الجهة لا اتحاد بينهما لأن الموضوع في القضية المتيقنة مقيد بوصف التغير وفي القضية المشكوكة خال عن هذا القيد لأن المفروض طرو هذا الشك بعد زوال القيد (وأما) لو كان المناط في وحدتهما هو النظر العرفي فلا شك في وحدة القضيتين من ناحية الموضوع لما ذكرنا من أن العرف يرى الموضوع بحسب ما ارتكز في ذهنه من المناسبات بين الحكم وموضوعه نفس الماء (فالموضوع) في كلتا القضيتين نفس الماء فاتحدتا ومنشأ الشك مع وحدتهما موضوعاً ومحمولاً في المثال المذكور هو أن وصف التغير علة للحكم حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاء .

والتحقيق أن المناط في اتحاد القضيتين هو الاتحاد بالنظر العرفي لا الدقي العقلي ولا بحسب ما اخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل (وذلك) من جهة أن خطاب لا تنقض اليقين بالشك كسائر الخطابات الشرعية حجة وكاشف عن مراد الشارع بظهوره الكلامي كما هو طريقة العقلاء في تفهيم مقاصدهم والكشف عن مراداتهم ، إذ الشارع ما اخترع طريقاً خاصاً في تفهيم مراداته ومقاصده بل سلك ما سلكه العقلاء في محاوراتهم وهذا معنى حجية ظهور كلام الشارع (ولا شك) أن المراد من الظهور الكلامي هو ما يفهمه العرف وينسبق إلى ذهنه من الكلام والجملة وهذا هو معنى المفهوم العرفي فبناء على هذا لابد وأن ينظر ويراجع إلى ما يفهمه العرف من هذه الجملة والكلام أي قوله (لا تنقض اليقين بالشك) فكل ما يفهمه من نقض اليقين بالشك هو المناط في جريان الاستصحاب وعدم جريانه والمراد - من الرجوع إلى العرف وكونه هو المرجع - هو في تعيين ما هو المفهوم من نقض اليقين بالشك وإلا فلا اعتبار بمسامحاته في مقام تطبيق ما يفهمه على مصاديقه بل التطبيق يكون بيد العقل وفي كمال الدقة ولا ينطبق على غير ما هو مصداقه حقيقة إلا بادعائه وتنزيله (فاذا كان) المتفاهم العرفي من هذا الكلام أن الموضوع للحكم إذا كان حسب ما يفهمه العرف ولو كان من جهة مناسبات الحكم والموضوع في القضيتين المشكوكة والمتيقنه واحداً ولو كان بالدقة أو بحسب ما اخذ في الدليل موضوعاً مختلفان يصدق على عدم العمل على طبق القضية المتيقنة في ظرف الشك في تلك القضية أنه نقض اليقين بالشك فهذا المورد هو مورد الاستصحاب كما أنه في عكس هذا أي لو فرضنا في مورد يصدق بالدقة أو بحسب ما اخذ موضوعاً في الدليل كانت القضيتان واحدة ولكن بحسب المتفاهم العرفي لم تكونا واحدة ولم يكن من مصاديق مفهوم نقض اليقين بالشك حقيقة أو بادعاء من

الشارع (فليس) مورداً للاستصحاب فمعنى أخذ الموضوع من العرف أي فهم موضوع الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك بيد العرف وان كان تطبيقه أي ما يفهم العرف من هذه الجملة بيد العقل ولا اعتبار بالمسامحات العرفية في مقام التطبيق .

ومما ذكرنا ـ من أن المعتبر في اتحاد القضيتين هو النظر العرفي لا الدقي ولا بحسب ما اخذ موضوعاً في دليل الحكم ـ يظهر عدم ورود الاشكال المعروف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الشرعية وهو أن الحكم الشرعي من غير جهة احتمال النسخ ومن غير جهة احتمال حصول غايته لا يحصل الشك في بقائه إلا بوجود تغير في موضوعه من فقد قيد احتمل دخل وجوده فيه أو وجود صفة احتمل دخل عدمه فلا يكون دائماً وفي جميع موارد الشك وحدة القضيتين حاصلة فيجب عدم جريان الاستصحاب في الأحكام وقد تقدم الكلام فيه .

(الأمر الثاني) هو أنه هل من الممكن شمول أخبار الباب للاستصحاب وقاعدة اليقين كليهما أم لا فقد تقدم ما هو المختار من عدم امكان الجمع بينهما وعلى فرض الامكان ظاهر أخبار الباب هو الاستصحاب لا القاعدة .

وأفاد شيخنا الاستاذ (قده) في مقام بيان عدم امكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في استعمال ولحاظ واحد من جهة اليقين ومن جهة المتيقن ومن جهة النقض ومن جهة الحكم بأنه (أما من جهة اليقين) فلأن اليقين مختلف أخذه في البابين من حيث الطريقية والموضوعية ففي الاستصحاب أخذ طريقاً وفي القاعدة أخذ موضوعاً ومعلوم أن لحاظ الطريقية والموضوعية بالنسبة إلى شيء واحد لا يمكن في استعمال واحد ولحاظ واحد (وفيه) أن اليقين في كلا البابين أخذ موضوعاً للحكم المجعول في القاعدة أو الاستصحاب بما هو طريق إلى المتيقن لأن المجعول في القاعدة أيضاً ترتيب آثار المتيقن

في ظرف الشك الساري وزوال اليقين لا آثار نفس اليقين فيكون مفاد القاعدة أن الشارع حكم بترتيب آثار المتيقن بمحض حدوث الطريق أي اليقين إليه إلى أن يعلم بالخلاف وأين هذا المعنى من الموضوعية (واما من جهة المتيقن) فلأن المتيقن في الاستصحاب لابد وأن يكون غير مقيد بالزمان حفظاً لوحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة واما المتيقن في القاعدة فمقيد بالزمان ووحدة القضيتين في القاعدة دقي حتى بحسب الزمان ولذلك يسمى بالشك الساري ولا يلزم اجتماع الضدين مع وحدتها بالدقة لاختلاف زمان اليقين والشك (وفيه) أن المتيقن في كليهما مقيد بالزمان مثلاً في كليهما تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة والفرق في ناحية الشك حيث أن الشك في القاعدة أيضاً تعلق بعدالة زيد في يوم الجمعة بخلاف الشك في الاستصحاب فانه تعلق بعدالة زيد بعد ذلك الزمان من دون تقييدها بزمان فالأحسن كان أن يقول من جهة المشكوك بدل المتيقن (واما من جهة النقض) فلأنه في الاستصحاب باعتبار عدم جري العملي على طبق المتيقن حيث إن اليقين فيه طريقي وأما في القاعدة فباعتبار الجري العملي على طبق نفس اليقين فانه فيها موضوعي (وفيه) ما ذكرنا من كون اليقين في كليهما طريقي وصدور مثل هذا الكلام من شيخنا الاستاد عجيب (وأما من جهة الحكم المجعول فيهما) فلأن المجعول في القاعدة ترتيب آثار المتيقن في زمان اليقين مثلاً لو تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم بعده شك في عدالته في نفس ذلك الزمان فبناء على اعتبار القاعدة يكون مفادها ترتيب آثار العدالة في نفس ذلك الزمان وأما المجعول في الاستصحاب حيث أن موضوعه الشك في البقاء فلو شك مثلاً في بقاء تلك العدالة في يوم السبت فالمجعول ترتيب آثار العدالة في زمان الشك وهو الزمان الذي بعد زمان اليقين الذي نسميه بالشك في البقاء (وفيه) أن هذا المقدار من الاختلاف

وان كان من المسلم لكن لا يضر بشمول الروايات لكلتا القاعدتين إذا كان جامع في البين وهو هاهنـا موجود أعني الحكم بترتيب آثار المتيقن على المشكوك سواء كان المشكوك هو الحدوث حتى يكون الشك شكاً ساريا أو كان هو بقاء ذلك الشيء حتى يكون مفاد الاستصحاب فالعمدة في عدم امكان الجمع بينهما في مقام الجعل هو ما ذكرنا من تنافي اللحاظين .

وقد يقال بأن قضية لا تنقض اليقين بالشك تنحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك فكما أن اليقين بوجوه الشيء والشك في بقاء ذلك الشيء مصداق من المصاديق الذي هو موضوع الاستصحاب (كذلك) اليقين بوجود شيء في زمان كعدالة زيد يوم الجمعة ثم الشك في نفس ذلك الشيء أي في عدالة زيد في نفس ذلك الزمان أي في يوم الجمعة مثلاً الذي نسميه بالشك الساري وهو موضوع قاعدة اليقين أيضاً مصداق من مصاديق تلك القضية وبعد ظهور تلك القضية في الانحلال كما تقدم أن النواهي غالباً تنحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد موضوعاتها ومصاديقها مثل لا تشرب الخمر ولا تتصرف في مال الغير إلا باذنه خصوصاً إذا كان لمتعلقاتها موضوعات خارجية كما فيما نحن فيه فالقضايا التي تشمل موارد القاعدة غير القضايا التي تشمل موارد الاستصحاب كما أنه بهذا نجيب عن الاشكال على حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي مع ان دليلهما واحد وهو هذه القضية .

وأجاب عن هذه المقالة شيخنا الأعظم وتبعه في ذلك شيخنا الاستاد (قدس سرهما) بأن اليقين في القاعدة وفي الاستصحاب ليسا فردين من طبيعة اليقين حتى يكون كل واحد منهما موضوعاً مستقلاً لاحدى القضايا المنحلة بل تعددهما باعتبار انحفاضه في ظرف الشك وعدم انحفاضه وهذا متأخر عن وجوده لا يمكن أن يكون موجباً لتعدده (وفيه أولاً) ان كل

خصوصية - طرأت على الفرد سواء كان في أول وجوده أو بعد وجوده بزمان - يكون موجباً لتعدده (وثانياً) لا شك في تعدد القضايا المنحلة باعتبار تعدد الشك ولا شك في تعدد الشك في القاعدة والاستصحاب لاختلاف متعلقهما لأن متعلق الشك في الاستصحاب هو بقاء الشيء بعد القطع بحدوثه وأصل وجوده وفي القاعدة أصل وجوده وحدوثه ولذلك يسمى بالشك الساري:

فالجواب الصحيح عن هذه المقالة هو أن النهي عن نقض اليقين معناه ترتيب آثار اليقين بما هو مرآت وطريق إلى المتيقن (فالنتيجة) وجوب التعبد بوجود المتيقن من حيث الجري العملي ولكن متعلق التعبد في القاعدة هو أصل وجود الشيء في الزمان الذي كان متيقناً وفي الاستصحاب متعلق التعبد ومركزه بقاء ذلك في ظرف الشك بعد الفراغ عن أصل وجوده وجداناً فما هو مركز التعبد في القاعدة لا يمكن التعبد به في الاستصحاب لأنه وجداني ويكون من قبيل تحصيل الحاصل بل هو أردأ منه ومثل هذين الجعلين والملحاظين في استعمال واحد لا يمكن والانحلال لا أثر له في المقام لأن معنى الانحلال هو أن الحكم الوارد على الطبيعة يكون بلحاظ سريانه إلى جميع وجوداتها وهذا فيما إذا أمكن لحاظ جميع وجوداتها ولو بعنوان اجمالي واما فيما لا يمكن كما في المقام للزوم اجتماع اللحاظين المتنافيين في استعمال واحد فلا (نعم) لو كان هناك قضايا بصورة مفصلة لا بعنوان واحد بعضها متعلقة بالقاعدة وبعضها الآخر بالاستصحاب لما كان محذور:

وأما ما أفاده استادنا المحقق (قده) في هذا المقام من أن مرجع الضمير المقدر في هذه القضية أعني كلمة فيه في قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك أي فيه أي في ذلك الشيء (اما) أن يكون نفس ذلك الشيء بالدقة أي حتى مع قيد زمانه ومن دون مسامحة أصلاً فهذا يكون منطبقاً على القاعدة ولا يشمل الاستصحاب أصلاً (واما) أن يكون المرجع ذلك

للشيء بالنظر المسامحي العرفي لا الدقي فيكون منطبقاً على الاستصحاب ولا يشمل القاعدة أصلاً والجمع بين هذين اللحاظين لا يمكن أصلاً (ففي) غاية الجودة والمتانة (وأما ما ذكر في هـذا المقام) من انحلال قضية لا تنقض اليقين بالشك إلى قضايا متعددة فبعضها يكون مفاده القاعدة وبعضها الآخر مفاده الاستصحاب (فمغالطة) عجيبة لأنه ليس هناك قضايا متعددة في الخارج ملحوظة بلحاظات متعددة باستعمالات متعددة بل استعمال واحد ولحاظ واحد وذكرنا أن معنى الانحلال هو الحكم على الطبيعة بوجودها الساري مقابل ورود الحكم على الطبيعة المهملة أو بلحاظ صرف الوجود فإذا كان لحاظ الجعل في القاعدة باعتبار موضوعية الشك واليقين غير لحاظ الجعل بهذا الاعتبار في الاستصحاب وكان اللحاظان متنافيين لا يمكن اجتماعهما في استعمال واحد فلا يمكن شمول قضية لا تنقض للقاعدة والاستصحاب جمعاً بل لابد وأن يكون ملحوظاً بأحد الاعتبارين إما لحاظ مفاد القاعدة وإما لحاظ مفاد الاستصحاب وحيث أنه (ع) طبق هذه الكبرى على الاستصحاب في موارد عديدة فلابد وأن يكون مسلكها مساق الاستصحاب :

(الأمر الثالث) هو أن لا يكون علم وجداني على خلاف الحالة السابقة أو على وفاقها لأنه في كلتا الصورتين لا يبقى موضوع الاستصحاب الذي هو الشك في البقاء لأن الشك في البقاء لا يجتمع مع العلم بالبقاء أو بالارتفاع وهذا واضح جداً (وكذلك) الأمر لو قامت امارة على خلاف الحالة السابقة أو وفاقها بل وكذلك بعض الأصول الموضوعية كاصالة الصحة وقاعدتي الفراغ والتجاوز واليد وتقديم هذه المذكورات على الاستصحاب مسلم (وإنما الكلام) في وجه التقديم وأنه هل هي الحكومة أو الورود أو التوفيق العرفي أقوال فلابد وأن نذكر معنى هذه الأمور والمراد من كل واحد منها والضابط لكل واحد منها حتى تعرف ان أيها وجه التقديم .

فنقول ان هاهنا مفاهيم أربعة دائرة في السنة الاصوليين اصطلحوا عليها (الأول) التخصص وهو عبارة عن خروج شيء عن موضوع الحكم الشرعي خروجاً حقيقياً تكوينياً بلا رعاية جعل شرعي من طرف الشارع لأجل هذا الخروج كخروج غير المجتهد أو غير العادل عن موضوع قلّد المجتهد العادل فالتخصص والتضيق في موضوع وجوب تقليد المجتهد للعادل بالنسبة إلى غير المجتهد وغير العادل ليس بمخصص ومضيق خارجي بل الموضوع لهذا الحكم أعني المجتهد العادل قاصر ذاتاً عن شمول من هو ليس بمجتهد أو ليس بعادل وإلا يلزم اجتماع النقيضين فبناء على هذا جميع موارد العلم الوجداني بالحكم الشرعي أو بموضوعه خارج عن موضوع الامارات والاصول بالتخصص (لأن الشك) أخذ في موضوع الأصول ويكون مورداً للامارات ومع العلم لا يبقى شك في البين حتى يتحقق موضوع الأصل أو مورد الامارة فعند العلم بشيء لا يبقى مجال لاستعمال الأصل أو الامارة في ذلك المورد سواء كان العلم موافقاً لمؤدى الأصل والامارة أو كان مخالفاً لمؤديهما .

(الثاني) الورود وهو عبارة عن رافعية أحد الدليلين لموضوع الآخر رفعاً حقيقياً واقعياً ولكن الرفع الحقيقي الواقعي يكون بواسطة الجعل الشرعي وبرعايته (وذلك) كجميع الأدلة الشرعية بالنسبة إلى البراءة العقلية وذلك من جهة أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان ولا شك في أن البيان المأخوذ عدمه موضوعاً لحكم العقل أعم من البيان الذاتي أي العلم ومن البيان الجعلي كالأدله الشرعية بل وكالإحتياط العقلي كالعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة فهو أيضاً بيان كما تقدم في مبحث الاشتغال (فجميع) هذه المذكورات وارد على البراءة العقلية ما عدا الاحتياط العقلي فان بيانيته ليس برعاية الجعل الشرعي بل العلم الاجمالي بيان ذاتي كالعلم التفصيلي كما

تقدم (فعلى) ما ذكرنا يكون التخصص والورود مشتركين في أمر وهو أنه يكون الخروج في كل واحد منهما عن موضوع الدليل الآخر أي المورود والمتخصص خروجاً واقعياً حقيقياً (ويفترقان) في أن الورود بلحاظ الجعل الشرعي وإلا لو لم يكن تشريع وجعل من قبل الشارع لما كان خارجاً وهذا بخلاف التخصص فان الخروج فيه تكويني لا مساس له بالتشريع فان العلم بالشيء خارج عن موضوع الجهل به فإذا حكم على موضوع مشكوك الطهارة بالطهارة فمعلوم الطهارة أو معلوم النجاسة خارج عن الموضوع تكويناً بدون أن يكون هذا الخروج متوقفاً على جعل شرعي وبرعايته فخروجه عنه كخروج زيد الجاهل عن موضوع اكرم العلماء أو خروج الفساق عن موضوع اكرم العدول .

(الثالث) التخصيص وهو عبارة عن خروج بعض أفراد العام أو بعض أنواعه عن تحت حكم العام بدون التصرف في الموضوع العام أو محموله بل حقيقته سلب النسبة التي بين محمول العام أي حكمه وبين موضوعه عن بعض أفراده في التخصيص الافرادي أو بعض أنواعه في التخصيص الانواعي (الرابع) الحكومة وهي عبارة عن توسعة أو تضييق ولكن تعبداً لا حقيقياً وواقعياً بل الدليل الحاكم مفاده التوسعة أو التضييق تعبداً وفي عالم التشريع لا في التكوين فالفرق بينهما وبين الورودان تضييق الوارد لدليل المورود واخراج فرد أو نوع من أفراده أو أنواعه تكويني وواقعي وأما تضييق دليل الحاكم لموضوع دليل المحكوم تعبدي وفي عالم التشريع (ومما ذكرنا) ظهر أن الحكومة والتخصيص مشتركان في عدم رفع موضوع دليل المحكوم أو المخصص أو محمولها واقعاً وإنما يفترقان ويمتازان في أن التخصيص لا تصرف له في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول لا واقعاً ولا تعبداً وأما الحاكم فله تصرف بالتوسعة أو التضييق ولكن تعبداً لا واقعاً

في جانب المحمول أو الموضوع وفي الحقيقة في صورة التضييق مثل التخصيص لا ينتج إلا رفع الحكم وهذا معنى رفع التعبدي غاية الأمر أنه في التخصيص من أول الأمر ليس مفاد دليل المخصص إلا رفع الحكم عن بعض الأفراد أو بعض الأنواع وفي الحكومة وإن كانت النتيجة أيضاً كذلك ولكن بلسان التصرف في عقد الوضع أو في عقد الحمل مثلاً اكرم العلماء إلا زيداً أو زيد ليس بعالم ينتجان نتيجة واحدة وهو رفع وجوب الاكرام عن زيد إلا أن الأول من أول الأمر بلسان نفي الحكم عن زيد بدون تصرف في كونه عالماً والثاني بلسان نفي كونه عالماً أي التصرف في عقد وضع قضية اكرم العلماء (ثم ان الحكومة) التي عرفت أنها عبارة عن التوسعة أو التضييق في عقد وضع دليل المحكوم أو عقد حمله بأقسامها الأربعة اما واقعية أو ظاهرية والفرق بينهما أن التصرف بالتوسعة أو التضييق في عقد الوضع أو عقد الحمل تصرفاً تعبدياً ان كان في ظرف الجهـــل بالواقع وبملاحظة استتاره فهذه حكومة ظاهرية وان كان في ظرف عدم استتار الواقع وعدم الجهل به فهذه هي الحكومة الواقعية فيكون أقسامها ثمانية أربعة واقعية وأربعة ظاهرية وقد بينا امثلتها فيما تقدم .

ثم أنـه لا يخفى أن ما ذكرنا في المراد من التخصص والتخصيص والحكومة بأقسامها الثمانية والورود امور واقعية لا يمكن انكارها (نعم) التسمية بهذه الأسماء اصطلاحات ولا مشاحـة في الاصطلاح (فالقول) بأن الحكومة عبارة عن أن يكون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول دليل الآخر وشارحاً ومفسراً له (قول بلا بينة) ولا برهان لأن لفظ الحكومة ما وردت في آية ولا رواية ولا هو معقد اجماع وكذلك لفظ الورود حتى لنتكلم ونبحث عما هو مفهومه العرفي وقلنا أنها اصطلاحات والأثر يترتب على واقع ما ذكرنا في المراد من هذه الألفاظ (إذا عرفت)

ما ذكرنا فنقول في مورد تعارض الاستصحاب مع الامارة أو في مورد موافقتها تكون الامارة حاكمة على الاستصحاب (وذلك) من جهة أن جميع الأصول العملية ومنها الاستصحاب سواء كانت محرزة أو غير محرزة اخذ في موضوعها الشك كما تقدم وقلنا إنها وظائف عمليه للشاك وقد تقدم في باب حجية الامارات أن معنى حجيتها تتميم كشفها بمعنى جعلها علماً في عالم الاعتبار التشريعي فكان لمفهوم العلم فردان ومصداقان فرد حقيقي تحقيقي وفرد حقيقي ادعائي وقد تقدم كل ذلك تفصيلاً فبناء على هذا المسلك المختار عندنا في جعل حجية الامارات لا يبقى مجال للشك في حكومة الامارات على الأصول مطلقاً محرزة أو غير محرزة من جهة أنه بسبب قيام الامارة يرتفع موضوع الأصل مطلقاً تعبداً لا حقيقة وواقعاً لأن الرفع الحقيقي لا يمكن إلا بالعلم الوجداني الحقيقي والعلم التعبدي الذي هو مفاد حجية الامارات ليس مقتضاه إلا رفع الشك تعبداً (ولا يبقى) مجال للقول بورود الامارات على الاستصحاب أو على مطلق الاصول تنزيلية كانت أو غير تنزيلية بناء على المبني المذكور الذي هو المختار.

نعم لو قلنا في باب الاستصحاب المراد من اليقين الناقض وفي سائر الاصول المراد من اليقين الذي جعل غاية أعم من اليقين الوجداني والتعبدي أو نقول المراد من اليقين في الموردين وإن كان هو اليقين الوجداني ولكن متعلقه أعم من الحكم الواقعي والظاهري أو نقول المراد من اليقين في الموردين هو مطلق الحجة وان كان لا مناص إلا عن القول بورود الامارات على الأصول (ولكن أنت خبير) بأن هذه الاحتمالات أوهام لا واقعية لها بل اليقين في الموردين ظاهر في اليقين الوجداني المتعلق بالحكم الواقعي (فالصحيح) هو القول بالحكومة لا القول بالورود.

وماذكرنا من تقريب الحكومة بين الامارات والأصول جار بالنسبة إلى الأصول

التنزيلية وغير التنزيلية بمعنى أن الأصول التنزيلية التي نسميها بالأصول المحرزة حاكمة على الأصول غير التنزيلية مثل استصحاب نجاسة مشكوك الطهارة والنجاسة حاكم على قاعدة الطهـــارة (والسر) في ذلك أن الاستصحاب الذي هو من الأصول التنزيلية مؤداه وان كان العمل على طبق الحالة السابقة ولكن ليس مجرد تطبيق العمل والجري على طبق الحالة السابقة بل على أنه هو الواقع فالأصول التنزيلية ولو أنها ليست طرقاً كاشفـة لمؤدياتها ولكنها محرزة لمؤدياتها من حيث الجري العملي ولذا سميت بالأصول المحرزة فهذه الأصول المحرزة التي من جملتها الإستصحاب أيضاً مثل الامارة في إلقاء الشك لكن عملاً لا أنها طرق وكواشف عن متعلقاتها (فالفرق) بينها وبين الامارة ليس إلا من ناحية كونها طرقاً إلى مؤدياتها ومتعلقاتها وإلا فلا فرق بينهما من حيث ثبوت المؤدى تعبداً والجري العملي على أنه هو الواقع (وحيث) إن موضوع الأصول غير المحرزة هو الشك في ثبوت الموضوع واقعاً فيرتفع بالأصول المحرزة تعبداً وهذا معنى حكومتها عليها وأيضاً من أجل هذه يكون الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي وذلك لارتفاع موضوع الأصل المسببي بالأصل السببي وذلك من جهة أن موضوع استصحاب بقاء النجاسة للثوب المغسول بالماء المشكوك موضوعه الشك في بقاء نجاسته فاذا ارتفع هذا الشك تعبداً باستصحاب طهارة ذلك الماء ـ لأن من آثار الشرعي لطهارة ذلك الماء الثابت بالاستصحاب تعبداً ـ طهارة ذلك الثوب لا يبقى موضوع للاصل المسببي وهذا معنى حكومة الأصل السببي على أصل المسببي (وأيضاً) ظهر مما ذكرنا وجه قيام اصول التنزيلية مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية (بيان ذلك) ان القطع المأخوذ على نحو الطريقية معناه أن الموضوع ليس عبارة عن ذات المجرد بل هو عبارة عن الذات المقيد بقيد الانكشاف والاحراز فاذا احرز تلك الذات بالأصل المحرز تعبداً فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه وهذا معنى

قيام الأصل المحرز كالامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع (وخلاصة الكلام) ان الأصل المحرز مثل الامارات في احراز المؤدى وثبوته به غاية الأمر مع اخذ الشك في موضوعه وثبوته تعبداً أيضاً من ناحية الجري العملي .

تنبيه لا يخفى أن ما ذكرنا من الحكومة الواقعية في جانب المحمول بالتضييق ـ مثل لا ضرر ولا حرج بناء على أن يكون المرفوع هو الحكم الضرري والحرجي كما هو المختار لا رفع الحكم برفع موضوعه تعبداً كما يقول به صاحب الكفاية ـ لا فرق بينه وبين الورود بل هو بعينه (وذلك) من جهة أن المحمولات في لا ضرر ولا حرج ليست إلا أحكام شرعية وضعية أم تكليفية وهي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار التشريعي ولا واقعية لها في غير ذلك العالم فرفعها التشريعي عين رفعها التكويني فالحكومة هناك تنتج نتيجة الورود بل هي عينها فان شئت سمه حكومة وإن شئت سمه وروداً .

الأمر الرابع بعد ما عرفت حكومة الامارات على الاستصحاب وعلى كل أصل مطلقاً تنزيلي أو غير تنزيلي لما ذكرنا من أن الاصول مطلقاً اخذ الشك في موضوعها والامارة رافعة للشك تعبداً لا تكويناً وحقيقة فتكون حاكمة لا واردة عليها (وقع الكلام) في أشياء وهو أنه هل هذه الاشياء امارة حتى تكون حاكمة على الاستصحاب أو هي اصول تنزيلية حتى يقع التعارض بينه وبينها فلو قيل بتقديمها على الاستصحاب كما هو كذلك في غير القرعة فلابد من إلتماس وجه آخر غير الحكومة لتقديمها عليه (وهذه) الاشياء هي قاعدة اليد واصاله الصحة وقاعدتي الفراغ والتجاوز وقاعدة القرعة لكل أمر مجهول أو مشكل .

فنقول اما تقديم قاعدة اليد واصالة الصحة وقاعدتي الفراغ والتجاوز على الاستصحاب فان قلنا بأنها امارات فوجه التقديم واضح لما ذكرنا من

حكومة الامارات على الأصول ولو كانت تنزيلية وأما بناءً على كونها اصولاً تنزيلية كما هو الظاهر في قاعدتي الفراغ والتجاوز واصالة الصحة فوجه تقديمها على الإستصحاب هو أن مورد جريان هذه الأصول غالباً في مورد الإستصحاب فلو قدم الإستصحاب فلا يبقى لها مورد فبدلالة الاقتضاء يدل دليل اعتبار هذه الاصول على عدم اعتبار الإستصحاب في مواردها وقد شرحنا مفصلاً وجه تقديم هذه الاصول في كتابنا القواعد الفقهية (وأما) القرعة فالإستصحاب مقدم عليهـا في الموارد التي لولا الاستصحاب لكان محل القرعة كالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي التي لا يجوز فيها الاحتياط أو لا يجب وأما في الشبهات الحكمية فلا تجري للقرعه حتى يعارض الاستصحاب معها .

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين فنقول إذا تعارضا ولم يمكن اجتماع مؤداهما فإما أن يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر شرعاً وهذا ما يسمى بالاستصحاب السببي والمسببي واما أن لا يكون كذلك (فتارة) يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر لكن عقلاً لا شرعاً (واخرى) لا سببية بينهما بل يكون الشك في كل واحد منهما مسبباً عن أمر آخر أجنبي عن الشكين وأما احتمال كون الشك في كل واحد منهما مسبباً عن الآخر فمحال عقلاً للزوم كون الشيء معلولاً لما هو معلوله هذه أقسام تعارض الاستصحابين اجمالاً وأما التفصيل فان كان من القسم الأول أي استصحاب السببي والمسببي بأن يكون الشك في بقاء أحدهما مسبباً شرعاً عن بقـاء الشك في الآخر كغسل الثوب النجس بالماء المستصحب الطهارة حيث إن الشك في بقاء نجاسة الثوب النجس من الآثار الشرعية للشك في طهارة الماء الذي غسل به فتكون طهارة الماء سبباً شرعياً لطهارة الثوب الذي غسل بذلك الماء فيكون الشك في تحقق السبب أي طهارة الماء

سبباً للشك في طهـــارة ذلك الثوب فإن كان كذلك فلا محالة يكون الاستصحاب في الأصل السببي حاكماً عليه في جانب الأصل المسببي (ولا فرق) في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي بين أن يكون الاصلان متحدي الجنس والدليل كما في المقام حيث ان كلا الأصلين من الاستصحاب ودليل كليهما قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك أو أن يكونا مختلفي الجنس بل لو كان أحدهما أصلاً تنزيلياً والآخر غير تنزيلي أيضاً يكون الأصل السببي مقدماً وحاكماً على الأصل المسببي مثلاً لو غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة الذي ليس له حالة سابقة متيقنة من الطهارة أو النجاسة فاصالة الطهارة في طرف الماء الذي هو أصل غير تنزيلي حاكم على استصحاب نجاسة الثوب الذي هو أصل تنزيلي .

والسر في ذلك هو أن الاصل السببي رافع لموضوع الاصل المسببي تعبداً (وبعبارة اخرى) لم يجعل لفظ الحكومة في آية أو رواية أو معقد اجماع موضوع حكم حتى نرجع إلى العرف في تعيين مفهوم الحكومة بل الامر الواقعي هو أن في باب تعارض الادلة سواء كانت لفظية أو غير لفظية أو مختلفة اما يكون مفاد أحدهما رافعاً أو موسعاً لموضوع الآخر في عالم التعبد والتشريع لا رفعاً أو توسعة في عالم التكوين فهذا هو الذي قلنا بأنه حكومة وقسمناه على أقسام وقد تقدم تفصيل ذلك وأنت سمه ما شئت (وبهذا المعنى) دائماً يكون الاصل السببي الذي تكون السببية فيه شرعية حاكماً على الاصل المسببي ورافعاً لموضوعه عند التعارض (وذلك) من جهة أن المفروض أن المشكوك أي طهارة الثوب مثلاً في المثال المذكور من الآثار والاحكام الشرعية لطهارة الماء فإذا جاء تعبد بطهارة ذلك الماء الذي غسل هذا الثوب به فمن آثاره أن شرعاً خبث هذا الثوب المغسول به زال ولم يبق له نجاسة وان كانت طهارة ذلك الماء مفاد اصالة الطهارة فلا يبقى من حيث العمل شك في

طهارة الثوب حتى يستصحب نجاسته ولا ندّعي ارتفاع الشك حقيقة حتى تقول بأن ترتيب آثار الطهارة على الماء تعبداً لا يوجب ارتفاع الشك حقيقة لانه أمر تكويني لا يرتفع إلا بأسبابه التكوينية بل نقول ان الدليل الذي يقول بطهارة ذلك الماء مثلاً سواء كان هو الاستصحاب أو كان أصل الطهارة موجب لرفع الشك في مرحلة الاثبات والظاهر لا في مرحلة الثبوت والواقع وإلا كان وارداً لا حاكماً .

(فمما ذكرنا ظهر) لك أن ما ذكره شيخنا الاستاد (قده) أن حكومة الاصل السببي على المسببي مشروط بأمرين (أحدهما) أن تكون السببية شرعية لا عقلية (والثاني) أن يكون الاصل في جانب السبب رافعاً لموضوع المسبب وإلا فلا حكومة كما ينبغي ومثّل لذلك أي لعدم كونه رافعاً بالشك في مأكول اللحم والشك في جواز الصلاة فيه حيث أن الشك الثاني مسبب شرعاً عن الشك الاول واصالة الحل في الشك الاول لا يرفع الشك الثاني الذي هو موضوع عدم جواز الصلاة لما ذكره من أن جواز الصلاة موضوعه للعناوين المحللة كالغنم وأمثاله (وهذا كلام عجيب) لان كلامنا في هذا المقام في الاصل السببي والمسببي فاذا كان الشك في الاصل المسببي مسبباً شرعاً عن بقاء الشك في الاصل السببي (فاذا ارتفع) السبب أي الشك ولو تعبداً ومن حيث الجري العملي (فمحال) أن يبقى المسبب الذي هو معلول له وإلا تخلف المعلول عن علته وأما المثل الذي ذكره فان قلنا أن الشك في جواز الصلاة مسبب عن الشك في الحلية فلا محالة يرتفع باصالة الحل وأما ان قلنا بأن الشك في جواز الصلاة مسبب عن الشك في أنه من العناوين المحللة فليس مسبباً عن الحلية حتى يلزم منه رفع الموضوع في جانب المسبب (والحاصل) أن كون الشك في الأصل المسببي معلولا للشك السببي شرعاً ومن آثاره ومع ذلك لا يرتفع بارتفاعه بالأصل الجاري

في طرف السبب من المتناقضات ومن الالتزام ببقاء المعلول مع زوال علته ولو تعبداً ومن حيث الجري العملي لا حقيقة ووجداناً .

ثم ان هاهنا اشكالان (الأول) ان ما ذكر من حكومة الأصل السببي على أصل المسببي على تقدير صحته فيما إذا كان لكل واحد منهما دليل مستقل حتى يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر وأما إذا كان لكلاهما دليل واحد يشمل بعمومه الاثنين كما في المقام حيث أن عام واحد وهو قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك يشمل بعمومه الأصل السببي والمسببي كيف يمكن أن يكون ذلك الدليل الواحد بالنسبة إلى الأصل السببي حاكماً وبالنسبة إلى أصل المسببي محكوماً وهل هذا إلا حكومة الشيء على نفسه وهو واضح البطلان (وفيه) أن العام هاهنا عام انحلالي وفي حكم القضايا المتعددة فباعتبار انطباقه على الأصل السببي حاكم وباعتبار انطباقه على الأصل المسببي محكوم ولا تتوهم أنه مرادنا من الانحلال أن هناك قضايا خارجية متعددة جمعها عبارة واحدة لأن هذا باطل (وقد تقدم) ان الكبريات المجعولة من قبل الشارع التي خاطب بها المكلفين من قبيل القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها متعلقاً بنفس الطبيعة السارية وبلحاظ جميع وجوداتها وإلا فذلك ليست بانحلال بل جمع القضايا المتعددة الخارجية تحت مفهوم التزاعي واحد (فالمقصود) في المقام من الانحلال أن لها انطباقات متعددة حسب تعدد وجودات الطبيعة وهذا المقدار يكفي في حكومة العام باعتبار انطباقه على أصل السببي على ما هو المسمى بالأصل المسببي (والسر) في ذلك ما تقدم منا مراراً من أن الحكومة لا يحتاج إلى أن يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظر إلى دليل المحكوم بل معناها هو أن يكون مفاد دليل الحاكم رافعاً لموضوع دليل المحكوم تعبداً وفي عالم التشريع لا حقيقة ووجداناً وإلا فيكون ورود لا حكومة وفيما نحن فيه عرفت أن مفاد لا تنقض مثلاً

باعتبار انطباقه على الأصل السببي رافع لما هو موضوع الأصل المسببي .

(الاشكال الثاني) هو أن نسبة دليل الاستصحاب أعني لا تنقض اليقين بالشك إلى الأصل السببي والمسببي على حد سواء فلا وجه لتقديم اجراء الاستصحاب بالنسبة إلى السبب على الاستصحاب في جانب المسبب حتى لا يبقى موضوع للأصل المسببي بل يمكن اجراء الاستصحاب ابتداء في الشك المسببي وموضوعه باق لم يرتفع (بل يمكن أن يقال) بارتفاع موضوع الاستصحاب في الشك السببي لو اجري الاستصحاب أو لا في الشك المسببي بناء على حجية أصل المثبت (بيان ذلك) أن استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك مع العلم بطهارة ذلك الماء سابقاً لازمه نجاسة ذلك الماء عقلاً فبناءً على اعتبار الأصل المثبت يثبت نجاسة ذلك الماء باستصحاب نجاسة ذلك الثوب المغسول بذلك الماء فتقديم الاستصحاب في جانب السبب لا وجه له (وفيه) أولاً - عدم حجية مثبتات الأصول فتقديم الاستصحاب في جانب المسبب لا يرفع موضوع الاستصحاب في جانب السبب بخلاف العكس لأن الأصل السببي يرفع موضوع أصل المسببي بمدوله المطابقي فلا ربط له بالأصل المثبت وأما مفاد أصل المسببي أي استصحاب نجاسة ذلك الثوب - في المثال المذكور - ليس نجاسة ذلك الماء (نعم) نجاسة الماء ملازم مع بقاء نجاسة ذلك الثوب عقلاً وقلنا أن أصل المثبت ليس بحجة (نعم) يبقى الكلام في أصل تقديم أصل السببي على المسببي حتى ينتج رفع موضوعه وانه لا وجه له إذ لا وجه لاخراج الشك المسببي عن تحت العام أي قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك بادخال للشك السببي مع أن نسبة العام إلى كليهما على حد سواء فمقتضى القاعدة اجراء الاستصحاب في كليهما معا وفي رتبة واحدة بلا تقديم أحدهما على الآخر فيكون الموضوع باقياً في كلا الاستصحابين فيتساقطان للعلم الاجمالي بكذب أحدهما فلا

حكومة في البين .

(ولكن يمكن) أن يقال أن العام وإن كان شموله للأصل السببي والمسببي في عرض واحد (ولكن) شموله للأصل المسببي يحتاج إلى مؤنة وهي عدم شموله للأصل السببي وخروجه عن تحته (وذلك) لما ذكرنا من أن دخوله تحت العام يوجب رفع موضوع الأصل المسببي فيكون خارجاً بالتخصص وأما خروج الأصل السببي إذا كان لابد وأن يكون بالتخصيص ولا مخصص في البين إلا على وجه دائر محـــال فالأمر يدور بين خروج المسببي بالتخصص أو خروج السببي على وجه محال أي بلا مخصص أو على وجه دائر (وبعبارة اخرى) فردية الأصل السببي للعام المذكور تنجيزي لأنه وجداني فليس شمول العام أي قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك له معلقاً على أمر بخلاف شموله للمسببي فانه معلق على عدم شموله للأصل السببي وإلا يرفع موضوعه بالحكومة ولا يشمله (ومعلوم) أن المقتضى التنجيزي عند التعارض مع المقتضى التعليقي دائماً مقدم عليه (وذلك) لارتفاع موضوعه به (هذا كله) بناء على عدم حجية الأصول المثبتة واضح وأما لو قلنا باعتبارها فيكون التعليق من الطرفين فيتساقطان لأنه حينئذٍ استصحاب المسبب أيضاً يرفع الشك عن جانب السبب تعبداً فيكون كل واحد رافع لموضوع الآخر بالحكومة أي رفعاً تعبدياً لا وجدانياً فلا يجريان .

(وما أفاده شيخنا الاستاد) (قده) من حكومـة الأصل السببي على المسببي ولو قلنا باعتبار الأصول المثبتة لأنه بناء على هذا المبنى أيضاً اثباتها للوازمها فرع وجودها والمفروض عـدم تحقق موضوع المسببي مع جريان الاصل السببي حتى يثبت لوازمها العقلية (ليس تماماً) وذلك لما قلنا بأنه بناء على هذا المبنى حال الاصل السببي أيضاً مثل المسببي إذ للتعليق من الطرفين فلا يجري حتى يذهب بموضوع المسببي وقيامه باصالة الظهور في القرينة

مع اصالة الظهور في طرف ذي القرينة في غير محله لانه مع وجود القرينة لا يتحقق ظهور في ذي القرينة فالقرينة معدمة لظهور ذي القرينة في القرينة المتصلة تكويناً فلا يوجد ظهور هناك الذي القرينة في المعنى الحقيقي حتى يعارض ظهور القرينة وفيما نحن فيه لا يرفع الاصل السببي موضوع الاصل المسببي حقيقة وإنما هو رفع تعبدي وبالحكومة وبناء على اعتبار الاصل المثبت الحكومة من الطرفين كما شرحناه نعم في القرينة المنفصلة يكون الامر مثل المقام لو كان القرينة المنفصلة رافعة للظهور تعبداً لا حقيقة ولذلك نقول بتقديم ظهورها على ظهورذي القرينة بواسطة كونها أظهر :

(ولكن للتحقيق) ان تقديم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة في القرينة المنفصلة من جهة أن اعتبار ظهور القرينة عند العقلاء والعرف في مقام التفهيم والتفهم لتنجيزي ليس معلقاً على عدم ظهور ذي القرينة بخلاف ظهور ذي القرينة فان اعتباره في مقام كشف المراد معلق على عدم ظهور القرينة فإذا تحقق ظهور القرينة في القرينة المنفصلة فقهراً يسقط ظهور ذي القرينة عن الاعتبار لانه كان معلقاً على عدم ظهور القرينة وقد تحقق(هذا كله) في القسم الاول أي فيما إذا كان أحد طرفي الشك والاحتمال من الآثار الشرعية لبقاء الشك في الآخر الذي نسميه بالاصل السببي والاصل المسببي (والقسم الثاني) أي ما كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر ولكن عقلاً لا شرعاً فمن الواضح الجلي بناء على عدم اعتبار اصل المثبت عدم حكومة الأصل السببي على الآخر ويكون حال الأصلين حال ما إذا كان الشك في كل واحد منهما مسبباً عن أمر ثالث وهو القسم الثالث من الاستصحابين المتعارضين وفي هذا القسم لابد وأن يكون منشأ التعارض هو العلم الإجمالي بكذب أحد الاستصحابين وإلا فأي تناف وتعارض بين الحكم ببقاء شيء في موضوع مع بقاء شيء آخر في موضوع آخر لولا ذلك العلم الاجمالي

وهذا القسم له أقسام لأنه (اما أن يلزم) من اجراء الاستصحابين مخالفة قطعية عملية أو لا يلزم ذلك ففي القسم الأول لا يجوز اجراء كلا الاستصحابين والجمع بينهما عند المشهور بل المتفق عليهما إلا فيما نسب إلى المحققين المحقق الخونساري والمحقق القمي (قدهما) من القول بأن العلم الاجمالي مقتض لتنجز التكليف وليس علة تامة حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية ولكن هذا القول مع شذوذه من حيث القائل مخالف للبرهان وقد تقدم بطلانه في مبحث الاشتغال (وأما القول) بالتخيير في اجراء أحد الأصلين أو بالتساقط فقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الاشتغال .

(وأما لو لم تكن مخالفة عملية) في البين فهل هناك لا مانع من إجراء كلا الأصلين مطلقاً أو لا يجوز مطلقاً أو التفصيل بين الأصول التنزيلية مثل الاستصحاب فلا يجوز وبين غير التنزيلية فيجوز وجوه ونحن رجحنا التفصيل بين الأصول التنزيلية فلا تجري وبين غير التنزيلية وقلنا فيها بالجريان والشيخ الأعظم فرّق بين الاستصحاب وغيره وقال في الاستصحاب بعدم الجريان من جهة عدم الدليل في عالم الاثبات لا عدم امكانه في عالم الثبوت لأن الدليل على الاستصحاب هو قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله فهذه الرواية من حيث الصدر ولو كانت تشمل أطراف العلم الاجمالي لأن كل واحد منهما مشكوك مسبوق باليقين الاجمالي فأركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فيه تمام إلا أن ذيل الرواية أعني قوله (ع) ولكن انقضه بيقين مثله ينفي الاستصحاب للعلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما مثلاً لو كان هناك كأسان نجسان فعلم بطهارة أحدهما فاستصحاب النجاسة في الكأسين ولو كان لا يلزم منه مخالفة عملية أصلاً إلا أنه مع ذلك لا يجري لتناقض صدر الرواية وذيلها فالصدر يثبت والذيل ينفي .

ولكن أنت خبير أنـــه (أولاً) لا تناقض بين الصدر والذيل لأن المراد من قوله (ع) ولكن انقضه بيقين مثله هو اليقين التفصيلي لا الاجمالي وذلك من جهة أنه لابد في الاستصحاب من وحدة متعلق الشك واليقين وإلا فلا يصدق النقض ولا شك في أن متعلق الشك هو خصوص الفرد (فلابد) وأن يكون متعلق اليقين أيضاً خصوص الفرد وحينئذٍ يصير اليقين يقيناً تفصيلاً كما هو واضح (وثانياً) ليس دليل الاستصحاب في مقام الاثبات منحصراً بهذه الرواية التي لها هـــذا الذيل بل هناك روايات أخر ليس لها هـذا الذيل (فالأحسن) في وجـه عدم جريان الاستصحاب في جميع الأطراف إذا كان مفاده مخالفاً للعلم الاجمالي ولو لا يلزم منه المخالفة العملية ما ذكرناه في مبحث الاشتغال من أن المانع من جريان الاستصحاب بل مطلق الأصول التنزيلية بل والامارات في جميع الأطراف إذا كانت مخالفة للمعلوم بالاجمال هو أن البناء على بقاء الحالة السابقة على أنه متيقن وإلغاء الشك وان الواقع منكشف في الامارات مع العلم بالخلاف اجمالاً لا يجتمعان وهل هذا إلا تهافت وتناقض خصوصاً في الامارات بناء على القول بتتميم الكشف في وجه حجيتها .

(ولكن قد يشكل) على هـذا بأنه يجري الاستصحاب عندهم في موارد كثيرة مع العلم اجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع مثلاً إذا توضأ بمايع مردد بين الماء والبول ولو غفلة حتى يتمشي منه قصد القربة فهم يجرون استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث فهم يفككون بين المتلازمين في الواقع في الحكم الظاهري فان طهارة البدن في الفرض وإن كان ملازماً في الواقع مع ارتفاع الحدث وكذلك بقاء الحدث ملازم بحسب الواقع مع نجاسة البدن ولكن في مقام الظاهر لا مانع من تفكيك المتلازمين والالتزام بطهارة البدن وبقاء الحدث (والسر في ذلك) أن جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع لا مانع منه في صورة استقرار الواقع وإن كان يعلم اجمالاً ان أحد الجعلين

مخالف للواقع ولكن لا يعلم بمخالفة كل واحد من الجعلين في مورده ونظائر ما ذكرنا من التفكيك بين المتلازمين في الواقع بحسب الحكم الظاهري في الفقه كثيرة جداً .

(ولكن يمكن) أن يقال في جواب هـذا الاشكال بأنه فرق بين أن يكون مؤدى الاستصحابين متفقين في أمر نعلم تفصيلاً بمخالفته للواقع كما أنه في الفرع المذكور يكون الأمر هكذا فان استصحاب نجاسة الكأسين الذين يعلم بطهارة أحدهما متفقان في نجاسة ذلك الذي نعلم تفصيلاً بطهارته وكذلك الاستصحابان في عدم زوجية كل واحدة من المرأتين اللتين نعلم تفصيلا بزوجية أحديهما متفقان في نفي زوجية من نعلم تفصيلا بزوجيتها وهي مصداق أحديهما فانه في الصورة الأولى أي فيما إذا كان مؤدى الاستصحابين جمعاً مخالفاً لما هو معلوم بالتفصيل نقول بعدم جريان الاستصحابين ولو لم يكونا مستلزمين للمخالفة العملية وفي الصورة الثانية أي فيما إذا كان التفكيك بين المتلازمين بحسب الواقع في الحكم الظاهري إذا لم يكن مخالفاً لما هو معلوم بالتفصيل ولم يكن دليل خارجي من اجماع أو غيره على عدم جواز التفكيك ولو ظاهراً نقول بجريانها وموارده في الفقه كثيرة .

وقد ظهر مما ذكرنا أن موارد الاستصحابين المتعارضين على خمسة أقسام (الأول) فيما إذا كان جريانهما موجباً للمخالفة القطعية العملية وفي هذا القسم لا يجري الاستصحابان كما تقـدم (الثاني) أن يكون مؤداهما جمعاً مخالفاً لما هو معلوم بالتفصيل ولو لم يكن مستلزماً للمخالفة العملية وفي هذا القسم أيضاً لا يجري الاستصحابان جمعاً (الثالث) فيما إذا كان مؤداهما ولو لا يلزم منه المخالفة العملية ولا مخالفة ما علم تفصيلاً إلا أنه قام دليل خارجي من اجماع أو غيره على عدم جواز التفكيك بين المتلازمين واقعاً ولو ظاهراً وهذا القسم أيضاً لا يجري فيه الاستصحابان (الرابع)

فيما إذا كان يلزم الاستصحابين التفكيك بين المتلازمين واقعاً بحسب الظاهر ولم يكن دليل خارجي على عدم جواز التفكيك ولو ظاهراً ولم يكونا مستلزمين للمخالفة العملية ولا لما هو معلوم بالتفصيل وفي هذا القسم يجري كلا الاستصحابان (الخامس) فيما إذا كان لأحداهما أثر شرعي دون الآخر وفي هذا القسم يجري فيما له الأثر دون الآخر انتهى مبحث تعارض الاستصحابين وفي بعض هذه الأقسام الخمسة مناقشات ذكرها موجب لتطويل المقام بدون أن يكون له أثر عملي .

خاتمة في التعادل والتراجيح

وفيه امور (الأول) في أنه من المسائل الأصولية بل من أهمها إذ تقدم مراراً في هذا الكتاب أن المناط في كون المسألة اصولية وقوع نتيجة البحث عنها كبرى في قياس الاستنباط ولا شك أن نتيجة البحث في هذه المسألة سواء كان هو التخيير مطلقاً أو بعد فقد المرجحات وأما مع وجود المرجحات فالترجيح وتقديم ذي المزية هو تعيين الحجة وتشخيصها اما معيناً أعني خصوص ذي المزية أو مخيراً مطلقاً أو في خصوص صورة فقد المرجح فيكون - بعد تشخيص ما هو الحجة ذلك المعين أو المختار في المخير - كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الفرعي الكلي الإلهي فالانصاف أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية وفائدة حجية الخبر الواحد لا يتم إلا بهذه المسألة .

(الثاني) في تعريف التعارض وهو في اصطلاح الاصولي عبارة عن تنافي الدليلين باعتبار تنافي مداليلهما في عالم الجعل والتشريع بأن يكون أحدهما يثبت ما هو ضد للآخر فيصير مفادهما جمعاً اجتماع الضدين أو يكون أحدهما

ينفي ما أثبته الآخر فيصير مفادهما جمعاً اجتماع النقيضين وهذا الذي ذكرنا في خصوص التعارض في أدلة الاحكام الشرعية (وأما أدلة الموضوعات الخارجية) كالبينة مثلاً فليس تعارض البينتين عبارة عن تنافي الدليلين باعتبار تنافي مدلوليهما في عالم الجعل التشريع لان مدلوليها ليست حينئذٍ من المجعولات الشرعية حتى يكون التنافي في عالم الجعل والتشريع فإذا كان النظر في هذا البحث إلى تعارض مطلق الأدلة سواء كانت أدلة الاحكام الكلية أو الجزئية أو كانت أدلة الموضوعات الخارجية فلابد من ازدياد كلمة أو في عالم التكوين في التعريف بأن يقال تنافي الدليلين باعتبار تنافي مدلوليهما في عالم الجعل والتشريع أو في عالم التكوين ولكن نظر الاصولي إلى أدلة الاحكام الكلية أو الموضوعات المستنبطة وإلا فغيرها خارج من مسائل فنه كما هو واضح (ثم أنه) بعد ما كان منشأ تنافي الدليلين تنافي المدلولين بحيث يكون الجمع بين المدلولين من اجتماع الضدين أو النقيضين فلابد في وقوع التعارض بين الدليلين من وجود الوحدات المعتبرة في تحقق اجتماع الضدين من وحدة الموضوع والمحمول والقيود المأخوذة في الموضوع أو في جانب المحمول من الزمان والمكان وسائر الخصوصيات الطارئة عليها (ومما ذكرنا) ظهر لك أنه لو كان التنافي في بعض المدلول أيضاً يصدق عليهما أنهما متعارضان باعتبار تلك القطعة سواء كان الافتراق من الطرفين كالعامين من وجه أو من طرف واحد كالعموم والخصوص المطلق وإن كان العرف يجمع بينهما بحمل العام على ما عدا الخاص لكن إذا كان الخاص منفصلاً فينعقد لكل واحد منهما ظهور مناف مع ظهور الآخر (نعم) ظهور الخاص حاكم على ظهور العام (وأيضاً) لا فرق في وقوع التعارض والتنافي بين الدليلين باعتبار تنافي مدلوليهما بين أن يكون التنافي بينهما في مدلوليهما المطابقي أو الالتزامي ولا بين أن يكون التنافي بين مدلوليهما

من جهة التناقض أو التضاد بين نفس المدلولين مطابقة أو إلتزاماً أو من أمر خارج يدل على عدم الجمع بينهما في عالم الجعل والتشريع كالخبرين الذين يدل أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مع العلم من الخارج بعدم تشريع كليهما في يوم واحد فانه بعد هذا العلم يقع التنافي بين الدليلين ويتعارضان فالدليل الذى يدل على وجوب صلاة الظهر ينفي بالالتزام بعد هذا العلم الخارجي وجوب صلاة الجمعة وكذلك الدليل الآخر الذى يدل على وجوب صلاة الجمعة ينفي وجوب صلاة الظهر بالالتزام (وبعبارة اخرى) كل واحد من الدليلين مفاده أن تلك الصلاة الواحدة المجعولة في ذلك اليوم هي التي تكون مفادى وليس غيرى (ثم أنه قد ذكرنا) أن التنافي قد يكون باعتبار بعض المدلول فلو كان أحد الدليلين يشمل جميع حالات الشيء والخصوصيات الطارئة عليه بالاطلاق اللحاظي أو بنتيجة الاطلاق وكان مفاد دليل الآخر نفي هذا الحكم بالنسبة إلى بعض هذه الحالات أو اثبات ضده له يقع التعارض والتنافي بين الدليلين .

(ومن ذلك ظهر) أنه لا يمكن الجمع بين احكم الظاهرى والواقعي في موضوع واحد بحمل الحكم الظاهري على حالة الشك لان الحكم الظاهري بناء على هذا الحمل وإن لم يصعد إلى مرتبة قبل الشك لتأخر موضوعه أي الشك عن تلك المرتبة ولكن الواقعي يصل إلى مرتبة الشك غاية الامر بنتيجة الاطلاق ، وإنكار وصوله إلى مرتبة الشك بنتيجة الاطلاق مساوق للقول بالتصويب وقد شرحنا هذا المطلب فيما تقدم من هذا الكتاب في مبحث التوصلي والتعبدي وفي مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فراجع إن شئت (ثم أنه من شرائط) صدق التعارض والتنافي بين الدليلين والحجتين هو أن يكون كل واحد منهما واجداً لشرائط الحجية بحيث

لا يكون التوقف في العمل بكل واحد منهما إلا من ناحية تعارض الآخر بحيث لو فرضنا محالاً عدم وجود المعارض لكان يلزم العمل به (وأما إذا كان) أحدهما غير المعين غير واجد لشرائط الحجية كما لو علم بكذب أحدهما وعدم صدوره عن الامام فليس من باب تعارض الدليلين والحجتين وذلك ظاهر لفظ الدليلين والحجتين لأن المفروض أن أحدهما ليس بدليل ولا هو حجة فيكون من اشتباه الحجة بما هو ليس بحجة لا من باب تعارض الدليلين والحجتين وذلك واضح جداً فلا يعمل فيهما بقواعد الترجيح والتخيير بل لابد وأن يعمل بقواعد العلم الاجمالي .

(الأمر الثالث) في الفرق بين التعارض والتزاحم قيل بأن الفرق بينهما أن في باب التعارض يشترط أن لا يكون المقتضى والملاك لكلا الحكمين جمعاً بل المقتضى والملاك لأحدهما غير المعين فقط وليس للآخر . وفي باب التزاحم يشترط أن يكون الملاك والمقتضى لكلا الحكمين (سواء كانت) مزاحمة كل واحد من الملاكين للآخر في عالم الجعل والتشريع بحيث لا يمكن جعل كلا الحكمين وتشريعهما عرضاً وتعييناً بل اما يتساقط كلا المقتضيين عن التأثير في عالم الجعل والتشريع أو يجعل على طبق أقوى الملاكين كما ادعاه صاحب الكفاية في باب الاجتماع بناء على تقديم جانب النهي بناء على الامتناع وقد ذكرنا هناك أن باب اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع من صغريات باب التعارض لا باب التزاحم (نعم) هذا من تزاحم المقتضيين لا تزاحم الحكمين (وذلك) من جهة تزاحم الحكمين يتحقق بين الحكمين بعد وجودها إذ لا معنى لوقوع التزاحم بين شيئين أحدهما غير موجود (أو كانت) مزاحمة كل واحد من الملاكين في مرحلة الامتثال وتحصيل ذلك الملاك في الخارج بعد الفراغ عن جعل الحكم على طبق كلا الملاكين وهذا الضابط والفرق بينهما هو الذي يستظهر من صاحب الكفاية وصرح به

استدلا المحقق (قدهما) .

ولكن أنت خبير بأن الفرق بينهما بأن التعارض - الذي هو في الحقيقة من صفات مدلولي الدليلين وإنما التسابه إلى الدليلين باعتبار مدلوليهما كما أشرنا إلى ذلك - عبارة عن عدم جعل كلا المدلولين (إما) لعدم امكان مجعوليتهما في عالم التشريع كصحة بيع العذرة وفساده معاً للزوم اجتماع الضدين لو كان مفاد كلا الدليلين أمرين وجوديين كالوجوب والحرمة والصحة والفساد أو لزوم اجتماع النقيضين لو كان احدهما ثبوت حكم ومفاد الآخر نفي ذلك الحكم بالدلالة المطابقة وإلا بالدلالة الالتزامية للدليلان المتعارضان دائماً يكون مفادهما اجتماع النقيضين وإن كان كل واحد منهما يتضمن حكماً وجودياً ضد الآخر للزوم كل واحد منهما نفي الآخر فيكون مفاد الدليلين بالدلالة المطابقة في الصورة المذكورة اجتماع الضدين واجتماع النقيضين مرتين لأن مفاد كل واحد من الدليلين اثبات أحد الضدين بالمطابقة ونفي الضد الآخر بالالتزام (وإما) لتزاحم الملاكين وغلبة أحدهما على ملاك الآخر وانكسار ذلك وسقوطه عن كونه ملاكاً تاماً وإلا كان الحكم هو التخيير (وأما تزاحم الحكمين) فهو عبارة عن عدم امكان امتثالهما جمعاً إما لعدم القدرة على اتيانهما معاً وإما لاشتراط وجوب أحدهما بعصيان الآخر كما أنه كذلك في مورد الترتب لو لم يكن بين متعلق الأمرين المترتبين تضاد يسلب القدرة على جمعهما في حد نفسه لو تصورنا ذلك والظاهر امكانه وإما لوجود دليل على عدم وجوب الجمع بينهما وهذا الأخير لا يخلو عن اشكال ذكره يوجب تطويل المقام .

وبعد ما عرفت الفرق بين التعارض والتزاحم فالاشكال على هذا التعريف بأنه لا يناسب مع كون القدرة شرطاً لفعلية الحكم وأصل وجود التكليف بل يناسب مع كونها لتنجيزه وهو واضح البطلان لأن توجيه

الخطاب إلى العاجز العالم بالخطاب (إما) غير معقول كما هو الصحيح لأن الأمر بعث إلى أحد طرفي المقدور فالقدرة مأخوذة في حقيقة التكليف فالتكليف إلى غير المقدور غير معقول (وإما) قبيح فصدوره أيضاً عن الحكيم محال فاذا كان وجود أصل التكليف مشروطاً بالقدرة لا تنجزه فقط والمفروض أنه غير قادر على الجمع في غالب موارد التزاحم فلا معنى للجمع في الجعل مع عدم القدرة على الجمع في المجعول فيرجع غالب موارد تزاحم الحكمين إلى التعارض وهو كما ترى (وجواب) هذا الاشكال هو أن القدرة وإن كانت شرطاً لأصل وجود التكليف لما ذكر من الوجه لا شرط التنجز فانه في غاية السقوط لكنهما مقدوران على الفرض والذي لا يمكن هو الجمع بينهما لا أصل ايجاد كل واحد منهما (نعم لو كان) وجود أحدهما ملازماً لوجود الآخر بحيث لا يمكن انفكاكهما فالدليلان في مثل هذا المورد يرجعان إلى التعارض لعدم صحة جعل حكمين لا يمكن امتثالهما دائماً والحاصل ان باب التعارض غير باب التزاحم وإن كان مشتركاً مع التزاحم في امتناع الإجتماع ولكن الفرق بينهما ان امتناع اجتماع الحكمين في باب التعارض في مرحلة الجعل والتشريع والامتناع في باب التزاحم في مرحلة الامتثال وهذا هو الضابط الكلي لتميز البابين كل من الآخر .

وبينهما فروق (منها) أن مرجحات باب التعارض ترجع إما إلى قوة السند كأوثقية الراوي وأعدليته أو كون الرواية أشهر وأمثال ذلك مما سيأتي إنشاء الله تعالى وإما إلى قوة الدلالة ككونها أظهر من الآخر كما سيأتي وأما مرجحات باب التزاحم فقد تقدم أنها خمسة (الأول) أن يكون أحد الحكمين أهم من حيث الملاك والمصلحة في الفعل أو الترك فان الأهم مقدم في نظر العقل على المهم إن لم يكن سائر المرجحات الأخر (الثاني) أن يكون أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً فالمضيق مقدم على الموسع

(لأن المضيق) بالنسبة إلى الفرد المزاحم من الموسع معه يكون مخرجاً للطبيعة عن تساوي أقدامها بالنسبة إلى أفرادها الطولية فان التخيير في تطبيق الصلاة المأمور بها على أي فرد شاء بحسب الأوقات التي بين الحدين عقلي من جهة تساوي اقدام المأمور به في تحصيل المصلحة الملزمة بالنسبة إلى تلك الأوقات فإذا كان تطبيقه على الفرد المزاحم موجباً لفوات مصلحة ملزمة يخرج بالنسبة إلى هذا الفرد عن التساوي فلا يرخص العقل في التطبيق على هذا الفرد ولذلك يحكم بتقديم المضيق على الموسع ولو كان الموسع أقوى ملاكاً وأهم منه بألف مرتبة (الثالث) أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر بالقدرة العقلية فالثاني مقدم على الأول (والوجه في ذلك) أن القدرة الشرعية دخيلة في الملاك ومأخوذة في موضوع الحكم وما لم يتحقق ولم يوجد لا خطاب ولا ملاك لأنها مأخوذة في الموضوع فما هو المشروط بالقدرة العقلية يذهب بموضوع ما هو المشروط بالقدرة الشرعية ولا يمكن أن يقال بالعكس لأن موضوع المشروط بالقدرة العقلية ليس مقيداً بها بل مطلق من هذه الجهة .

(الرابع) أن يكون أحدهما له البدل دون الآخر (والوجه) في ذلك رجوع هذا المرجح إلى المرجح الثالث في الحقيقة لأن معنى جعل البدل حسب الفهم العرفي تقييد ما له البدل واشتراطه بالقدرة الشرعية (ان قلت) فلماذا جعلوا هذا القسم من المرجح مقابل القسم الثالث وقسيماً له مع أنه من أقسامه (قلت) من جهة أن هذا القسم له ملاك آخر لتقديمه على ما له البدل وهو أن في تقديم ما ليس له البدل لا يفوت مصلحة ما له البدل بالمرة بل الانتقال إلى البدل إما موجب لاستيفاء تمام مصلحة المبدل في حال التزاحم - ان تصورنا كون مصلحة البدل بمقدار المبدل بعد تحقق موضوعه والانتقال إليه - وإما موجب لاستيفاء مقدار مهم من المصلحة الفائتة بواسطة

ترك المبدل بخلاف العكس فانه لو قدم ما له البدل يفوت تمام مصلحة ما ليس له البدل ولا يستوفي شيء منه (ولا يخفى) ان المرجح الأول أي تقديم الأهم فيما لم يكن أحد هذه المرجحات الثلاث التي ذكرناها بعده وإلا لو كان أحد هذه الثلاث لا يبقى مجال لتقديم الأهم فالمضيق والمشروط بالقدرة العقلية وما ليس له البدل كل واحد من هذه الثلاثة مقدم على ما يقابله من الموسع والمشروط بالقدرة الشرعية وما له البدل ولو كانت هذه المقابلات أهم .

(الخامس) أن يكون أحد الواجبين المتزاحمين مقدماً في الوجود في مقام الامتثال على الآخر مثل العاجز عن القيام في جميع ركعات صلاته وليس قادراً إلا على القيام في بعض الركعات فلابد له من القيام في أول ركعة من ركعات صلاته ثم إذا عجز يجلس في سائر ركعاته (والسر) في لزوم صرف قدرته في المقدم لأن التكليف بالنسبة إلى المقدم في الوجود صار فعلياً في الزمان المتقدم ومحركاً نحو الامتثال والقدرة على الامتثال في ذلك الزمان موجود وليس في ذلك الزمان واجب يزاحمه في صرف القدرة بل ينبغي أن لا يعد هذا المفروض من أقسام الواجبين المتزاحمين أترى أنه لو كان عاجزاً عن صوم تمام الشهر في شهر رمضان مثلاً ولا يقدر إلا على صوم نصفه فيقال بأنه مخير بين أن يصوم النصف الأول وبين أن يصوم النصف الثاني فيجوز أن يفطر في النصف الأول مع كمال قدرته أليس هذا مستنكراً عند كل عاقل خبير بأحكام الدين (نعم) لو كان الواجب المتأخر الذي لا يمكن جمعه في الامتثال مع الواجب المتقدم بمكان من الأهمية بحيث أنه بسبب تقديم ذلك الواجب المقدم يفوت مصلحة لا يرضى المولى بفوته فحينئذ ربما يحكم العقل بلزوم حفظ القدرة وسقوط الواجب المقدم عن الفعلية ولكن هذا فرض آخر لا ربط له بما نحن فيه الذي عبارة عن الواجبين المتساويين في الملاك والمصلحة ويكون المرجح الموجب لصرف

للقدرة فيه صرف تقدمه في الوجود .

(ومنها) أي من الفروق بين التزاحم والتعارض أن مرجحات باب التعارض أمور تعبدية وإلا فمقتضى القاعدة بناء على ما هو المختار عندنا من حجية الروايات من باب الطريقية لا السببية هو تساقطها وعدم وصول النوبة إلى التخيير إذا كانتا متساويين ولا إلى الترجيح إذا كان لأحدهما مزية على الآخر ولكن الشارع حكم بالتخيير عند تساويهما وبالترجيح عند وجود مزايا مخصوصة أو منصوصة أو مطلق المزية كما سيأتي الشاء الله تعالى .

(الأمر الرابع) يعتبر في تحقق التعارض بين الدليلين وتنافيهما أن لا يكون أحدهما حاكماً على الآخر وذلك من جهة أن دليل المحكوم يثبت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه ولكن ليس متكفلاً لاثبات ذلك التقدير أعني اثبات ما هو موضوع الحكم ، مثلاً دليل قاعدة البناء على الأكثر موضوعه الشك في عدد الركعات في الصلوات الرباعية بعد اكمال السجدتين من الركعة الثانية (فهذه) القاعدة لا يثبت موضوعها بل مفادها هو الحكم بالبناء على الأكثر على تقدير وجود مثل الشك المذكور فلو جاء دليل كان مفاده نفي الشك عن كثير الشك لا يمكن أن يعارضه قاعدة البناء على الاكثر لان القاعدة تثبت شيئاً غير ما ينفيه دليل (لا شك لكثير الشك) فلم يرد النفي والاثبات على محل واحد وقد ذكرنا أنه يشترط في تحقق التعارض والتنافي بين الدليلين أن يكون النفي الذي هو مدلول أحد الدليلين مع الاثبات الذي هو مدلول الدليل الآخر واردين على مورد واحد إذ في الحقيقة مرجع التعارض إلى التناقض في مدلولي الدليلين فيعتبر فيه الوحدات المعتبرة في التناقض :

وأما إذا كان أحدهما وارداً والآخر مورود فلا يقع التعارض بينهما بطريق أولى وذلك من جهة أن دليل الذي هو وارد على دليل آخر ينفي موضوع المورود فناء تكوينياً فلا يبقى شيء في البين حتى يكون معارضاً

مع دليل الوارد مثلاً موضوع دليل البراءة العقلية هو عدم البيان فاذا جاء بيان من قبل الشارع أو العقل سواء كان امارة أو أصلاً تنزيلياً أو غير تنزيلي شرعياً أو عقلياً لا يبقى موضوع لحكم العقل حقيقة وتكويناً لا بصرف التعبد فينتفي حكم العقل من البين ولا يبقى شيء في البين حتى نقول بأنه معارض أو ليس بمعارض .

(الأمر الخامس) في أن الدليلين الذين بينهما عموم وخصوص مطلق هل يقع بينهما التعارض وتقديم الخاص علاج أو لا ؟ بل حالهما حال الحاكم والمحكوم لا تعارض بينهما ، لا شك في أنه في المخصص المنفصل ينعقد الظهور في العموم للعام فإذا كان مخالفاً للخاص في السلب والايجاب فيقع التعارض بينهما في تلك القطعة التي محل اجتماعهما فأحدهما ينفي الحكم والآخر يثبت كما هو المفروض ولكن عند العرف لا تعارض بينهما بل يقدمون الخاص على العام ولا يتوقفون في ذلك لا كلام في هذا (إنما الكلام) في وجه الجمع عندهم ونعو أنه هل وجهه حكومة أصالة الظهور في طرف الخاص عليها في طرف العام أو التوفيق العرفي من جهة أظهرية الخاص في تلك القطعة أو ورود دليل الخاص على العام أو تقديم الخاص على العام من جهة التخصص وهناك احتمال آخر قال به شيخنا الأعظم (قده) في بعض صور المسألة وهي الصورة التي يكون الخاص ظني السند وظني الدلالة بأن يقدم الأقوى ظهوراً منهما فلو كان ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الخاص يقدم العام على الخاص .

وتوضيح المقام هو أن الخاص (اما) يكون قطعي السند والدلالة كالنص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية أو كان آية من القرآن نص الدلالة وإما أن يكون ظنياً بحسب السند والدلالة جميعاً وهذا هو الغالب في موارد الأخبار الصادرة عن الأئمة المعصومين (وإما) أن يكون قطعياً

بحسب السند وظنياً بحسب الدلالة كالآيات التي يكون دلالتهـا ظنية أو الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية الذي يكون ظاهراً في مؤداه (واما) يكون قطعياً بحسب الدلالة وظنيـاً بحسب السند كالخبر الظني الصدور الذي نص في مؤداه (فان كان من القسم الأول) فلا شك في تقديمه على العام تخصصاً لان حجيـة العام في تلك القطعة التي هي مجمع العنوانين أي عنوان العام مع عنوان الخاص باصالة الظهور ولا محل لاصالة الظهور مع العلم بالعدم كما هو مدلول الخاص القطعي من حيث السند والدلالة .

(وان كان من القسم الثاني) أي كان قطعيـاً بحسب السند وظنياً بحسب الدلالة فهذا القسم مع القسم الثالث أي ما كان الخاص ظنياً بحسب السند والدلالة سواء وذلك من جهة أنه بعد ما جاء الدليل القطعي على اعتبار ذلك الظن بالصدور ولو كان ظناً نوعياً يكون بحكم القطع بالسند والقطع بالصدور وفي هذين القسمين قال شيخنـا الاعظم (قده) بتقديم أقوى الظهورين في تلك القطعة التي مجمع العنوانين ، مثلاً لو كان ظهور اكرم العلماء في العالم الفاسق أقوى من ظهور لا تكرم العالم الفاسق فيه فيقدم العام في مورد اجتماع العنوانين ويطرح الخاص ولو كان ظهوره في تلك القطعة أقوى كما هو كذلك غالباً يقدم الخاص ، ولو كان الخاص ولو كانا متساويين في القوة أو الضعف فمقتضى القاعدة تساقطهما وادعى شيخنا الاستاد أن الشيخ (قده) وان قال بهذه المقالة في الاصول ولكنة لم يلتزم بها في الفقه وقدم الخاص على العام في جميع الموارد (ويمكن) الاعتذار عنه بأنه لم يجد اقوائية في الظهور للعام تلك الموارد كما هو كذلك في غالب الموارد (ولكن) الظاهر تقديم الخاص على العـام سواء كان الخاص أقوى ظهوراً من العام أو كان العام أقوى ظهوراً وذلك من جهة حكومة اصالة الظهور في طرف الخاص على اصالة الظهور في طرف العام وذلك من جهة ظهور

العام في العموم بمعنى كاشفيته عن ارادة العموم معلق بأن لا يكون هناك قرينة على عدم ارادة العموم فإذا كان التعبد بظهور الخاص وانه كاشف عن مراد المتكلم قرينة على عدم ارادة العموم فيقدم على ظهور العام في العموم ولو كان ظهور العام في العموم أقوى وأما كون الخاص من قبيل القرينة على عدم ارادة العموم وان المراد من العام ما عدا ما ينطبق عليه عنوان الخاص يعرف بأن يفرض العام والخاص في كلام واحد من متكلم واحد فان العرف لا يتوقف في حمل العام على ما عدا الخاص فيكون ذكر الخاص قرينة على عدم ارادة العموم من العام بحيث يشمل حتى الأفراد التي ينطبق عليها الخاص ولما كانت الأخبار الصادرة عن أهل بيت العصمة مثل أن يصدر عن شخص واحد في مجلس واحد لأن كلهم من جهة بيان حكم الله كشخص واحد ولأن الواقع منكشف لهم بدون خطأ ولذا ترى أن العام صدر عن امام والخاص الذي يخصصه من امام آخر فالعام وان صدر عن امام والخاص من امام آخر مع طول المدة بينهما ومع ذلك يكون قرينة على عدم ارادة العموم من الإمام الاول كما لو كانا صادرين من امام واحد في مجلس واحد .

(وبعبارة اخرى) حال اصالة الظهور في طرف الخاص حال ظهور الرمي في قولهم رأيت أسد يرمى بالنسبة إلى ظهور أسد حيث أن ظهور يرمى في الرمي بالنبل حاكم على ظهور أسد في الحيوان المفترس مع ان ظهور أسد في الحيوان المفترس بالوضع وظهور الرمي في الرمي بالنبل بالاطلاق والظهور الوضعي أقوى من الظهور الاطلاقي وذلك لما ذكرنا من أنه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة للظهور وضعفه بل يقدم الحاكم ولو كانت النسبة بينهما عموم من وجه وأيضاً ولو كان ظهور المحكوم أقوى (والسر في ذلك) ان ظهور أحد المتعارضين يكون معارضاً مع الآخر في فرض

وجوده وحجيته بمعنى كشفه عند العقلاء عن المراد (أما لو كان) معدوماً كما في المخصص المتصل حيث ان المخصص المتصل يوجب عدم العقاد الظهور للعام أو لم يكن حجة وكاشفاً عن المراد الواقعي كما فيما نحن فيه من جهة أن ظهور الخاص حيث أنه قرينة على عدم حجية ظهور العام في العموم فلا يمكن أن يعارض ظهور العام ظهور الخاص ويكون كاشفاً عن ارادة العام وهذا معنى حكومة اصالة الظهور في طرف الخاص على اصالة الظهور في طرف العام (هذا كله) فيما إذا كان دلالة الخاص وسنده كلاهما ظنيين أو يكون الدلالة ظنياً ولو كان السند قطعياً .

(وأما القسم الرابع) أي فيما إذا كانت الدلالة قطعية والسند ظنياً (فربما يتخيل) أنه حينئذٍ تكون إصالة الظهور في طرف العام مورود للخاص ويكون الخاص وارداً على العموم لأن المفروض أن دلالة الخاص قطعية فبعد التعبد بصدوره بأدلة حجية خبر الواحد يكون مراد المولى قطعياً فلا يبقى محل لاجراء اصالة الظهور لان المفروض هو القطع بارادة المولى على تقدير صدور الخاص ومع العلم بالخلاف لا مورد للتعبد باصالة ظهور العام في العموم (ولكن أنت خبير) بأن الامر يدور بين الحكومة والتخصص والصحيح هي الحكومـــة (بيان ذلك) اما دوران الامر بين الحكومة والتخصص من جهة أنه لو اعتبرنا الخاص صادراً ولو بالتعبد وجعلنا مورد البحث دلالة العـام والخاص فحيث أن دلالة الخاص قطعية على الفرض فيخرج هذه القطعـة التي هي مدلول الخاص عن تحت اصالة الظهور في طرف العام خروجاً تكوينياً وجدانياً بدون رعاية التعبد لان القطع حجيته ذاتية ليس فيه التعبد أصلاً وهذا هو التخصص وأما لو قلنـا أن خروج تلك القطعة عن تحت العام من جهة التعبد بسند الخاص والتعبد بأنه مراد المتكلم فيكون من باب الحكومة وهذا هو الصحيح من جهة أن ثبوت ان

هذا المعنى هو مراد المتكلم بعد العلم أو ما يقوم مقامه أنه بصدد بيان مراده الواقعي متوقف على أمرين (الأول) هو ثبوت صدور هذا الكلام عنه (الثاني) ثبوت أن هذا المعنى مدلول كلامه وثبوت هذين الامرين قد يكون كلاهما وجدانياً قطعياً فليس في هذه الصورة تعبد في البين بالنسبة إلى أن هذا المعنى هو مراد المتكلم وأما إذا كان كلاهما أو أحدهما بالتعبد فلا محالة يكون ثبوت المراد بالتعبد لا بالوجدان وفي المفروض دلالة الخاص ولو كانت وجدانية قطعية (ولكن) حيث إن السند ظني فلابد من اثبات صدوره بالتعبد فتكون النتيجة أي ثبوت المراد تعبدياً لان النتيجة تابعة لاخص المقدمات وما هو مانع عن جريان اصالة الظهور في طرف العام هو ثبوت أن مراد المتكلم هو مدلول الخاص وهذا المعنى لا يثبت إلا بالتعبد لما عرفت وهذا هو معنى الحكومة لما شرحناه سابقاً (وقلنا) أن الرفع ان كان بنفس التعبد فهو الورود وأما ان كان بثبوت المتعبد به فهذه هي الحكومة .

(الامر الخامس) في أحكام التعارض وأقسامه (أما) أقسامه فهي عبارة عن أن التعارض (إما) أن يقع بين دليلين (وإما) أن يقع بين أكثر من دليلين ويمكن أن يكون بين أربعة أو خمسة فيكون مفاد (أحدها) الوجوب (والثاني) الحرمة (والثالث) الاستحباب (والرابع) الكراهة (والخامس) الإباحة لان الاحكام الخمسة كلها متضادة (أما) القسم الثاني وهو أن يقع بين أكثر من دليلين سيأتي البحث عنه بأقسامه مستقلاً (وأما) القسم الأول وهو أن يكون التعارض بين دليلين فاما أن يكونا متكافئين متساويين أو يكون لأحدهما مزية على الآخر والمزية الموجودة في أحدهما اما في السند أو في جهة الصدور أو في الدلالة وذلك من جهة أن تمامية الرواية في استنباط حكم الله عنها متوقفة على الأصول الثلاث اصالة

الصدور واصالة جهة الصدور واصالة الظهور فالمزية الموجودة في الرواية (تارة) تكون في السند أي مرجحات الصدور كعدالة الراوي وشهرة الرواية عند المحدثين وأمثالها مما سيأتي مفصلاً (وتارة) تكون في جهة الصدور أي كون الإمام (ع) في مقام بيان حكم الله الواقعي لا الخوف من الأعداء الجائرين كمخالفته للعامة (وتارة) تكون في اصالة الظهور والدلالة ككون أحدهما نصاً أو أظهر (والمتساويان) أي اللذان ليس لأحدهما مزية من احدى هذه الجهات الثلاث على الآخر فالحكم فيهما بمقتضى القواعد الأولية مع قطع النظر عن جعل ثانوي واقعي أو ظاهري هو التساقط بناء على الطريقية والتخيير بناء على الموضوعية .

(بيان ذلك) أن حجية الروايات بناء على الطريقية ليس إلا من باب تتميم كشفها وجعلها في عالم الاعتبار كاشفاً تاماً وأما مؤدياتها فيبقى على ما كان من دون احداث شيء من المصلحة أو المفسدة فيها من قبل قيام الامارة عليها فإذا كان جعل كلا المؤديين غير ممكن كما هو المفروض في باب التعارض فلا يمكن أن يكون الاثنان جعلاً طريقاً فعلياً إلى حكم الواقعي نعم حيث أن في كل واحد منهما اقتضاء الطريقية ومشمول لأدلة جعلها طريقاً وتساويهما في شرائط الطريقية وعدم امكان الأخذ بهما جميعاً للزوم اجتماع الضدين أو النقيضين وعدم وجه للتخيير لعدم الملاك في الاثنين وتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح فلا محالة يتساقطان .

(وأما قول) ابن أبي جمهور الاحصائي في غوالي اللآلىء الجمع مهما أمكن أولى من الطرح وادعى عليه الإجماع فان كان مراده من الجمع الجمع العرفي فهو كلام جيد تام لأن الجمع العرفي إما بالورود أو بالحكومة أو بالنص والظاهر وقد يقال بالأظهر والظاهر وقد تقدم أن موارد تعارض العام والخاص أيضاً يرجع إلى الحكومة وفي مورد الورود والحكومة

لا تعارض في الحقيقة فالجمع العرفي عمل بمضمون كلا الدليلين فيجب فلابد وأن يكون المراد من قوله أولى من الطرح هو وجوب الجمع والعمل بكليهما لا أن الجمع أحسن وأفضل وأما ان كان المراد مطلق الجمع ورفع اليد عن ظاهر كليهما أو أحدهما بتأويلهما أو تأويل أحدهما فلا وجه لكونه أولى بل لا يجوز لما فيه من ترك العمل باصالة الظهور وليس ترك الأخذ بها أولى من ترك الأخذ بصدور أحدهما (أولاً) (وثانياً) بأنه طرح لأخبار الترجيح عند وجود المرجحات والمزايا خصوصاً المنصوصة منها أو حملها على مورد النادر أي مورد الذي لا يمكن الجمع ولو بالتأويل وارتكاب خلاف الظاهر ومن المعلوم أن عدم امكان مثل هذا الجمع بين الأخبار المتعارضة في غاية الندرة وأما ادعاء الإجماع لو كان المراد هو الجمع التبرعي بالقاء ظاهر كليهما أو أحدهما والخروج عن قانون المحاورة فعجيب لما ترى من عملهم بأخبار الترجيح والتخيير قديماً وحديثاً فربما يقطع المتتبع في هذا الباب بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام فينفي مثل هـذا الجمع فحديث لزوم الجمع ان كان تبرعياً لا أساس له وإن تصدى له شيخ الطائفة الاثنى عشرية في الاستبصار (هذا كله) فيما إذا كان الدليلان متساويين لا مزية لأحدهما على الآخر وأما لو كان لأحدهما مزية فهذه المزية إما في الصدور أي في السند وإما في جهة الصدور وسيجيء البحث عن هذين مفصلاً انشاء الله تعالى وإما في الظهور أي لدلالة أحدهما مزية على الآخر وهذا هو الذي نريد الآن أن نبحث عنه والمزية التي توجب الجمع الدلالي ويسمى بالجمع العرفي أو التوفيق العرفي في مقام الثبوت عبارة عما ذكرنا من كون أحد الدليلين حاكماً أو وارداً على الآخر على التفصيل الذي تقدم في معنى الحكومة والورود أو يكون ظهور أحدهما قرينة للتصرف في ظهور الآخر من قبيل ظهور القرينة بالنسبة إلى ظهور

ذي القرينة (وأما) في مقام الاثبات فقد ذكروا اموراً لترجيح أحد الدليلين على الآخر (منها) ما ذكرنا من كون أحد الدليلين عاماً والآخر خاصاً فقد تقدم صور تعارض العام والخاص من كون الخاص تارة قطعي السند والدلالة جميعاً فهو يقدم على العام تخصصاً وفي ما عدا هذه الصورة أي في صور الثلاث الأخر أي فيما إذا كان الخاص بحسب السند والدلالة جميعاً ظنياً أو كان مختلفاً بحسبهما يكون أيضاً مقدماً على العام ولكن بالحكومة لا بالورود كما احتمله شيخنا الأنصاري (قده) (ومنها) ما إذا كان أحدهما عاماً اصولياً والآخر اطلاقاً شمولياً كقوله اكرم العلماء حيث أنه عام اصولي مقدم على قوله لا تكرم الفاسق في مادة الاجتماع أي العالم الفاسق ؛

والسر في ذلك أن شمول العام الأصولي لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الاطلاق الشمولي له بالاطلاق ومقدمات الحكمة ومن تمامية مقدمات الحكمة عدم قرينة على التقييد ويكفي في القرينية شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء (وقد أورد) استادنا المحقق (قده) على هذا بأن كون العموم بالوضع يصير قرينة وبياناً لعدم شمول الاطلاق لمورد الاجتماع إذا قلنا بأن مطلق البيان والقرينة ولو كانت منفصلة عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مجلس التخاطب يكفي في منع التمسك بالاطلاق وعدم جريان مقدمات الحكمة إذ حينئذٍ مع وجود تلك القرينة المنفصلة لا ينعقد للمطلق ظهور في الاطلاق وأما إذا كان أساس مقدمات الحكمة على كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بخصوص الكلام الملقى إلى المخاطب في مجلس التخاطب لا به وبكلام آخر منفصل عنه ولو بعد سنين كما عليه بناء العرف والعقلاء في محاوراتهم فلا محالة ينعقد الظهور الاطلاقي للكلام وتتحقق الدلالة التصديقية النوعية التي عليها مدار الحجية في باب الألفاظ (وحاصل) كلامه يرجع إلى أن القرينة المنفصلة لا تمنع تحقق الظهور الاطلاقي فاذا تحقق الظهور الاطلاقي ثم جاءت قرينة

منفصلة تصلح لان تكون مقيداً للاطلاق يقع التعارض بينها وبين الظهور الاطلاقي فيقدم أقوى الظهورين وليس من قبيل المقتضى التعليقي ومقتضى التنجيزي حتى تقول بأن مقتضى التنجيزي يرفع موضوع المقتضى التعليقي :

(وفيه) ما تقدم ان كل جملة صدر عن المتكلم فدلالته التصديقية بمعنى أن هذا هو الذي قاله المتكلم موقوف على اتمام الكلام وإلا فما دام مشتغلاً بالكلام له أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود والقرائن وبعد أن تم كلامه وسكت يصح أن يسند إليه مضمون الجملة ويقال بأن هذا المضمون قاله فلان واسناد هذا المضمون إليه بعنوان أنه قاله لا يتوقف على شيء وأما ان هذا مراده من هذا الكلام يتوقف على عدم البيان قرينة على الخلاف فلو أتى بقرينة على خلاف هذا المضمون بحيث تبدل مع وجود تلك القرينة إلى معنى آخر ولو كان تلك القرينة منفصلة فيظهر أن مراده هذا المضمون الاخير دون المضمون الاول أي غير ما قال أولاً وهذا القسم هي الدلالة التصديقية التي قالوا أنها تابعة للارادة ولا معنى لان يقال أن ما هو ظاهر الجملة بعد تماميتها كاشف عن المراد الواقعي حتى ولو جاء المتكلم بقرينة منفصلة على عدم ارادته :

(وأما ما أفاد) بأن بناء أهل المحاورة على الاخذ بظاهر الجملة وعدم التوقف في العمل به فهذا حق ولكنه من جهة وجود اصول العقلائية وهي اصالة عدم القرينة واصالة عدم المخصص واصالة عدم المقيد (ولكن) بعد وجود القرينة والمخصص والمقيد ولو كانت منفصلة بل ولو كانت بعد سنين لا معنى لان يقال ما كان ظاهر الجملة قبل وجود هذه الاشياء هو المراد أو يقال يقع المعارضة بين ما كان ظاهر الجملة وبين ظهور هذه الاشياء فيؤخذ بأقوى الظهورين فقد عرفت أن ظهور القرينة حاكم على ظهور ذي القرينة متى وجدت متصلة كانت أم منفصلة (وإذا ظهر لك) هذا

تعرف أن الدلالة التصديقية بالمعنى الثاني الذي هو المناط في لزوم الاخذ والعمل على طبقه في باب ظواهر الالفاظ لان حجية الظواهر من باب الكشف عن المراد متوقف على عدم مجيء قرينة على أن الظاهر ليس بمراد فإذا جاءت قرينة على خلافه فلا يكون كاشفاً عن المراد والمناط حينئذ لملاحظة تلك الجملة مع تلك القرينة وذلك المخصص أو المقيد فحيث أن شمول الاطلاق الشمولي لمورد الاجتماع يكون بالاطلاق وشمول العام الاصولي بالوضع فيكون العام الاصولي قرينة وبياناً لعدم تحقق الاطلاق ولو كانا في كلامين وعلى هذا القياس حال الاطلاق البدلي مع العام الاصولي فلو قال اكرم عالماً وقال أيضاً لا تكرم الفساق فشمول الاطلاق البدلي لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالاطلاق وشمول العام الاصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقق الاطلاق ويجيء اشكال استادنا المحقق أيضاً في هذا المقام ولكن الجواب عين الجواب فلا نعيد .

(ومنها) ما إذا كان أحد المتعارضين من قبيل الاطلاق الشمولي والآخر من قبيل الاطلاق البدلي كما إذا قال اكرم عالماً فانه اطلاق بدلي كما تقدم وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فانه اطلاق شمولي لما تقدم من انحلال النهي إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد موضوعه أي متعلق متعلقه كقوله لا تشرب الخمر والمثال المذكور أي لا تكرم الفاسق فتقييد الاطلاق البدلي مقدم على تقييد الاطلاق الشمولي وإن كان كلاهما بمقدمات الحكمة وذلك من جهة أن جريان مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي يمنع عن جريان مقدمات الحكمة في الاطلاق البدلي بخلاف العكس لان الاطلاق البدلي عبارة عن تعلق التكليف بصرف الوجود وحيث أن جميع وجودات الطبيعة في ضمن وجودات جميع الافراد متساوي الاقدام في انطباق صرف الوجود عليها فالعقل يحكم بالتخيير في مقام التطبيق بواسطة اجراء مقدمات الحكمة

ولكن الاطلاق الشمولي في طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذي هو مورد الاجتماع عن كونه متساوي الاقدام مع سائر الأفراد في انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافي مع هذا الحكم فجريان مقدمات الحكمة في الاطلاق البدلي مشروط بشرط وهي تساوي اقدام الأفراد بخلاف الجريان في الاطلاق الشمولي فانه ليس مشروطاً بشرط لأن الاطلاق الشمولي عبارة عن تعلق الحكم بوجود الطبيعة السارية وهـذا المقدار مشترك بين العام الاستغراقي والاطلاق الشمولي (والفرق) بينهما هو أنه ان كان دلالة اللفظ على الاستيعاب وشمول الحكم لجميع الأفراد وعدم خروج فرد عن تحته بتوسط الوضع فهذا عام استغراقي وإن كان بتوسط مقدمات الحكمة وإنه فرد أو صنف من افرادها خارج عن تحت هذا الحكم لعدم الملاك أو لوجود مانع فيه كان عليه للبيان وإلا هو الذي أخل بغرضه فهذا اطلاق شمولي .

(ومنها) ما إذا كان أحد المتعارضين العامين من وجه وارداً في مورد الاجتماع فلابد وأن يخصص الآخر لأن تخصيص المورد قبيح بل العام بالنسبة إلى مورده نص فيـــه فإذا سئل عن جواز اكرام العالم الفاسق وقال في الجواب اكرم العلماء وصدر منه أيضاً قبلاً أو بعداً لا تكرم الفساق فلابد وأن يقدم عموم اكرم العلماء ويخصص عموم لا تكرم الفساق وإن كان بينهما عموم من وجه وإلا يلزم تخصيص المورد وهو قبيح .

(ومنها) ما إذا كان أحد العامين من وجه المتعارضين ما عدا مورد الاجتماع له أفراد قليلة بحيث لو خصص بمـا عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العام قبيحاً (وبعبارة اخرى) يكون أحد العامين من وجه تخصيصه بما عدا مورد الاجتماع من قبيل تخصيص الأكثر وربما يكون العام مقابل الأخص منه أيضاً كذلك يكون تخصيصه مستهجناً لقلة أفراد العـام في غير مورد الاجتماع فيقدم الأقوى ظهوراً أو يتساقطان إذا لم يكن مرجح ومزيـة

لأحدهما على الآخر مثلاً لو قال كل حيوان طاهر ثم قال الحيوان الذي يحرك فكه الأسفل عند المضغ ليس بطاهر فلو خصص العام يرجع الكلام إلى أن يكون المراد من كل حيوان طاهر خصوص نوع واحد وهذا قبيح (ومنها) ما قيـــل أن أحدهما لو كان في مقام التحديد يقدم على الآخر ويكون قرينة على التصرف فيه وإن لم يكن أخص منه وذلك من جهة كونه نصاً بواسطة كونه في مقام التحديد (ومنها) إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب فيكون نصاً فيه فلو كان الدليلان بحسب اطلاقهما أو اطلاق أحدهما متعارضين فلابد من حمل كلاهما أو أحدهما على قدر المتيقن لرفع التعارض وهذا فيما إذا كان القدر المتيقن للمطلق موجباً لانصرافه إليه وإلا ما من مطلق إلا وله قدر متيقن بالنسبة إلى موضوعيته للحكم في عالم الثبوت ولا يضر ذلك بظهور المطلق في الاطلاق ولزوم الأخذ باطلاقه والعمل على طبقه :

(ومنها) إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فيقدم التخصيص عليه قيل لشيوع التخصيص وندرة النسخ وربما يقال بتقديم النسخ في بعض صور المسألة ولتوضيح المقام وان أيهما يجب أن يقدم وما هو وجه التقديم ينبغي بيان صور المسألة وشقوقها فنقول العام والخاص المتنافيان في مؤدى الخاص إما واردين في زمان واحد أو في زمانين وعلى تقدير اختلافهما زماناً فما هو المتأخر اما هو العام أو الخاص وعلى كل واحـد من التقديرين فالعام أو الخاص المتأخر اما ورد بعد حضور وقت العمل بالمتقدم أو قبله هذه شقوق المسألة (أما الصورة الأولى) أي ما إذا كانا واردين في زمان واحد فالظاهر تعين التخصيص لا لكثرته وندرة النسخ من جهة أن كثرة وجود الشيء لا يوجب الخروج عما هو الظاهر بل لأنه لا شك في أن ورود الخاص مقارناً لورود العام يوجب عدم كاشفية ظهور العام في العموم وان العموم مراده

لما تقدم أن اصالة الظهور في طرف الخاص حاكم على اصالة الظهور في طرف العام ويكون من قبيل ظهور القرينة مع ظهور ذي القرينة .

(وأما الصورة الثانية) أي فيما إذا كان ورودهما في زمانين وكان الخاص هو المتأخر وكان قبل حضور وقت العمل بالعام فأيضاً يكون التخصيص هو المتعين لعين ما ذكرنا في الصورة الأولى من الوجه والاشكال عليه وجواب الاشكال (وأما الصورة الثالثة) وهي عين الصورة الثانية مع الفرق بينهما بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام (وربما) يتوهم في هذه الصورة تعين النسخ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح (ولكن) يمكن أن يقال أولاً بأن تأخير البيان عن وقت العمل بالعموم لعله لوجود مصلحة في التأخير ففات العمومات المتقدمة بالنسبة إلى مقدار مضمون الخاص ومصاديقه حكم ظاهري كما أن البراءة قبل صدور كثير من الأحكام مفادها أحكام ظاهرية وبعد صدورها تكون أحكام واقعية مخالفة لتلك الأحكام الظاهرية التي هي مؤدى البراءة فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى الحكم الواقعي حتى يكون قبيحاً لأنه ليس حكم واقعي في البين بالنسبة إلى تلك القطعة التي تكون مجمعاً لعنواني العام والخاص والإشكال الذي يرد على هذا الوجه هو أن مفاد العام لابد وأن يكون بالنسبة إلى القطعة التي لا يتعنون بعنوان الخاص حكماً واقعياً وبالنسبة إلى القطعة التي هي مجمع العنوانين حكماً ظاهرياً مع أنه دليل واحد وكلام واحد هذا مضافاً إلى أن مفاد اصالة العموم ناظرة إلى الحكم الواقعي لا أنها تكون ناظرة إلى اثبات حكم الشاك في الحكم الواقعي .

(ولكن الانصاف) أن تأخير البيان لمصلحة في التأخير لا قبح فيه أصلاً كما أنه في موارد التقية ملاك الحكم الواقعي موجود ولكن لمصلحة يسكت الشارع عن بيانه (وبعبارة اخرى) ليس قبح تأخير البيان عن

وقت الحاجة ذاتياً بحيث لا يمكن انفكاكه عنه بل ربما يطرأ عليه عنوان يوجب حسنه بل يكون البيان حينئذٍ قبيحاً لأن حسن الأشياء وقبحها تابع لمصالحها ومفاسدها وتتبدل المصالح والمفاسد أي الملاكات بتبدل العناوين (وثانياً) أنه من المحتمل أن يكون العام حين صدوره مختفاً بقرائن ومخصصات متصلة اختفت تلك المخصصات المتصلة علينا وما وصلت إلينا إلا هذه المخصصات المنفصلة (وحاصل الكلام) في هذا المقام أي فيما إذا كان الخاص وارداً بعد العام وبعد حضور وقت العمل به فالاحتمالات ثلاثه (الأول) أن يكون الخاص ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه قبيح (وفيه) أن كون هذه المخصصات مع كثرتها ناسخة بعيد غايته وذلك من جهة أن كثيراً من هذه المخصصات صادرة من الأئمة المتأخرين مع أن العمومات صادرة عن الأئمة السابقين فيلزم أن يكون أكثر هذه الخاصات ناسخة لا مخصصة مع أنهم قالوا بندرة النسخ وكثرة التخصيص وحتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص بل قيل أنه لا يمكن أن تكون ناسخة لأن النسخ لابد وأن يكون بتوسيط الوحي من قبل الله تعالى ومعلوم انقطاع الوحي بعد النبي (ص) وإن كان هذا الكلام غير تام لأن انقطاع الوحي لا يلازم عدم جواز النسخ بعده إذ من الممكن أنه (ص) أودع الحكم الناسخ عند الوصي حتى يظهره في وقته وهكذا الوصي عند وصيه وهو أيضاً عند وصي آخر إلى أن يبلغ وقت تبليغه واظهاره فيظهره من عنده من الأئمة المعصومين (ع) والدليل على ذلك أنه وردت أخبار صحيحة في تفويض دين الله إلى الأئمة المعصومين (ع) ولا معنى للتفويض إلا ذلك إذ احتمال أن يكون المراد بالتفويض أن يقولوا من عندهم من دون أن يكون من قبل الله مخالف لأصول المذهب بل الدين واحتمال أن يكون بالالهام من قبل الله تعالى إليهم وإن كان ممكناً في حد نفسه ولكنه

أيضاً مرتبة من الوحي والظاهر القطاع الوحي بجميع مراتبه وعلى كل تقدير انكار امكان النسخ من قبل الأئمة المعصومين لا وجه له ولا يصغي إليه .

(الثاني) ما تقدم من احتفاف العام بالمخصصات المتصلة واختفت علينا وما وصلت إلينا إلا هذه المخصصات المنفصلة واستبعد الشيخ الأعظم هذا الاحتمال لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصصات المتصلة وشدة اهتمام الرواة ونقلة الأخبار في أخذ الروايات من المعصومين (ع) وضبطها بجميع خصوصياتها وايصالها كذلك إلى من يسمع الحديث ويأخذ منهم وهكذا الأمر إلى أن وصل إلينا فجزاهم الله عن الدين والعلم خير الجزاء فيستحيل عادة أن تكون هناك قرائن ومخصصات متصلة في موارد هذه المخصصات الكثيرة المنفصلة واختفت علينا تلك القرائن والمخصصات المتصلة التي كانت العمومات محتفة بها كلها (والانصاف) أن النفس تطمئن بعدم امكان ذلك عادة فما ذكره شيخنا الاستاد (قده) - في مقام تضعيف هذا الاستبعاد من أنه انا نرى كثيراً من هذه المخصصات المنفصلة المروية عنهم (ع) مروية عن العامة بطرقهم عن النبي (ص) فيكشف ذلك عن اختفـاء المخصصات المتصلة علينا - ليس مما تركن إليه النفس لأن نقلهم هذه المخصصات المنفصلة عن النبي (ص) يؤيد الوثوق بصدورها عن الأئمة (ع) وانها ليست مجعولة من قبل الكذابين على الأئمة الطاهرين ولا يلازم اختفاء المخصصات المتصلات حتى يكشف ذلك عنه لأن الجواب عن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس منحصراً بهذا الجواب حتى يكون صدور هذه المخصصات عن النبي(ص) كاشفاً عن صدور المخصصات المتصلة عنهم لأنهم (ع) لم يكونوا في حرية من حيث تبليغ الأحكام المودعة عندهم وربما كانوا يخفون حتى ما صدر عن النبي (ص) لمصالح يعرفونها .

(الثالث) ما ذكرناه أيضاً من أن مفاد العام حكم ظاهري بالنسبة

إلى مصاديق الخاص والحكم الواقعي لتلك القطعة من العام هو مفاد تلك المخصصات المنفصلة وقد تأخر بيانها لمصالح تقتضي التأخير (واستشكل) شيخنا الاستاد على هذا الاحتمال بأن المصلحة للحكم الواقعي الذي مفاد المخصص المنفصل إن كانت تامة ولو بحسب مقتضيات الزمان لدخلها في ملاك الحكم فيجب اظهاره وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته وذلك من جهة أن الملاك التام علة للجعل وان لم يكن تامة فليس هناك حكم واقعي في البين حتى يكون مفاد العام حكماً ظاهرياً لأن الحكم الظاهري هو في ظرف استتار الحكم الواقعي فلابد وأن يكون حكماً واقعياً في الرتبة السابقة ويكون مستوراً حتى تصل النوبة إلى جعل الحكم الظاهري (وفيه) أن الملاك والمصلحة وان كانت تامة لكن لا ملازمة بين تمامية الملاك مع وجوب اظهار الحكم الواقعي على طبق ذلك الملاك لامكان أن يكون في التأخير وعدم الاظهار مصلحة فيجب التأخير وادعاء ان مصلحة التأخير يزاحم المصلحة الحكم الواقعي فإذا غلب عليه يسقط الملاك الحكم الواقعي عن كونه ملاكاً تاماً فليس حكم واقعي في البين دعوى بلا بينة ولا برهان بل البرهان على خلافه إذ وجود محذور في الاظهار أو مصلحة في الاخفاء لا يقلل عن مصلحة الواقع شيئاً كما هو يعلم بمراجعة الوجدان هذا أولاً (وثانياً) ليس المراد من الحكم الظاهري أن مؤدى العام ومفاده حكم ظاهري بمعنى أن الشارع بصدد إلقاء الحكم الظاهري بوسيلة إلقاء العام بل المراد أن اصالة العموم حيث أن العموم ليس بمراده فيكون حجة ظاهرية ما لم تأت القرينة على خلافه فإذا جاءت على خلافه وهو المخصص المنفصل يكشف عن ان اصالة العموم ما كان واقعاً حجة كاشفة عن المراد الواقعي ومثل هذا المعنى ليس متوقفاً على وجود حكم واقعي يشمل جميع أفراد العام ويكون مستوراً حتى يجعل في ظرف استتاره مفاد العام حكماً ظاهرياً ٥

(بقي صورتان) من الصور الخمسة التي يدور الأمر بين النسخ والتخصيص وهما فيما إذا كان الخاص وارداً قبل العام سواء كان ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص أو قبله وفي كلتا الصورتين يقدم التخصيص على النسخ وتقديم التخصيص على النسخ في هاتين الصورتين أوضح من تقديمه عليه في الصور الثلاث المتقدمة لأن اعتماد المتكلم في بيان مراده على القرينة المتقدمة المنفصلة كما في المفروض أولى من اعتماده على القرينة المنفصلة المتأخرة فإذا كان الخاص متقدماً على العام فالمتكلم يلقي العام ويريد به ما عدا الخاص معتمداً على الخاص المتقدم ومع وجود الخاص المتقدم لا يكون ظهور العام كاشفاً عن ارادته العموم وذلك لحكومة اصالة الظهور في طرف الخاص على اصالة الظهور في طرف العام وكونه من قبيل ظهور القرينة بالنسبة إلى ظهور ذي القرينة فاصالة الظهور في طرف العام يسقط عن الحجية واثبات أن العموم هو مراد المتكلم فليس عموم في البين حتى يكون ناسخاً للخاص (فظهر) من جميع ما ذكرنا أن في صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص يقدم التخصيص ولا تصل النوبة إلى النسخ أصلاً لما ذكرنا لا لما ذكروا من كثرة التخصيص وقلة النسخ ، لما ذكرنا من أنه لا اعتبار بصرف كثرة وجود التخصيص ما لم يكن قرينة على التصرف في ظهور العام وان المراد منه ما عدا الخاص .

(ثم ان صور دوران الأمر) بين التخصيص والنسخ ستة (لأن) العام والخاص إما مجهولي التاريخ من حيث زمان الصدور أو معلوم زمان صدورهما (والثاني) إما متقارنين أو أحدهما مقدم والآخر مؤخر ، وما هو المقدم منهما فالمؤخر إما أن يصدر قبل حضور وقت العمل بالمقدم أو بعده فتصير الصور ستة (الأولى) فيما إذا كانا مجهولي التاريخ (الثانية) فيما إذا كان متقارنين (الثالثة) فيما إذا كان الخاص بعد العام وبعد

حضور وقت العمل به أيضاً (الرابعة) أيضاً فيما إذا كان الخاص بعد العام ولكن قبل حضور وقت العمل به (الخامسة) فيما إذا كان العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به أيضاً (السادسة) فيما إذا كان العام بعد الخاص أيضاً ولكن قبل حضور وقت العمل به ، وفي جميع هذه يكون التخصيص مقدماً على النسخ لما ذكرنا من كون الخاص قرينة على عدم ارادة العموم من العام .

هذا ولكن ذكر جماعة تقديم النسخ على التخصيص عند دوران الأمر بينهما معللاً بأن التخصيص عبارة عن التصرف في العموم الأفرادي الذي للعام بالوضع . والنسخ عبارة عن تقييد الاطلاق (لأن) الاستمرار والدوام بالاطلاق فإذا دار الأمر بين التصرف فيما هو بالوضع وبين التصرف فيما هو بالاطلاق (فالتصرف) فيما هو بالاطلاق مقدم (وإن شئت قلت) في الحقيقة الأمر دائر بين التقييد والتخصيص ، لأن مرجع النسخ إلى التقييد وقد تقدم أنه في دوران الأمر بين التقييد والتخصيص التقييد مقدم (وفيه) أن النسخ متوقف على شمول العام حكماً لمورد الخاص حتى يكون الحكم ثابتاً لأفراد الخاص التي تحت دائرة العموم ، وبمجيء الخاص قبل العام أو بعده يرتفع حكم العام عن تلك القطعة من التي هي مجمع العنوانين عنوان العام وعنوان الخاص (وقد عرفت) عدم شمول اصالة الظهور في جانب العام بما هي حجة وكاشفة عن المراد الجدي لتلك القطعة (لأن) وجود الخاص - سواء أكان قبل العام أو بعد العام - قرينة على عدم ارادة العموم ومع هذه القرينة لا يبقى موضوع للنسخ حتى تصل النوبة إلى تقديم النسخ - (لأنه) من تقييد الاطلاق الذي بمقدمات الحكمة - على التخصيص الذي هو تصرف في العموم الافرادي الذي هو بالوضع ، وقد تقدم أن الأول أولى عند الدوران .

هـــذا مضافاً إلى ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن الدوام والاستمرار في حكم العام الذي هو موضوع النسخ ليس باطلاق الحكم لعدم امكان شمول اطلاق الحكم للحالات الواردة على نفس الحكم المتأخرة عنه (لأنه) من الانقسامات الثانوية كالعلم والجهل بالحكم فكذلك دوام الحكم واستمراره لابـــد وأن يكون بدال آخر كقوله (ع) (حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) فيكون النسخ أيضاً تصرفاً في عموم أفراد الزمان وفي الحقيقة النسخ أيضاً تخصيص (ومنها) ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط وبين مفهوم الغاية أو بينه وبين مفهوم الوصف بناء على ثبوت المفهوم للوصف (ففي الأول) يقدم مفهوم الغاية ، لأنه بالوضع ومفهوم الشرط بالاطلاق وبمقدمات الحكمة كما تقدم في مبحث المفاهيم من هذا الكتاب (وفي الثاني) يقـدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف ، لأنه أظهر حتى قبل أن مفهوم الشرط بالوضع (فيكون) مانعاً عن انعقاد الاطلاق في القضية الوصفية :

(الأمر السادس) فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين فهل يقدم بعضها على البعض الآخر تخصيصاً أو تقييداً فيوجب انقلاب النسبة بينها بعد التقييد أو التخصيص في بعضها أم لا يقدم ؟ بل كل واحد منها يلاحظ مع غيره كما هو كذلك في حد نفسه ، من دون تقييده أو تخصيصه أولاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين غيره بعد ملاحظته مقيداً أو مخصصاً . ولتوضيح المقام وتعيين ما هو الحق من هذين الاحتمالين نذكر مقدمة وهي أنه قد تقدم أن لظهور التصديقي مقابل التصوري معنيان (أحدهما) ظهور الكلام فيما قال (والثاني) ظهوره فيما أراد . (والأول) ينعقد بعد تمامية الكلام والفراغ عنه وليس متوقفاً على عدم مجيء قرينة منفصلة على خلاف ظاهر الألفاظ (نعم) للقرائن المتصلة المذكورة في نفس الكلام لها مدخلية

وجوداً وعدماً في انعقاد ذلك الظهور ، وليس على هذا الظهور مدار الحجية بل الحجية مدارها على الظهور التصديقي بالمعنى الثاني أي : ظهور الكلام فيما أراد ، إذ إرادة المولى هي التي منشأ الآثار واستحقاق الثواب على موافقتها والعقاب على مخالفتها .

(وأما الثاني) أي : الظهور التصديقي بعنوان ما أراد المتكلم من هذا الكلام متوقف على عدم مجيء قرينة ولو كانت منفصلة على أن هذا الظاهر ليس مراده فلو جاءت قرينة منفصلة على عدم ارادة الظاهر (فالجملة) لا تدل بالدلالة التصديقية بأن ظاهر الكلام مراده ، والخاص بالنسبة إلى العام إذا كانا في كلامين وجملتين مستقلتين من هذا القبيل أي اصالة الظهور في طرف الخاص ولو كان في كلام منفصل قرينة على عدم ارادة العموم بنحو يشمل مجمع العنوانين أي عنوان العام وعنوان الخاص (فيكون) مقدار الخاص خارجاً عن تحت العموم (وقد عرفت) أن الحجية تدور مدار الارادة سعة وضيقاً فلو لم يكن للعام شاملاً للخاص من حيث المرادية كما هو المفروض فليس بحجة في ذلك المقدار (ومعلوم) أن التعارض فرع الحجية وما ليس بحجة لا يمكن أن يكون معارضاً لحجة اخرى (فلو كان) هناك دليلان متعارضان بالتباين كقوله (اكرم العلماء) وقوله (لا تكرم العلماء) وجاء ما هو الأخص من أحدهما كقوله (يستحب اكرام العدول من العلماء) فهذا يخصص قوله (لا تكرم العلماء) ويصير قرينة على عدم ارادة العموم من قوله (لا تكرم العلماء) بالنسبة إلى العدول منهم فليس بحجة في العلماء العدول (فكأنه) من أول الأمر قال لا تكرم العلماء غير العدول فتنقلب النسبة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق (فتكون) النتيجة لهذين الكلامين وجوب اكرام العلماء العدول دون الفساق منهم فلا يصح انكار انقلاب النسبة بقول مطلق (بل لا مناص) منه في

بعض الموارد .

(والحاصل) أن حال المخصص المنفصل حال المخصص المتصل بالنسبة إلى حجية العام وكاشفيته عن المراد ، فكما أنه لو كان عام مع المخصص المتصل لا يكون شاملاً لأفراد المخصص كذلك المخصص المنفصل (لعم) الفرق بينهما أن المخصص المنفصل لا يصادم ظهور العام بعنوان ما قال لا بعنوان ما أراد ، فإذا كان عام وخاص لا يمكن أن يكون حال هذا العام مع وجود هذا الخاص في مقام معارضته مع دليل آخر مثل حال هذا العام مع فرض عدم هذا الخاص (لأن) العام في فرض عدم هـذا الخاص يكون حجيته أوسع ويشمل جميع ما ينطبق عليه سواء أكان من مصاديق هذا الخاص أو لم يكن ولكن في فرض وجود هذا الخاص المخالف له في الكيف لا يشمل مصاديق هذا الخاص (فتكون) دائرة حجيته أضيق ، فكيف يمكن أن يقال أن نسبة العام في مقام المعارضة مع معارضه سواء كان التعارض بينهما بالتباين أو بالعموم والخصوص من وجه مع وجود الخاص ومع عدمه على حد سواء وهل هـذا إلا القول بأن معارضة غير الحجة مع الحجة الأخرى ومعارضة الحجة مع الحجة على حد سواء ؟ أي كون المعارض حجة وغير حجة سواء وهذا عجيب .

(إذا عرفت) هذا تعرف ما في كلام صاحب الكفاية حيث يقول في مقام رد انقلاب النسبة أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وان انثلم به حجيته إلى آخر ما قال (لأن) المخصص المنفصل وان كان كما يقول لا يثلم به ظهور العام لكن ذلك هو الظهور التصديقي بمعنى ما قال لا بمعنى ما أراد ، والنسبة بين المتعارضين والأدلة وإن كانت باعتبـار الظهورات ولكن الظهورات التصديقية الكاشفة عن المراد لا صرف الظهور بعنوان ما قال فما

هو مناط المعارضة هو هذا الظهور الكاشف عن المراد وبه يكون الكلام حجة وما ليس بحجة كيف يمكن أن يعارض حجة اخرى؟ (ومما ذكرنا) تعرف ما في كلام استاذنا المحقق (قده) حيث يقول في كتابه مقالات الاصول والتحقيق أن مدار الجمع بعد ما كان على تقديم أقوى الظهورين وان القرائن المنفصلة لاتوجب انقلاب الظهور أيضاً (فلا محيص) حيلئذ من لابدية ملاحظة كل واحد مع الآخر في نفسها مع قطع النظر عن جمع كل واحد مع الغير إذ المفروض أن الجمع لا يوجب انقلاب الظهور شدة وضعفاً . انتهى موضع الحاجة من كلامه (وأنت عرفت) أن الظهور الذي لا ينثلم غير الظهور الذي عليه مدار الحجية أي : الظهور التصديقي الكاشف عن مراد المتكلم وهذا الظهور هو الذي مناط الحجية وعليه يدور وقوع التعارض بين الأدلة وهو لا يبقى مع وجود القرينة المنفصلة على الخلاف .

(إذا ظهر لك) ما ذكرنا فلا بأس بذكر جملة من صور التعارض بين أكثر من دليلين لكي يميز بين ما تنقلب النسبة بينها وبين ما لا تنقلب (الصورة الأولى) هي أن يكون عامين من وجه مع ما هو الأخص من أحدهما مثل قولـه (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء ويستحب اكرام العدول) فالنسبة بين قوله (اكرم العلماء) وقوله (يستحب اكرام العدول) عموم وخصوص من وجه وقوله (لا تكرم الفساق من العلماء) أخص مطلقاً من قوله (اكرم العلماء) فيخصص به وبعد التخصيص بـه تنقلب النسبة - بين قوله (اكرم العلماء) وبين قوله (يستحب اكرام العدول) - من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق لأن اكرم العلماء بعد التخصيص بلا تكرم الفساق من العلماء يصير عبارة عن وجوب اكرام العالم العادل (فيكون) قوله يستحب اكرام العدول أعم مطلقاً منه ، وهذا معنى انقلاب النسبة :

(فبناء على ما اخترناه) يخصص قوله (يستحب اكرام العدول) بغير العالم العادل فيكون اكرام العالم العادل واجباً بدليل اكرم العلماء العدول الذي نتيجة حصلت من التخصيص ، وسائر العدول يكون اكرامهم مستحباً بدليل يستحب اكرام العدول بعد تخصيصه بغير العلماء بواسطة قوله (اكرم العلماء العدول) الحاصل من تخصيص قولـه (اكرم العلماء) بقوله (لا تكرم الفساق من العلماء) إذ نتيجة التخصيص تقييد قوله (اكرم العلماء) بقيد كونهم عدول من حيث المراد الواقعي ، وما اخترناه موافق لما اختاره الشيخ الأعظم وشيخنا الاستاذ (قدهما) وأمـا على ما اختاره صاحب الكفاية واستاذنا المحقق (قدهما) فالنسبة الأولية باقية بحالها أي : بعد تخصيص قوله (اكرم العلماء) بقوله (لا تكرم الفساق من العلماء) العموم والخصوص من وجه بين قوله (اكرم العلماء) وبين قوله (يستحب اكرام العدول) باق وموجود فلا يخصص قوله (يستحب اكرام العدول) بغير العلماء بل النتيجة إما التخيير أو تساقطها على القولين .

(وكذلك) تنقلب النسبة لو كان عامان متباينان وكان دليل ثالث أخص من أحدهما مثل قوله (ع) (لا ترث الزوجة من العقار) وقوله عليه السلام أيضاً (ترث الزوجة من العقار) فهما عامان متباينان ، فإذا ورد الدليل الثالث وكان مفاده أن الزوجة التي لها ولد من الميت ترث من العقار وهو أخص من قوله (ع) (لا ترث الزوجة من العقار) فاذاخصص به لأنه أخص منه تنقلب النسبة بينه وبين العام الآخر من التباين إلى العموم والخصوص المطلق (فالنتيجة) أن أم الولد من الزوجة ترث والزوجة التي ليس لها ولد من الزوج الميت لاترث منه ، فهذان المثلان كان في أحدهما بين العامين عموم من وجه وبواسطة الدليل الثالث الذي أخص من أحدهما انقلبت النسبة بينهما من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق (وفي الثاني) أي مسألة ارث الزوجة

بين العامين تباين كما عرفت وبواسطة الدليل الثالث الذي أخص من أحدهما أيضاً انقلبت النسبة بينهما من التباين إلى العموم والخصوص المطلق كما عرفت (وقد تنقلب) النسبة بين العامين المتباينين إلى العموم والخصوص من وجه وذلك كالمثال الأول إذا ورد دليل رابع كان مفاده تخصيص اكرم العلماء بالفقهاء (فانه) بعد تخصيص قوله (اكرم العلماء بالفقهاء) وتخصيص قوله (لا تكرم العلماء) بقوله (اكرم العلماء العدول) فالنتيجة تقييد كل واحد من العامين المتباينين بحسب المراد الواقعي بقيد أي يصير إكرم العلماء الفقهاء من طرف ولا تكرم العلماء غير العدول من طرف والنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه بعد ما كانت التباين .

(الصورة الثانية) هي ما إذا ورد عام وخاصان متباينان مثل قوله (اكرم العلماء) وقوله (لا تكرم الكوفيين من العلماء) وقوله (لا تكرم البصريين من العلماء) فالنسبة بين الخاصين هي التباين ، ولا شك في وجوب تخصيص العام بكل واحد منهما ما لم يصل إلى التخصيص المستهجن كتخصيص المستغرق والمستوعب لجميع أفراد العام أو أصنافه أو أكثرها (ولا فرق) في لزوم تخصيص العام بالجميع ما لم يصل إلى حد الاستهجان بين أن يكون الخاص اثنين أو كان أكثر (الصورة الثالثة) هي ما إذا ورد عام وخاصان تكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق كقوله (اكرم العلماء) وقوله (لا تكرم النحويين) وقوله (لا تكرم الكوفيين من النحويين) فحيث أن نسبة كل واحد من الخاصين إلى العام نسبة القرينة إلى ذي القرينة فيخصص بهما جميعاً .

وأما احتمال تخصيص أعم الخاصين بأخصهما - حتى يكون المراد من قوله (لا تكرم النحويين خصوص الكوفيين من النحويين) فيخصص به العام وتكون النتيجة تخصيص العام بغير مفاد أخص الخاصين أي وجوب

اكرام العلماء غير الكوفيين من النحويين ـ فدفوع بأن الخاصين متوافقان في حرمة الاكرام ، ومفاد الأخص من الخاصين وان كان حرمة اكرام خصوص الكوفيين من النحويين ولكن اثبات حرمه الاكرام لهم لا ينفي الحرمة عن غيرهم حتى تقع المعارضة بين الخاصين وبخصص أعمهما بأخصهما وينتج النتيجة المذكورة ، إلا إذا أحرز وحدة المطلوب فيخصص أعم الخاصين بأخصهما ، والنتيجة خروج أخص الخاصين فقط عن تحت العام (وبعبارة اخرى) الخاص الأعم المخصص بالخاص الأخص يخرج عن تحت العموم أما توهم أن تنقلب بناء على هذا الوجه بين العام وأعم الخاصين بعد تخصيص أعمهما بأخصهما ـ لأن قوله (اكرم العلماء) بعد تخصيصه بأخص الخاصين وخروجه عن تحته يصير مفاده وجوب اكرام العالم غير النحوي الكوفي ونسبته مع قوله (لا تكرم النحويين) عموم وخصوص من وجه بعد ما كانت قبل تخصيص أعمهما بأخصهما عموم وخصوص مطلق ـ فعجيب من جهة أن أعم الخاصين بعد تخصيصه بأخص الخاصين ـ خصوصاً من باب وحدة المطلوب ـ لا يبقى له مفاد إلا ما هو مفاد أخص الخاصين وبهذا المفاد خصص العام على الفرض وخرج عن تحت العام (وليس) هناك شيء آخر حتى تلاحظ نسبة العام معه (والحاصل) أنه توهم عجيب صدر عن استادنا المحقق (نعم) لو كان أخص الخاصين من قبيل المخصص المتصل لكان بين العام واعم الخاصين عموم من وجه ، ووجهه واضح .

(الصورة الرابعة) إذا ورد عامان بينهما عموم وخصوص من وجه كقوله (يستحب اكرام العلماء) وقوله (لا تكرم الفساق) وورد خاص (فتارة) تنقلب النسبة بين العامين من العموم من وجه إلى العموم المطلق (واخرى) إلى التباين (فالأول) فيما إذا كان مفاد الخاص اخراج مادة افتراق أحدهما عن تحت العموم ، كما إذا كان الخاص قوله (يجب اكرام العالم غير الفاسق) فيكون المراد من قوله (يستحب اكرام العلماء)

خصوص ، كرام العالم الفاسق لأن العالم غير الفاسق خرج عن تحت العام بالتخصيص (ومعلوم) أن بين قوله يستحب اكرام العالم الفاسق مع قوله لا تكرم الفساق عموم وخصوص مطلق بعد ما كانت بين العامين قبل التخصيص عموم وخصوص من وجه (والثاني) فيما إذا كان مفاد الخاص اخراج مادة الاجتماع كما أنه لو قال - بعد العامين المذكورين - يكره اكرام العالم الفاسق فيخصص هذا الخاص كلا العامين . أما قوله يستحب اكرام العلماء فيكون مفاده بعد ورود هذا الخاص استحباب اكرام العالم غير الفاسق ، ومفاد العام الآخر أي قوله لا تكرم الفساق بعد ورود هذا الخاص وتخصيصه به حرمة اكرام الفاسق غير العالم (ومعلوم) أن بينهما تباين ، وسر انقلاب النسبة إلى أحد الوجهين في المفروض واضح فلا نطول الكلام :

(الصورة الخامسة) فيما إذا ورد عامان متعارضان بالتباين كقوله (اكرم العلماء) وقوله (لا تكرم العلماء) فلو ورد دليل آخر أي خاص خصص أحد العامين فالنسبة تنقلب من التباين إلى العموم والخصوص المطلق مثلاً لو قال بعد العامين المذكورين (لا تكرم العالم الفاسق) فيصير مفاد اكرم العلماء وجوب اكرام العالم غير الفاسق وهو أخص مطلقاً من العام الآخر أعني قوله (لا تكرم العلماء) فيخصصه وكذلك لو كان الخاص خصص العام الآخر كما لو قال في المثال المذكور بعد العامين ويكره اكرام العالم الفاسق فيخصص لا تكرم العلماء به وتنقلب النسبة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق (وقد يرد) دليل آخر يوجب انقلاب نسبة العامين من التباين إلى العموم والخصوص من وجه ، وذلك كما إذا ورد في المثال المذكور دليل رابع وخصص وجوب اكرام العلماء بالفقهاء بعد تخصيص العام الآخر أعني قوله (لا تكرم العلماء) بخصوص

الفساق فنتيجة هذين التخصيصين أن يصير مفاد العام الأول اكرم العلماء الفقهاء ، ومفاد العام الثاني لا تكرم العلماء الفساق (ومعلوم) أن بينهما عموم وخصوص من وجه وهذه الصور التي ذكرناها كان التعارض بين دليلين على أحد الوجوه المتقدمة .

ثم بواسطة مجيء دليل آخر كانت تنقلب النسبة التي كانت بين الدليلين المتعارضين إلى نسبة اخرى كما عرفت وهكذا الحال لو كان التعارض بين أكثر من دليلين كما إذا قال (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء) فان النسبة بين كل واحد من هذه العمومات الثلاث هي العموم من وجه في حد نفسه ، ولكن بعد مجيء دليل آخر خصص الثلاث واخرج مادة اجتماع الثلاث بأن قال (يكره اكرام العالم الشاعر الفاسق) تنقلب النسبة بينهما من العموم من وجه إلى التباين ولو كان مفاد الدليل الرابع في المفروض اخراج مورد الافتراق عن تحت أحد عمومات الثلاثة لتنقلب نسبة ذلك العام إلى الآخرين من العموم من وجه إلى العام والخصوص المطلق (وخلاصة الكلام) في المقام أن جهة انقلاب النسبة هو أن العام قبل تخصيصه يكون حجة كاشفة عن تمام مدلوله وبعد وجود المخصص ولو كان منفصلاً لا يكون حجة إلا فيما عدا مدلول الخاص فقهراً تتضيق دائرة حجيته (وقد تقدم) سابقاً أن التعارض يقع بين حجتين أو الحجج باعتبار كشفها عن المراد الواقعي وعدم امكان اجتماعها أو عدم اجتماعها إذا كانا أو كانت مراداً واقعياً (فلا محالة) بتغير مدلولها بما هي حجة تتغير النسبة بينهما فالقول بعدم تغير النسبة ـ وعدم انقلابها بعد وجود المخصص المنفصل ـ مساوق مع القول بعدم حجية المخصص المنفصل وعدم تضييق دائرة حجية العام بواسطته وهو كما ترى ، ولا يقول به المنكر لانقلاب النسبة .

(تتميم) ذكر شيخنا الأعظم (قده) بمناسبة هذا البحث نسبة

أدلة ضمان العارية بعضها مع بعض (ونحن) أيضاً نتبع الاساتيد في ذكرها وبيان النسبة بينها فنقول : ان أدلة ضمان العارية على طوائف (فمنها) ما يدل على عدم الضمان في العارية مطلقاً من حيث المستعير والمال أو الشيء المستعار كصحيحة الحلبي عن الصادق (ع) (ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن) ومنها ما يدل على عدم ضمان العارية مطلقاً من حيث المال المستعار ولكن من حيث المستعير مشروط بكونه مأموناً كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عليهما السلام (قال سمعته يقول لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً) ومنها ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله (ع) (قال ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فانها مضمونة شرط صاحبها أو لم يشترط) ومنها ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية الدنانير كرواية عبد الله بن سنان قال (قال أبو عبد الله (ع) لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها الضمان إلا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضماناً) ومنها ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية مطلق الذهب والفضة كرواية اسحاق بن عمار عنه (ع) (قال للعارية ليس على مستعيرها ضمان إلا ما كان ذهب أو فضة فانهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا) .

(إذا عرفت) هذه الطوائف من الروايات وهي خمسة ، وبعد ما عرفت أن الطائفة الأولى مع الثانية مشتركان في نفي الضمان مطلقاً من أي جنس كان المال المستعار والاختلاف الذي بينهما - في اشتراط أحديهما بكون المستعير مأموناً - لا تأثير له فيما هو المهم في المقام . والطائفة الثالثة والرابعة لكل واحد منهما عقد سلبي وعقد ايجابي ، والعقد السلبي في الطائفة الثالثة أي رواية عبد الملك عن أبي عبد الله (ع) عدم الضمان في كل عارية إذا

لم يشترط صاحبها الضمان إلا في عاريـــة الدراهم فكل عارية غير عارية الدراهم إذا لم يشترط صاحبها الضمان من أي جنس كان ليس فيها ضمان) والعقد الايجابي هو أله (في عارية الدراهم ضمان مطلقاً) فهذا العقد الايجابي يخصص العمومات أو يقيد المطلقات التي كان مفادها عدم الضمان في كل عارية من أي جنس كان (لأنه) أخص منها وكذلك الطائفة الرابعة أي رواية عبد الله بن سنان أيضاً لها عقد سلبي وعقد ايجابي فالعقد السلبي فيها عبارة عن : عدم الضمان في كل عارية لم يشترط فيها الضمان من أي جنس كان إلا أن تكون من جنس الدنانير والعقد الايجابي فيها عبارة عن : ثبوت الضمان في عارية الدنانير مطلقاً سواء اشترط صاحبها الضمان أو لم يشترط وهذا العقد الايجابي في هـذه الطائفة أيضاً يخصص العمومات التي كان مفادها عدم الضمان مطلقاً من أي جنس كان (لأنه) أيضاً أخص منها ، وقد تقدم أنه لو كانت خصوصات متعددة بالنسبة إلى عام يخصص العام بجميعها ما لم يصل إلى حد التخصيص المستهجن .

ثم أن هذين العقدين الايجابيين في الطائفة الثالثة والرابعة كما يخصصان العمومات والمطلقات التي في الطائفة الأولى والثانية كذلك يخصص كل واحد منهما العقد السلبي الذي في الطائفة الأخرى (لأن) كل واحد من العقدين الايجابيين أخص من العقد السلبي في الطائفـــة الأخرى ، وكذلك أغلب الروايات التي قيد عدم الضمان بعدم الاشتراط التي تدل على أن الاشتراط بوجب الضمان أيضاً يخصص المطلقات (فالمتحصل) من الطوائف الأربعة ما عدا الطائفة الأخيرة الخامسة (ان كل عارية لا ضمان فيها إلا أن يشترط صاحبها أو يكون المال المستعار من الدراهم أو الدنانير) والعقد الايجابي في الطائفة الخامسة أي رواية اسحاق بن عمار عبارة عن : ثبوت الضمان في كل عارية كانت من ذهب أو فضة مطلقاً سواء أكان مسكوكاً كالدراهم

والدنانير أو لم يكن مسكوكاً كالحلي للنساء والسبائك من الذهب أو الفضة (فيكون) معارضاً مع العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار (لأن) العقد السلبي - في كل واحد من هاتين الروايتين بعد ما خصص بالعقد الايجابي في الرواية الأخرى - يصير بعد ما كانت الروايتين في حكم رواية واحدة عبارة عن : عدم الضمان في كل عارية ما عدا الدراهم والدنانير (والنسبة) - بين هذا العقد السلبي والعقد الايجابي في رواية اسحاق بن عمار - عموم وخصوص من وجه فيقع التعارض في مادة الاجتماع وهو الذهب والفضة غير المسكوكين فبمقتضى هذا العقد السلبي ليس فيه الضمان وبمقتضى رواية اسحاق بن عمار فيه الضمان فإذا قلنا بالتساقط في مادة الاجتماع فما إذا كان المتعارضان بينهما عموم وخصوص من وجه يتساقطان والمرجع بعد التساقط عموم الفوق أي رواية الحلبي النافية للضمان مطلقاً ولكن بناء على ما اخترناه من انقلاب النسبة بواسطة المخصص ولو كان منفصلاً فالعام الفوق أيضاً يكون طرف المعارضة لأنه بعد ورود الدليل على ثبوت الضمان في عارية الدراهم والدنانير تضيق دائرة حجيته ويختص بما ليس بدرهم ولا دينار ويكون مضمونه عدم الضمان في كل عارية ما عدا الدراهم والدنانير فيكون متحد المضمون مع العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار فبناء على التساقط في المتعارضين بالعموم من وجه يتساقط الجميع أي العام الفوقاني الذي هو مضمون رواية الحلبي والعقد السلبي في روايتي الدرهم والدنانير والعقد الايجابي في رواية اسحاق بن عمار فيصل النوبة إلى الأصل العملي وهو البراءة عن ضمان الذهب والفضة غير المسكوكين هذا مع فقد المرجح والساقط وإلا فمع وجود المرجح يقدم ذو المزية .

(الأمر السابع) في أنه لو لم تكن لأحد المتعارضين من ناحية الدلالة مزية وتعذر الجمع العرفي فهل مقتضى القواعد الأولية سقوطهما مع قطع

النظر عن أخبار الترجيح والتخيير أو لا بل مقتضى القاعدة الأولية عدم سقوطهما بل لابد وأن يجمع بينهما ولو بضرب من التأويل ولابد في تنقيح هذه المسألة من التكلم في مقامين (الأول) بناء على الطريقية (الثاني) بناء على السببية (اما) المقام الأول أي بناء على الطريقية فحيث أن مضمونهما ومؤداهما لا يمكن أن يكون مجعولاً جمعاً لكونه من اجتماع الضدين أو النقيضين مطابقة أو إلتزاماً فلا يمكن كون كليهما طريقاً وكاشفاً عن الحكم الواقعي لأن طريقية الاثنين وكاشفيتهما جمعاً فرع الامكان واحتمال أن يكون كلاهما مجعولين وإلا فمع العلم بأنهما جمعاً ليسا بمجعولين كيف يمكن أن يقول أحد بأن كلاهما جمعاً طريق (وحاصل الكلام) أنه بناء على الطريقية كل واحد منهما ليس حجة في خصوص مؤداه وأما بالنسبة إلى نفي الحكم الثالث (فان كان التعارض) بينهما من جهة تنافي مؤداهما وعدم امكان اجتماعهما لاستلزامه اجتماع الضدين أو النقيضين (فهما يشتركان) في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية مثلاً إذا كان هناك روايتان مفاد أحديهما وجوب غسل الجمعة والأخرى استحبابه فهما مشتركان في نفي الكراهة والحرمة والاباحة بالدلالة الالتزامية فالمدلول المطابقي لأحديهما الوجوب والأخرى الاستحباب ولكن حيث أن لازم كونه واجباً وكذلك مستحباً عدم كونه محكوماً بسائر الأحكام الخمسه - (فهما معاً) بالدلالة الالتزامية ينفيان غير الوجوب والاستحباب من سائر الأحكام الخمسة (ان قلت) دلالة الجملة على معنى الالتزامي فرع دلالتها على المعنى المطابقي وفي المقام ليس الخبران حجة بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي لسقوطها عن الحجية بالنسبة إليه كما هو المفروض (قلنا) ان تبعية دلالة اللفظ والكلام على مدلوله الالتزامي لدلالته على مدلوله المطابقي في عالم الوجود لا في عالم الحجية فيمكن التفكيك في عالم الحجية بعد وجودهما معاً لوجود محذور في حجية أحديهما دون

الاخرى كما في المقام (لأنه) في المثل المذكور لكل واحد منهما دلالة مطابقية وهي دلالتهما على نفس مؤداهما من الوجوب في إحديهما والاستحباب في الاخرى والاخرى إلتزامية وهي دلالة كل واحدة منهما على نفي غير مؤديهما فبالنسبة إلى نفي غير مؤدى الاثنين كلاهما مشتركان ولا محذور في شمول أدلة الحجية لهذه الدلالة الالتزامية التي كلاهما مشتركان فيها بخلاف حجية دلالتهما المطابقيه فان فيها استلزام اجتماع الضدين أو النقيضين ولأجل ذلك يقع التفكيك في الحجية بين الدلالتين .

(وأما ان كان التعارض) بينهما لاجل دليل خارجي على أن كلا المؤديين غير مجعول من دون أن يكون بين نفس المؤديين من حيث انفسهما تضاد أو تناقض كما في الروايتين الواردتين في صلاة يوم الجمعة حيث أن إحديهما تدل على وجوب صلاة الجمعة في يومها والاخرى على وجوب صلاة الظهر فيه وليس بينهما تناف وتضاد في انفسهما ولكن من جهة وجود دليل خارجي على عدم مجعوليتهما جميعاً يقع بينهما التعارض ففي مثل هذا القسم لا يدلان إلا على اثبات مؤديهما من دون دلالتهما على نفي حكم آخر بل كل واحد منهما يدل على مؤداه أي وجوب صلاة الظهر مثلاً أو وجوب صلاة الجمعة فلو سقطا بالتعارض واحتملنا وجوب صلاة اخرى في ذلك اليوم لا مانع من اجراء البراءة (نعم) لو علمنا بوجوب صلاة في ذلك اليوم والتعارض وقع في تعيين ذلك الواجب فأحد الدليلين كان مفاده أن الصلاة الواجب في يوم الجمعة مثلاً هو خصوص صلاة الجمعة وكان مفاد الدليل الآخر أن الصلاة الواجب المعلوم وجوبه في ذلك اليوم هو صلاة الظهر بحيث نعلم أن الواجب المعلوم وجوبه في يوم الجمعة إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة فلو تساقط الدليلان بواسطة المعارضة لا يمكن اجراء البراءة بل لابد من الاحتياط بالجمع بين الصلاتين أي صلاة

الظهر وصلاة الجمعة من باب لزوم الاحتياط ووجوب الموافقة القطعية في أطراف العلم الاجمالي ومثال ورود الروايتين اللتين تدل إحداهما على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة والاخرى على على وجوب صلاة الظهر من هذا القبيل هذا كله بناء على الطريقية .

(أما بناء على السببية) والموضوعية فهل مقتضى القاعدة أيضاً تساقطهما أولا بل مقتضى الاصل هو التخيير فنقول أن السببية والموضوعية على ثلاثة أقسام بل أربع (الاول) هو كون الاحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين وليس هناك في الواقع أحكاماً واقعية محفوظة بحيث قد يصيب المجتهد ويصل إليها بتوسط الامارات والأدلة وقد يخطىء ولذلك سموا بالمصوبة لأنه بناء على هذا المسلك الباطل لا يمكن وقوع الخطأ في اجتهاداتهم وهـذا هو التصويب الاشعري المحال (الثاني) أن نحدث في مؤدى الامارات والاصول بواسطة قيامها على الحكم الشرعي مصلحة أو مفسدة تكون غالبة على المصلحة أو مفسدة الواقع فيكون الحكم مجعولاً على طبقها دون الواقع فيكون الحكم الواقعي الفعلي هو مؤدى الامارات والأصول ويبقى الحكم الواقعي الأصلي في مرتبة الشأن وهـذا هو التصويب المعتزلي وليس بمحال ولكن الإجماع من الطائفة منعقد على خلافه وان يظهر من كلام شيخ الطائفة وبعض آخر تصديق هذا القسم من التصويب ومن لوازم هذا القسم هو الاجزاء فيما إذا أتى بمؤدى الامارة المخالفة للواقع (الثالث) هو القول بالمصلحة السلوكية وقد تقدم شرح هذا القسم من السببية وعدم تنافيها مع القول بالتخطأة في بحث امكان حجيـة الامارات (الرابع) ما أفاده استادنا المحقق من أن متعلقات وموضوعات الأحكام لها مصالح ومفاسد في الرتبة السابقة على الجعل بتلك الأحكام وهي مناطات الأحكام الواقعية ولها مصالح ومفاسد في الرتبة المتأخرة عن الجعل بها وهي مناطات الأحكام الظاهرية والفرق بين هـذا

القسم الرابع والثاني أي السببية المعتزلية هو أنه في القسم الثاني تنكسر المصالح والمفاسد الواقعية فلا تقتضي جعلاً على طبقهـــا فليس في البين إلا تلك الأحكام الظاهرية وأما في هذا القسم فلكل متعلق وموضوع جعل حكمان واقعي وظاهري ولا تضاد ولا تناقض في البين لاختلاف رتبة الحكمين فلا الحكم الواقعي ينزل إلى رتبة الحكم الظاهري ولا الحكم الظاهري يصعد إلى رتبة الحكم الواقعي بل كل واحد منهما يقف على موضوعه وقد تقدم وجه بطلان هذا الوجه في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فلا نعيد .

(فنقول) أما السببية التصويبية بكلا قسميه أي الاشعرية والمعتزلية بل السببية المخطئة التي قال بها استادنا المحقق (قده) فكون مقتضى القاعدة في المتعارضين بناء عليها هو التخيير فواضح لأنه بناء على ذلك يصير من باب تزاحم الحكمين للناشئين كل واحد منهما عن ملاك ومصلحة خاصة فالعقل يحكم بالامتثال بمقدار القدرة وهو الامتثال بأحدهما في ظرف عدم الامتثال بالآخر وهـذا كسائر موارد باب التزاحم بين الحكمين (نعم) إذا كان احدى الامارتين يثبت حكماً والاخرى ينفيه ـ بحيث تكون الامارتان مختلفتين في الايجاب والسلب ويكون الجمع بين مفاديهما من قبيل الجمع بين النقيضين لا الضدين ـ فالقول بالتخيير مشكل لأنه إذا كان مفاد احدى الامارتين رفع مؤدى الاخرى فكون مؤديها من قبيـل الحكمين المتزاحمين الذي كان مبنى القول بالتخيير لا يخلو من نظر وتأمل (بل يمكن) أن يقال أن مؤدى الامارة فيما إذا كان رفع الحكم وعدمه فليس من جهة أنه في المؤدى ملاك يقتضي العدم بل من جهة عدم ملاك الوجوب أو الحرمة مثلاً فليس حينئذٍ لا ملاكان ولا حكمان فلا وجه في هذه الصورة للحكم بالتخيير .

(هذا كله) فيما إذا قلنا بالسببية بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة (وأما بناء على السببية) على مذهب المخطئـــة أي بأن تكون المصلحة في سلوك

الامارة (فربما يقال) بأن مقتضى الأصل أيضاً هو التخيير لأن في سلوك كل واحد من الطريقين المتعارضين مصلحة يجب استيفائها لو كان ممكناً ولكن حيث لا يمكن سلوك كلاهما لأنه مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين فالعقل يحكم بلزوم استيفاء احدى المصلحتين لأنه ممكن وهذا هو التخيير (وفيه) أن المصلحة السلوكية على القول بها قائم بسلوك الطريق بما هو طريق لا العمل على طبق قول الثقة واو لم يكن طريقاً (وبعبارة اخرى) مورد هذه المصلحة ومركزها هو سلوك ما جعله حجة وطريقاً فهذه المصلحة في الحقيقة عبارة عن اعطاء المولى شيئاً من كيسه لأجل تدارك ما فات من العبد من مصلحة الواقع بسبب جعل هذه الامارة حجة وطريقاً فإذا سقط طريقيته بواسطة التعارض فليس هناك طريق حتى يكون لسلوكه مصلحة ففي مورد التعارض ليس مصلحة سلوكية في البين حتى تكون موجبة لحكم العقل بالتخيير في استيفاء احدى المصلحتين (وحاصل الكلام) أن التخيير بحكم العقل على تقدير ثبوته بين المصلحتين وعدم اختصاصه بمورد الحكمين المتزاحمين لا يكون إلا فيما إذا كان هناك مصلحتان لا يمكن استيفائهما ويمكن استيفاء أحدهما غير المعين وأما فيما نحن فيه حيث أن المتعارضين سقطا عن الطريقية فليس في سلوكهما مصلحة حتى يحكم العقل بالتخيير في استيفاء أيهما شاء .

(هذا كله) فيما إذا كان مؤدى الامارات هي الاحكام الشرعية وأما الامارات بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية فالقول بالسببية فيها ينبغي أن يضحك عليه لا أن يذكر أو يسطر في كتاب .

(الامر الثامن) في أن ما قلنا من سقوط الخبرين المتعارضين كان بمقتضى الاصل والقواعد الاولية وإلا فبمقتضى الاخبار العلاجية الواردة في هذا الباب فلا اشكال في عدم تساقطهما مع عدم وجود مرجح ومزية لاحدهما

في البين بل كانا متكافئين من جميع الجهات نعم وقع الخلاف في أن الحكم هل هو التخيير في الاخذ بأيهما شاء أو التوقف في الفتوى والعمل بما يوافق الاحتياط منهما ان كان وإلا فالتخيير ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الاخبار (فمنها) ما يدل على التخيير المطلق كرواية حسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال (ع) إذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت وبهذا المضمون أي ما يدل على التخيير مطلقاً من دون التقييد والاشتراط بشيء وردت أخبار كثيرة (ومنها) ما يدل على التخيير في زمان عدم التمكن من الوصول إلى الإمام (ع) إلى زمان التمكن من الوصول إليه (ع) كرواية الحارث ابن مغيرة عن أبي عبد الله (ع) إذا سمعت من أصحابك الحديث فوسع عليك حتى ترى القائم فترد إليه وبهذا المضمون أيضاً روايات اخر .

(ومنها) ما يدل على التوقف في زمان الحضور والتمكن من الوصول إليهم عليهم السلام كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (وقد يقال) بامكان استفادة التوقف مطلقاً سواء كان في زمان الحضور أو زمان الغيبة من الخبر المروي في السرائر أن محمد ابن علي بن عيسى كتب إليه (ع) يسأله عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك (ع) قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه فكتب (ع) ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا (وهذه الأخبار) بظاهرها متعارضة (فنقول) في مقام الجمع العرفي بينها إن لم يكن رواية تدل على التوقف مطلقاً سواء كان في زمان الحضور أو في زمان الغيبة كما هو الظاهر لأن رواية محمد بن علي بن عيسى ليس ظاهراً في التوقف مطلقاً بل ظاهرها لزوم الأخذ بخبر معلوم الصدور ورد المشكوك إليهم

عليهم السلام أي عدم العمل به لعدم حجيته فيكون هذا الخبر أجنبياً عن محل كلامنا فتكون الأخبار طوائف ثلاث لا أربع كما ذكروا ، الأولى والثانية التخيير المطلق والمقيد بحال الحضور والثالث التوقف في حال الحضور (أما الأولان) فلا تعارض بينهما لأنهما مثبتين وقد تقدم أن التقييد إما في المتخالفين السلب والإيجاب أو فيما إذا احرز في المثبتين وحدة المطلوب وان المطلوب في المطلق صرف الوجود وأما إذا كان المطلوب في المطلق الطبيعة المرسلة فلا وجه للتقييد نعم يدل المقيد على وجود خصوصية في مورد وجود القيد فيقع التعارض بين ما يدل على التوقف في حال الحضور وما دلّ على التخيير مطلقاً والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فيقيد مطلقات التخيير بغير حال الحضور وهو المطابق لفتوى المشهور (لكن يرد) عليه أنه تقع المعارضة بين ما يدل على التخيير في حال الحضور مع ما يدل على التوقف في ذلك الحال بالتباين فيتساقطان فالنتيجة هو الأخذ باخبار الدالة على التخيير مطلقاً سواء كان في زمان الحضور أو الغيبة لا في خصوص زمان الغيبة وهو خلاف فتوى المشهور إلا أن يقال بأن تقييد التخيير بزمان الحضور ركيك وبعيد عن مذاق الفقه ولو كان خبر بهذا المضمون فهو معرض عنه ولم يعمل به أحد .

(فالنتيجة) أن أخبار التوقف في زمان الحضور تكون بلا معارض فيقيد أخبار التخيير المطلق بغير حال الحضور وهو المطلوب الموافق لفتوى المشهور هذا إذا لم يكن خبر يدل على التوقف مطلقاً وأما إذا كان كما ادعى فتكون الطوائف أربع ما يدل على التخيير والتوقف المطلقان (والثالث) ما يدل على التخيير في حال الحضور (والرابع) ما يدل على التوقف في حال الحضور فالمطلقان كل واحد مع ما يكون أخص منه لا يتعارضان لكونهما مثبتين كما تقدم ولكن يقيد مطلقات التخيير بما يدل على التوقف

في حال الحضور فتنقلب النسبة بين مطلقات التخيير وبين مطلقات التوقف من التباين إلى العموم والخصوص المطلق فيقيد مطلقات التوقف بغير حال الغيبة فيوافق فتوى المشهور (ان قلت) وكذلك يقيد مطلقات التوقف بواسطة ما يدل على التخيير في زمان الحضور بغير زمان الحضور أي حال الغيبة فيرجع التعارض بين المطلقين بعد تقييدهما معاً (قلت) ذكرنا أن تقييد التخيير بحال الحضور ركيك جداً فلو كان هناك خبر يدل عليه لابد من صرفه عن ظاهره (وبعبارة اخرى) مناسبة الحكم والموضوع والارتكازات العرفية تأبى من تقييد التخيير بزمان الحضور دون زمان الغيبة ولكن الذي يسهل الخطب أن أخبار التوقف غالباً بل جميعاً مقيد بزمان الحضور ويقيد بها أخبار التقييد المطلق .

(ثم أنه) لا يخفى أن التخيير المستفاد من الأخبار في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين إنما يكون بعد فقد المرجحات لأن حجية كل واحد منهما متوقف على عدم كون الآخر راجحاً وإلا فالمرجوح ليس بحجة فكما أن في باب الاصول العملية يجب الفحص عن الدليل في مورد الشك في الحكم الشرعي فإذا لم يظفر به فتصل النوبة إلى الأصل العملي وذلك لأن اعتبار الأصل العملي وحجيته موقوف على عدم الدليل على الحكم الشرعي فيجب الفحص لاثبات موضوع الحجة فكذلك فيما نحن فيه يجب الفحص لاثبات ما هو الحجة وذلك من جهة أن التخيير بمعنى كون المجتهد مخيراً في الأخذ بأية واحدة من الروايتين المتعارضتين جعله في الأخبار بعد فقد تلك المزايا المذكورة فيها فالفحص عن وجود تلك المزايا في الحقيقة يرجع إلى الفحص عن الحجة .

(هاهنا أمران) (الأول) أن الروايات التي تدل على التخيير لا تشمل اختلاف النسخ لأن ظاهر قوله يأتي عنكم الخبران المتعارضان أو المختلفان

أو قوله يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين هو أن يكون هناك روايتين وحديثين برويان عن الإمام (ع) كل واحد منهما يناقض الآخر مطابقة أو إلتزاماً واختلاف النسخ معناه ان ذلك الخبر الواحد المعين هو هذا أو ذاك (الثاني) الظاهر أن التخيير المستفاد من الأخبار هو التخيير في المسألة الاصولية أي التخيير في أخذ احدى الروايتين بعنوان أنها حجة لا التخيير في المسألة الفرعية بمعنى كونه مخيراً في العمل على طبق أية واحدة شاء وذلك من جهة أن ظاهر قوله عليه السلام بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك أن المراد من الاخذ بأية واحد منهما هو الاخذ بما هو حجة لا صرف العمل على طبقه كما أن قوله عليه السلام اذن فتخير بعد قوله عليه السلام خذ بكذا وكذا يكون أيضاً ظاهراً في أن المراد من الاخذ هو أخذ أحديهما حجة لا صرف انك مخير في العمل على طبق أحديهما وأما قوله فموسع عليك قابل لكلا المعنيين لان التوسعة لا يفرق بين أن يكون متعلقها العمل على طبق أحدهما أو اخذ أحدهما بما هو حجة وأما قوله عليه السلام موسع عليك بأية عملت وان كان له ظهور في أن متعلق التوسعة هو العمل ولكن يمكن حمله على الاخذ بأحديهما طريقاً إلى العمل وليس بمثابة يكون موجباً لرفع اليد عن الظهورات المتقدمة ويتفرع على كون التخيير في المسألة الفقهية أو الاصولية فروع ذكروها تركناها لوضوحها وخوفاً من التطويل .

(نعم) يبقى حكم الشك في أن التخيير هل هو في المسألة الاصولية أو في المسألة الفرعية وهو أيضاً واضح لان مرجع هذا الشك إلى الشك في بقاء موضوع الإستصحاب وذلك لان موضوع الإستصحاب عن تقدير كون التخيير في المسألة الاصولية غير باق قطعاً وعلى تقدير كونه في المسألة الفرعية يقيناً باق ففي مورد الشك في كونه من أي القسمين يكون شكاً في بقاء موضوع الإستصحاب فلا يجري على جميع التقادير هذا ما أفاده شيخنا

الاستاد (قده) وفيه نظر واضح :

(الامر التاسع) في أن التخيير بعد فقد المرجحات أو حتى مع وجودها ذهب المشهور إلى الاول وقال بعض بالتخيير مطلقاً تمسكاً باطلاقات التخيير (ولكن أنت خبير) بأن اطلاقات أدلة التخيير يقيد بأدلة الترجيح كما هو قانون باب الاطلاق والتقييد ويدل على قول المشهور روايات (منها) مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك قال (ع) من تحاكم إليهم في حق أو في باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت إلى أن قال قلت فان كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال (ع) الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال (ع) ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمها ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه إلى قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال (ع) ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ قال (ع) ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً قال (ع) ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال (ع) إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) (ومنها)

ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللآلىء عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال سألت أبا جعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال (ع) يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدي انهما مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت : انهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق في خلافهم قلت : ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع قال (ع) إذاً فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك الآخر : قلت فانهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع فقال (ع) : إذاً فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر) (ومنها) ما رواه حسن بن جهم قلت له يعني للعبد الصالح عليه السلام يروى عن أبي عبد الله (ع) شيء ويروى عنه أيضاً خلافه فبأيهما نأخذ قال : خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه وأيضاً عن حسن بن جهم عن محمد بن عبد الله قال : قلت للرضا (ع) كيف نصنع بالخبرين المختلفين : فقال (ع) إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه ، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه) والمروى في الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال : قلت لأبي عبد الله (ع) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا قال (ع) لا تعمل بواحد منهما حتى تلقي صاحبك قلت : لابد أن نعمل قال (ع) خذ بما فيه خلاف العامة) (ومنها) أيضاً عن الحسن بن جهم عن الرضا (ع) قلت : يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال (ع) : ما جائك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولانعلم أيهما الحق قال (ع) فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت وأيضاً عنه

عن العبـــد الصالح (ع) قال إذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فان أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل :

(ومنها) ما رواه القطب الراوندي سعيد بن عبد الله بسنده الصحيح عن الصادق (ع) (قال : إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامـــة ، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه) ولا شك في دلالة هذه الأخبار على وجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها (وقد ذكرنا) أن اطلاقات التخيير - مهما بلغ من قوة الظهور مضافاً إلى كثرتها وكونها في مقام البيان - لا تعارض ظهور هذه المرجحات المذكورة في هذه الأخبار . واجمع خبر للمرجحات من هذه الأخبار هي المقبولة وبعدها المرفوعة (وقد يشكل) على الاستدلال بكل واحد منهما لوجوب الترجيح ولذلك يحملون ذكر هذه المرجحات التي في هـذه الأخبار على الاستحباب (ولكن) نحن لذكر الاشكالات ونجيب عنها إن شاء الله تعالى .

(فالأول) من الاشكالات على المقبولة : هو أن مورد المرجحات المذكورة فيها هو الحكمين في الروايتين اللتين هما مستند حكمهما وفي ذلك المورد لابد من الترجيح لقطع الخصومة (لأنه) مع التخيير لا ترفع الخصومة ولا يقطع النزاع (وفيه أولاً) أنه بعـــد ما تبين أن التخيير في المسألة الأصولية أي : في أخذ أحدهما حجة ، فالترجيح أيضاً يكون معناه أخذ ذي المزية حجة فإذا كان ما هو الحجة هو ما له المزية وغيره ليس بحجة (فلا فرق) بين أن يكون المجتهد في مقام الحكم أو في مقام الفتوى وفي كليهما يجب أن يعمل على طبق الحجة (وأما احتمال) أن الشارع جعل ما له المزية حجة في باب الحكم دون باب الفتوى (فبعيد) بل عجيب

وذكر وجوب الترجيح بها في مورد الحكمين لا يدل عل الاختصاص بذلك المورد كما هو الحال في غالب الأخبار فغالباً الرواة يسألون عن الموارد الخاصة فيجيب الإمام (ع) بما يشمل المورد وغير المورد (وثانياً) ان صدر المقبولة وان كان في مورد الحكمين ولكنه بعد ذلك بصدد بيان حكم الروايتين المتعارضتين كلية وفي أي مقام كان لا في خصوص مورد الحكمين كما ترهم (وثالثاً) التعليل لوجوب أخذ المشهور دون الشاذ بقوله (ع) (فان المجمع عليه لا ريب فيه) ولا شك في أن الحكم والفتوى مشتركان في هذا التعليل ، وحتى أن بعضهم تمسك بعموم هذا التعليل للتعدي من المرجحات المنصوصة إلى مطلق المرجحات والمزايا وسيأتي بيان هذا المطلب إن شاء الله تعالى .

(والثاني) من الإشكالات أمره (ع) فيها بالتوقف بقوله (فأرجه حتى تلقي إمامك) بعد فقد المرجحات المذكورة فيها وهذا خلاف المشهور والمقصود (لأن) المقصود والمطلوب هو وجوب الترجيح بها ومع فقدها التخيير لا التوقف (ويكون) معارضاً مع سائر الأخبار التي أمر فيها بالتخيير بعد فقد المرجحات (وفيه) أن الأمر بالتوقف يكون في زمان الحضور بقرينة قوله (ع) (حتى تلقي إمامك) والتوقف في زمان الحضور ليس خلاف المشهور ولا خلاف المطلوب (ان قلت) فيكون وجوب الترجيح أيضاً مقيداً بزمان الحضور فلا يدل على وجوب الترجيح في زمان الغيبة الذي هو المقصود والمطلوب (قلنا) تقييد التوقف بزمان الحضور لا يوجب تقييد وجوب الترجيح أيضاً بذلك الزمان ، بل مناسبة الحكم والموضوع يقتضي عدم اختصاصه بزمان الحضور بخلاف التوقف فانها تقتضي اختصاصه بذلك الزمان (لأن) التوقف في زمان يسير لرفع الجهل وتعيين ما هو الحجة لا مانع منه بل حسن بخلاف التوقف في زمان الغيبة فانه غالباً

يكون طول عمره .

(والثالث) من الاشكالات معارضته برواية الاحتجاج عن سماعة ابن مهران عن أبي عبد الله (ع) أن فيها أمر (ع) بالترجيح بمخالفة العامة بعد عدم امكان التوقف وفي المقبولة بعكس ذلك أي : أمر بالتوقف بعد فقد هذا المرجح (وفيه) أن رواية الاحتجاج لم يعمل الأصحاب بها وأعرضوا عنها خصوصاً في مثل هذا المرجح أي : مخالفة العامة ويقدمون دائماً المخالف على غيره عند التعارض (فالانصاف) أن المقبولة لا اشكال في دلالتها على وجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها لا من حيث السند (لأن) الأصحاب تلقوه بالقبول وعملوا بها ولا من حيث الدلالة وقد عرفت الجواب عن الاشكالات (وأما الاشكال) على مرفوعة زرارة فعمدتها ضعف سندها ، وقد طعن صاحب الحدائق على كتاب غوالي اللآلىء الذي ذكر ابن أبي جمهور فيه هذه الرواية وعلى صاحبه وانها لا توجد في كتب العلامة (ولكن) مع ذلك كله لا يخلو من تأييد للمقبولة مع أنها في نفسها حجة وفيها غنى وكفاية (وأما) سائر الأخبار التي ذكرناها لا اشكال في دلالتها على وجوب الترجيح بالمرجح المذكور في كل واحد منها ولو كان ضعف في سند بعضها ينجبر بعمل الأصحاب بمضمونها ، ولا أقل من تأييد المقبولة التي هي حجة في نفسها بها .

ثم ان هاهنا امور يجب التنبيه عليها : (الأول) في أنه بناءً على وجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة كما اخترناه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو يتعدى إلى غيرها ؟ وجهان بل قولان (أقويها الأول) أي : الاقتصار وعدم التعدي وذلك من جهة أن اطلاقات التخيير يجب الأخذ بها إلا في مورد قام الدليل على تقييدها وقيام الدليل على تقييدها يكون بالنسبة إلى المرجحات المنصوصة فقط وهو لفس هذه الأخبار

وقد ذكرنا أن اصالة الظهور في جانب المقيدات حاكمة على اصالة الظهور في طرف الاطلاقات فتقدم عليها وتقيد الاطلاقات بها وأما بالنسبة إلى المزايا والمرجحات غير المنصوصة فلم يقم دليل على التقييد إلا امور ذكروها (منها) الترجيح بالأصدقية في المقبولة والأوثقية في المرفوعة ولا شك في أن مناط الترجيح بهاتين الصفتين هي الأقربية إلى الصدور ففي كل مورد تحقق هذا المناط يكون موجباً للترجيح سواء كان من المرجحات المنصوصة أو لم يكن (وفيه) أنه ليس إلا الظن بأن المناط هي الأقربية إلى الصدور وتنقيح المناط لا اعتبار به ، وأما القطع بالمناط الذي حجيته معلومة بالضرورة فليس في البيان (لأنه) من الممكن أن يكون الترجيح بها لخصوصية فيها لا لصرف كونها أقرب إلى الصدور من الفاقد لهاتين الصفتين (ومنها) التعليل الوارد في الأخذ بما يخالف العامة (بأن) الرشد في خلافهم :

(وفيه) أن مخالفة العامة لأحد الخبرين المتعارضين مع موافقة الآخر لهم مثل كون أحدهما موافقاً للكتاب وكان الآخر مخالفاً له مما يوجب الاطمئنان بصدور الموافق وعدم صدور المخالف في الموردين (ونحن) نعترف بأن الأطمئنان بصدور أحدهما المعين مع الاقتران بالاطمئنان بعدم صدور الآخر من أي سبب حصل يكون مرجحاً (ولكن) هذا غير الظن غير الاطمئناني بالصدور أو بجهة الصدور أو بالمراد من غير المزايا المنصوصة الذي هو محل الكلام (ولذلك) اخرج بعض مخالفة العامة ومخالفة الكتاب لأحدهما مع موافقتها للآخر عن محل النزاع ، وقالوا انها إذا كانا كذلك فيصير من قبيل تعارض الحجة واللاحجة . (ومنها) قوله (ع) في مقام الترجيح بالشهرة بالأخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر (فان المجمع عليه لا ريب فيه) بأن يقال تعليله (ع) لأخذ المشهور وترك الشاذ النادر بعدم الريب في المشهور - يدل على مرجحية كل شيء يكون موجباً لأقلية الريب

فيما له المزية بالنسبة إلى مقابله سواء أكان من المرجحات المنصوصة أو لم يكن ، وذلك من جهة جعله الحكم بالترجيح دائراً مدار هذا التعليل (فكل) مزية كانت سبباً لعدم الريب بالنسبة إلى ما ليس له مثل هذه المزية يكون مرجحاً بحكم هذا التعليل (ولا يمكن) أن يكون المراد نفي الريب بقول مطلق حتى يكون مساوقاً للعلم بالصدور (فيكون) خارجاً عن محل البحث والكلام ، لأن محل الكلام فيما إذا كان المتعارضان مما لم يعلم صدورهما جميعاً أو أحدهما المعين (لأنه) لو كان أحدهما المعين معلوم الصدور ولم يمكن الجمع العرفي بينهما فما هو غير معلوم الصدور ليس بحجة قطعاً فالمراد بنفي الريب أقلية الريب بالنسبة إلى الآخر بواسطة شهرته بين المحدثين والأصحاب ، وهذا المعنى إذا كان هو التعليل للترجيح فيمكن أن يوجد مثل هذا في المزايا والمرجحات غير المنصوصة فيجب التعدي إليه .

(وفيه) أن الظاهر من هذه الكلمة - بمقتضى ظهور لا النافية للجنس في نفي الجنس والطبيعة - هو نفي الريب بقول مطلق أي الريب مطلقاً وبجميع مراتبه منفي ، وهذا كناية عن حصول الاطمئنان بصدوره بواسطة الشهرة ولا نأبى عن أن تكون المزايا الموجبة للاطمئنان بصدور ذي المزية مرجحاً ولو لم يكن من المزايا المنصوصة (ولكن) هذا غير التعدي من المزايا المنصوصة إلى كل مزية سواء أوجبت الاطمئنان بصدور ذي المزية أولاً .

(وحاصل) ما فصلناه هو أن مقتضى الأصل الأولى هو وان كان تقديم ذي المزية للقطع بحجيته على كل إما تعييناً أو تخييراً دون الآخر (ولكن) أخبار التخيير هدم هذا الأصل فمع قوله (ع) - في مقام الجواب عن السؤال عن العمل بأي واحد من المتعارضين موسع عليك أو قوله (ع) بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك وأمثال ذلك - لا يبقى مجال لهذا الأصل

أصلاً (نعم) لو جاء دليل على تقييد هذه الاطلاقات كما أنه ورد بالنسبة إلى المرجحات المنصوصة فتقيد هذه الاطلاقات ، لما ذكرنا من حكومة اصالة الظهور في طرف القيد على اصالة الظهور في طرف الاطلاق (وأما بالنسبة) إلى المزايا غير المنصوصة فليس شيء في البين يوجب تقييد تلك الاطلاقات فلا مانع من الأخذ بها ويحكم بنفي التعدي من المزايا المنصوصة إلى غيرها .

(الأمر الثاني) في أن المرجحات المنصوصة على أنواع : (منها) ما هو مرجح للصدور ككون الرواية مشهورة بين الرواة والمحدثين وكصفات الراوي من كونه أوثق أو أعدل أو أصدق (ومنها) ما يكون مرجحاً لجهة الصدور أي : كون الإمام (ع) في مقام بيان حكم الله الواقعي لا أنه (ع) في مقام التقية وستر الحكم الواقعي خوفاً من الأعداء ، وذلك كمخالفة أحد المتعارضين للعامة (ومنها) ما يكون مرجحاً من جهة مضمون أحدهما ومفاده أنه حكم الله كموافقه الكتاب ، ثم أنه وقع الخلاف في أن هذه الأنواع هل كل واحد منها مرجح في عرض الآخر ؟ بحيث لو كان أحد منها لأحد المتعارضين والآخر للاخر يقع التزاحم بينهما (فلابد) وأن يعمل بقواعد باب التزاحم من تقديم أقويهما مناطاً وإلا فالتخيير أولا بل انها مترتبة في مقام الترجيح فبعض الأنواع مقدم على بعض آخر . فهاهنا خلافان : (أحدهما) في أنها مترتبة أو عرضية (والثاني) بعد الفراغ عن أنها مترتبة وبعضها مقدم على بعض آخر وقع الخلاف في أن المرجح الجهتي مقدم على السندي أو العكس ؟ (أما بالنسبة) إلى الخلاف الأول فقد ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنها عرضية ولا ترتيب بينها بناءً على التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها ، إذ بناء على التعدي يكون مناط الترجيح بشيء هو أن يكون ذلك الشيء موجباً لأقربية ذي

المزية إلى الواقع (فاذا كان) لكل واحد من المتعارضين مزية توجب أقربيته إلى الواقع فيقع التزاحم بينهما ويقدم الأقوى مناطاً ولو لم يكن أحدهما أقوى (فالمرجع) اطلاقات التخيير ، هذا بناء على التعدي (وأما) بناءً على عدم التعدي فلكونها مرتبة وجه ، وهو الترتيب المذكور في الروايات :

ولكن أنت خبير بأن المرجح الصدوري طبعاً مقدم على مرجح الجهتي والمرجح المضموني (لأنه) بعد التعبد بصدور الخبر تصل النوبة إلى أنه هل كان المتكلم بصدد بيان مراده الواقعي أو صدر هذا الكلام عنه لتقية وخوفاً من الأعداء (وبعبارة اخرى) استنباط الحكم الواقعي من الرواية متوقف على امور ثلاثة : اصالة الصدور واصالة جهة الصدور واصالة الظهور والمتكفل للأول أدلة حجية خبر الواحد كما تقدم ، والمتكفل لاثبات الثاني بناء العقلاء على أن كل متكلم بصدد بيان مراده الواقعي لا أنه تكلم بهذا الكلام خوفاً وتقية ، والمتكفل للثالث أيضاً بناء العقلاء وسيرتهم على أن ظاهر الكلام هو مرادهم في مقام تفهيمهم وتفهمهم ومحاوراتهم (والثاني والثالث) أي اصالة الظهور واصالة جهة الصدور من الأصول العقلائية التي عليها بناء العقلاء (وأما اصالة الصدور) فهو أصل تعبدي مدركه أدلة حجية خبر العادل وإن كان المدرك له أيضاً بناء العقلاء وسيرتهم على قبول قول الثقة واخبارهم ، والشارع أمضى هذه الطريقة فهي أيضاً تكون من الأصول العقلائية (ولكن) هذا خلاف اصطلاحهم في اصالة الصدور وعلى كل حال اصالة الصدور سواء أكانت من الأصول العقلائية أو كان أصلاً تعبدياً تكون رتبتها متقدمة على رتبة الأصلين الآخرين أعني : اصالة الظهور واصالة جهة الصدور (وذلك) من جهة أن ظهور الجملة في كونه مرادا للمتكلم - وكذلك كون المتكلم بصدد بيان مراده الواقعي لا في مقام الخوف من الأعداء والتقية - في الرتبة المتأخرة عن صدور الكلام عن المتكلم

(لأن) مجرى الأصلين هو الكلام الصادر (فبناء) على هـذا تكون مرجحات السندي - أي مرجحات الصدوري كالشهرة وأمثالها - مما يوجب أقربية الرواية المشهورة مثلاً إلى الصدور من الأخرى المعارضة لها متقدمة على المرجح الجهتي أو المضموني أي ما هو مضمون الكلام ، كموافقة الكتاب الذي هو مرجح مضموني ، ومخالفة العامة الذي هو مرجح جهتي (لعم) لا ترتيب بين اصالة الصدور واصالة الظهور (لأن) كل واحدة منهما لغو بدون الآخر ، إذ لا معنى للتعبد بصدور ما لا ظهور له أو ظهور ما لم يثبت صدوره وإلا يلزم الدور (لأنه) لا تقدم لأحدهما على الآخر يكفي كونهما معلولين لعلة واحدة :

فظهر مما ذكرنا ما في كلام صاحب الكفايـة (قده) من انكار الترتيب بين المرجحات لو قلنا بالتعدي من المزايا والمرجحات المنصوصة إلى غيرها (لأن) المرجحات الصدورية في الرتبة السابقة على المرجحات الجهتية وأيضاً على المرجحات المضمونية ولو قلنا بالتعدي (كما أنه) ظهر أيضاً ما في المنقول من الوحيد البهبهاني (قده) من تقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي (نعم) الأصل الجاري في المضمون - أي التعبد بأن مضمون الكلام هو تمام المراد لا جزئه - متأخر عن التعبـد بجهة الصدور (لأن) لا معنى للتعهد بكون مضمون الكلام هو تمام المراد ما لم يحرز أنه بصدد بيان مراده لا في مقام الخوف من الأعداء والتقية :

وحاصل الكلام أن في كل كلام صدر من الإمام (ع) أو من غيره أيضاً جهات أربع : (الأول) احراز صدوره وجداناً وتعبـداً (والثاني) التعبد بظهوره وانه كاشف عن مراده (والثالث) جهة الصدور وانه في مقام بيان مراده الواقعي وليس في مقام التقيـة (والرابع) ان مضمون كلامه هو تمام مراده لا أنه جزء مراده ، فلو نسب إليه انه قال

اعتق رقبة (فالمتكفل) لاثبات صدوره عنه هو اصالة الصدور ، فاصالة الصدور عبارة عن التعبد بصدوره إذا لم يكن صدوره قطعياً ، إذ لا معنى للتعبد مع القطع به (والمتكفل) لاثبات ظهوره هو الفهم العرفي وبناء أهل المحاورة مثلاً على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع عدم قرينة ارادة المعنى المجازي وارادة العموم مع عدم المخصص وارادة الاطلاق مع عدم المقيد وسائر الامارات العرفية واللغوية (والمتكفل) لاثبات جهة صدوره - وانه بصدد بيان مراده الواقعي لا في مقام الخوف والتقية - هو بناء العقلاء على ذلك إلا أن يكون قرينة على أنه ليس في مقام بيان مراده الواقعي بل في مقام آخر من تقية أو استهزاء أو مزاح وأمثال ذلك (والمتكفل) لاثبات أن مضمونه تمام مراده - لا أنه جزء مراده مثلاً في المثال المذكور المطلق تمام مراده لا أن الرقبة جزء وجزئه الآخر غير مذكور وهو كونها مؤمنة - هو اصالة عدم المقيد والمخصص وأمثال ذلك ذكر هذا الأصل الأخير شيخنا الاستاد (قده) وفي كونه غير اصالة الظهور خفاء وعلى تقدير كونه كذلك فالمرجح الصدوري مقدم على المرجح الجهتي والمرجح الجهتي مقدم على المرجح المضموني والصدوري أي السندي مع الظهوري في عرض واحد (كما ذكرنا) كل ذلك :

ثم أن صاحب الكفاية (قده) أرجع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري ولذلك قال بعدم الترتب بينها إذا قلنا بالتعدي كما تقدم ، وتبعه على ذلك استادنا المحقق (قده) وأفاد في وجه ذلك (أنه لا معنى) للتعبد بصدور كلام ليس في مقام بيان مراده الواقعي بل في مقام الخوف والتقية أو التعبد بصدور كلام ليس مضمونة تمام مراده بل يحتاج إلى دليل على ذلك أي : التعبد بأن مضمونه هو تمام المراد فالذي لم يحرز أنه في مقام بيان مراده أو لم يحرز ان مضمونه تمام مراده (فالتعبد) بصدوره لغو

وليس بحجة فالمرجع الجهتي مثل مخالفة العامة يرجع إلى أن الخبر المخالف لهم أقرب إلى صدوره من الخبر لموافق لهم (فيكون) مورد التعبد بصدوره دون الموافق وكذلك الأمر في المرجح المضموني (فإذا كان) أحد المتعارضين موافقاً للكتاب فبناء على أن يكون موافقة الكتاب مرجحاً مضمونياً يكون أقرب إلى الصدور من ذلك الآخر المخالف للكتاب ، فاصالة الصدور يشمله دون ذاك فيرجع جميع أنواع المرجحات إلى المرجح الصدوري غاية الأمر يختلف مرجح الصدور (فتارة) لأجل صفات الراوي التي ترجع إلى أصدقيته من الآخر (واخرى) لأجل اشتهار الرواية بين المحدثين (وثالثة) لأجل مخالفة أحدهما للعامة (ورابعة) لأجل موافقة أحدهما للكتاب .

ولكن أنت خبير بأن الشهرة بين الأصحاب مخصص لأدلة حجية خبر الواحد (وكذلك) صفات الراوي الموجبة لا قربية صدور الرواية التي فيها هذه المزايا بمعنى أنه لو لم تكن إحديهما مشهورة أو لم يكن راويها أصدق وأوثق لكانت أدلة حجية الخبر الواحد يشمل ذلك الآخر أيضاً في عرض هذه التي لها المزايا (ولكن) الشهرة وصفات الراوي خصصت الحجية بهذه التي لها هذه المزايا واخرجت ذلك الآخر عن تحت أدلة حجية الخبر الواحد (وأما المرجحات) الجهتية والمضمونية فهي مخصصة للأصول العقلائية أي اصالة كون المتكلم بصدد بيان مراده الواقعي ، فإذا كان مخالفاً للعامة فالمخالفة في الخبر المخالف يمنع عن جريان اصالة كون المتكلم بصدد بيان مراده الواقعي (وكذلك) الأمر في المرجح المضموني مثلاً موافقة الكتاب يوجب تخصيص الأصل العقلائي بالخبر الموافق واخراج الخبر المخالف عن دائرة الأصل العقلائي (فالمرجحات) الصدورية لها فرق مع المرجحات الجهتية والمضمونية من حيث ما يخصص بها (فلا يمكن) أن يكون مرجعها إلى شيء واحد (فاحديها) موجبة للتصرف في عموم أدلة

حجية خبر الواحد أو اطلاقها (والأخرى) موجبة للتصرف في الأصول العقلائية كما شرحناه .

ثم ان هاهنا اشكال وهو أن من شرائط حجيـة الخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب ، لما ورد من الأخبار الكثيرة (بأن ما خالف قول ربنا لم نقله أو باطل أو زخرف أو اطرحه على الجدار) وامثال ذلك من التعبيرات ، فبناء على هذا الخبر المخالف للكتاب ليس بحجة (وكذلك) الخبر الموافق للعامة مقابل الخبر المخالف لهم ليس بحجة لعدم جريان الأصل العقلائي أي اصالة كون المتكلم بصدد بيان مراده الواقعي بالنسبة إلى الخبر الموافق لهم مع وجود الخبر المخالف لهم الذي هو بحسب المضمون ضد هـذا الموافق أو نقيضه (فكيف يمكن أن يقال) أن موافقة للكتاب أو مخالفة العامة من المرجحات ؟ إذ معنى المرجح هو أن يكون سبباً لترجيح احدى الحجتين على الأخرى بعد شمول دليل الحجية لكليهما ، وبناء على ما ذكرنا الخبر الموافق للعامة أو المخالف للكتاب لا يكون مشمولاً لدليل الحجية أصلاً (فلا يكون) من قبيل تعارض الحجتين بل يكون من قبيـل تعارض الحجة واللاحجة (فلا معنى) لكونها أي المخالفة للعامة والموافقة للكتاب من المرجحات .

وحل هذا الاشكال (أما بالنسبة) إلى موافقة الكتاب ومخالفته هو أن المخالفة للكتاب - الموجبة لسقوط الخبر المخالف عن الحجية - عبارة عن : المخالفة بالتباين وبهذا المعنى عدمها شرط لحجية الخبر والمخالفـة للكتاب التي من المرجحات هي المخالفة بالعموم المطلق أو من وجه (وذلك) للعلم بصدور أخبار كثيرة منهم (ع) التي هي تخالف عموم الكتاب من وجه أو مطلقاً (لا يقال) أن المقدار المعلوم من صدور الأخبار المخالفة تخصص بها عمومات تلك الأخبار التي مفادها عدم صدور الخبر المخالف

(لأن) لسان تلك العمومات آبٍ عن التخصيص فان قولـه (ع) (ما خالف قول ربنا زخرف أو باطل أو اطرحه على الجدار) آب عن التخصيص كما هو واضح (فلابـد) وأن يكون مرادهم من المخالفة في هذه الأخبار لنوع منها الذي لم يصدر منهم (ع) وهي المخالفة بالتباين الذي لم يصدر منهم قطعاً ، وأما المخالفة التي مقابلها من المرجحات وهي لا تسقط الخبر عن الحجية فهي المخالفة بالعموم من وجه فقط ، إذ المخالفة بالعموم والخصوص المطلق لا يعد عند العرف مخالفـة أو يكون المراد من المخالفة التي تسقط الخبر عن الحجية هي المخالفة بالعموم من وجه لا المخالفة بالتباين (لأن) صدور الأخبار المخالفة بالتباين منهم (ع) لا يحتمله أحد في حقهم حتى يحتاج إلى السؤال عنهم (ع) وهم يجيبون بهذه الشدة ويقولون (بأن ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل أو اطرحه على الجدار : (فالانصاف) أن المخالفة التي لا تسقط عن الحجية ويكون مقابلها من المرجحات هي المخالفة بالعموم المطلق (وأما المخالفة) التي تسقط الخبر عن الحجية هي المخالفة بالعموم من وجـه (اللهم) إلا أن يدعي القطع بصدور أخبار المخالف بالعموم من وجه مع الكتاب (فلابد) من التوجيه الأول الذي تقدم من حمل المخالفة المسقط عن الحجية على المخالفة بالتباين والمخالفة غير المسقط بل يكون سبباً لرجحان مقابله هي المخالفة بالعموم من وجه أو بالعموم المطلق ان كان يعد عند العرف مخالفة هذا بالنسبة إلى موافقة الكتاب ومخالفته :

وأما حل الاشكال بالنسبة إلى موافقة العامة ومخالفتهم بأن الموافقة لهم أيضاً على قسمين (تارة) ليس في الخبر الموافق لهم امارة أو قرينة حالية أو مقالية - على أن الإمام (ع) في مقام التقيـة والخوف من الجبابرة بحيث يجري ذلك الأصل العقلائي بلا ريب أي : أصالة كون المتكلم في

مقام بيان مراده الواقعي (فمثل) هذه الموافقة لا توجب سقوط الخبر عن الحجية وذلك لاشتراكنا معهم في كثير من الأحكام وللقطع بصدور مآت من الأخبار الموافقة لهم منهم (ع) في بيان حكم الله الواقعي ، ففي مثل هذه الموافقة أي التي ليست فيها امارات التقية وكان الخبر الموافق حجة يجب العمل على طبقه لولا المعارض المخالف لهم (فالمخالفة) في الخبر المخالف لهذا الخبر بحيث يكون مفاده ضد هذا الخبر الموافق لهم أو نقيضه ولا يمكن الجمع العرفي بينهما يكون من المرجحات وإلا يلزم محذور المذكور (واخرى) يظهر عليه آثار التقية فليس من المرجحات (لأن) مقابله المعارض له ليس بحجة فلا معنى ولا مورد للترجيح بل يكون من قبيل تعارض الحجة واللاحجة .

الأمر الثالث في أن الشهرة التي من المرجحات الصدورية ما المراد منها ؟ ونحن ذكرنا ذلك في مباحث الظن إلا أنه لا بأس بالاشارة إلى أقسامها وتميز ما هو المرجح عند التعارض عن غيرها (لأن) هاهنا محل هذا البحث فنقول أنها على أقسام ثلاث : (الأول) الشهرة الروائية وهي اشتهار الرواية بين الرواة والمحدثين وروتها رواة متعددين عن الإمام (ع) خصوصاً إذا كان تعدد الرواة في كل طبقة وخصوصاً إذا ضبطها المحدثون المصنفون في كتبهم وجوامعهم للعظام (ولا اشكال) في كون مثل هذه الشهرة من المرجحات ، لأن الظاهر من قوله (ع) - كما في المقبولة (خذ بما اشتهر بين أصحابك) - هو هذا المعنى من الشهرة (ولا يبعد) أن يكون هذا هو القدر المتيقن في المقبولة التي صرح فيها بترجيح الخبر المشهور على الشاذ النادر (الثاني) الشهرة العملية وهي عبارة عن عمل المشهور على طبقها مستنداً إليها في مقام الفتوى أو عمل نفسه ، وظاهر أن النسبة بينها وبين الشهرة الروائية عموم وخصوص من وجه (ولا شبهة) في صحة الترجيح

بهذه الشهرة بل هي مدار حجية الخبر الضعيف ، إذ بها ينجبر الضعف ويدخل في موضوع الحجية الذي هو عبارة عن الخبر الموثوق للصدور (فيكون) من مرجحات الصدور كما عليه المشهور (الثالث) الشهرة الفتوائية وهي على قسمين الشهرة الفتوائية بين القدماء والشهرة الفتوائية بين المتأخرين (وأما الثاني) فلا شك في أنها لا تكون سبباً للترجيح ولا لجبر ضعف سند الرواية سواء أكان فتواهم على طبق القاعدة أو لم يكن (وذلك) من جهة أن المتأخرين حيث يفتون بالأدلة العقليـــة والاستحسانات فلا يستكشف من كون فتواهم على طبق الرواية أنهم استندوا في هذه الفتوى إلى تلك الرواية ، إذ من الممكن أن يكون مدركهم شيئاً آخر غير هذه الرواية من الظنون والاستحسانات والأدلة العقلية ، وأيضاً لا يوهن الخبر المقابل المعارض (لأنه) على فرض تسليم اعراضهم عنه ـ بواسطة اشتهار الفتوى عنهم على طبق مضمون هذا الخبر الآخر لكن اعراضهم مع عمل المتقدمين به ـ لا يوجب وهنه (وأما في صورة) توافق المتقدمين معهم وان كان الآخر يصير موهوناً لكن السبب هو نفس اعراض المتقدمين ولا يكون لاعراض المتأخرين تأثير في وهنه أصلا ويصير الآخر موهوناً بصرف اعراض المتقدمين سواء انضم إليه اعراض المتأخرين أم لا :

وأما الشهرة الفتوائية بين المتقدمين هل يصح بهـا الترجيح في مقام التعارض أو جبر الخبر الضعيف ولو لم يكن له معارض أم لا ؟ ملخص احتمال عدم صحة الترجيح بها ـ أو عدم الجبر للخبر الضعيف الخارج عن تحت أدلة حجية الخبر الواحد لعدم الوثوق بصدوره ـ هو عدم احراز استناد عملهم على طبق مضمون هذه الرواية إليها (فلعل) لهم مستند آخر غير هذه الرواية فلا يوجب الترجيح في مقام التعارض ولا الجبر في ما إذا لم يكن لها معارض (والتحقيق) في هـذا المقام أي : فيما إذا كان فتوى

المشهور من القدماء على طبق مضمون رواية من دون الاستناد إليها أن فتواهم هذه إما على طبق القواعد أو لا (فإن كان) على طبق القواعد فلا يمكن استكشاف أن فتواهم هذه مستندة إلى تلك الرواية لاحتمال كونهم معتمدين على تلك القاعدة (نعم) هذا فيما إذا كانت تلك القاعدة المنطبقة على فتواهم حجة عندهم (أما لو كانت) تلك القاعدة غير مقبولة عندهم - كما أنهم لو أفتوا ببقاء نجاسة الماء البالغ كراً بعد زوال التغير من قبل نفسه وكانت رواية ضعيفة على هذا وفتواهم على طبق مضمون هذه الرواية وإن كان على طبق قاعدة الاستصحاب أيضاً لكن لو لم يكن الاستصحاب حجة عند كلهم أو جمع كثير منهم - فيكون حال وجود هذه القاعدة حال عدمها (وأما لو لم يكن) على طبق القاعدة فحيث نعلم أن القدماء لا يعملون بالظنون والاستحسانات ولابد أن يكون مدرك فتواهم رواية من الروايات (لأنه) لا يخلو الحال من أحد هذه الأمور (إما أن يكون) فتواهم هذه بلا مدرك أصلاً وحاشاهم عن ذلك (وإما أن يكون) مدركهم الظنون والاستحسانات والمفروض خلافه (وإما أن يكون) رواية اخرى صحيحة عالي السند وتلك الرواية خفيت علينا وهذا في كمال البعد والمفروض أن فتواهم على خلاف القواعد أيضاً (فلابد) وأن يكون مستنداً إلى هذه الرواية واطلاعهم على قرائن وامارات تدل على صحة هذه الرواية لقرب عصرهم من زمان حضور الأئمة (ع) وخفيت تلك القرائن والامارات علينا لبعد زماننا وهذا أمر ممكن عادة لا استبعاد فيه .

ثم أنه لا يخفى في عدم الاحتياج إلى انضمام الشهرة بين المتأخرين إلى الشهرة بين القدماء في كلتا الحالتين أي في حالة كونها على طبق القاعدة وفي حالة عدم كونها على طبق القاعدة (أما في الصورة الأولى) فلا يمكن استكشاف كون الفتوى مستنداً إلى تلك الرواية الضعيفة لامكان كونهم معتمدين

على تلك القاعـــدة سواء أكان المتأخرين متفقين في الفتوى أو لا فانضمام المتأخرين إليهم لا أثر له (أما في الصورة الثانية) فنفس الشهرة بين المتقدمين كافية لاستكشاف أن فتواهم مستندة إلى تلك الرواية الضعيفة ولا حاجة إلى انضمام الشهرة بين المتأخرين إلى شهرتهم .

(المبحث العاشر) في أن التعارض إذا كان بين عامين من وجه فهل يكون المرجع الأخبار العلاجية فعند وجود المرجحات الترجيح وعند فقدها التخيير أو لا ؟ بل في مادة الافتراق يعمل بكل واحـد منهما وفي مادة الاجتماع يحكم بالتساقط ويكون المرجع هو الأصل الجاري في المسألة (وقد فرّق) شيخنا الاستاد بين المرجحات الصدورية فقال بعدم جواز الرجوع إليها بخلاف المرجحات الجهتية والمضمونية. فقال بجواز الرجوع ، ومبنى هذا الكلام على عدم ارجاع المرجحات الجهتية والمضمونية إلى المرجحات الصدورية وإلا لا يبقى مجال للفرق (لأنه) بناء على هذا المسلك - أي مسلك ارجاع المرجحات جميعاً إلى المرجحات الصدورية - لا يبقى موضوع للمرجح غير المرجحات الصدورية (ولكن) هذا المسلك باطل كما شرحناه فيبقى مجال للفرق (بأن يقال) حيث أن الصدور والسند لا يتبعض فالرجوع إلى المرجحات الصدوريـة وترجيح أحدهما مستلزم لاسقاط مادة الافتراق بلا وجه (وأما المرجحات) الجهتية والمضمونية ففي مادة الاجتماع يمكن الأخذ بها مع العمل بكليهما في مادة الافتراق ولا يلزم محذور أصلاً مثلاً لو جاء (اكرم السادات) وأيضـاً جاء (لا تكرم الفساق) ففي مادتي الافتراق يعمل بكليهما فيقال بوجوب اكرام السيد غير الفاسق وبحرمة اكرام الفاسق غير السيد (وأما في مادة الاجتماع) فإذا كان وجوب اكرام السيد الفاسق مخالفاً للعامة أو كان موافقاً للكتاب يؤخذ بهذين المرجحين الذين أحدهما مرجح جهتي وهو مخالفة العامة (والثاني) مرجح مضموني وهو موافقة

الكتاب ويقال بوجوب (اكرام السيد الفاسق) ويطرح الدليل الآخر أعني (لا تكرم الفاسق) في مادة الاجتماع وليس اسقاط الدليل الآخر في مادة الاجتماع من جهة التعبد بعدم صدوره من هذه الجهة أي باعتبار مادة الاجتماع حتى تقول بأن السند لا يتبعض ولا معنى للتعبد بصدوره بالنسبة إلى بعض المدلول وعدم صدوره بالنسبة إلى بعض الآخر بل يرجع إلى عدم حجيته وكاشفيته عن مراده الواقعي بالنسبة إلى بعض مدلوله بعد الفراغ عن صدوره .

هذا ولكن المشهور هو التساقط في مادة الاجتماع والرجوع إلى الأصول العملية الجارية في المسألة مطلقاً (والحق) هو الذي قلنا من عدم الاعتناء بالمرجحات الصدورية مطلقاً والعمل بالمرجحات الجهتية والمضمونية في مادة الاجتماع والعمل بكليهما في مادتي الافتراق (ثم) على فرض عدم مرجح في البين فالتخيير في مادة الاجتماع (اللهم) إلا أن يكون اجماع على التساقط دون التخيير (وربما يوجه) فتوى المشهور بالتساقط في مادة الاجتماع دون التخيير بأن التخيير مفاد أخبار العلاجية الواردة في باب الروايتين المتعارضتين (وإلا فقد تقدم) أن مقتضى القاعدة هو التساقط والأخبار العلاجية منصرفة عن مورد المتعارضين بالعموم من وجه ، إذ ظاهر قول السائل - (يأتي عنكم الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل) - هو الخبران المتعارضان بالتباين (وأما التعارض) بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه فالسؤال منصرف عنه فلا يشمله الجواب (لأن) الجواب بالترجيح عند وجود المرجحات بأنواعها الثلاثة من الصدوري والجهتي والمضموني (وإلا فالتخيير) يكون مطابقاً لما سئله (وإلا لو لم يكن) هذا الانصراف لكان اللازم بمقتضى أخبار العلاجية هو العمل على طبق جميع المرجحات حتى المرجحات الصدورية ومع فقدهـا التخيير (لأن) الفرق بين المرجحات الصدورية وبين

القسمين الآخرين - بعدم امكان التبعض في السند لا أساس له (لأن) الذي لا يمكن هو التبعض الحقيقي بالنسبة إلى الدلالة على بعض مدلوله (وأما التبعض التعبدي) فلا مانع منه وفي التعبديات كثيراً ما يقع التفكيك بين اللوازم والملزومات فالمانع عن استعمال المرجحات هو الانصراف لا التبعيض في السند والصدور ولا بأس به لو ساعد فهم العرف على الانصراف .

تتمم (ربما يتوهم) أنه بناء على التعدي من المرجحات المنصوصة يمكن الترجيح بالأصل العملي فإذا كان احدى الروايتين المتعارضتين موافقة مع الأصل ، كما إذا كان مثلاً الرواية التي تدل على نجاسة الماء الكر الذي زال عنه التغير من قبل نفسه لا بوصول المطهر إليه موافقة مع الاستصحاب فيرجح على الرواية الأخرى التي تدل على طهارته بواسطة موافقته مع الأصل أي الاستصحاب (ولكن أنت خبير) بأن الأصول العملية مطلقاً سواء أكانت شرعية أو عقلية تنزيلية أو غير تنزيلية مجراها الشك في الحكم الواقعي بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به (فموضوع) الأصل لا يتحقق إلا بعد فقد الدليل ففي رتبة وجود الدليل لا موضوع للأصل وفي رتبة عدمه ولو بواسطة سقوطه بالمعارضة وإن كان تصل النوبة إليه لكن في تلك المرتبة يكون الأصل مرجعاً لا مرجحاً (وعجيب) من بعض الفقهاء العظام حيث جعلوا موافقة الأصل مرجحاً لاحدى الامارتين المتعارضتين ، ولعل مبناهم في باب حجية الأصول العملية غير المبنى الذي ذكرناه ويقولون باعتبارها من باب الظن خصوصاً مثل الاستصحاب في الأحكام ، هذا حال الترجيح بالأصل (وأما الترجيح) بالظنون غير المعتبرة فان قلنا بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة فحالها معلوم (وأما ان قلنا) بالتعدي فلا بأس بالترجيح بها الا لم يكن من الظنون المنهى عنها كالقياس وان كان من المنهى عنها (فلابد) من مراجعة دليل النهي وانه هل المنع متعلق بمطلق استعمالها أو خصوص

للعمل على طبقها بما أنه حجة ؟ فعلى الأول لا يجوز الترجيح بها (لأنه) أيضاً نوع استعمال وعلى الثاني يمكن أن يقال بعدم شمول النهي للمقام أي الترجيح بها .

الاجتهاد والتقليد

وفيه مقامان (المقام الأول) في الاجتهاد وفيه امور :

(الأمر الأول) في أنه من مسائل الفقه أو الأصول وقد عرفت أن المسألة الأصولية ما يكون واسطة للإثبات بالنسبة إلى المسائل الفقهية ، ومباحث الاجتهاد بعضها عقلية كمسألة إمكان التجزي وعدم إمكانه ، وبعضها فقهية وذلك كحجية رأيه وفتواه للمقلدين بل ولعمل نفسه ، وكالحكم بالاجزاء وعدمه بالنسبة إلى الأعمال السابقة بعد تبدل رأيه .

(الأمر الثاني) في تعريفه (والحق أنه) عبارة عن : ملكة بسيطة يقتدر بواسطتها على تشكيل القياس الذي يستنتج منه الحكم الكلي الإلهي الفرعي بتحصيل الكبريات (أولاً) وضم الصغريات إليها (ثانياً) بعد تشخيصها (ومما ذكرنا) يتبين إحتياج الاجتهاد إلى جملة علوم أهمها علم الأصول ، إذ هو العلم المتكفل لمعرفة كبريات مثل ذلك القياس الذي يكون واسطة لاثبات محمولات المسائل الفقهية لموضوعاتها ، ولذلك عرف بأنه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الإستنباط ، ومن جملة العلوم التي يحتاج اليها - في تحصيل الإجتهاد - هو علم المنطق لترتيب ذلك القياس (ومن جملتها) علوم العربية من اللغة والنحو والصرف وغيرها وذلك من جهة فهم ألفاظ الآية والرواية وتشخيص الظاهر عن غيره :

وأما احتياجه إلى علم الرجال والدراية فشديد (ان قلنا) بأن موضوع الحجة - في باب حجية الخبر الواحد - هو الخبر المزكى بتزكيــة عدلين (لأن) مدرك أغلب الأحكام هو الخبر الواحد ولا طريق إلى تحصيل مثل هذا الخبر إلا بالرجوع إلى الرجال ومعرفة علم الدراية (وإن قلنا)

بأن موضوع الحجية هو الخبر الموثوق الصدور فالاحتياج إليه قليل (لأن) الوثوق كما أنه يحصل من تزكية العدلين كذلك يحصل من عمل الأصحاب ، بل ربما يكون عمل الأصحاب خلفاً عن سلف آكد في هذا المعنى ، ولذلك ترى أن إعراضهم عن الخبر المزكى يوجب خروجه عن موضوع الحجية أي : الوثوق بالصدور . ومن هذه الجهة قالوا بعد إعراضهم عنه (كلما إزداد صحة إزداد وهناً) .

ثم أنه ربما يقال باحتياج الإجتهاد إلى ملكة قدسية تحصل من الممارسة على فعل الواجبات وترك المحرمات بل المواظبة على أداء بعض المستحبات المهمة وترك المكروهات كذلك وتحلي النفس بالأخلاق الفاضلة وتخليتها عن الرذائل (لأن) العلم ليس بكثرة التعلم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء .

(وبعبارة اخرى) تحصيل الكبريات لقياس الاستنتاج مسألة فنية يحصلها من يتعب نفسه في تحصيلها بممارسة علم الأصول والجد في طلبها مع استعداد فطري (وأما) تشخيص الصغريات وتطبيق الكبريات عليها الذي هو المدار في جودة الاستنباط فإن أجاد التطبيق والتشخيص فهو جيد الإستنباط وإلا فلا (فلا يحصل) إلا لمن شملته العناية الإلهية ورزق توفيقاً ربانياً بأن نوّر الله قلبه بنور العلم والمعرفة (وحينئذٍ) يحصل له ملكة قدسية بعد التعب والجد وممارسة العلوم التي ذكرناها خصوصاً علم الأصول وبعد الفحص في الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة والأحاديث المروية عن النبي (ص) وآيات الأحكام في الكتاب العزيز والتدبر والفحص عن أقوال الفقهاء لتحصيل الاجماعات والشهرات وحينئذٍ يتمكن من استنباط الأحكام عن مداركها (وإلا ليس) كل من يتعب نفسه - ويشتغل إشتغالاً جدياً في العلوم المذكورة - يحصل له هذه الملكة القدسية .

(ولكن أنت خبير) بأنه إن اريد من هذا الكلام إن الصور العلمية تفاض على النفوس بعناية ربانية ومن قبل الله جل وعلا والتوفيق من الله - بتوجيه الأسباب وتهيئتها للمتعلم ولابد في النفس من قابلية ولياقة لهذه العطايا الربانية - فهذا حق ومحض الواقع ولكن لا اختصاص له بعلم الفقه وملكة الإجتهاد بل هذا هو الحال في جميع العلوم بل الحال في جميع العطايا الإلهية (وإن أريد) أمر زائد على هذا في خصوص ملكة الاجتهاد والله لا تحصل هذه الملكة إلا للورع المتقي والذي هذب نفسه عن الرذائل وتحلى بالفضائل فهذا معلوم للبطلان بالوجدان ، إذ هـــذه الملكة أيضاً كسائر ملكات العلوم تحصل للعادل والفاسق بل المؤمن والكافر ، فإن كل من له استعداد فطري وجدّ واجتهد في طلبها من طرقها المتعارفة سواء أكان عادلاً أم فاسقاً يحصلها فان الله لا يضيع عمل عامل (نعم) ربما لا يوفق الفاسق المتهتك لاتمام عمله ، فإن التوفيق من عند الله لا يعطيه إلا لمن أراد . وأيضاً لو كان وجود هذه الملكة منوطاً بالورع والعدالة فاشتراط العدالة في الحاكم والمفتي يكون لغواً (اللهم إلا أن يقال) أن حدوثها منوط بها لا بقائها وهو كما ترى ٥

(الأمر الثالث) في إمكان التجزي في الاجتهاد وعدمه ، لاريب في أن ملكة الاجتهاد كسائر الملكات بسيطة لا تركيب فيها لأنها من الكيفيات النفسانية والكيف لا يقبل القسمة (فربما يتوهم) من هذه الجهة عدم امكان التجزي في الاجتهاد لأن تلك الملكة لا تتجزأ بل يدور أمرها بين الوجود والعدم ، ولكن هذا التوهم فاسد (لأنها) وإن كانت بسيطة ولكنها ذات مراتب متفاوتة في الكمال والنقص فربما تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة ولا تلازم بينهما في الوجود (وربما يقال) بعـــدم امكان حصول مرتبة المطلق إلا بعد حصول مرتبة التجزي وإلا يلزم الطفرة

والضرورة قضت ببطلانها .

(وفيه) أن الكيفيات النفسانية القابلة للاشتداد اشتدادها حركة في الكيف (والحركة) قابلة للقسمة إلى ما لا يتناهى فكل مرتبة فرضت وجودها أولاً هناك مرتبة أنزل منها (فيلزم) أن لا يوجد لبرهان بطلان الطفرة ومن الضروري امكان وجودها (فإذا أمكن) وجود مرتبة نازلة التي تسمى بالتجزي دفعة ولا يلزم منه الطفرة المحال فليكن كذلك المرتبة الكاملة (والتحقيق) في هذا المقام هو أنه ان قلنا بأن حصول تلك الملكة تدريجي فهذا حق بلا كلام (وأما) ان قلنا بأنه يمكن أن يوجد دفعة ـ بمعنى أنه بعد الممارسة وتحصيل العلوم التي لها دخل في حصولها توجد ملكة الاجتهاد المطلق دفعة ـ فلا يبقى لهذا الكلام وجه ، والظاهر أن حصولها تدريجي (لأن) المسائل تختلف اختلافاً كثيراً بحسب المدارك من حيث سهولتها وصعوبتها فرب مسألة لا تحتاج مثلاً إلا إلى معرفة حجية الظهورات (لأن) السند مثلاً قطعي إما من جهة كونه من آيات الكتاب العزيز وإما من جهة كونه متواتراً أو محفوفاً بالقرائن القطعية فيأخذ بظاهره بعد الفحص وعدم وجود معارض ولا مقيد ولا مخصص ولا قرينة اخرى فتحصيل الملكة بالنسبة إلى هذه المسألة وأمثالها في غاية السهولة (ولا محالة) تحصل للمشتغل قبل حصول الملكة المطلقة .

ثم ان هاهنا توهم آخر : وهو أن ملكة الاجتهاد المطلق لا يمكن تحصيلها (لأن) الفقيه لو بلغ إلى أي مرتبة من العلم والفقاهة يبقى مع ذلك في بعض المسائل متردداً ، ولذلك يأمر بالاحتياط (ولكن أنت خبير) بأنه حسب الصناعة لا يبقى متردداً لأنه اما أن يحصل امارة على الحكم عنده أم لا فان حصل العلم فلا معنى للتردد واما ان حصل العلمي دون العلم وحينئذٍ اما يكون لها معارض أم لا فان لم يكن لها معارض ولا قرينة

منفصلة على خلاف ظاهرها فيأخـــذ به وان كان لها معارض فيعمل بأحدها تعييناً أو تخييراً ان كان من سنخ الأخبار وإلا فالتساقط والرجوع إلى الأصول العملية ومجاري الأصول معلومة لأهله (فلا يبقى) ترديد في مقام تشخيص الوظيفة الفعليـة له أصلاً وأما الاحتياطات التي تصدر من بعض الفقهاء الورعين فليس من جهة عدم قدرتهم على استنباط الوظيفة الفعلية بل من جهة شدة ورعهم وتقواهم يريدون أن لا يبعدون المكلفين حتى الامكان عن الأحكام الواقعية (فظهر) ممـا ذكرنا وضوح إمكان تحصيل الاجتهاد المطلق وقد حصل لجمع كثير في كل عصر من الأعصار الماضية ويستمر انشاء الله إلى زمان حضور مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه .

ثم أنه لا ريب في وجوب عمل المجتهد المطلق بما استنبطه من الأحكام وحرمة التقليد عليه اما وجوب العمل بما استنبطه فمن جهة تلك الأدلة التي استنبطها منها سواء كان امارة أو أصلاً عملياً لأن مفاد تلك الأدلة بتوسط أدلة حجيتها يكون حكماً ظاهرياً في حقه وحق مقلديه (وبعبارة اخرى) أدلة اعتبار الامارات مثل صدق العادل أو الأصول مثل لا تنقض اليقين بالشك مثلاً مفادها لزوم العمل على طبقها فبعد ما ثبت عنده ان مفادها كذا على ما هو المفروض يجب عليـه العمل على طبقها بحكم تلك الأدلة وأما حرمة التقليد عليه فيما اجتهد فمن جهة أنه يرى المخالف له في فتواه جاهلاً مخطئاً فكيف يرجع إليه (وبعبارة اخرى) بعد قيام الحجة عنده على أن ما يقوله الآخر ليس حكم الله فكيف يمكن أن يلتزم به في مقام العمل هذا بالنسبة إلى المجتهد المطلق وهكذا الحال بالنسبة إلى المتجزي حرفاً بحرف فانه بعد أن فرضنا امكان وقوع التجزي فالمتجزي أيضاً بالنسبة إلى المسائل التي استنبطها من الامارات أو الأصول يجب عليه العمل بما استنبطه بحكم أدلة

اعتبارها كما ذكرنا في المجتهد المطلق ويحرم عليه التقليد أيضاً لعين ما ذكرنا في المجتهد المطلق فلا نعيد وهكذا لا ريب في أنه للمجتهد المطلق القضاء في عصر الغيبة بالأدلة المذكورة في الكتب الفقهية في كتاب القضاء وليس هاهنا مقام شرحها وبسطها .

ولكن الكلام الآن في أنه هل للمتجزي أيضاً ذلك أم لا ظاهر المقبولة حيث يقول عليه السلام ان من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا يكون له ذلك عدم كونه للمتجزي لأن ظاهر جمع المضاف هو العموم غاية الأمر العموم العرفي لا العموم العقلي ومعلوم أن المتجزي ليس مشمولاً لهذا الكلام لأن من يعرف أغلب الأحكام معرفة فعلية هو ليس متجز بل هو مجتهد مطلق بل يمكن أن يستظهر من هذه الرواية أن كل مجتهد مطلق ليس له ذلك بل مخصوص بالذي استنبط أغلب الأحكام فعلاً علاوة على كونه صاحب الملكة المطلقة وذلك لظهور كلمة عرف أحكامنا من العرفان الفعلي لا أن له ملكة يقتدر بها أن يعرف جميع الأحكام (والحاصل) أن مفاد المقبولة هو أن القضاوة وظيفة مجعولة لمن يعرف جميع الأحكام وعامتها عرفاناً فعلياً بمعنى أنها تكون مستنبطة له لا أن يكون له صرف الملكة والقدرة على استنباط الجميع وليس المراد من العرفان الفعلي الذي قلنا هو أن تكون المسائل حاضراً عنده دائماً حتى يكون الغفلة وعدم الالتفات مضراً به لأن هذا المعنى مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر قوله عرف أحكامنا لا يمكن حصوله لأحد كما هو ظاهر نعم المتجزي الذي يعرف بالفعل أغلب الاحكام الشرعية بحيث أنه يقال له انه عارف بجميع الأحكام عرفاً لا بأس بدخوله في مضمون المقبولة ولكنه على الظاهر صرف فرض لان وجود الملكة على أغلب الاحكام ملازم مع الملكة على الكل عادة خصوصاً بالنسبة إلى المستنبط الفعلي فان الاستنباط الفعلي لاكثر الاحكام هو

بنفسه مما يزيد في القوة والملكة (وبعبارة اخرى) الممارسة في الاستنباط يوجب حصول ذوق وسليقة فقهية يقتدر على حل المسائل المشكلة بواسطتها .

وأما التمسك بمشهورة أبي خديجة لقضاء المتجزي لأن فيها قوله (ع) انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا أو من قضائنا على نسخة اخرى ولا شك في شمول شيء من قضايانا حتى على قضية واحدة من قضاياهم عليهم السلام فالمتجزي يكون له هذا الأمر (ففيه أولاً) أن المقبولة مقبولة وعليها عمل الأصحاب فلا يعارضها المشهورة (ان قلت) لا تعارض بينهما لامكان أن يكون القضاء لمن عرف جميع الأحكام وأيضاً يكون لمن عرف شيئاً من قضاياهم أو قضاهم عليهم السلام (قلنا) كون الروايتين في مقام تحديد من يكون له هذا المنصب لا يلائم مع ذلك كما هو الحال في سائر أبواب التحديد (وثانياً) من المحتمل أن يكون من بيانية لا تبعيضية فحينئذ يوافق المشهورة مع ما في المقبولة لأنه بناء على هذا يكون قوله (ع) يعلم شيئاً من قضايانا في قوة أن يقول يعلم قضايانا لأن المفسر يقوم مقام المفسر بالفتح والبيان مقام المبين .

وأما الاشكال على كون من بيانية بأنه لو كان كذا لكان ينبغي أن يقول يعلم أشياء من قضايانا بلفظ الجمع لا بلفظ المفرد للزوم موافقة البيان والمبين (فضعيف) إلى الغاية لأن قضاياهم (ع) باعتبار انتسابها إليهم وانها دين الله شيء واحد ويصح أن يكنى عنها بكلمة شيئاً مع انها مفرد (ولا شك) في أنه بعد مجيء هذا الاحتمال أعني كون كلمة من بيانية لا يبقى لرواية أبي خديجة ظهور مخالف للمقبولة اللهم إلا أن يقال أن صرف الاحتمال ليس مما ينافي الظهور (فتلخص) مما ذكرنا أن ثبوت وظيفة للقضاء للمتجزي في غاية الاشكال خصوصاً بعد ما كان مقتضى الأصل عدم ثبوته له إلا أن يقوم حجة فعلية على ثبوته له .

هذا كله في قضاء المتجزي (وأما) ثبوت الولاية على أموال الغيب والقصر فنقول إن مسألة الولاية كما حققناها في محلها لها درجات ثلاث (الأولى) أن يكون له الولاية على الحسبيات فقط أي الامور التي نعلم بمحبوبيتها عند الشارع وعدم رضائه بتركها كحفظ أموال الغيب والقصر وسائر ما شابههما (الثانية) الولاية على الأمور النوعية التي هي عبارة عن الأعمال التي تعمل لاجل مصالح المسلمين وذلك كأعمال الولاة والسلاطين فما كان من شئونهم يكون داخلاً في هذا القسم (الثالثة) الولاية المطلقة حتى على الامور الشخصية وذلك كطلاق زوجة زيد مثلاً أو بيع داره بل هبتها لشخص والولايه بهذا المعنى الثالث الاخير على الظاهر عدمه للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة من المسلمات. ولم يقل بها أحد في حق الفقيه إلا من شذ ولا يعتني بكلامه كما أن القسم الاول من المسلمات ثبوته له حتى أنه لو لم يكن هناك مجتهد يجب أن يقوم بها عدول المؤمنين وعلى فرض عدمهم فلازم أن يقوم بها فساق المؤمنين كل ذلك لاجل ما ذكرنا من محبوبيتها للشارع وعدم رضائه بتركها (وأما القسم الثاني) ففيه كلام طويل وهو محل الخلاف ونحن رجحنا ثبوته للفقيه الجامع للشرائط في محله لقوله عليه السلام مجاري الامور بيد العلماء الامناء على حلاله وحرامه ، وافهم (هذا كله) بالنسبة إلى المجتهد المطلق وأما شموله للمتجزي في غاية الاشكال لأن موضوع هذه الولاية هو عنوان العلماء والفقهاء أو رواة الحديث وكل هـــذه العناوين منصرفة عن المتجزي إلا أن يكون المتجزي بمرتبة بحيث يعرف جملة مهمة ومقداراً معتداً به من الأحكام الشرعية بحيث يصدق وينطبق هذه العناوين أو أحدها عليه وأما لو كان المدرك للولاية هو الاجماع فمعلوم أن القدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق :

وأما جواز تقليد المتجزي أو وجوبه على العامي في المقدار الذي استنبط مع كونه اعلم في ذلك المقدار فبناء على أن المدرك هو بناء العقلاء

وسيرتهم فالانصاف هو أنه يختلف في المقامات فلو رأوا أن المتجزي اعلم واحذق في هذا المقدار الذي استنبط من المجتهد المطلق فلا شك انهم يرجعون إلى المتجزي دون المطلق كما أنه لو كان بنظرهم انزل فلا شك في عدم رجوعهم إليه وأما لو كان في نظرهم مساوياً معه فهل يكون نفس الاطلاق مرجحاً في نظرهم فلا يرجعون إليه أو ليس ولا يرون ترجيحاً في البين حتى يكون نتيجة التخيير احتمالات لا يبعد أن يكون الاطلاق مرجحاً عندهم ولا أقل من الشك (فيكون) من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير أي يكون المطلق معلوم الحجية إما تعييناً أو تخييراً والآخر مشكوكها (ومعلوم) أن الأصل عدمها (وأما لو كان) المدرك هو الأخبار فالظاهر - أن العناوين المأخوذة في الأخبار موضوعاً للتقليد - تكون منصرفة عن المتجزي إلا أن يكون المتجزي بمرتبة يصدق عليها أحد هذه العناوين (وأما) ارجاعه (ع) إلى بعض الرواة أو أمره (ع) بعضهم بالجلوس بين الناس وافتائهم فليس فيه اطلاق نتمسك به للرجوع إلى المتجزي (لأنه) من الممكن بل المحتمل القريب أن يكون ذلك الذي ارجع إليه الإمام (ع) أو أمره بالافتاء بين الناس مجتهداً مطلقاً ، خصوصاً مع كونها من أكابر الأصحاب ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للاطلاق (وأما لو كان) مدرك جواز التقليد أو وجوبه هي الفطرة - وان الجاهل بحسب الفطرة يرجع إلى العالم - فيمكن أن يقال أيضاً أنه يرى المطلق أولى من المتجزي بحسب الفطرة إذا كانا متساويين في العلم كما هو المفروض (وبعبارة اخرى) كما أن الفطرة لو كانت هي المدرك لا ينافي تقديم الأعلم على غير الأعلم كذلك لا ينافي تقديم المطلق على غير المطلق ، هذا مضافاً إلى ما ذكرنا أنه في كل مورد من هذه الموارد لو شككنا تدخل المسألة في باب دوران الحجة بين التعيين والتخيير فيجري في الأصل طرف مشكوك الحجية .

(الأمر الرابع) في أن الإجتهاد قد يخطىء وقد يصيب وفي هذه المسألة خلاف عظيم بين العامة والخاصة ، حتى عرفا بالمصوبة والمخطئة وصار هذان العنوانان عنواناً لهما (فقيل) للعامة المصوبة والإمامية المخطئة ، وتفصيل المقام وتحقيقه أنه كما يقع الخطأ في الآراء العقلية في العقليات ـ ولذلك ترى أن أحد العظماء من الفلاسفة يتخذ رأياً في مسألة والآخر يتخذ رأياً مناقضاً له في عين تلك المسألة (وحيث) أن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلابد وأن يكون أحدهما صواباً والآخر خطأ ، بل ليس مسألة من مسائل العلوم العقلية إلا ما شذ إلا وفيه خلاف بين الأعلام من الحكماء والمتكلمين (ولا يمكن) أن يكون جميع الآراء صواباً لما ذكرنا من لزوم اجتماع النقيضين في غالب الموارد ـ كذلك يقع الخطأ في الشرعيات وآراء المجتهدين في المسائل الفقهية وهذا واضح جداً لعين ما ذكرنا من لزوم اجتماع النقيضين كما في العقليات المحضة (نعم) هذا الذي ذكرنا من لزوم اجتماع النقيضين مبني على أن حكم الله الواقعي في كل واقعة واحد (وأما لو قلنا) بأن حكم الله الواقعي في كل واقعة متعددة حسب تعدد آراء المجتهدين فلا يأتي هذا الاشكال على القول بالتصويب (نعم) يرد اشكالات اخر ـ وما أفادوا في تصوير التصويب ونحو وقوعه ـ ذكرناها مراراً في هذا الكتاب وما هو الحق في المقام من القول بالتخطئة وبطلان التصويب فلا نعيد :

(الأمر الخامس) في تغير رأي المجتهد بأن يضمحل الرأي الأول بلا اتخاذ رأي جديد أو معه والثاني هو المعروف بتبدل الرأي ، والتبدل أيضاً (قد يكون) فيما إذا كان الرأي الاول قطعياً فانتقل الى رأي آخر قطعي أو تعبدي أي يكون مفاد أصل أو امارة (وقد يكون) فيما إذا كان الرأي الأول مدركه التعبد يعني كان مفاد أصل أو امارة فانتقل

إلى رأي آخر قطعي أو تعبدي (وبعبارة اخرى) التبدل قد يقع بين رأيين قطعيين أو تعبديين أو مختلفين وعلى كل تقدير إذا كان الرأي الأول قطعياً فلا مجال للقول بصحة العمل السابق سواء أكان خلافه قطعياً أو كان بتوسط قيام امارة معتبرة أو أصل على خلافه ، مثلاً لو قطع بأن الصلاة في وبر الثعالب لا بأس بها فقامت امارة معتبرة على عدم الصلاة فيها (فمثل) هذا الشخص أو أحد مقلديه إذا صلى في ذلك الوبر - فبواسطة الإجتهاد الثاني تقوم الحجة عنده على بطلان ذلك العمل وتلك الصلاة - فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه ، إلا أن يدل دليل خاص على الأجزاء وعدم لزوم الاعادة كما أنه ورد (لا تعاد) في باب الصلاة بناء على شموله لمورد الجهل بالحكم وعدم اختصاصه بمورد النسيان (لأن) القطع طريق محض ولا توجد في متعلقة بواسطة تعلقه به مصلحة أو مفسدة فيما إذا كان طريقاً محضاً كما هو المفروض في المقام فلا وجه لتوهم الأجزاء .

وأما إذا كانت الفتوى الأولى مفاد امارة أو أصل - فإذا قلنا بالطريقية كما أنه هو الصحيح وعليها المشهور وقد بينا وجهه في باب حجية الامارات - فيكون الحال كما قلنا في القطع حرفاً بحرف (وأما لو قلنا) بالسببية والموضوعية - بمعنى أنه من طرف قيام الامارة أو الأصل توجد مصلحة في المتعلق - فان كانت نفس المصلحة التي في متعلق الحكم الواقعي فلا محالة يكون مجزياً أو صحيحاً ويترتب عليه جميع الآثار فلا معنى لاعادته لأجل تحصيل مصلحته (لأنه) يكون من قبيل تحصيل الحاصل ، وهكذا لو كانت المصلحة الحادثة بدلاً عن مصلحة الواقع ، لأنه لا معنى للزوم تحصيل المبدل منه مع تحصيل بدله (وأما لو كانت) من غير سنخها ولم تكن بدلاً عنها فحينئذٍ ان كان بينهما تضاد في عالم الوجود فقهراً لا يبقى مجال

للاعادة لعدم امكان تحصيله لمكان التضاد الموجود بينهما (نعم) لو كانت المصلحة الحادثة بواسطة قيام الامارة من غير الأقسام الثلاثة فيمكن للقول بعدم الاجزاء ، ولكن هذا صرف فرض بل الظاهر هو عدم ارادة الجمع بين المصلحتين ولو كانا من سنخين ، مثلاً نفرض أن الواجب الواقعي هو في عصر الغيبة صلاة الظهر في يوم الجمعة فإذا قامت امارة أو أصل مثلاً على وجوب صلاة الجمعة وصلى المكلف ثم بعد الاتيان بصلاة الجمعة عدل رأيه إلى وجوب صلاة الظهر بواسطة انكشاف الخلاف (فبناء) على السببية لو قلنا بلزوم اتيان صلاة الظهر أيضاً بعد انكشاف الخلاف يلزم أن يكون الواجب عليه في يوم واحد صلاتان واقعيان حقيقيتان (لأنه) بناء على السببية مؤدى الامارة حكم واقعي حقيقي ولا معنى لان يقال بأنه حكم ظاهري إلا بمجرد الاصطلاح (وأنت خبير) بأن وجوب صلاتين مثلاً من سنخ واحد في يوم واحد من الفرائض الخمسة معلوم البطلان وصلاة الجمعة مع الظهر في يوم الجمعة من سنخ واحد (نعم) بناء على الطريقية حيث أن صلاة الجمعة التي قرأها صلاة ظاهري اثباتي لا ثبوتي فبعد كشف الخلاف يتبين أنها ليست بصلاة فيجب عليه صلاة الظهر .

ثم ان هاهنا أقوال كثيرة وتفاصيل متعددة ونسب في الكفاية إلى صاحب الفصول التفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها والموضوعات (والقول) بالاجزاء في الموضوعات دون الاحكام ، والدليل الذي ذكره للأجزاء في الموضوعات أن الواقعة الواحدة لا يتحمل الاجتهادين (وقد اشكل) فهم مراده من هذه العبارة ، حتى أنه قيل أن شيخنا الاعظم (قده) بحث أحد عظماء تلامذته للسؤال عن صاحب الفصول عن معنى هذه العبارة فما أتى صاحب الفصول بشيء في مقام الجواب يمكن أن يركن النفس إليه ، وعلى كل تقدير أنت تعلم أنه لا فرق في وقوع الخطأ بين الاحكام ومتعلقاتها

ولا وجه لهذا التفصيل (وكذا لا وجه) للتفصيل بين العبارات والعقود والايقاعات وبين سائر الاحكام ولا بين أن يكون مدرك الحكم السابق هو القطع والامارات والاصول بناءً على ما هو الحق من الطريقية .

(نعم) بناءً على سببية الامارات والاصول وموضوعيتها لابد وأن يفرق لعدم امكان السببية في القطع (فالتفصيل) لابد وأن يكون بناءً على موضوعية الامارات والاصول (وأما) الاستدلال - على الاجزاء ولزوم ترتيب الاثر على الاجتهاد السابق - بقاعدة نفي العسر والحرج (ففيه أولاً) إننا الآن نتكلم فيما هو مقتضى القواعد الاولية وأما العناوين الثانوية مثل الضرر والحرج والإكراه والاضطرار فيرفعن كل حكم في موردها إلا حرمة القتل ، فارتفاع وجوب الاعادة والقضاء بتلك القاعدة لا ينافي عدم الاجزاء من حيث الاجتهاد السابق ، وهكذا سائر الأدلة التي ذكروها في هذا المقام (وأيضاً لا فرق) بين أن تكون متعلقات الأحكام مما لها قرار وثبات بحسب الزمان - كالحيوان الذي ذكاه الذابح بعد اجتهاده بأنه محلل الأكل ثم عدل عن اجتهاده والحيوان بعد باق - أو لا يكون لها قرار وثبات بحسبه كاجتهاده بعدم وجوب السورة في الصلاة مثلاً ثم بعد أن عدل عن رأيه فتلك الصلاة التي قرأها ليس لها قرار وثبات بحسب الزمان حتى يقال بالإجتهاد الثاني الذي مفاده وجوب السورة أنها غير صحيحة ، وحمل بعضهم كلام صاحب الفصول - أعني قوله ان الواقعة الواحدة لا يتحمل اجتهادين - على هذا القسم (ولكن) ان ثبت بطلان ما سبق ووقع بواسطة الإجتهاد الثاني وتبين خطأ الإجتهاد الأول (فلو كان) لبطلان العمل السابق أثر فيترتب عليه قهراً ولا يبقى مجال لأن يقال بأن الواقعة الواحدة لا يتحمل اجتهادين .

(المقام الثاني في التقليد) وهو لغة جعل القلادة في عنق الغير ،

واصطلاحاً عرّف بتعاريف كثيرة أشهرها اثنان وهما : الالتزام بالعمل - برأي الغير ولو لم يعمل بعد - ونفس العمل برأي الغير مستنداً إليه (وبعبارة اخرى) تطبيق العمل على فتوى الغير (والصحيح) هو الثاني لأن الذي يجب على العامل بالتكاليف الشرعية هو أن يكون له حجة على أن عمله هذا مبرىء للذمة (وتلك) الحجة إما علم أو علمي ، والعامي غير المحتاط حيث أنه عاجز عن استعمال الحجج التفصيلية ليس شيء له أقرب إلى الواقع من أن يجعل عمله مستنداً إلى رأي من هو قادر على استعمال تلك الحجج واستعملها فعلاً (فحقيقة) التقليد - الذي قامت الأدلة على وجوبه على العامي - ليس إلا تطبيق عمله على فتوى من يجب تقليده أو يجوز (وأما قولهم) لابد وأن يكون عمل العامي عن تقليد وهذا يقتضي سبق التقليد عليه (فجوابه) أنه ليس هناك ما يدل على هذا المعنى بل الدليل يدل على أن عمل العامي لابد وأن يكون مستنداً إلى رأي مجتهد ان لم يحتط (نعم) نفس العمل بهذا العنوان مصداق لمفهوم التقليد ويحمل عليه بالحمل الشائع ، وذلك كما ان اعطاء عين متمول لشخص بقصد أن يكون ملكاً له بعوض مالي مصداق لمفهوم البيع - ويحمل عليه بالحمل الشائع والتصرف لذي الخيار في ما انتقل عنه بقصد الفسخ وحل المعاملة مصداق لمفهوم الفسخ - وهكذا في سائر المقامات .

(وأما ما يقال) من لزوم الدور في باب العبادات لو كان التقليد عبارة عن نفس العمل ، من جهة أن وقوعها صحيحة متوقفة على قصد القربة وهو أي قصد القربة متوقف على قيام الحجة على أنه عبادة وهو متوقف على التقليد (لأن) المفروض أنه لا حجة للمقلد إلا التقليد (فلو كان) هو عبارة عن نفس العمل يلزم أن يكون وقوع العمل صحيحاً متوقفاً على وقوعه ووجوده صحيحاً :

(وأنت خبير) بان هـذا كلام عجيب صدر من بعض الأعاظم

والأفاضل (لأن) قيام الحجة على أنه عبادة ليس متوقفاً على التقليد والعمل بل متوقف على أن يعلم بأن فتوى المفتي حجة في حق مقلديه وهذا لا ربط له بالتقليد وعلى كل حال التكلم في وجوب التقليد يقع في موردين (تارة) بالنسبة إلى نفس العامي (واخرى) بالنسبة إلى مفاد الأدلة الدالة عليه بالنسبة إلى المجتهدين وانه أي شيء يستفاد منها .

فنقول أما بالنسبة إلى المقام الأول فلا شك في أن العامي إذا علم أنه يلزم عليه العمل بالأحكام الشرعية ولم يهمل في حقه تلك الأحكام وهو عاجز عن فهم الحجج المجعولة واستعمالها ولا يجب عليه الاحتياط بل غالباً يكون عاجزاً لعدم معرفة موارده وكيفية نفسه فلا يمكن له ذلك فيحكم عقله حكماً بتياً فطرياً بلزوم الرجوع إلى من يقدر على استعمال تلك الأدلة بعد أن استعملها واستنبط ولا يمكن له أن يقلد في هذه المسألة أي يرجع إلى مجتهد استنبط وجوب رجوع العامي إلى المجتهد للزوم الدور وهو توقف حجية رأيه في هذه المسألة على حجية رأيه .

(وأما بالنسبة) إلى المقام الثاني فما قيل أو يمكن أن يقال امور :

(الأول) بناء العقلاء على أن الجاهل المحتاج إلى عمل لا يعرف حكم العمل ولا كيفية ايجاده يرجع إلى العالم به ولا يمكن انكار ذلك (نعم) لست أقول ان كل جاهل يرجع إلى العالم بل الجاهل في الشيء الذي يحتاج إليه وليس له أن يهمله الذي يكون لابد له من أمر لا شك في أنه يرجع إلى العارف بذلك الأمر ومن ذلك رجوعهم إلى أهل الخبرة في امورهم العرفية

(الثاني الآيات كآية النفر وآية الذكر واستشكل عليها باشكالات (ولكن) أنت خبير بأن آية النفر لها ظهور قوي في وجوب قبول قول المجتهد المنذر على العامي وبعدم القول بالفصل يتم المطلوب (الثالث) الأخبار ولاشك في أن الاخبار الصادرة عن أهل بيت العصمة (ع) في هذا الباب أي باب افتاء

العالم للعامي إلى العالم على اختلاف ألسنتها وعمومها وخصوصها فوق حد الاستفاضة وكلها تدل دلالة مطابقية أو إلتزامية على لزوم رجوع الجاهل إلى المجتهد الواجد لشرائط معينـــة وذلك كقوله (ع) لابان بن تغلب (اجلس في مسجد الكوفة وافت بين الناس فاني أحب أن يرى في أصحابي مثلك) وقوله (ع) (وأما من كان من الفقهاء صائناً لدينـــه حافظاً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه) وكتابه (ع) لاحمد بن ماهويه وأخيه (فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فانهما كافوكما) وأمثالها إلى ما شاء الله .

(فصل) في أنه هل يتعين على العامي تقليد الأعلم أو يجوز له الرجوع إلى المفضول ، المشهور هو الأول وادعى المحقق الثاني الاجماع عليه ويظهر ذلك من علم الهدى في الذريعة على ما نقله شيخنا الأعظم (قدهم) وذهب بعض إلى عدم وجوب الرجوع إلى الأفضل تعييناً لوجوه (منها) اطلاق الآيات والروايات فان اطلاق وجوب الحذر عقيب انذار المنذر سواء كان أفضل من غيره أو مساوياً أو مفضولاً يدل على عدم تعين الأفضل عند الدوران وإلا كان عليه تبارك وتعالى البيان وحمله على صورة تساوي المنذرين حمل على الفرد النادر ان لم يكن محالاً عادة (وفيه) أنه وان سلمنا نحن دلالة آية النفر على لزوم التقليد على العامي بالدلالة الالتزامية ولكن لا نسلم دلالتها على أنها في مقام البيان حتى من جهة اختلاف المنذرين في العلم والفضيلة مع اختلافهم في الفتوى (ثم انه اجيب) عن التمسك بالاطلاق بأنه على فرض صحة التمسك بالاطلاق فيتعارض كل واحد منهما مع الآخر في ظرف اختلاف فتواهما كما هو المفروض فيتساقطان فيكون المرجع هو الأصل وهو الاشتغال للشك في حصول الفراغ بالعمل بقول المفضول بخلاف العمل بقول الافضل لأنه يقيناً يحصل به الفراغ (ان قلت) ليس التساقط في باب تعارض الفتوائين

بالاجماع ولو كان مقتضى القاعدة هو التساقط اولا الاجماع (قلنا) الاجماع دليل لبي والقدر المتيقن منه هو فيما إذا كانا متساويين فمفاد الاجماع هو التخيير في هذه الصورة وأما لو كان أحدهما أفضل فلا اجماع على التخيير فمقتضى القواعد الأولية هو تساقطهما والرجوع إلى الأصل كما بينا وفيه (أولاً) ان مقتضى الأصل على فرض التساقط ليس هو العمل بقول الأعلم بل إما الاحتياط التام أو لا أقل من الأخذ بأحوط القولين وهذا غير ما يريده هذا القائل (وثانيـاً) أنه ليس التخيير في المجتهدين المتساويين عند اختلافهما في الفتوى من باب الاجماع بل من جهة أنه من أول الأمر لا تعارض في البين لان حجية فتوى المجتهد على العامي ووجوب رجوعه إليه ليس من قبيل (صدق العادل) حتى يكون عاماً اصولياً انحلالياً حتى يقع التعارض في صورة اختلاف فتواهما بل مفاد أدلة وجوب التقليد سواء كان بناء العقلاء أو الآيات أو الأخبار ليس إلا التخيير في الأخذ بأحدهما من أول الأمر فلا تعارض حتى يتساقطان (فالصحيح) في الجواب ما بينا من عدم الاطلاق من جهة عدم كونه بصدد البيان من هذه الجهة .

(ومنها) أن سيرة المتشرعة على الرجوع إلى أصحاب الأئمة (ع) مع اختلافهم في العلم والفضيلة بل ومع اختلافهم في الفتاوي (والجواب) ان المدعي لو يدعي وجود السيرة من المتشرعة في الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل ومع العلم باختلاف فتواهما فهذا شيء لنكره أشد الانكار لأنه لا طريق لنا إلى احراز سيرة المتشرعة في هذا الفرض ولو أراد تحقق السيرة في غير هذا الفرض فلا يضر ما لدعي من عدم جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الافضل منه فيما إذا علم باختلاف فتواهما (ومنها) ارجاع الائمة (ع) إلى آحاد الاصحاب مع اختلافهم في العلم والفضيلة قطعاً (والجواب) منع الاطلاق بحيث يشمل صورة العلم بمخالفتها في الفتوى (ومنها) غير ذلك

مما ذكروه في الكتب المفصلة مما ينبغي أن لا يذكر ولا يسطر (والتحقيق) في هذا المقام هو أنه مع قطع النظر عن الادلة الواردة في هذا الباب وانه هل لها اطلاق أو ليس لها ذلك ؟ مقتضى الاصل الاولي هو تعين الاعلم (وذلك) أما بالنسبة إلى العامي فمن جهة أنه إذا احتمل أن يكون للأعلمية دخل في الحجية فيحكم عقله حكماً بتياً بلزوم متابعة الأعلم للشك في أن متابعة الآخر هل مبرىء لذمته أم لا فحكمه بلزوم تقليد الأعلم يكون من باب الإحتياط العقلي وملاك الأمن من العقوبة (نعم) إذا ساوى في نظره الأعلم وغيره فيما هو مناط التقليد ولم يحتمل أن يكون لتلك الخصوصية دخل أصلاً فقهراً عقله يحكم بالتخيير :

(ثم أنه ربما يتوهم) أنه كما أن أصل وجوب التقليد ليس بتقليدي لاستلزامه للدور فكذلك مسألة وجوب تقليد الأعلم لاستلزامه الخلف لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم لأنه يلزم من حكم العقل بتعين الرجوع إلى الأعلم عدم تعينه وهذا هو الخلف (ولكن أنت خبير) بأن حكم العقل بلزوم تقليد الأعلم حكم احتياطي مثل حكمه بلزوم الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة التحريمية فإذا قام دليل على جواز تقليد غير الأعلم وهو فتوى الأعلم فلا يبقى موضوع للحكم العقلي الاحتياطي (نعم) لو كان حكمه حكماً استقلالياً نفسياً لكان يلزم هذا المحذور (وأما بالنسبة) إلى المجتهد فمن جهة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجة ولا شك في أن معلوم الحجية منهما تعييناً أو تخييراً حجة وهو فتوى الأعلم والمشكوك وهو فتوى المفضول تجري فيه أصالة العدم (هذا كله) مع قطع النظر عن الأدلة الواردة في هذا الباب والنظر فيها :

(وأما بملاحظتها) فهي امور (الأول) الإجماع المدعى في المقام من المحقق الثاني وعلم الهدى وجمع آخر (قدهم) على لزوم تقليد الأعلم ولكن

أنت عرفت مراراً منا بأن أمثال هذه الاجماعات مما لها مدارك عقلية ونقلية واستدلوا بها في المقام مما لا اعتبار بها وليس من الاجماع المصطلح عندنا .

(الثاني) بناء العقلاء وانهم عند الاختلاف يأخذون برأي الأعلم ولا يلتفتون إلى الآخر (الثالث) أقربية فتوى الأعلم للواقع ولا شك في أنه بناء على الطريقية الامارة التي أقرب إلى الواقع من الآخر مقدم عليه ويجب الأخذ به دون الآخر لأن المناط في لزوم تبعية الامارة بناء على الطريقية ليس هو التعبد المحض بل من جهة ايصاله إلى الواقع فإذا كان احديهما أقوى بحسب هذا المناط من الآخر يتعين الأخذ به دونه (وقد اشكل) على هذا الدليل (تارة) بمنع الصغرى من جهة أنه يمكن أن يكون فتوى المفضول أقرب إلى الواقع من فتوى الأفضل (إما) من جهة كثرة فحصه وتتبعه في هذه المسألة (وبعبارة اخرى) ربما يكون فتوى المفضول بواسطة زيادة اعتنائه بمسألة في مقام الاستنباط بعد اشتراكه مع الأفضل في المقدار اللازم أقرب إلى الواقع في نظر المقلد المطلع على هذا الأمر (وإما) من جهة موافقته لفتوى المشهور (وإما) من جهة موافقته لفتوى ميت هو أعلم من هذا الحي الأعلم (ولكن أنت خبير) بأن هذه المذكورات وإن كانت في حد نفسها امور صحيحة ولكن لا يضر بأقربية فتوى الأعلم غالباً أي في مورد لم يكن أحد هذه المذكورات فلا يصح منع الصغرى بطور السلب الكلي (وتارة) بمنع الكبرى وانه ليس مناط الحجية هي الأقربية إلى الواقع بل هو التعبد بحجية ظن لأجل مصلحة في الجعل لا في المجعول ليلزم التصويب الباطل (ولكن أنت خبير) بأن معنى الطريقية هو أنه لا مصلحة في البين إلا الايصال إلى الواقع وليس هو التعبد المحض فدلالة هذا الدليل على لزوم تقليد الأعلم لا يخلو عن قوة .

(الرابع الاخبار) وهو العمدة (فمنها) ما في مقبولة عمر بن حنظلة

الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقها في الحديث وأورعها ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر (ومنها) رواية داود بن حصين عن الصادق (ع) في مورد اختلاف الحكمين قال (ع) ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا (ومنها) قول أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك . ودلالة هذه الأخبار على تقديم الأعلم على غير الأعلم ظاهرة .

لكن استشكل عليها بأنها واردة في مقام الحكومة ودفع الخصومة وفي ذلك المقام لابد من تعيين أحدهما للأخذ بحكمه ولا معنى للتخيير لأن كل واحد ربما يختار غير ما يختار الآخر فتبقى الخصومة بحالها (ومعلوم) إذا كان التعيين لازماً فالأفضل مقدم فلا تلازم بين تقديم الأفضل في مقام الخصومة بعد صدور الحكم عن الاثنين مع تقديمه في مقام الفتوى (ولكن ألت خبير) بأن التقديم وتعيين الأفضل في هذه الروايات وان كان في مقام الحكومة ورفع الخصومة (ولكن) هذا الترجيح والتقديم وقع باعتبار مدرك الحكم وهو ليس إلا الفتوى هذا أولاً (وثانياً) مدلول هذه الأخبار حجية قول الافضل وفتواه دون المفضول لقوله (ع) في المقبولة (ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر) ولا فرق في الحجية بين الحكم والفتوى (وثالثاً) بالاجماع المركب لانه كل من يقول بتقديم الاعلم في مقام الحكم يقول بتقديمه في مقام الفتوى فالتفصيل بينهما خرق للاجماع (نعم هناك) من يقول بعدم التقديم في كليهما وأما القائل بالتفصيل فليس في البين أصلا (والحاصل) أن هذه الاخبار لا قصور في دلالتها على لزوم الرجوع إلى الافضل عند العلم بالاختلاف في فتواهما وإذا ظهر ذلك لك فعلى فرض أن يكون هناك اطلاقات للآيات والروايات تدل على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل مع مخالفة فتواه لفتوى المفضول لابد أن يقيد بهذه الاخبار مع أنه تقدم أنه لا اطلاق في البين أصلاً .

(فصل) في أنه هل يجوز تقليد الميت ابتداءً أو استمراراً أم لا ؟ وقبل الدخول في المسألة نقول مقتضى الاصل إذا شككنا ولم نجد دليلاً لفظياً أو لبياً على الجواز هو عدم الجواز لان حجية قول الحي معلومة إما تعييناً أو تخييراً وحجية قول الميت مشكوكة والاصل عدمها هذا إذا لم يحتمل حجية قول الميت تعييناً وإلا إذا احتمل التعيين في كل واحد منهما بواسطة كون الميت أفضل مثلاً فالاصل التخيير لان المفروض أن المورد مورد اختلاف الفتوى ولا يمكن العمل بكليهما .

(إذا عرفت هذا) فنقول فالكلام يقع في مقامين (المقام الاول) في تقليده ابتداء وفيه أقوال (الاول) عدم الجواز مطلقاً (والثاني) الجواز مطلقاً (والثالث) التفصيل من المحقق القمي بين أن يكون الظن الحاصل من قوله أقوى من الظن الذي يحصل من قول الحي فيجوز وإلا فلا (والرابع) التفصيل بين أن يكون مجتهد حي جامع لشرائط الفتوى موجوداً وأن لا يكون ففي الأول لا يجوز وعن الثاني يجوز وتفاصيل آخر منقولة ولكن عند التأمل ليست بتفاصيل في المسألة كما أن هذين التفصيلين أيضاً في الحقيقة ليسا تفصيلاً في المسألة (أما) كلام المحقق القمي فمن جهة قوله بالانسداد وان النتيجة بناء على الحكومة ليست مهملة بالنسبة إلى مراتب الظن بل العقل يحكم بأن الظن الأقوى مقدم على الظن القوي ولذلك يقول أي واحد من القولين كان الظن الحاصل منه أقوى يجب الأخذ به فليس عنده في فتوى الميت أو الحي خصوصية أو تفصيل وأما عدم تمامية كلامه فمن جهة ان دليل التقليد ليس هو الانسداد حتى ينتج هكذا بل الدليل عليه الفطرة والسيرة والآيات والأخبار (وأما التفصيل) الثاني المنقول من العلامة والأردبيلي والشيخ سليمان البحراني والشيخ علي بن هلال فليس أيضاً تفصيلاً في هذه المسألة لأن الكلام في هذه المسألة في الجواز وعدم الجواز بعد الفراغ

عن امكان الرجوع إلى الحي وأما في مورد عدم امكان الرجوع إلى الحي لبعد البلاد وعدم الوسيلة أو لانقراض الاجتهاد العياذ بالله فلا مناص من الرجوع إلى الميت ان لم يمكن الاحتياط أو لم نقل بوجوبه لأدلة نفي العسر أو للاجماع ففي الحقيقة المسألة ذات قولين (قول بعدم الجواز مطلقاً) وهو المشهور بل ادعى الاجماع عليه جمع كثير من الاساطين كالمحقق الثاني والشهيد الثاني في المسالك وصاحب المعالم في المعالم ومحقق الداماد والعلامة في النهاية وابن أبي جمهو الاحسائي (وقول بالجواز) أيضاً مطلقاً وهو المشهور بين العامة بل الآن ليس فيهم من يقول بغير هذا لحصرهم المذاهب في الأربعة الذين ماتوا قبل أزيد من ألف سنة وقد ذهب إلى هذا القول جماعتنا الاخباريين والمحقق القمي من المجتهدين الذي عرفت كلامه (ولكن ألت خبير) بأن جماعتنا الاخباريين في الحقيقة منكرون للاجتهاد والعمل بالرأي بل يقولون أن وظيفة الفقيه تفسير كلام المعصوم وبيانه للعامي وهذا المعنى لا فرق فيه بين الحي والميت (وبعبارة اخرى) يقولون حيث ان العامي عاجز عن الفحص عن المخصصات والمقيدات والمعارضات وتشخيص المقيد والمخصص والجمع بين المتعارضات فالفقيه يستنيب عنه ويفسر له فلا يبقى فرق حينئذٍ بين الحي والميت وهذا الكلام وان كان فاسداً لأنه لا نعني من الاجتهاد والرأي إلا ما يستظهره الفقيه من الآيات والأخبار بعد الفحص التام عن المخصصات والمقيدات والمعارضات ولكن كلامهم هذا لا يضر بالاجماع المدعى في المقام من أن المجتهد الميت لا يجوز العمل برأيه وفتواه لأنهم أيضاً لا يجوزون العمل برأيه وفتواه ولا برأي الحي .

(حجة القول) الأول وجوه (الأول) الاجماع وقد عرفت أنه منقول عن الاساطين وأيضاً عرفت أن مخالفة الاخباريين لا يضر بالاجماع وهكذا مخالفة المحقق القمي من المجتهدين لما ذكرنا من فساد مبناه وهكذا

مخالفة المحقق الأردبيلي ومن يقول بمقالقه لأن تجويزهم تقليد الميت ابتداءً في ظرف عدم امكان الرجوع إلى الحي فيكون خارجاً عن محل البحث (الثاني) ما ذكره المحقق الثاني والوحيد البهبهاني وجمع آخر من عدم بقاء الرأي للمجتهد بعد موته فليس هاهنا شيء حتى يكون موضوعاً للحجية وهذا الدليل هو عمدة أدلتهم لان الاجماع - مضافاً إلى مخالفة الاخباريين وهم شطر كبير من علماء الشيعة وجمع من المجتهدين - في أمثال المقام مما يكون للمجمعين مدارك عقلية ونقلية ويسندون فتاويهم إلى تلك المدارك : ليس هو الاجماع الاصطلاحي الذي بلينا على حجيته في الاصول (وبيانه من وجوه) (الاول) من جهة أنه بعد الموت ينكشف له الواقعيات فاستنباطه الظني يتبدل لا محالة أما إلى العلم بخلاف ما استنبط في حال الحياة لو كان اجتهاده خطأ في تلك الحالة أو إلى العلم على وفقه إن لم يكن خطأ فلا يبقى ذلك الاجتهاد والاستنباط (والجواب) أن هذا توهم محض لان النفس كل صورة علمية حصلت لها من تصور أو تصديق أو ملكة من الملكات الفضيلة أو الرذيلة تحشر مع تلك الملكات والصور علمية كانت أو ظنية لا تزيد ولا تنقص كما هو محقق في محله (وبعبارة اخرى) للنفس في بدأ خلقتها ليس فيها شيء من العلوم والصور حتى البديهيات بل صرف استعداد لتحصيل العلوم ولذلك تسمى النفس في هذه المرتبة بالعقل الهيولاني وبعد ما وهبها الله تعالى البديهيات فإذا شرع في التكسب يحصل من هذه التصورات البديهية والتصديقات البديهية التي وهبها الله لها التصورات النظرية والتصديقات النظرية فكل شيء اكتسبها وحصل لها من الصور العلمية من التصورات والتصديقات يبقى له إذا كان في حال الحياة بلغ إلى مرتبة العقل بالفعل وكل شيء لم يكتسبه ولم يحصله باقية على جهلها بالنسبة إليه ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى

فدعوى أن جميع الواقعيات ينكشف له لا أساس له .

(هذا مع) أنه يمكن أن يقال فبناء على ما ذكر من المحتمل بقاء الرأي غاية الأمر كان ظاناً به وبعد الموت يصير متيقناً واختلاف الظن واليقين لا يوجب تبدل الرأي فيستصحب بقائه وأثره بقاء حجيته والحاصل أن الرأي عبارة عن تلك القضية الذهنية والظن واليقين يتعلقان بنسبة تلك القضية ومعلوم أن اختلاف نسبتها من حيث الشك واليقين لا يضر بوحدة القضية لأن اليقين إما عبارة عن تأكد الاعتقاد بوقوع النسبة أو لا وقوعها أو الاذعان بأحدهما مع عدم احتمال الخلاف وعلى كل واحد من التقديرين الاعتقاد الظني محفوظ في ضمن الاعتقاد العلمي كما أن لنفس العلم أيضاً مراتب والمرتبة الدنيا محفوظة في ضمن المرتبة العليا فلا مانع من جريان الاستصحاب عند احتمال وجوده وبقائه أي ذلك الرأي ولو كان بقائه في ضمن اليقين به (اللهم) إلا أن يقال بعدم مساعدة العرف على ذلك كما أنه لا يساعد على استصحاب بقاء الإستحباب في ضمن الوجوب .

(الثاني) أنه بواسطة أهوال حال الاحتضار وشدتها يذهل عن الصور التي في ذهنه وتزول تلك الصور ولا طريق إلى ارجاعها بعد الموت لأن اعادة تلك الصور لابد وأن تكون بوسيلة قوة جسمانية وهي الحافظة وبعد الموت وخراب البدن تبطل تأثير القوى الجسمانية الموجودة فيه (وأنت خبير) بأن كثرة الاضطراب والأهوال الشديدة توجب الذهول عن الصور الخيالية أو المدركات الوهمية وأما ادراك الكليات والمسائل العقلية (وبعبارة اخرى) للتصديقات الكلية أي القضايا الحقيقية من أي علم وفن كان لا ربط لها بالقوى الجسمانية وأفاعيلها حتى تذهل النفس عنها (وذلك) كما أن أهوال يوم الحشر توجب (ذهول المرضعة عما ارضعت) وهو معنى وهمي لأنه ادراك مضاف إلى المادة فالقضايا الكلية محفوظة في صقع النفس

إذا كانت واصلة إلى الفعلية (وبعبارة اخرى) ملكات النفس ملكة أي علم وفن أو أي ملكة كانت باقية ببقاء النفس ولا سبيل إلى فنائها ودثورها إلا بفناء النفس ودثورها والحاصل أن ملكة الاجتهاد إذا حصلت للنفس فهي لا تزول بواسطة الأهوال والشدائد التي تعرض على الانسان حال الاحتضار .

(الثالث) أن الانسان بعد الموت يكون جماداً كسائر الجمادات لا ادراك ولا شعور له كما هو مشاهد بالوجدان فكيف يبقى له رأي وهل هذا إلا وجود الصفة بدون الموصوف والعرض بلا معروض (ولكن أنت خبير) بأن هذا الكلام لا يستقيم إلا على مذهب من يقول بأن من مات فات وينكر الحشر والنشور أو من ينكر تجرد النفس وبقائها بعد بوار البدن ولابد له حينئذٍ من القول بأن المعاد خلق جديد أو اعادة للمعدوم وهذه امور يتنفر عنها الطبع الصحيح وينكرها العقل الصريح ومخالف لما صدر مستفيضاً بل متواتراً من النبي وأهل بيت العصمة (ص) بل القوآن الكريم في موارد متعددة وآيات كثيرة (نعم لو وصل) الأمر إلى الشك والشبه هل يبقى للرأي للميت ربما يقال بأن العرف لا يساعد على جريان الاستصحاب من جهة أنه يرى للموصوف بالرأي السابق أي فى القضية المتيقنة غير من هو صاحب الرأي في القضية المشكوكة أي يرى الحي والميت موضوعين (ولذلك) لا يجري الاستصحاب إذا قلنا بأن المناط في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف كما هو الصحيح (ولكن أنت خبير) بأنه لا يصل الأمر إلى الشك بل الرأي باق وقد بينا أنه بعد حصول الملكة للنفس لا تزول ببوار البدن وخرابه .

(وأما ما يقال) من أنه نرى بالعيان أنه لو حصل اختلال في البدن يؤثر هذا الاختلال في النفس كما أنه لو وقع ضرب شديد على هامته أو سقط من مكان عالٍ يختل افكاره لاختلال دماغه بواسطة تلك الضربه أو

تلك السقطة فلا يمكن انكار تأثير اختلال البدن في اختلال الأداء والأفكار (قلنا) لا شك أن النفس في حال تعلقها بالبدن تكون صورة والبدن مادة لها وقد تحقق في محله أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي فتكون متحدة مع البدن فقهراً اختلاله يسري ويوجب اختلالها سواء كان اختلال البدن بواسطة الاغماء والسكر أو الجنون أو سائر الأمراض وهذا بخلاف الموت فان النفس في باب الموت تنقطع علاقتها عن البدن وهي تبقى مع ملكاتها وحالاتها الراسخة فيها فقياس الموت بالجنون وسائر الأمراض والاختلالات البدنية ليس كما ينبغي وفي محله (وقد تلخص) مما ذكرنا أنه لو لم يكن اجماع في المسألة لم يكن مانعاً عن القول بجواز تقليد الميت ابتداءً اللهم إلا أن يقال بأن الأصل كما تقدم مقتضاه عدم الجواز إلا أن يدل دليل على الجواز وليس هاهنا دليل يدل على ذلك لأن أدلة التقليد كما عرفت أربعة أحدها الفطرة التي هي دليل العامي ولا شك أن الفطرة مقتضاها الرجوع إلى الحي بل العامي غافل غالباً عن أنه هناك مجتهد ميت يمكن أن يرجع الانسان إليه هذا مضافاً إلى أن كلامنا الآن في أن مقتضى الأدلة الإجتهادية ما هو وهذا المقام أجنبي عن دليل الفطرة التي هي دليل للعامي والأدلة الإجتهادية في هذا المقام أربعة (الأول) الإجماع وقد عرفت أنها لو لم يدل على عدم الجواز لا يدل على الجواز (الثاني بناء العقلاء) وسيرتهم والانصاف ان احراز هذه السيرة والبناء في التقليد الابتدائي في غاية الاشكال نعم لا بأس بادعائه في باب البقاء على تقليد الميت كما سيأتي مفصلاً (الثالث) الآيات ولا تدل منها على مسألة التقليد إلا آية النفر وآية الذكر على تقدير بعيد خلاف الظاهر وهو أن يكون المراد من أهل الذكر هم الفقهاء والمجتهدون وهو خلاف ظاهر الآية وخلاف تفسيره لأن ظاهره أهل الكتاب وتفسيره الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين وعلى كل حال ليس

في الآيتين اطلاق يشمل الأموات كما هو واضح لأنهما على فرض دلالتهما على وجوب التقليد يدلان على وجوبه عقيب الانذار أو السؤال ومعلوم اختصاصهما بحال الحياة .

(الرابع) الأخبار وهي على قسمين أخبار خاصة أرجع الإمام (ع) إلى بعض الأجلاء من أصحابه كإرجاعه إلى زرارة بقوله عليه السلام إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة وارجاع ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم وكإرجاع العقرقوفي إلى أبي بصير وارجاع علي بن مسيب إلى زكريا بن آدم بقوله (ع) عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وارجاعه إلى يونس بن عبد الرحمن وقوله لأبان بن تغلب اجلس في مسجد الكوفة وأفت بين الناس فإني أحب أن يُرى في أصحابي مثلك إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي ارجع الإمام إلى أحد كبراء أصحابه وهذ الصنف بعضها لا يدل على وجوب التقليد بل مفادها الرجوع إليه في نقل الروايات كما هو صريح كلامه في ارجاعه إلى زرارة وإلى يونس بن عبد الرحمن وإلى العمري والبعض الذي ظاهر أو صريح في باب التقليد لا اطلاق له يشمل تقليد الأموات مثلاً قوله عليه السلام لأبان اجلس في مسجد الكوفه وافت بين الناس فإني أحب أن يرى في أصحابي مثلك هل يمكن أن يكون فيه إطلاق يشمل وجوب تقليد أبان حتى بعد موته والانصاف ان هذا الكلام لا يخلو عن مجازفة .

وأما الأخبار العامة الواردة في باب التقليد كقوله (ع) وأما من كان من الفقهاء صائناً لدينه حافظاً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وما شابهه فليس فيها اطلاق يشمل صورة كون الفقيه ميتاً ولا أقل من الانصراف وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا أنه ليس دليل تام للدلالة يوجب الاطمئنان والركون على جواز تقليد الميت ابتداءً فلو

لم يكن في المسألة اجماع لكان مقتضى الأصل أيضاً عدم الجواز كما ذكرنا (هذا كله في التقليد الابتدائي) .

(وأما الاستمراري) فيمكن أن يقال بالجواز من جهتين (الأولى) سيرة المتشرعة بيان ذلك أنه من المعلوم ان الراجعين إلى أحد كبراء أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم ما كانوا يرجعون عما أخذوا بعد ما سمعوا بموت من أخذوا منه بل كانوا يعملون بما أخذوا حتى بعد موت من أُخذ منه ولو كان غير ذلك أي كانوا لا يعملون بما أخذوا بعد موته لكان نقل إلينا بل يمكن أن يدعي سيرة العقلاء على ذلك مثلاً إذا راجع شخص إلى طبيب وأعطاه وصفة لأيام يكرر عمل هذه الوصفة في كل يوم من تلك الأيام فمات بعد اعطاء الوصفة فهل يبقى ذلك المراجع متحيراً أو يراجع إلى طبيب آخر ولا يعمل بهذه الوصفة أو لا بل يعمل على طبق هذه الوصفة في تلك الأيام المعينة لا شك في أنه لا يبقى متحيراً بل يعمل على طبق تلك الوصفة كما لو كان أنه لم يمت واشكل على هذا الدليل بعدم احراز هذه السيرة ولا أقل من الشك .

ولكن الانصاف الفرق بين السيرة في هذا المقام ودعوى السيرة على جواز تقليد الميت ابتداءً فان دعوى قيام السيرة على تقليد الميت ابتداءً لا يخلو عن مجازفة بخلاف ما نحن فيه فان هذه الدعوى هاهنا غير مستبعد بشهادة الوجدان .

(الثاني) الاستصحاب وتقريره من وجوه (الاول) استصحاب بقاء الرأي وأثره بقاء حجيته بأن يقال كان هذا المجتهد له رأي كذا فشككنا في بقائه بواسطة احتمال إزالته من جهة الموت واشكل عليه (أولاً) بعدم بقاء الرأي يقيناً لانه بمنزلة الجماد فلا مجال للاستصحاب أصلاً وقد بينا فساد هذا الكلام فلا نعيد (وثانياً) أنه ولو نحتمل بقاء الرأي لكن

الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ليس واحداً عرفاً وان كان كذلك عقلاً (وثالثاً) وهو الصحيح أن الرأي باق قطعاً كما بيناه مفصلاً فلا مجال للاستصحاب (الثاني) استصحاب بقاء حجية الرأي بمعنى أن هذا الرأي الموجود كان سابقاً في حال حياته حجة يقيناً والآن كما كان وهذا الإستصحاب بناء على عدم بقاء الرأي أو الشك في بقائه واضح عدم جريانه وأما بناءً على البقاء فالاشكال عليه بعدم وحدة موضوع القضيتين عرفاً وإن كان واحداً دقة لا وجه له لأن المفروض بناءً على هذا ان ذلك الرأي بعينه موجود واختلاف ذي الرأي حياتاً وموتاً لا دخـــل له في الموضوع أصلاً (الثالث) استصحاب الأحكام التي أدت إليها رأي المجتهد الميت والمستصحب (تارة) الأحكام الواقعية باعتبار قيام الامارة عليها وتنجزها بها (واخرى) الأحكام الظاهرية المجعولة في باب الطرق والامارات بناء على جعل المماثل أو المؤدى فيها .

أما الأول فلا وجه له أصلاً لأنه اما ليس له يقين سابق أو ليس له شك لاحق من جهة أن الحكم الواقعي إذا ثبت وتحقق فلا معنى لارتفاعه إلا بالنسخ ولا يجيء شك بعد الموت لأن الحكم الواقعي في حق شخص قطعاً لا يرتفع بموت المجتهد الذي يقلده وإذا كان بعد الموت مشكوكاً فلابد وأن يكون من أول الأمر مشكوكاً فلا يقين سابق في البين .

وأما الثاني أي استصحاب الأحكام الظاهرية التي هي مؤدى اجتهادات الميت أو مؤدى حجية قوله وفتواه سابقاً فجريانه موقوف على أن يكون المؤدى مجعولاً في باب الطرق والامارات فحينئذٍ يكون مفاد آراء المجتهد أحكاماً ظاهرية للمقلدين ولنفسه في حال الحياة فيشك في بقائها بعد الموت فيستصحب وأما بناءً على ما هو الحق من أن المجعول فيها هو الطريقية وتتميم الكشف والوسيطة في الاثبات فليس هناك حكم ظاهري حتى يستصحب

(وبعبارة اخرى) ان قلنا بأن الشارع كما أنه جعل أحكاماً واقعية يشترك فيه الجاهل والعالم كذلك جعل أحكاماً ظاهرية وهي مختصة بمن قامت الامارة أو الأصل عنده على ذلك الحكم وعلى هذا يتفرع القول بالأجزاء والتصويب فالاستصحاب لا مانع منه لأن هذه الأحكام كانت في حال الحياة يقيناً ويشك في بقائها فيستصحب .

(وإن قلنا) بعدم جعل أحكام ظاهريـــة فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب وقد تقدم في باب حجية الظن كيفية جعل الطرق والامارات وانه ليس هناك أحكام مجعولة وراء الأحكام الواقعية وان ما نسميه الأحكام الظاهرية كسراب بقيعة يحسبه الضمآن ماءً (نعم) الذي يمكن أن يقال هو أننا ذكرنا سابقاً في باب حجية الطرق والامارات أنها تقوم مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية وكذلك الأصول العملية المحرزة التي تسمى بالأصول التنزيلية أيضاً ودليل الاستصحاب اخذ فيه القطع موضوعاً على نحو الطريقية فقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك جعل موضوع حرمة النقض هو اليقين بالحكم الشرعي أو موضوع ذي حكم كذلك فإذا قامت الامارة أو الأصل التنزيلي على حكم شرعي يكون بمنزلة اليقين به فيجري الاستصحاب في مؤدى الامارة والأصل التنزيلي بتلك العناية وهكذا الحجج والامارات التي تقوم عند المجتهد على حكم شرعي أو موضوع ذا حكم كذلك بمنزلة اليقين فإذا علمنا بالنسبة إلى كل واجد من فتاواه قيام امارة أو أصل تنزيلي يكون ذلك بمنزلة أننا قطعنا بذلك الحكم فبعد موته وحصول الشك نستصحب ذلك الحكم (وبهـــذا الطريق) صححنا جريان الاستصحاب في مؤدى الطرق والامارات وبعض الاصول العملية (فقد ظهر) من مجموع ما ذكرنا أن استصحاب الحجية واستصحاب مؤدى الطرق والأصول لا مانع منه ولكن الحق ان استصحاب الأحكام الواقعية وان كان

بناءً على ما ذكرنا ربما يتوهم جريانه لكنه يكون من قبيل الشك الساري .

ثم أنه بناءً على الجواز هل يجوز العدول إلى الحي المساوي معه في الفضيلة أو لا ربما يقال بعدم الجواز من جهة أن مقتضى الاستصحاب سواء كان المستصحب هي حجية آراء الميت أو الأحكام التي أفتى بها فعلية تلك الأحكام والخطابات بالنسبة إليه فلا يبقى مجال للرجوع إلى الحي وإلا يلزم أن يكون له في واقعة واحدة حكمان فعليان وربما ينتهي إلى اجتماع الضدين أو النقيضين (ولكن أنت خبير) بأنه لا وجه لعدم جواز العدول إلا الاجماع وهو في الحيين وأما لو كان المعدول منه ميتاً فلا اجماع في البين وأما كون عدم جواز العدول لأجل أنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير لان حجية فتوى الميت بناءً على جريان الاستصحاب معلوم إما معيناً أو مخيراً وفتوى الحي مشكوك الحجية موقوف حجيته على جواز العدول فتجري اصالة عدم الحجية بالنسبة إلى الحي دون الميت (فغير صحيح) لان احتمال التعيين في حجية فتوى الحي أيضاً موجود (وبعبارة اخرى) مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير فيما إذا كان احتمال التعيين في أحدهما دون الآخر وأما لو كان كلاهما محتمل التعيين كما في المقام فليس من ذلك الباب (ان قلت) بناءً على هذا أي بناء على العلم الاجمالي بحجية أحدهما بخصوصه فيجب الاحتياط بالاخذ بأحوط القولين (قلنا) نعم هو صحيح لو لم يكن الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي ولو بهذا المقدار مع ان الاستصحاب يوجب انحلال العلم الاجمالي بحجية أحدهما بخصوصه مضافاً إلى امكان انكار هذا العلم الاجمالي لاحتمال التخيير من أول الامر (هذا كله) فيما إذا كان الحي مساوياً معه في الفضل وأما لو كان أعلم فيجب العدول إليه بناءً على لزوم تقليد الاعلم حدوثاً وبقاءً لانه بناء على هذا المبنى كان يجب عليه العدول لو كان حياً فضلاً من أن يكون ميتاً .

ثم انه لو عدل عن الميت إلى الحي الذي يساوي مع الميت في الفضل فليس له الرجوع إليه ثانياً باحتمال بقاء التخيير (لان) هذا يكون من الرجوع إلى الميت ابتداءً، وقد تقدم انعقاد الاجماع على عدم جواز الرجوع إليه ابتداءً هذا فيما إذا قلنا بشمول اطلاقات الادلة للرجوع إلى الميت ابتداءً وأما لو ناقشنا بظهورها أو انصرافها عن الميت وكان مدرك جواز البقـاء هو استصحاب حجية فتواه فلا يحتاج في عدم جواز الرجوع إليه بعد العدول عنه إلى هذا الاجماع بل من الواضح المعلوم عدم جريان استصحاب بقاء الحجية بعد العدول لانقطاعها بالعدول بناء على أن يكون اختيار احدى الحجتين في موارد التخيير بينهما موجباً لسقوط الحجة الاخرى عن الحجية، لما تقرر في محله من أن التخيير في المسألة الاصولية بدوي وليس باستمراري فتأمل.

الحمد لله الذي وفقنا لإتمام المجلد الثاني من كتابنـا منتهى الاصول ونسأله تعالى غفران العثرات:

حسن بن علي الموسوي البجنوردي

فهرست الجزء الثاني من كتاب

[منتهى الأصول]

الصفحة	الموضوع
٣	الخطبة
	وجه تثليث الأقسام
٧	(المبحث الأول في القطع)
٩	أقسام القطع
١١	أقسام القطع الموضوعي
١٣	عدم إمكان أخذ القطع في موضوع متعلقه
١٥	قيام الامارات والأصول مقام القطع
٢٦	أقسام الظن
٣٠	التجري
٤٦	قاعدة الملازمة
٤٩	قطع القطاع
٥٠	في القطع الإجمالي وانه يجوز الامتثال به
٥٢	للقطع الإجمالي علة تامة لتنجز التكليف
٥٩	شرائط تنجيز العلم الإجمالي
٦٤	(المبحث الثاني في الظن)
٦٥	إمكان التعبد بالظن
٧٠	الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
٧٥	مقتضى الأصل عدم حجية الظن
٧٧	صور التشريع
٨٠	في حجية الظواهر
٨٤	في حجية قول اللغوي
٨٦	في إجماع المنقول
٨٧	في حجية الشهرة
٩٣	(حجية الخبر الواحد)
٩٤	أدلة النافين
٩٧	أدلة المثبتين ـ آية النبأ
١٠٧	أدلة حجية الخبر الواحد ـ آية النفر
١٠٩	أدلة حجية الخبر الواحد ـ آية الذكر
١١١	دلالة الأخبار على حجية الخبر الموثوق الصدور

الصفحة	الموضوع
١١٢	حجية الخبر الواحد ـ الإجماع
١١٤	حجية الخبر الواحد ـ العلم الإجمالي
١١٩	حجية الخبر الواحد ـ الدليل العقلي
١٢٠	دليل الانسداد
١٢٩	دليل الانسداد ـ الكشف أو الحكومة
١٣٦	تنبيهات دليل الانسداد
١٥٣	خاتمة دليل الانسداد
١٦٠	(المقصد الثالث في الأصول العملية)
١٦٣	المقصد الثالث في الشك وأحكامه
١٦٧	البراءة ـ الآيات
١٧٤	البراءة ـ حديث الرفع
١٨٩	البراءة ـ حديث الحجب
١٩١	البراءة ـ حديث الاحتجاج
١٩٣	البراءة ـ حديث الحل
١٩٤	البراءة ـ العقل
١٩٨	أدلة الاخباريين ـ الآيات
١٩٩	أدلة الاخباريين ـ الأخبار
٢٠١	رد أدلة الاخباريين على الإحتياط
٢٠٤	البراءة ـ اصالة عدم التذكية
٢٠٩	البراءة ـ امكان الاحتياط في العبادات

الصفحة	الموضوع
٢١١	أخبار من بلغ
٢١٩	الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية
٢٢١	انحلالية الخطابات في النواهي
٢٢٤	صور تعلق النواهي
٢٢٩	صور الشك في التعيين والتخيير
٢٣٤	الشك في العيني والكفائي
٢٣٦	خاتمة ـ دوران الأمر بين المحذورين
٢٤٢	(في اصالة الاشتغال)
٢٤٢	العلم الاجمالي علة تامة للتنجز
٢٥١	مقتضى القاعدة هل هو التخيير أو التساقط
٢٥٣	علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية
٢٥٦	خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
٢٦٤	الاضطرار إلى أحد الأطراف
٢٦٦	الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه
٢٦٩	حكم الملاقي لأحد أطراف معلوم النجس إجمالاً
٢٧٦	عدم ترتيب آثار المعلوم بالاجمال

الصفحة	الموضوع
	على الأطراف
٢٨١	العلم الاجمالي في التدريجيات
٢٨٤	الشبهة غير المحصورة
٢٩٤	الشبهة الوجوبية - دوران الأمر بين المتباينين
٢٩٩	كيفية النية في العبادات
٣٠٢	أقسام الأقل والأكثر
٣٠٥	الشك في الأقل والأكثر في الاجزاء
٣٢٩	في إمكان خطاب الناسي بما عدا المنسي
٣٣٧	اجزاء مايأتي به الناسي عن المأمور به وعدمه
٣٣٩	تصوير الزيادة في المركب المأمور به
٣٤٠	استصحاب الصحة عند الشك في وجود المانع
٣٤٢	عدم البطلان بالزيادة السهوية
٣٤٥	إستصحاب وجوب الباقي بعد تعذر البعض
٣٤٧	قاعدة الميسور
٣٥١	خاتمة - في شرائط جريان الاحتياط
٣٥٥	الفحص قبل إجراء البرائة في

الصفحة	الموضوع
	الشبهة الحكمية
٣٦٢	في استحقاق العقاب على ترك التعلم
٣٦٥	في تبدل رأي المجتهد
٣٦٧	حل اشكال الاتمام في موضع القصر
٣٧٣	ما ذكره الفاضل التوني من الشرطين لاجراء البرائة
٣٧٥	(في الاستصحاب)
٣٧٧	الاستصحاب - وانه غير قاعدة اليقين
٣٧٩	الاستصحاب - وانه غير قاعدة المقتضى والمانع
٣٨١	عدم حجية استصحاب القهقرى
٣٨٢	انقسامات الاستصحاب
٣٨٣	جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية
٣٨٦	جريان الاستصحاب وإن كان مدرك الحكم العقل
٣٨٨	التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع
٣٩٥	الأحكام الوضعية وأقسامها
٤٠٩	حجية الاستصحاب - بناء العقلاء
٤١١	حجية الاستصحاب - الاجماع

الصفحة	الموضوع
٤١٢	حجية الاستصحاب ـ الأخبار
٤٣٨	التنبيه الأول فعلية الشك واليقين
	التنبيه الثاني الاستصحاب في مؤدى الامارات
٤٤٠	التنبيه الثالث استصحاب الكلي
٤٥٢	التنبيه الرابع استصحاب الأمور غير القارة
٤٦٣	التنبيه الخامس استصحاب التعليقي
٣٧٥	التنبيه السادس استصحاب أحكام الشرائع السابقة
٤٧٧	التنبيه السابع الأصل المثبت
٤٩٤	التنبيه الثامن اصالة تأخر الحادث
٥٠٧	التنبيه التاسع استصحاب الصحة
٥٠٨	التنبيه العاشر استصحاب الامور الاعتقادية
٥١٠	التنبيه الحادي عشر الرجوع إلى العام أواستصحاب حكم المخصص
٥٢١	التنبيه الثاني عشر إذا تعذر بعض قيود المركب شرطاً أو جزءاً
٥٢٢	التنبيه الثالث عشر المراد من الشك وعدم العلم
٥٢٤	خاتمة لزوم اتحاد القضيتين عرفاً

الصفحة	الموضوع
٥٢٩	الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
٥٣٣	اشتراط الاستصحاب بعدم العلم على خلافه
٥٣٤	بيان التخصص والورود والحكومة
٥٣٧	حكومة الامارات على الاستصحاب
٥٤٠	تعارض الأصل السببي والمسببي
٥٤٧	تعارض الاستصحابين
٥٥٠	(في التعادل والتراجيح)
٥٥٣	الفرق بين التزاحم والتعارض
٥٥٥	مرجحات باب التزاحم
٥٥٩	النسبة بين المتعارضين
٥٦٣	أحكام التعارض وأقسامه
٥٦٥	المزايا التي تقتضي الجمع
٥٦٨	المزايا الدلالية
٥٧٠	دوران الامر بين النسخ والتخصيص
٥٧٧	التعارض بين أكثر من دليلين
٥٧٩	انقلاب النسبة
٥٨٦	ضمان العارية
٥٨٨	مقتضى القاعدة سقوطهما في المتكافئين

الصفحة	الموضوع
٥٩١	أقسام السببية
٥٩٣	مقتضى الاصل سقوط المتعارضين
٥٩٥	الجمع بين أخبار التوقف والتخيير
٥٩٩	الاخبار التي تدل على الترجيح بالمزايا
٦٠١	أخبار الترجيح ومفادها
٦٠٣	عدم جواز التعدي من المزايا المنصوصة إلى غيرها
٦٠٥	أقسام المرجحات المنصوصة
٦٠٧	الترتيب بين المرجحات
٦١٣	أقسام الشهرة
٦١٥	التعارض بين العامين من وجه
٦١٧	عدم صحة ترجيح أحد المتعارضين بالاصل
٦١٨	(الاجتهاد والتقليد)
٦٢١	الاجتهاد المطلق
٦٢٣	المتجزي
٦٢٥	المتجزي وأحكامه
٦٢٧	التخطئة والتصويب
٦٢٩	تبدل الرأي
٦٣٠	أدلة وجوب التقليد
٦٣٣	لزوم تقليد الاعلم
٦٣٩	عدم جواز تقليد الميت ابتداءً
٦٤٥	جواز البقاء على تقليد الميت