

درر الفوائد

الجزء: ٢

الشيخ عبد الكريم الحائري

الكتاب: درر الفوائد
المؤلف: الشيخ عبد الكريم الحائري
الجزء: ٢
الوفاة: ١٣٥٥
المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة
تحقيق: المعلق : الشيخ الأراكي والتحقيق : الشيخ محمد مؤمن القمي
الطبعة: الخامسة
سنة الطبع:
المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي
الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة
ردمك:
ملاحظات:

درر الفوائد
مع تعليقات
للمؤلف المؤسس " قدس سره "
وتعليقات نافعة
لحضرة الشيخ محمد علي الاراضي " مد ظله "
مع رسالة له " حفظه الله "
في الاجتهاد والتقليد
الجزء الثاني

(٣٢١)

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان من وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى الحكم الشرعي فاما ان يكون قاطعا به أو لا وعلى الثاني اما ان يكون له طريق منصوب من قبل الشارع أو لا وعلى الثاني اما ان يكون له حالة ملحوظة أو لا وعلى الثاني اما ان يكون الشك في حقيقة التكليف واما يكون الشك في متعلقة وعلى الثاني اما يتمكن من الاحتياط واما لا يتمكن منه والقاطع ومن له طريق معتبر إلى الواقع يتبع ما عنده من القطع أو الطريق والشاك ان لوحظت حالته السابقة فهو مورد الاستصحاب والا فان شك في حقيقة التكليف فهو مورد البراءة وإن شك في متعلقه وكان قادرا على الاحتياط فهو مورد الاشتغال وان لم يكن قادرا على الاحتياط فهو مورد التخيير (وهم ودفع) قد يتوهم عدم صحة ما ذكرنا من جهة ان المقسم في هذه المذكورات هو من وضع عليه قلم التكليف وهو أعم من المجتهد والمقلد مع ان أحكام بعض الأقسام مختصة بالمجتهد كالقواعد المقررة للشاك فان قلت لا يصح القول باختصاص الأحكام المقررة للشاك بالمجتهد للزوم عدم جواز رجوع المقلد إليه فيما استفاده منها فان الأحكام المختصة بالمجتهد لا يجوز للمقلد العمل بها كوجوب التصرف في مال الأيتام والغيب وفصل الخصومة وأمثال ذلك مما يختص بالمجتهد.

قلت لا ينافي اختصاص القواعد المقررة للشاك بالمجتهد رجوع المقلد إليه في الأحكام المستفادة من تلك القواعد مثلا المخاطب بقول الشارع لا تنقض اليقين بالشك وان كان هو المجتهد ولكن الحكم الذي يبنى على بقاءه هو الحكم الأولي

المشترك بينه وبين المقلد فالإفتاء به عبارة عن حكمه بوجوب العمل على طبق الحالة السابقة على كل أحد بخلاف الأحكام الواقعية المختصة بالمجتهد لعدم استنباط المجتهد فيها حكما آخر يشترك فيه المقلد بل هذه الأحكام واقعية تعلقت بفعل المجتهد خاصة هذا ويدفع أصل الإشكال بعدم اختصاص الأحكام الثانوية بالمجتهد بل حالها حال الأحكام الأولية في اشتراكهما من المقلد والمجتهد من دون تفاوت أصلا لعدم التقييد في أدلة الأحكام الظاهرية وعدم دليل من الخارج يدل على هذا الاختصاص الا توهم عدم قدرة المقلد على العمل بالخبر الواحد وعلى الفحص اللازم في العمل بالأصول ويدفعه ان العمل بالخبر الواحد ليس الا الإتيان بالفعل الخارجي الذي دل الخبر على وجوبه ومن الواضحات عدم خصوصية المجتهد فيه نعم الذي يختص بالمجتهد ولا يقدر عليه المقلد هو الاستظهار من الدليل والاستنباط منه ان الواجب كذا وهذا غير العمل بمدلوله والأخذ بالأحكام المتعلقة بالشك ليس مشروطا بعنوان الفحص عن الأدلة حتى يقال ان المقلد لا يقدر عليه بل الحكم متعلق بالشك الذي ليس في مورده دليل واقعا والفحص انما يكون لإحراز ذلك فيكون نظر المجتهد في تعيين مدلول الدليل وانه ليس له معارض وفي إحراز عدم وجود الدليل في مورد الشك متبعا للمقلد هذا إذا عرفت ما ذكرنا من أقسام المكلف وأحكام كل منها على سبيل الإجمال فلنشرع في تفصيل كل من المذكورات في ضمن مباحث

المبحث الأول في حجية القطع المتعلق بالتكليف وينبغي التكلم في ثلاثة مقامات
الأول ان القطع هل يحتاج في حجيته إلى جعل الشارع كما ان الظن كذلك أو لا الثاني انه
هل يمكن عقلا النهي عن العمل به أو لا الثالث انه هل يقبل تعلق امر المولى به أو لا
اما الكلام في المقام الأول

فنقول الحق عدم احتياجه إلى الجعل فإنه لو قلنا باحتياجه إليه لزم التسلسل لأن الأمر
بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجز بوجوده الواقعي بل لا بد فيه من العلم وهذا العلم أيضا
كالسابق يحتاج في التنجز إلى الأمر وهكذا مضافا إلى انه لو فرضنا إمكان التسلسل لا
يمكن تنجز القطع لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجا إلى الجعل وهذا واضح
واما المقام الثاني

فقد يقال في وجه عدم قابليته للمنع ان المنع عن العمل بالقطع يوجب التناقض فان من علم
بكون هذا خمرا وكون الخمر محرمة يحصل له من ضم هذه الصغرى الوجدانية إلى تلك
الكبرى المقطوع بها العلم بكون هذا حراما فيرى تكليف المولى ونهيه عن ارتكاب هذا
المانع من دون شبهة ولا حجاب فلو قال لا تعمل بهذا العلم رجع قوله إلى الاذن في
ارتكاب الخمر بنظر القاطع وهو
التناقض

وأورد على أصل الدعوى نقضا بورود النهي عن العمل بالظن القياسي حتى في حال الانسداد فإذا جاز النهي عن العمل بالظن عند الانسداد جاز النهي عن العمل بالعلم لأن الظن في تلك الحالة كالعلم وأجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ دام بقاءه بان القياس بالظن القياسي ليس في محله لأن العالم يرى الحكم الواقعي من غير سترة ولا حجاب فالمنع من اتباعه راجع إلى ترخيص فعل ما يقطع بحرمة أو منع فعل ما يقطع بوجوبه فكيف يمكن ان يدعن به مع الإذعان بضده ونقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة وهي مرتبة الحكم الواقعي لانكشاف الواقع بحاقه من دون سترة موجبة لمرتبة أخرى غير

تلك المرتبة ليكون الحكم فيها حكما ظاهريا لا ينافي ما في المرتبة الأخرى بخلاف الظن القياسي فان النهي عنه في صورة الانسداد إذا صح ببعض الوجوه الآتية لا يكون الا حكما ظاهريا لا ينافي الحكم الواقعي لو خالفه كما إذا اصابه ووافقه هذا ما أفاده دام بقاءه من الجواب.

أقول وهذا لا يستقيم على ما ذهب إليه من منافاة الحكمين الفعليين الذين تعلقا بموضوع واحد خارجي سواء كانا واقعيين أم ظاهريين أم مختلفين وحصر دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بجعل الواقعي

إنشائيا والظاهري فعليا وتوضيح الإشكال على هذا المبنى انه لا ينبغي الفرق بين القطع وبين الظن بل العمدة ملاحظة المقطوع والمظنون فان تعلق كل منها بالحكم الفعلي فلا يعقل المنع اما في حال القطع فواضح واما في حال الظن فلان المنع عن العمل بالظن يوجب القطع بعدم فعالية الحكم الواقعي لو كان على خلاف الحكم الظاهري وهذا ينافي الظن بالحكم الواقعي الفعلي كما هو المفروض وهذا واضح واما ان تعلق كل منهما بالحكم الإنشائي فلا مانع من الحكم على الخلاف ولا يتفاوت أيضا بين العلم والظن هذا واما على ما قلنا في دفع المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري من اختلاف رتبتيهما فيرد إشكال آخر على أصل الدعوى بأنه كما يتأخر رتبة الشك والظن بالحكم عن نفس الحكم كذلك رتبة العلم به لأنه أيضا من العناوين المتأخرة عن الحكم فكما انه لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع في موضوع الشك والظن لاختلاف رتبتيهما كذلك لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع في مورد القطع لعين ما ذكر ويمكن ان يجاب على هذا المبنى بان العلم بالتكليف موجب لتحقيق عنوان الإطاعة والمخالفة والأول علة تامة للحسن كما ان الثاني علة تامة للقبح وهما كعنواني الإحسان والظلم فكما انه لا يجوز المنع عن الإحسان والأمر بالظلم عقلا كذلك لا يجوز المنع عن الإطاعة والأمر بالمعصية والمخالفة ولا فرق عند العقل في تحقق هذين العنوانين بين أسباب القطع بخلاف الظن بالتكليف

فإنه بعد لم يصل إلى حد يصلح لأن يبعث المكلف إلى الفعل لوجود الحجاب بينه وبين الواقع فلم يتحقق عنوان المخالفة والإطاعة نعم لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهة الاحتياط وإدراك الواقع كما في حال الانسداد فعدم الإتيان به على تقدير إصابة الظن للواقع في حكم المعصية لكن لا إشكال في ان هذا الحكم من العقل ليس الا على وجه التعليق بمعنى كونه

معلقا على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظن لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم ومن ثم لو حكم الشارع بترك العمل بالظن في حال الانسداد لا ينافي حكم العقل ومحصل ما ذكرنا من الوجه ان المخالفة لكونها قبيحة بقول مطلق لا تقبل الترخيص والإطاعة لكونها حسنة كذلك لا تقبل المنع لا ان المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض حتى يرد عليه ما ذكرنا من الإشكال

اما المقام الثالث

أعني قابلية العمل بالعلم أعني الإطاعة لورود التكليف الشرعي المولوي عليه وعدمها فقد قيل في وجه عدم القابلية أمور (منها) لزوم التسلسل لو تعلق الأمر المولوي بالإطاعة لأن الأمر بالطاعة لو كان مولويا يحقق عنوان إطاعة أخرى فيتعلق الأمر به لكونها إطاعة وهذا الأمر أيضا يحقق عنوان الإطاعة فيتعلق الأمر به وهكذا (ومنها) اللغوية لأن الأمر المولوي ليس الا من جهة دعوة المكلف إلى الفعل وهي موجودة هنا فلا يحتاج إليه (ومنها) ان الإطاعة عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي امره فلا يعقل ان يكون الأمر بها داعيا إليها والا لزم عدم تحقق موضوع الإطاعة ويستحيل ان يصير الأمر المتعلق بعنوان داعيا إلى إيجاد غير ذلك العنوان هذا وكلها مخدوشة اما الأول فلأنه لا يوجد من الأمر الا إنشاء امر واحد متعلق بطبيعة الإطاعة

والقضية الطبيعية تشمل الافراد المحققة بها فلا بأس بانحلال الأمر المتعلق بالطبيعة الواحدة إلى أوامر غير متناهية لانتهائها إلى إيجاد واحد مضافا إلى انقطاع هذه الأوامر بإتيان المكلف فعلا واحدا وهو ما امر به أولا أو انقضاء زمان ذلك الفعل واما الثاني فلأنه يكفي في الخروج من اللغوية تأكيد داعي المكلف لأنه من الممكن ان لا ينبعث بأمر واحد ولكنه لو تعدد وتضاعفت الآثار ينبعث

نحو الفعل.

واما الثالث فلان إتيان الفعل ابتداء بداعي الأمر بالإطاعة ليس إطاعة للأمر المتعلق به ولكن إتيانه بداعي الأمر المتعلق به بداعي الأمر بالإطاعة بحيث يكون الأمر بالإطاعة داعيا إلى إيجاد الداعي لا يضر بصدق الإطاعة ولا يكون الأمر المتعلق به مولويا كما لا يخفى والأولى ان يقال في وجه المنع ان الإرادة المولوية المتعلقة بعنوان من العناوين يعتبر فيها ان تكون صالحة لأن تؤثر في نفس المكلف مستقلا لأن حقيقتها البعث إلى إلى الفعل وبعبارة أخرى هي إيجاب الفعل اعتبارا وبالعبارة والأمر المتعلق بالإطاعة مما لا يصلح لأن يؤثر في نفس المكلف مستقلا لأنه لا يخلو من أمرين اما ان يؤثر فيه امر المولى أولا فعلى الأول يكفيه الأمر المتعلق بالفعل وهو المؤثر لا غير لأنه أسبق رتبة من الأمر المتعلق بالإطاعة وعلى الثاني لا يؤثر الأمر المتعلق بالإطاعة فيه استقلا لأنه من مصاديق امر المولى وقد قلنا ان من شأن امر المولى إمكان تأثيره في نفس العبد على وجه الاستقلال هذا كله في القطع المتعلق بالحكم الواقعي الذي يكون طريقا محضا إليه واما القطع المأخوذ في موضوع الحكم فلا إشكال في إمكان تقييده بحصوله من سبب خاص كما لا إشكال في إمكان اعتباره على وجه الإطلاق فيتبع دليل اعتباره ثم اعلم ان القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على أقسام (أحدها) ان يكون تمام الموضوع للحكم (والثاني) ان يكون جزءا للموضوع بمعنى ان الموضوع المتعلق

للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعا به وعلى أي حال اما ان يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظا على انه صفة خاصة واما ان يكون ملحوظا على انه طريق إلى متعلقة والمراد من كونه ملحوظا على انه صفة خاصة ملاحظته من

حيث انه كشف تام ومن كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه أحد مصاديق الطرق المعتبرة وبعبارة أخرى ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعتبرة فعلى هذا يصح ان يقال في الثمرة بينهما انه على الأول لا يقوم ساير الأمارات والأصول مقامه بواسطة الأدلة العامة لحجيتها اما غير الاستصحاب من الأصول فواضح واما الاستصحاب وسائر الأمارات المعتبرة فلأنها بواسطة أدلة اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبدا ولا يكفي مجرد الواقع في ما نحن فيه لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلا في الحكم اما لكونه تام الملاك واما لكونه مما يتم به الموضوع وعلى الثاني فقيام الأمارات المعتبرة وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرا إلى الواقع في الجملة مقامه مما لا مانع منه لأنه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع ففي صورة قيام إحدى الأمارات أو الاستصحاب يتحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة وفيما يكون المعبر هو الواقع المقطوع فالواقع يتحقق بدليل الحجية تعبدا والجزء الاخر وجدانا لأن المفروض عدم ملاحظة القطع في الموضوع من حيث كونه كاشفا تاما بل من حيث انه طريق معتبر وقد تحقق مصداقه قطعاً فان قلت لو لم يكن العنوان الواقعي موضوعا للحكم كما هو المفروض فالأمارات القائمة عليه لا يشملها دليل الحجية حتى تصير مصداقا للطريق المعبر لأن معنى حجيتها فرض مداليلها واقعة وترتيب آثار الواقع عليها والمفروض في المقام ان ما تعلق به الأمانة ليس له أثر واقعي بل الأثر مترتب

على العلم ان كان تمام الموضوع والواقع المعلوم ان كان قيده قلت اما فيما كان العلم تمام الموضوع لو لم يكن لمتعلقه أثر أصلا فما ذكرته حق لا محيص عنه لكن نقول بقيام الأمارات فيما لو كان للمتعلق أثر آخر غير مرتب على العلم مثل ان يكون الخمر موضوعا للحرمة واقعا وما علم بخمريته موضوعا للنجاسة مثلا فحينئذ يمكن إحراز الخمر تعبدا بقيام البينة لكونها ذات أثر شرعي وبعد قيام البينة يترتب عليها ذلك الحكم الاخر الذي رتب على العلم من حيث انه طريق لتحقيق موضوعه قطعاً واما فيما كان العلم قيماً للموضوع فيكفي في إثبات الجزء الاخر كونه ذا أثر تعلقي بمعنى انه لو انضم الباقي يترتب عليه الأثر الشرعي وكم له من نظير فان إثبات بعض اجزاء الموضوع بالأصل أو بالأمانة والباقي بالوجدان غير عزيز ومما قررنا يظهر لك الجواب عن الإشكال الذي أورده شيخنا الأستاذ دام بقاءه في هذا المقام على شيخنا المرتضى طاب ثراه بما حاصله ان قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع جزء على وجه الطريقة بمجرد الأدلة العامة الدالة على حجيتها يوجب الجمع بين اللحاظين لحاظ الموضوعية ولحاظ الطريقة لأن الملحوظ في التنزيل ان كان نفس الظن والعلم بمعنى ان الجاعل لاحظ الظن ونزله منزلة العلم في الآثار فاللازم من هذا جعل ترتيب آثار العلم على الظن ولا يلزمه منه ترتيب آثار الواقع على المظنون وان كان الملحوظ متعلقهما بمعنى ان الجاعل لاحظ العلم والظن مرآة للمتعلق فاللازم ترتيب آثار الواقع على متعلق الظن ولا يجوز على هذا ترتيب آثار العلم على الظن وعلى أي حال فلو تعلق الحكم بالخمر المعلومة مثلا فدليل حجية الأمانة أو الاستصحاب المنزل للشك بمنزلة العلم يتصدى تنزيل أحد الجزئين للموضوع لأن الجاعل لو أراد التنزيل في كليهما لزم ان يجمع بين لحاظ العلم

والظن في الأمانة أو العلم والشك في الاستصحاب طريقا وموضوعا وهو مستحيل وحاصل الجواب انه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقا بالمعنى الذي سبق فأدلة حجية الأمانة أو الاستصحاب وان لم تتعرض الا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع تكفي في قيام كل منهما مقام العلم لإحراز الموضوع المقيد بعضه بالتعبد وبعضه بالوجدان كما عرفت ثم انه قد يتفصى عن الاشكال بوجه آخر. وهو أنه بعد ثبوت الخمر مثلا

بالامارة تعبدا فالعلم بانه حمر تعبدا يعامل معه معاملة العلم بالخمير الواقعي، ألا ترى أنه بعد اثبات

الخميرية لمايع بالأمارة او بالاستصحاب نحكم بان شربه شرب الخمر، فكما لا إشكال في اثبات شرب الخمر في المثال فلا بد ان لا يستشكل في ثبوت العلم بالخميرية فيما نحن فيه.

قلت: بين المثال وما نحن فيه فرق، وهو انا متى اثبتنا قيذا كالخميرية لمحل بأصل او أمارة فمقتضاه إثبات كل اثر كان لذلك القيد لذلك المحل، وعلى هذا فنقول: اثر الخمر الواقعي أن شربه حرام، فاذا ثبت الخميرية تعبدا لمايع كان أثره ان شربه حرام كشرب الخمر، وهذا المعنى لا يجيء فيما نحن فيه، فانه لا يمكن ان يقال: إن اثر الخمر الواقعي أن العلم به موجب للحرمة، بل الموضوع هو العلم بعنوان الخميرية، وحيث لا ملازمة بين خميرية الشيء واقعا وكون العلم به علما بالخمير فلا يكفي الامارة القائمة على الخميرية في اثبات العلم بها.

[في التجري]

ثم انك قد عرفت مما سبق عدم تجويز العقل الإقدام على مخالفة القطع المتعلق بالتكليف فلو أقدم على ذلك وصادف قطعه الواقع فلا شبهة في استحقاقه العقوبة واما لو لم يصادف فوقع النزاع والاختلاف بين العلماء قدس سرهم في حكمه

وتحقيق المبحث ان يقل ان النزاع يمكن ان يقع في استحقاق العقوبة وعدمه فيكون راجعا إلى النزاع في المسألة الكلامية ويمكن ان يقع النزاع في ان ارتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح أم لا فيكون المسألة من المسائل الأصولية التي يستدل بها على الحكم الشرعي ويمكن ان يكون النزاع في كون هذا الفعل أعني ارتكاب ما قطع بحرمة مثلا حراما شرعا أولا فتكون من المسائل الفقهية فان كان النزاع في الأخير فالحق عدم اتصاف الفعل المذكور أعني ما قطع بحرمة بالحرمة الشرعية توضيح ذلك ان شرب الماء المقطوع خمريته في الخارج ينتزع منه عناوين (منها) شرب الماء و (منها) شرب مقطوع الخمرية (ومنها) شرب مقطوع الحرمة (ومنها) شرب المائع (ومنها) التجري ولا إشكال في عدم كون الأخير منها اختياريا للفاعل فإنه لم يكن

محتملا لخطأ اعتقاده فلم يقدم على هذا العنوان عن التفات وهكذا الأول منها وباقي العناوين وان كان اختياريا للفاعل ضرورة ان مجرد كون الفرد الصادر عنه غير الفرد المقصود مع اشتراكهما في الجامع لا يخرج الجامع عن كونه اختياريا الا انه من المعلوم عدم النزاع في شيء من تلك العناوين غير عنوان مقطوع الحرمة وقد عرفت مما مضى عدم قابلية هذا العنوان للحكم المولوي فان هذا الحكم نظير الحكم بحرمة المعصية ووجوب الإطاعة هذا واما ما يظهر من كلام شيخنا الأستاذ دام ظلّه من ان الفعل المتجري به لا يكون اختياريا أصلا حتى بملاحظة العام الشامل للفرد المقصود وغيره فلعله من سهو القلم قال دام ظلّه في طي استدلاله على عدم كون التجري حراما شرعا ما لفظه مع ان الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة لا يكون اختياريا كي يتوجه إليه خطاب تحريم أو إيجاب إذ القاطع لا يقصده

الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي لا بهذا العنوان الطاري الآلي بل لا يكون اختياريا أصلا إذا كان التجري أو الانقياد بمخالفة القطع بمصداق الواجب أو الحرام أو موافقته فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده وما صدر منه لم يقصده بل ولم يخطر بباله لا يقال ان ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده فيسري إليه قصده مثل شرب المائع في المثال فإنه يقال كلا كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصودا واختياريا بمجرد قصد خاص آخر قصده بخصوصيته نعم لو عمد إلى خاص تبعا للعام فصادف غيره من افراده لم يخرج عن اختياره بما هو متحد مع ذلك العام وان كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاص انتهى موضع الحاجة من كلامه دام بقاؤه أقول لا شك في ان كل عنوان يكون ملتفتا إليه حال إيجاده وكان بحيث يقدر على تركه يصير اختياريا وان لم يكن موردا للغرض الأصلي مثلا لو شرب الخمر مع العلم بكونها خمرا لا لأنها خمر بل لأنها مائع بارد يصح ان يعاقب عليه لأنه شرب الخمر اختيارا وان لم يكن كونها خمرا داعيا ومحركا له على الشرب لأنه يكفي في كون شرب الخمر اختياريا صلاحية كون الخمرية رادعة له وكونه قادرا على تركه ونظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجامع فان من شرب مائعا باعتقاد انه خمر يعلم بان هذا مصداق لشرب المائع ويقدر على تركه فكيف يحكم بعدم كون شرب المائع اختياريا له فان خص العنوان الموجود اختياريا بما كان محطا للإرادة الأصلية الفاعل فاللازم ان يحكم في المثال الذي ذكرنا بعدم كون شرب الخمر اختياريا لعدم تعلق الإرادة الأصلية بعنوان الخمر كما هو المفروض ولا أظن أحدا يلتزم به وان اكتفي في كون العنوان اختياريا بمجرد كونه معلوما وملتفتا إليه حين الإيجاد بحيث يصلح لأن يكون رادعا له فحكمه بعدم كون الجامع فيما نحن فيه أعني شرب المائع اختياريا لا وجه له وكيف كان فالحكم بعدم اختيارية العناوين المنطبقة على الفعل المتجري به بأسرها حتى الجامع لما هو واقع وما هو مقصود مما لا أرى له وجهها

فالأولى ما قلنا في المقام ومحصله ان العناوين المتحققة مع الفعل المتجري به بين ما لا يكون اختياريا وبين ما لا شبهة في عدم تحريمه وبين ما لا يكون قابلا لورود النهي المولوي عليه هذا على تقدير جعل النزاع في الحرمة الشرعية واما لو كان مجرى النزاع كون الفعل المتجري به قبيحا أم لا فالذي يقوى في النظر عدم كونه قبيحا أصلا فانا إذا راجعنا وجداننا لم نر شرب الماء المقطوع خمريته الا على ما كان عليه واقعا قبل طرو عنوان القطع المذكور عليه والذي أوقع مدعى قبح الفعل في الشبهة كون الفعل المذكور في بعض الأحيان متحدا مع بعض العناوين القبيحة كهتك حرمة المولى والاستخفاف بأمره تعالى شأنه وأمثال ذلك مما لا لا شبهة

في قبحه وأنت خبير بان اتحاد الفعل المتجري به مع تلك العناوين ليس دائما لأننا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لا مستخفا بأمر المولى ولا جاحدا لمولويته بل غلبت عليه شقوته كإقدام فساق المسلمين على المعصية ولا إشكال في ان نفس الفعل المتجري به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلا ومن هنا يظهر الكلام على تقدير جعل النزاع في استحقاق العقوبة وانه لا وجه لاستحقاق الفاعل من حيث انه فاعل لهذا الفعل الخارجي العقوبة بعدم عدم كونه محرما ولا قبيحا عقلا نعم قد يقال باتصاف بعض الأفعال الموجودة في النفس مما هو موجب لتحريك الفاعل نحو الفعل بالقبح وبسببه يستحق موجدة العقوبة بيان ذلك ان الفعل الاختياري لا بد له من مقدمات في النفس بعضها غير اختيارية من قبيل تصور الفعل وغايته والميل إليه وبعضها اختيارية من قبيل الإرادة فما كان من قبيل الأول لا يتصف بحسن ولا قبح ولا يستحق الشخص المتصف به مشوبة ولا عقوبة ضرورة ان ما ذكر منوط بالافعال الاختيارية وما كان منها من قبيل الثاني يتصف في محل الكلام بالقبح كما انه في الانقياد يتصف

بالحسن ويستحق الموجد له في النفس العقوبة فيما نحن فيه كما يستحق المثوبة في الانقياد والحاصل ان نفس العزم على المعصية قبيح وان لم يترتب عليه المعصية نعم لو انجر إلى المعصية يكون أشد قبحا فان قلت كيف يمكن ان تكون الإرادة اختيارية والمعتبر في اختيارية الشيء ان يكون مسبوqa بها فلو التزمنا في الإرادة كونها اختيارية لزم التسلسل قلت انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة ولا نقول به بل ندعي انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق أعني المراد وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها فيكفي في تحققها أحد الأمرين وما كان من قبيل الأول لا يحتاج إلى إرادة أخرى وما كان من قبيل الثاني حاله حال ساير الأفعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها ولازم ما ذكرنا انه قد يقع التزاحم بين الجهة الموجودة في المتعلق والموجودة في الإرادة فحينئذ ترجيح إحدى الجهتين يستند إلى إرادة أخرى فلو فرضنا كون الفعل مشتملا على نفع ملائم لطبع الفاعل وكون إرادته مشتملة على ضرر يخالف طبعه فترجح إرادة الفعل انما هو بعد ملاحظة مجموع الجهتين والإقدام على الضرر المرتب على تلك الإرادة ولا نعنى بالفعل الاختياري الا هذا والدليل على ان الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان لأنا نرى إمكان ان يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة ان صحة الصوم والصلاة التامة تتوقف على القصد المذكور مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتبا على نفس البقاء واقعا ونظير ذلك غير عزيز فليتدبر في المقام

فان قلت ان مجرد كون الفعل قبيحا بحكم العقل لا يوجب استحقاق العقوبة من المولى لأن العقوبة تابعة للتكليف المولوي ولذا قيل ان التكليف الشرعية ألطاف في التكليف العقلية ومعنى هذا الكلام ان الأوامر والنواهي الصادرة من الله تعالى توجب زيادة بعث للعباد نحو الفعل والترك لكونها موجبة للمثوبة والعقوبة ولو كان حكم العقل بالحسن والقبح كافيا فيها لما كانت التكليف الإلهية ألطافا ولا يمكن ان يقال باستكشاف حكم الشرع هنا بقاعدة الملازمة لأننا نقول مضافا إلى منع تلك القاعدة بناء على عدم كفاية الجهات الموجودة في الفعل للتكليف إذ قد يكون الفعل حسنا عقلا ولا يأمر به الشارع أو يكون قبيحا ولا ينهى عنه لعدم المصلحة في النهي عنه ان الملازمة المذكورة انما تنفع فيما يكون قابلا للتكليف المولوي وليس المقام كذلك لأن حال النهي المتعلق بإرادة المعصية كحال النهي المتعلق بها قلت فرق بين العناوين القبيحة فان منها ما لا يكون لها ارتباط خاص

بالمولى من حيث انه مولى كالظلم على الغير مثلا (ومنها) ما له ربط خاص به كالظلم على نفس المولى والخيانة بالنسبة إليه ففي الأول لو لم يتعلق به النهي المولوي فلا وجه لعقاب المولى بل هو كأحد العقلاء يجوز له ملامة الفاعل من حيث انه عاقل واما الثاني فيصح عقوبته من حيث هو مولى له هذا محصل الكلام في المقام واما استدلالهم على حرمة الفعل المتجري به وكونه معصية بالإجماع فمدفوع بعدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام في المسائل العقلية مضافا إلى مخالفة غير واحد واما مسألة سلوك الطريق الظنون خطره فهو وان كان يظهر الاتفاق فيه منهم على كونه عصيانا الا انه يمكن القول بكون الظن عندهم تمام الموضوع للحرمة الواقعية فيخرج عن محل الكلام واما ما ذكر من الدليل العقلي المعروف فمحصل الجواب انا نختار ثبوت العقاب على من أصاب دون من أخطأ واما ما أورد على ذلك من لزوم ابتناء العقاب على امر غير اختياري ففيه ان مدخلية أمور غير اختيارية في صحة العقاب مما لا تضر عقلا إذ ما من فعل اختياري الا كان للأمر الغير الاختيارية دخل فيه كتصور الفاعل والميل إليه وانما يمنع العقل من العقاب على ما لا يرجع بالآخرة إلى الإرادة والاختيار وينبغي التنبيه على أمور

[في العلم الإجمالي]

أحدها ان العلم الإجمالي هل له أثر بحكم العقل أو حاله حال الشك البدوي وعلى الأول فهل يوجب حرمة المخالفة القطعية فقط أو يوجب الموافقة القطعية أيضا وعلى أي حال هل يصح للشارع الترخيص في خلاف ما اقتضاه أولا وبعبارة أخرى هذا الأثر منه هل هو على نحو العلية التامة بحيث لا يقبل المنع أو على نحو الاقتضاء

وملخص الكلام في
المقام انه لا شبهة في ان المقدم على إتيان جميع أطراف الشبهة التحريمية حاله عند العقل
حال من أقدم على المحرم المعلوم تفصيلا وأي

(٣٤١)

فرق بين من شرب الإنائين عالما بان أحدهما خمر وبين من شرب إناء واحدا عالما بأنه خمر وإنكار كون الأول معصية يرده وجدان كل عاقل واما الإقدام على ارتكاب أحد الإنائين مع عدم قصد الاخر أو مع عدمه فهو وان لم يكن في الوضوح مثل الأول لكن مقتضى التأمل عدم جوازه عند العقل أيضا لوجود الحجة على التكليف الواقعي المعلوم إذ لولاه لجازت المخالفة القطعية وبعد ثبوت الحجة اشتغلت ذمة المكلف بامثاله فلا يجدى له الا القطع بالبراءة الذي لا يحصل الا بترك الأطراف ولكن حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية ليس كحكمه بحرمة المخالفة القطعية إذ الثاني حكم تنجيزي لا يقبل ان يرتفع لأن المخالفة القطعية حالها حال الظلم بل هو من أوضح مصاديقه والحاصل ان الاذن في العصيان مما لا يعقل ولو كان معقولا لم يكن وجه لمنعه في العلم التفصيلي كما مر فلو دل ظاهر دليل على ترخيص المخالفة القطعية يجب صرفه عن ظاهره بخلاف

الموافقة القطعية التي يتحقق بالاحتياط في جميع الأطراف فان اذن الشارع في ارتكاب محتمل الحرمة ليس إذنا في المعصية والحكم بلزوم الاحتياط انما هو من جهة احتمال الضرر وعدم الأمن من العقاب فإذا دل دليل على عدم وجوب الاحتياط يؤمن به من العقاب ومن هنا ظهر انه لو دل دليل بظاهره على جواز المخالفة القطعية فلا بد من طرحه لمنافاته حكم العقل بخلاف ما لو دل دليل على عدم وجوب الموافقة القطعية والترخيص في بعض الأطراف اما على سبيل التعيين أو على سبيل التخيير ويأتي في مبحث البراءة التعرض للأدلة اللفظية وانها هل يستفاد منها الترخيص في ترك الاحتياط أو لا الأمر الثاني

هل يكتفي في مرحلة السقوط بالامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي علما أو بظن معتبر أو لا لا إشكال في سقوط التكليف لو كان من التوصليات واما لو كان من العبادات المعتبرة فيها قصد القرية فأقصى ما يمكن به الاستدلال على وجوب تحصيل العلم أو الظن المعتبر في مقام الامثال وعدم الاكتفاء بالامثال الإجمالي وجوه (أحدها) الإجماع المستفاد من كلمات بعض الأعظم خصوصا فيما إذا اقتضى الاحتياط التكرار (والثاني) عدم عد العقلاء من تمكن من تحصيل العلم بالواجب شخصا واكتفى بإتيانه على نحو الإجمال مطيعا الا ترى ان العبد إذا علم إجمالا بإرادة المولى شيئا مرددا بين أشياء متعددة ويقدر على تشخيص ما اراده بالسؤال عنه فلم يسأل وجاء بعدة أمور أحدها مطلوب للمولى بعد عابثا لاغيا فكيف يوجب مثل هذا العمل القرب المعتبر في العبادات و (الثالث) ان يقال يحتمل ان يكون للأمر غرض لا يسقط الا بإتيان النعل مع قصد الوجه التفصيلي ومع هذا الاحتمال يجب الاحتياط اما تحقق هذا

الاحتمال في النفس فلعدم ما يدل على نفيه واما وجوب الاحتياط فلان هذا القيد المحتمل ليس مما يمكن دفعه بإطلاق الدليل ولا بالأصل وان قلنا به في مقام دوران الأمر بين المطلق والمقيد اما الأول فلكون القيد المذكور مما هو متأخر رتبة عن الحكم فلا يمكن دخله في الموضوع فالموضوع بالنسبة إلى القيد المذكور لا مطلق ولا مقيد والتمسك بأصالة الإطلاق انما يصح فيما يمكن ان معروضا للقيد واما الثاني فلان موضوع التكليف بناء على ذلك متعين معلوم بحدوده وانما الشك في مرحلة السقوط وليس حكمه الا الاشتغال وفي الكل نظر اما الإجماع فلعدم حجية المنقول منه مضافا إلى عدم الفائدة في اتفاهم أيضا في مثل المقام مما يكون المدرك حكم العقل يقينا أو احتمالا إذ مع احتمال ذلك لا يستكشف

رأى المعصوم عليه السلام واما الدليل الثاني فلان عدم عد العبد الآتي بعدة أمور ممثلا في بعض الأحيان انما هو فيما يكون مقصوده الاستهزاء وليس هذا محل الكلام فيفرض فيما كان عدم تحصيل العلم التفصيلي منه من جهة غرض عقلائي والحاصل ان الكلام في ان الإطاعة الإجمالية يمكن ان تكون عبادة ومقربة لا ان الإطاعة الإجمالية مقربة مطلقا ولو كان قاصدا للاستهزاء واما الدليل الثالث فقد أشبعنا الكلام فيه في بحث وجوب المقدمة وذكرنا هناك عدم الفرق بين مثل هذه القيود المتأخرة رتبة عن الحكم وسائر القيود فلا نطيل المقام بإعادته ومن يريد فليراجع في المخالفة الالتزامية

الأمر الثالث هل المخالفة الالتزامية كالمخالفة العملية عند العقل أو لا ينبغي ان نفرض موردا لا يكون فيه المخالفة العملية أصلا ولو على نحو التدريج ونتكلم في جواز المخالفة الالتزامية فيه نفيا وإثباتا وهذا لا يفرض في

الشبهة الحكمية لعدم وجود فعل يكون واجبا في الشرع في ساعة معينة أو حراما كذلك ثم يرتفع حكمه بعد تلك الساعة فينحصر المورد في الشبهة الموضوعية كالمرأة المرددة بين المنذور وطبيها في ساعة كذا أو ترك وطبيها كذلك ومجمل القول فيه ان المخالفة الالتزامية في المثال المفروض تتصور على قسمين أحدهما عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة فيه والثاني الالتزام بحكم آخر غير ما علم به واقعا فنقول ان أراد القائل بوجوب الالتزام بالحكم وعدم جواز المخالفة وجوب

بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء كان واجبا أو حراما فهو مما لا ينبغي إنكاره لأن لازم التدبير بالشرع والانقياد به هو ان يتسلم ما علم انه حكم الشارع وان أراد لزوم التدبير بشخص الحكم المجعول في الواقع فهو مما لا يقدر عليه لكونه مجهولا نعم يقدر ان يبنى على وجوب هذا الفعل سواء كان واجبا في الواقع أم حراما وكذلك الكلام في الحرمة وان أراد لزوم التدبير بأحد الحكمين على سبيل التخيير في الخبرين المتعارضين فهو امر يقدر عليه لكن لزومه يحتاج إلى دليل إذ لولاه لكان البناء تشريعا محرما وليس في المقام دليل سوى ما يتوهم من الأدلة الدالة على وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر من ان العلة في إيجاب الأخذ بأحد الخبرين كون الحكم في الواقعة مرددا بين أمرين وهو فاسد لعدم القطع بالملاك واحتمال اختصاص الحكم بخصوص مورد تعارض الخبرين مضافا إلى انه لو تم ذلك لوجب في دوران الأمر بين الإباحة والتحرير الأخذ بأحد الحكمين كما لا يخفى والحاصل انه لا دليل على وجوب الالتزام بشخص حكم في الواقعة المشكوك فيها ولا يجوز الالتزام به لكونه تشريعا ومن هنا يظهر عدم المانع عقلا للالتزام بحكم آخر غير الوجوب والتحرير

في مورد الشك كالإباحة إذا اقتضى أدلة الأصول ذلك لأن المانع المتصور هنا اما لزوم الالتزام بشخص الوجوب أو الحرمة وهذا ينافي الالتزام بالإباحة واما لزوم الالتزام بالواقع المردد على ما هو عليه اما الأول فمفقود لما عرفت واما الثاني فليس بمانع لعدم المنافاة بين الالتزامين كما انه لا منافاة بين نفس الحكمين لما حقق من عدم المنافاة بين الأحكام الواقعية والأحكام المجعولة في موضوع الشك ومع عدم المنافاة بين نفس الحكمين لا يعقل ان يكون الالتزام بأحدهما منافيا للالتزام بالآخر هذا في الواقعة الواحدة التي لم تكن لها مخالفة عملية أصلا

واما الوقائع المتعددة كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة دائما أو حرمتها كذلك فالكلام في عدم وجوب الالتزام بشخص حكم من الشرع من الوجوب أو الحرمة بل حرمة هو الكلام فيما سبق واما الالتزام بالحكم المخالف فمبنى على جريان دليل الأصل الدال على الإباحة وهو موقوف على عدم حكم العقل بقبح المخالفة تدريجا والحق عدم جريان دليل الأصل لأن المخالفة التدريجية قبيحة عند العقل كغيرها إذ غاية ما يقال في عدم قبحها ان الفعل في الزمان الآتي ليس متعلقا لتكليفه الفعلي بل التكليف المتعلق به مشروط بوجود الزمان الآتي والتكليف الفعلي ليس له مخالفة علمية قطعية أو يقال بان المخالفة العملية القطعية وان كانت قبيحة مطلقا الا ان الأمر في المقام دائر بين الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حتى لا يوجد مخالفة قطعية أو الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية ولا نسلم ان العقل يعين الأول اما الأول فهو باطل لما حققنا في مبحث مقدمة الواجب من ان الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرطه في محله يكون كالمطلق عند العقل فراجع فالتكليف المتعلق بالفعل في الزمان الآتي في حكم التكليف الموجود الفعلي عند العقل فكما انه لو علم بوجوب أحد الشيئين فعلا يجب عليه الامتثال بالإتيان

بكليهما كذلك لو علم بوجوب فعل اما في هذا اليوم واما في الغد يجب عليه الاحتياط
بإتيان الفعل في اليومين هذا إذا تمكن من الاحتياط والموافقة القطعية واما إذا لم يتمكن من
الموافقة القطعية كما فيما نحن فيه يجب عليه ترك المخالفة القطعية واما الثاني فلان عدم
ارتكاب المخالفة القطعية متعين عند العقل لما سمعته سابقا ونحققه في مبحث البراءة إن
شاء الله من ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية تنجيزي
لا يمكن ان يرفع بالمانع واما حكمه بوجوب الموافقة القطعية فليس كذلك فإنه انما يكون
على تقدير عدم ترخيص الشارع في الموافقة الاحتمالية فان قلت الاذن في المخالفة القطعية
التدرجية واقع في الشرع كما في التخيير بين الخبرين المتعارضين ان قلنا بكونه استمراريا
وكتخيير المقلد بين الأخذ بفتوى كل من المجتهدين فإنه في كل منهما قد ينجر الأمر إلى
المخالفة القطعية التدرجية كما إذا كان أحد الخبرين دالا على الوجوب والاخر على

الحرمة وكما إذا أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة قلت موافقة الحكم الظاهري في المثالين في كل واقعة بدل للواقع على تقدير المخالفة ومثل هذه المخالفة التدريجية التي لها بدل ليس ممنوعا عقلا بخلاف ما إذا لم يكن لتترك الواقع بدل أصلا كما إذا رخص الشارع في ترك الواقع في هذا الزمان والزمان الآتي فان هذا ترخيص في مخالفته الواقع بلا بدل

(٣٤٨)

المبحث الثاني في الظن والكلام فيه يقع في طبي أمور
الأول هل يمكن التعبد بالأمارات الغير العلمية عقلا أولا
والنزاع في هذا الأمر بين المشهور وابن قبة قدس سرهم ومورد كلامهم وان كان الخبر
الواحد الا ان أدلة الطرفين تشهد بعموم محل النزاع إذا عرفت هذا فنقول ان الإمكان يطلق
على معنيان (أحدها) الإمكان الذاتي والمراد به ما لا ينافي الوجود والعدم بحسب الذات
ويقابله الامتناع بهذا المعنى كاجتماع النقيضين والضدين (والثاني) الإمكان الوقوعي
والمراد به ما لا يلزم من فرض وجوده محذور
عقلي ويقابله الامتناع بهذا المعنى (والثالث) الاحتمال كما هو أحد الوجوه في قاعدة
الإمكان في باب الحيض لا إشكال في عدم كونه بالمعنى الأول موردا للنزاع إذ لا يتوهم
أحد من العقلاء ان التعبد بالظن يأبى عن الوجود بالذات كاجتماع النقيضين كما ان النزاع
ليس فيه بالمعنى الثالث إذ التردد والشك في تحقق شيء حاصل لبعض وغير حاصل للآخر
وهذا ليس أمرا قابلا للنزاع فانحصر الأمر في الثاني ثم لا يخفى ان المراد من المحذور
العقلي الذي فرض عدم لزومه في الإمكان الوقوعي انما هو الموانع العقلية لا عدم المقتضى
وان كان يلزم من فرض وجود الشيء مع عدم المقتضى محذور عقلي أيضا لامتناع تحقق
الشيء من دون علة لأنه لو كان المراد أعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم بالإمكان
في شيء

مساوقا للعلم بوجوده كما لا يخفى وعلى هذا فمن يدعى العلم بالإمكان بالمعنى المذكور فدعواه راجعة إلى العلم بأنه على فرض وجوده لا يترتب عليه محذور عقلي ولو شك في تحققه من جهة الشك في تحقق مقتضية ولا يصح هذه الدعوى الا ممن يطلع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة في المقام مثلا من يعتقد بامتناع اجتماع الحكامين الفعليين في مورد واحد لا يصح منه دعوى الإمكان بالمعنى المذكور الا بعد القطع بعدم فعلية الأحكام الواقعية وكذا الإلقاء في المفسدة قبيح بحكم العقل فمن يدعى إمكان التعبد بالظن لا بد وان يعلم بان في العمل به مصلحة أعظم من المفسدة التي قد يتفق وقوع المكلف فيها بسبب التعبد به ومتى يحصل العلم لأحد من طريق العقل نعم لو ثبت بالأدلة التعبد بالظن نستكشف ما ذكرناه وهذا غير دعوى الوجدان والقطع بعدم المحذور فالأولى ان يقال بعد رد الوجوه التي تذكر في المقام للمنع بأننا لا نقطع بالاستحالة فلا مانع من الأخذ بالأدلة التي أقيمت على حجية بعض الظنون كما ستطلع عليها في الأمر الثالث إن شاء الله

[في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي]

وكيف كان قد استدل المانع بوجهين (الأول انه) لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل إجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء ولا يختلف الاخبار بواسطة اختلاف المخبر عنه وكونه هو الله سبحانه أو النبي صلى الله عليه وآله وإذا لم يجز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى لم يجز في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله والجواب منع بطلان التالي عقلا لجواز إيجاب الشارع التعبد باخبار

سلمان وأمثاله عن الله تعالى غاية الأمر عدم الوقوع وليس هذا محلا للنزاع (الثاني) ان العمل بالخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن ان يكون ما أخبر بحليته حراما في الواقع وبالعكس توضيح الكلام انه لا إشكال في ان الأحكام الخمسة متضادة بأسرها فلا يمكن اجتماع اثنين منها في مورد واحد ومن يدعى التعبد بالخبر الواحد يقول بوجوب العمل به وان أدى إلى مخالفة الواقع وحينئذ لو فرضنا ان الأمانة أدت إلى وجوب صلاة الجمعة وتكون محرمة في الواقع ونفس الأمر فقد اجتمع في موضوع واحد أعني صلاة الجمعة حكمان الوجوب والحرمة وأيضا يلزم اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد من دون وقوع الكسر والانكسار بل يلزم المحال أيضا على تقدير المطابقة للواقع من جهة لزوم اجتماع المثليين وكون الموضوع الواحد موردا لوجوبين مستقلين وأيضا يلزم الإلقاء في المفسدة فيما إذا أدت الأمانة إلى إباحة ما هو محرم في الواقع وتفويت المصلحة فيما إذا أدت إلى جواز ترك ما هو واجب هذا كله على تقدير القول بان لكل واقعة حكما مجعولا في نفس الأمر سواء كان المكلف عالما به أو جاهلا وسواء

أدى إليه الطريق أو تخلف عنه كما هو مذهب أهل الصواب واما على التصويب فلا يرد ما ذكرنا من الإشكال الا انه خارج عن الصواب هذا (والجواب عنه) وجوه الأول ما أفاده سيدنا الأستاذ طاب ثراه من عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الاخر الشك في الأول وتوضيحه انه لا إشكال في ان الأحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجية بل انما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن بل من حيث انها حاكية عن الخارج فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية وهذا واضح ثم ان المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الإطلاق وأخرى على نحو التقييد وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضى في

ذلك المقيد وقد يكون لوجود المانع مثلا قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الإطلاق وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة وقد يكون في المطلق الا ان عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الاخر ولكونه منافيا لذلك الغرض لا بد ان يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة فتقييد المطلوب في القسم الأخير انما هو من جهة الكسر والانكسار لا لتضييق دائرة المقتضى وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولا مع العنوان الاخر المتحد معه في الوجود المنخرج له عن المطلوبة الفعلية فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الاخر فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتهما فاللازم من ذلك انه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد لعدم تعقل منافيه ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبغوضية يكون مبغوضا كذلك لعدم تعقل منافيه كما هو المفروض والعنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبدا مثلا إذا تصور الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن ان يتصور معها الا الحالات التي يمكن ان يتصف بها في هذه الرتبة مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك واما اتصافهما بكون حكمها الواقعي مشكوكا فليس مما يتصور في هذه الرتبة لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم والأوصاف المتأخرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه فلو فرضنا ان صلاة الجمعة في كل حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة مطلوبة بلا مناف ومزاحم لإرادة المرید تتعلق بها فعلا وبعد تعلق الإرادة بها يتصف بأوصاف آخر لم تتصف بها قبل الحكم مثل ان يصير معلوم الحكم تارة مشكوك الحكم أخرى فلو فرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبغوضية فيه يصير مبغوضا بهذه الملاحظة لا محاله ولا يزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته لأن الموضوع بتلك الملاحظة لا

يكون متعلقا فعلا لأن تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم وهذه ملاحظته مع الحكم فان قلت العنوان المتأخر وان لم يكن متعلقا في مرتبة تعقل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللحاظ فلا يعقل المبعوضة في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات قلت تصور ما يكون موضوعا للحكم الواقعي الأولى مبنى على قطع النظر عن الحكم لأن المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوره يلزم ان يكون مجردا عن الحكم وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بد وان يكون بلحاظ الحكم ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته وبعبارة أخرى صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسما لمشكوك الحكم ومعلومه والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصور ما كان موضوعا للحكم الواقعي والواقعي معا يتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما وهذا مستحيل في لحاظ واحد فحينئذ نقول متى تصور الأمر صلاة

الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة ومتى تصورهما بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر فافهم فتدبر فإنه لا يخلو من دقة الوجه الثاني ما أفاده طاب ثراه أيضا وهو ان الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات وتوضيح ذلك على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة ان نقول ان انسداد باب العلم كما انه قد يكون عقليا كذلك قد يكون شرعيا بمعنى انه وان أمكن للمكلف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل لكن يرى الشارع العالم بالواقعيات ان في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكل ظن فعلى من أي سبب حصل فلو رأى الشارع بعد ان صار مال امر المكلف إلى العمل بالظن ان سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا محذور في إرشاده إليه فحينئذ نقول اما اجتماع الضدين فغير

لازم لأنه مبني على كون الأوامر الطرقية حكما مولويا واما الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار امر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم الوجه الثالث ان يقال ان بطلان ذلك مبني على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي لأن المورد من مصاديق ذلك العنوان فان الأمر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلا والنهي تعلق بعنوان آخر مثل شرب الخمر وحيث جوزنا الاجتماع وبيناه في محله فلا إشكال هنا أيضا لا يقال جواز اجتماع الأمر والنهي على تقدير القول به انما يكون فيما تكون هناك مندوحة للمكلف كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب لا فيما ليس له مندوحة وما نحن فيه من قبيل الثاني لأن العمل بمضمون خبر العادل مثلا يجب عليه معينا حتى في مورد يكون مؤدى الخبر وجوب شيء مع كونه حراما في الواقع بخلاف الصلاة لعدم وجوب تمام افرادها معينا بل الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرم وعلى غيره لأننا نقول اعتبار المندوحة في تلك المسألة انما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يطاق من جهته عدم تنجز الواقع فلم يبق في البين الا قضية اجتماع الضدين والمثلين وهو مدفوع بكفاية تعدد الجهة وفيه ان جعل الخبر طريقا إلى الواقع معناه ان يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الأولية مثلا لو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع فمعنى العمل على طبقه ان يأتي بها على انها واجبة واقعا فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصلاة على انها واجبة واقعا فلو فرضنا كونها محرمة في الواقع يلزم كون الشيء الواحد من جهة واحدة محرما وواجبا فليس من جزئيات مسألة اجتماع الأمر والنهي التي قلنا بكفاية تعدد الجهة فيها فافهم

[في تأسيس الأصل]

الأمر الثاني: في تأسيس الأصل المعول عليه في المقام اعلم ان الحجية عبارة عن كون الشيء بحيث يصح به المؤاخذة والاحتجاج ولا ملازمه بين هذا المعنى وجواز التعبد إذ من الممكن تحقق هذا المعنى وعدم جواز التعبد به كالظن في حال الانسداد بناء على الحكومة وهذا المعنى ان ثبت بالدليل فلا إشكال فيه وان شك فهل لواقعه أثر على تقدير ثبوته أولا بل يكون ما شك في حجيته مع ما علم بعدم حجيته سواء وان كانت حجة في الواقع والحق فيه التفصيل وبيان ذلك ان للحجة أثرين أحدهما إثبات الواقع و على تقدير الثبوت والثاني إسقاطه كذلك (الأول) ما يكون قائما على حكم إلزامي من الوجوب أو الحرمة وكان مطابقا للواقع فإنه يصح العقوبة على ذلك الحكم الواقعي (والثاني) ما يكون قائما على رفع الإلزام في مورد لولاه لكان مقتضى العقل الاحتياط كأطراف العلم الإجمالي (اما القسم الثاني) فلا ينفع الواقع المشكوك فيه قطعا مطلقا ضرورة ان من علم إجمالا بوجوب الظهر أو الجمعة عليه فلم يأت بالظهر مثلا وكان هو الواجب واقعا يصح ان يعاقب عليه وان كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطلع عليه لكان حجة له على المولى (واما القسم الأول) فتارة يفرض بعد الفحص وعدم الظفر وأخرى قبل ذلك اما في الأول فالوجود الواقعي للدليل ليس له أثر في حقه قطعا إذ ليس الوجود الواقعي للحكم الطريقي أقوى من الوجود الواقعي للحكم الأولى فبعد الفحص وعدم الظفر بالحكم ولا بدليله يحكم العقل بالبراءة قطعا واما في الثاني فهو على قسمين تارة يكون بحيث لو تفحص عن الدليل لظفر به وأخرى لا يكون كذلك فان قلنا بان الشك قبل الفحص بنفسه يصح

العقوبة على الواقع على تقدير الشبوت في كلا القسمين فوجود الدليل بحسب الواقع أيضا لا
أثر له لأن المنجز فيما يكون الدليل موجودا في الواقع أيضا نفس الشك وان قلنا بان
المصحح للمؤاخذة ليس نفس الشك بل وجود الدليل ان كان بحيث لو تفحص عنه لظفر
به هو المصحح

(٣٥٧)

فالشك مردد امره بين ان يكون له دليل يصل إليه بعد الفحص فيصح عقوبته أو لا يكون فيقبح عقابه ولما لم يكن جازما بقبح العقاب يجب عليه عقلا الاحتياط أو الفحص فالوجود الواقعي للدليل لو كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به يثمر في حقه لأنه به يؤخذ ويعاقب على المخالفة.

(٣٥٨)

فتحصل مما ذكرنا ان الطريق المشكوك بعد الفحص ليس بحجة قطعا لا إثباتا ولا إسقاطا وقبل الفحص ليس بحجة إسقاطا مطلقا وإثباتا ان قلنا بان الحجة نفس الشك قبل الفحص وان لم نقل بذلك بل قلنا بان الحجة هو الدليل الذي لو تفحص لظفر به فما لم يكن الدليل الواقعي كذلك فهو غير حجة أيضا واما فيما كان الدليل الواقعي بحيث لو تفحص لظفر به فوجوده الواقعي حجة على المكلف وان كان مشكوكا فيه فعلا فتدبر.

[في حجية الظاهر]

الأمر الثالث في التكلم في الأمارات التي ثبت حجيتها بالدليل وقيل انها كذلك (فمنها) ما يعمل في تشخيص مراد المتكلم بعد الفراغ عن المدلول العرفي للفظ اعلم ان الإرادة على قسمين (أحدها) إرادة الشيء في اللب ونفس الأمر (والثاني) إرادة المعنى من اللفظ في مقام الاستعمال وهما قد تتفقان كما إذا قال المتكلم أكرم العلماء وأراد من اللفظ إنشاء وجوب إكرام كل منهم وكان في الواقع أيضا مريدا له وقد تختلفان كما انه في المثال لم يرد إكرام واحد منهم بالخصوص فحكمه في مقام الإرادة الاستعمالية على ذلك الفرد حكم صوري ولم يظهر الواقع لمصلحة في إخفائه والمقصود الأصلي في هذا المقام تشخيص الإرادة الاستعمالية وما أراد من اللفظ في مقام الاستعمال وبعد هذا التشخيص تطبق هذه الإرادة على الإرادة الواقعية عند الشك بأصل آخر غير ما يتكلم فيه في المقام إذا عرفت هذا فنقول إذا علمنا بان المتكلم يكون في مقام تفهيم المراد ونعلم انه لم ينصب قرينة مع الالتفات تصرف اللفظ عن ظاهره نقطع بان مراده هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ إذ لو لا ذلك لزم الالتزام بأنه تصدى

لنقض غرضه عمدا وهذا مستحيل ولا يختص ذلك بمورد يكون المتكلم حكيما بل العاقل لا يعمل عملا يكون فيه نقض غرضه سواء كان حكيما أم لا وهذا واضح فمتى شككنا في ان المتكلم أراد من اللفظ معناه الظاهر أو غيره فاما ان يكون الشك من جهة الشك في كونه في مقام التفهيم واما من جهة الشك في وجود القرينة واما من جهة كليهما فان كان منشأ الشك في كونه في مقام تفهيم المراد فلا إشكال في ان الأصل المعول عليه عند تمام العقلاء كونه في مقام تفهيم مراده وهذا الأصل لا شبهة لأحد منهم فيه ولا ينافي ما ذكرنا ما سبق في باب الإطلاق من ان كون المتكلم في مقام البيان لا بد وان يحرز من الخارج وبدونه يعامل مع اللفظ معاملة الإهمال لأن الإطلاق امر زائد على مدلول اللفظ وما ذكرنا هنا من الأصل المتفق عليه انما هو بالنسبة إلى مدلول اللفظ فلا تغفل وان كان منشأ الشك في نصب القرينة فهل لنا أصل يعتمد عليه أولا وعلى الأول فهل الأصل المعول عليه هو أصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة والثمره بينها تظهر فيما لو اقترن بالكلام ما يصلح لكونه قرينة فعلى الأول يوجب إجمال اللفظ لعدم جريان أصالة عدم القرينة مع وجوده وعلى الثاني يؤخذ بمقتضى المستفاد من الوضع حتى يعلم خلافه ومبنى الإشكال في المقام هو انه هل الطريق إلى إرادة المتكلم عند العقلاء صدور ذات اللفظ الموضوع أو هو مع قيد خلوه عن القرينة الصارفة فعلى الأول وجود القرينة من قبيل المعارض وعلى الثاني لعدمها دخل في انعقاد الطريق على إرادة المعنى الظاهر كما انه لوجودها دخل في انعقاد الطريق على إرادة المعنى الغير الظاهر إذا حفظت ذلك فاعلم ان اعتبار الظهور الثابت للكلام وان شك في احتفاه بالقرينة مما لا إشكال فيه في الجملة كما يأتي الإشارة إليه واما كون

ذلك من جهة الاعتماد على أصالة الحقيقة كي لا يرفع اليد عنها حتى في صورة وجود ما يصلح للقرينية فغير معلوم وان كان قد يدعى ان بناء العقلاء على الجري على ما يقتضيه طبع الأشياء ما داموا شاكين في ثبوت ما أخرجها عن الطبيعة الأولية ومن ذلك بنائهم على صحة الأشياء عند شكهم في الصحة والفساد لأن مقتضى طبع كل شيء ان يوجد صحيحا والفساد يجيء من قبل امر خارج عنه ولعله من هذا القبيل القاعدة المسلمة عندهم كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فان مقتضى طبع المرأة ان يكون الدم الخارج منها دم حيض وغيره خارج عن مقتضى الطبع وعلى هذا نقول ان مقتضى طبع اللفظ الموضوع ان يستعمل في معناه الموضوع له لأن الحكمة في الوضع تمكن الناس من أداء مراداتهم بتوسط الألفاظ فاستعماله في غيره انما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع

لكن الإنصاف ان هذا البناء من العقلاء انما يسلم في مورد لم يحرز فيه كثرة الوقوع على خلاف الطبع واستعمال الألفاظ في معانيها المجازية ان لم نقل بكونه أكثر من استعمالها في المعاني الحقيقية بمراتب فلا أقل من التساوي فلم يبق الطبع الأولى بحيث يصح الاعتماد عليه هذا وكيف كان فالمتيقن من الحجية هو الظهور المنعقد للكلام خاليا عما يصلح لأن يكون صارفا ولا يناط بالظن الفعلي بالخلاف ولا يختص حجيته بمن قصد افهامه بل هو حجة على من ليس مقصودا بالخطاب أيضا بعد كونه موردا للتكليف المستفاد من اللفظ والدليل على ذلك كله بناء العقلاء وإمضاء الشارع اما الأول فلشهادة الفطرة السليمة عليه فلو علم العبد بقول المولى أكرم كل عالم في هذا البلد واحتمل عدم إرادته معناه الظاهر اما من جهة احتمال التورية وعدم كونه في مقام افهام المراد واما من جهة احتمال كون الكلام مشتتلا على القرينة على خلاف الظاهر واختفي عليه أو ظن أحد الأمرين من سبب غير حجة عند تمام العقلاء وفرضنا عدم تمكنه من الفحص عما يوجب صرف الكلام المذكور عن ظاهره فهل يصح له ان لا يأتي بمفاد اللفظ المذكور معتذرا بأني ما تيقنت ان المولى كان بمعرض تفهيم المراد أو ما تيقنت عدم اشتمال الكلام على قرينة صارفة بل كان

وجودها عندي محتملا أو فهل يصح للمولى لو أتى العبد مفاد الكلام المذكور في الفرض الذي فرضنا ان يعاتبه أو يعاقبه ان كان ما أتى به مبعوضا له واقعا فان رأينا من أنفسنا انقطاع عذر العبد في المثال المذكور في صورة عدم الإتيان وصحة احتجاج المولى عليه عند العقلاء وانقطاع عذر المولى في صورة الإتيان وصحة احتجاج العبد عليه عندهم كما هو الواضح بأدنى ملاحظة والتفات كان هذا معنى الحجية عندهم إذ لا نعني بحجية ظواهر الألفاظ كونها كالعلم في إدراك الواقعيات حتى يشكل علينا بان الأخذ بأحد طرفي الشك في ما كان المراد مشكوكا أو

الأخذ بطرف الوهم فيما كان موهوما كيف يكون كالعلم عند العقلاء وكذا الكلام فيما لو قطع بكلام للمولى خاطب به غيره مع كونه موردا للتكليف المشتمل عليه ذلك الكلام مع بذل جهده فيما يوجب صرف الكلام عن مقتضى ظاهره فإنه بعد المراجعة إلى العقلاء يقطع بانقطاع العذر بين العبد والمولى بذلك الكلام وان كان العبد غير مقصود بالخطاب اللفظي هذا واما الثاني أعني إمضاء الشارع لهذه الطريقة فلان الطريقة المرتكزة في جملة العقلاء لو لم يرض بها الشارع لكان عليه الردع ولم يصدر منه ما يصلح لكونه رادعا الا الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وهي لا تقبل لأن تكون رادعة للعمل بالظواهر لعدم حجية مدلولها بالنسبة إليه قطعاً لأن الظواهر اما ليست بحجة أصلاً واما حجة فعلى الأول ظواهر الآيات أيضا ليست بحجة لأنها منها وعلى الثاني تخصيصها بها معلوم فلا تغفل بقي الكلام في خصوص ظواهر الكتاب المجيد التي ادعى أصحابنا الأخباريون عدم حجيتها والذي يمكن ان يكون مستندا لهم أمور

(أحدها) الاخبار المدعى ظهورها في المنع عن العمل بظواهر الكتاب المجيد (والثاني) العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه كما يظهر من الاخبار الكثيرة أيضا (والثالث) العلم الإجمالي بورود التخصيص والتقييد في عموماته ومطلقاته ووقوع الاستعمالات المجازية فيه (والرابع) وجود المتشابه في الكتاب وعدم العلم بشخصه ومقداره والنهي عن اتباعه ولا يصلح شيء من الوجوه المذكورة للمنوع اما الاخبار فلأنها على طوائف منها ما يدل على المنع عن التفسير بالرأي ومنها ما يدل على المنع عن مطلق التفسير ومنها ما يدل على المنع عن الإفتاء بالكتاب معللا بعدم وجود علمه الا عند أهله ولا ريب في ان الأولين لا تمنعان عن العمل بالظواهر فان من عمل من أهل اللسان بعام صادر من مولاه لا يقال انه فسر كلام مولاه فضلا عن صدق التفسير بالرأي عليه واما الثالثة فلان من المحتمل قويا كون المنع مختصا بمثل أبي حنيفة وأمثاله الذين كانوا يعملون بظواهر الكتاب من دون المراجعة إلى من عندهم علمه ولا إشكال عندنا في ان هذا النحو من العمل بظواهر الكتاب غير جائز (فان قلت) ان الظاهر من قوله عليه السلام في مقام الاعتراض على أبي حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته إلخ ان المفتي بظواهر القرآن يجب ان يعرف القرآن حق معرفته والا لا يجوز له الفتوى بها (قلت) ليس في الخبر ما يدل على عدم جواز الإفتاء بظواهر القرآن مطلقا بل المتيقن من مدلوله ان من اكتفى في مدارك فتاواه بالقرآن المجيد وأعرض عن المراجعة إلى كلمات العترة عليهم السلام كما كان ذلك ديدن أبي حنيفة وأمثاله

لا يجوز له ذلك الا بعد العلم بحقيقة لقرآن ولما لم يكن هذا العلم عند أحد الا العترة الطاهرة فلا يجوز لغيرهم الاكتفاء بالقرآن فلا يدل الخبر على المنع عن العمل بظواهر الآيات في حق الخاصة الذين ديدنهم الفحص والمراجعة في كلمات أئمتهم عليهم السلام ثم العمل بظواهر الآيات بعد عدم الظفر بما يوجب صرفها عن ظاهرها كما لا يخفى واما العلم الإجمالي بوقوع التحريف بعد تسليمه يمكن ان يقال انه في

غير آيات الأحكام من الموارد التي يكون التحريف فيها مطابقاً لأغراضهم الفاسدة وثانياً لو سلمنا عدم اختصاص العلم الإجمالي بغيرها فغاية الأمر صيرورتها من أطراف العلم الإجمالي إذ لا يمكن دعوى العلم

(٣٦٦)

الإجمالي في خصوصها قطعاً وحينئذ نقول لا تأثير لهذا العلم الإجمالي بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء فان قلت خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء انما يمنع عن تأثير العلم الإجمالي في العمل بالأصول واما الظواهر فالعلم الإجمالي قادح للعمل بها مطلقاً ولو كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء والسر في ذلك ان الملاك في العمل بالأصول هو الشك فيعمل بها عنده الا ان يكون هناك مانع عقلي وليس الا فيما يكون العلم الإجمالي بثبوت تكليف فعلي بحيث يلزم من العمل بالأصول في الأطراف المخالفة القطعية وفيما خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لم يكن التكليف الفعلي معلوماً فلا مانع من العمل بالأصول واما الأخذ بالظواهر فملاكه الطريقية إلى الواقع المعلوم انتفائها عند العلم الإجمالي مطلقاً (قلت) بناء العقلاء في الظاهر المستقر على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي بمخالفة ظاهر يحتمل ان يكون هو هذا الظاهر الذي هو محل الابتلاء أو غيره مما لا يكون محلاً للابتلاء أترى ان أحداً من العقلاء يتوقف عن العمل بالظاهر الصادر من مولاه بمجرد العلم الإجمالي بمخالفة ظاهر مردد بين كونه ما صدر من مولاه وكونه ما صدر من مولى آخر لعبدته واما العلم الإجمالي بورود المخصصات والمقييدات على عمومات الكتاب ومطلقاته

فالجواب عنه انه ان ادعى العلم الإجمالي فيما بأيدينا من الأمارات فهو مانع عن العمل بالظواهر قبل الفحص واما بعده فيعلم بخروج المورد من الأطراف وان ادعى ذلك في الواقع فهو مانع عن العمل قبل الظفر بالمخصص والمقيد بالمقدار المعلوم بالإجمال اما علماً واما من الطرق المعلوم حجيتها إذ بعد الظفر كذلك ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي كما هو واضح (واما) كون القرآن مشتملاً على المتشابه فالجواب ان المتشابه لا يصدق على ما له ظاهر عرفاً ولو فرض الشك في شموله للظواهر فلا يحدى النهي المتعلق بعنوان المتشابه لأن القدر المتيقن من مورده هو المجملات فلا يصير دليلاً على المنع في الظواهر

فتلخص مما ذكرنا عدم دليل يقتضى خروج ظواهر الكتاب عن الحجية فهي على حد غيرها باقية تحت قاعدة الحجية المستفادة من بناء العقلاء وإمضاء الشارع فلا تحتاج إلى ذكر الاخبار التي يدعى ظهورها في حجية ظواهر الكتاب مع كون كلها أو جلها مخدوشا هذا تمام الكلام في اعتبار الظواهر بعد الفراغ عن تشخيص نفس الظاهر واما تشخيص الظاهر والمتفاهم من معنى اللفظ فمحصل الكلام فيه ان الظن في تشخيص الظواهر اما يحصل من قول اللغوي واما من إحراز مورد الاستعمال بضميمة أصالة عدم القرينة وكل منهما لا دليل على حجية اما الأول فلان غاية ما يستدل به عليه وجهان (أحدهما) كونه خبرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى أصحاب الصناعات البارزين في فنهم فيما اختص بصناعتهم (الثاني) ان استنباط الأحكام من الأدلة واجب على المجتهد ولا يمكن الا بالرجوع إلى قول اللغوي في تشخيص معاني الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة والدليل الثاني لو تم لدل على حجية كل ظن ولا اختصاص له بقول اللغوي وكيف كان فلا يتم كل من الوجهين (اما) الأول

فلعدم كون أهل اللغة خبرة فيما هو المقصود لأن المقصود فهم المعاني الحقيقية للألفاظ وتشخيصها عن المعاني المجازية وليس وظيفة اللغوي الا بيان موارد الاستعمال واما كون المعنى الكذائي حقيقيا فلا يطلع عليه وان اطلع عليه بواسطة بعض الأمارات فليس من هذه الجهة من أهل الخبرة والحاصل ان المنع من جهة تحقق الصغرى واما الكبرى أعني بناء العقلاء على الرجوع إلى أرباب الصناعات في صنعتهم فالإنصاف انها لا تخلو عن قوة

(واما) الوجه الثاني فان كان المقصود انه لو لم يرجع إلى الظن الحاصل من قول اللغوي لانسد باب الامتثال للأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً فهو راجع إلى دليل الانسداد وهذا يكون ممنوعاً على تقدير وخارجاً عن محل الكلام على تقدير آخر لأن المدعى ان كان ممن يسلم حجية قول الثقة وبهذا يحرز صدور تلك الاخبار المنقولة من الثقات فلا إشكال في انه ليس له دعوى العلم الإجمالي بوجود الأحكام لأن معاني الألفاظ الاخبار التي تكون حجة بالفرض معلومة غالباً فلم يبق له بعد ذلك العلم الإجمالي بل ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي وان كان ممن لا يسلم

ذلك فيصح منه دعوى العلم الإجمالي لكن نتيجة تلك الدعوى مع انضمام باقي المقدمات المذكورة في دليل الانسداد كون الظن الحاصل من قول اللغوي من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد وهذا خارج عن محل البحث ولا ربط له بالمدعى لأنا في مقام إثبات حجيته بالخصوص حتى يكون من الظنون الخاصة كحجية ظواهر الألفاظ وان كان المقصود حجية مع قطع النظر عن الأحكام المعلومة إجمالاً فوجوب اجتهاد المجتهد لا يقتضى وجوب العمل بالظن المذكور لأن القاعدة تقتضي في مورد عدم العلم بالحكم الواقعي وعدم دليل خاص يرجع إليه الرجوع إلى الأصول العملية في ذلك المورد ومما ذكرنا ظهر ان التمسك بالاحتياج إلى قول اللغوي لا يثمر أبداً في المقام لأنه مع ملاحظة دليل الانسداد خارج عما نحن فيه ومع قطع النظر عنه لا يحتاج إلى الأخذ بقوله هذا مضافاً إلى ما عرفت من ان قول اللغوي لا ينحل به عقدة فيما هو مهمنا وهو تشخيص حقائق المعاني من مجازاتها.

هذا في الظن الحاصل من قول اللغوي واما أصالة عدم القرينة فالقدر المتيقن من بناء العقلاء على حجيتها انما هو في مورد أحرز المعنى الحقيقي للفظ وشك في إرادة المتكلم إياه واما لو أحرز المراد وشك في كون المراد معنى حقيقيا للفظ أو مجازيا فلا نسلم بنائهم على كونه معنى حقيقيا له بملاحظة الاستعمال وأصالة عدم القرينة ولهذا اشتهر بين العلماء في قبال السيد القائل بأصالة الحقيقة ان الاستعمال أعم من الحقيقة ولعل نظير ذلك ما لو ورد عام وعلم بعدم كون الفرد الخاص مورد الحكم ذلك العام ولكن شك في انه هل هو داخل في عنوان العام حتى يكون خروجه تخصيصا في العام أو خارج عنه حتى يكون عدم كونه موردا لحكم العام من باب التخصص فإنه يمكن ان يقال في ذلك عدم معلومية بناء العقلاء على أصالة عدم التخصيص لاستكشاف حال عنوان ذلك الفرد بعد القطع بعدم كونه مشمولاً للحكم ويمكن الفرق بين المثال وما نحن فيه بأنه في المثال يرجع الشك إلى الشك في المراد من اللفظ وان كان حكم هذا الفرد الخارجي الذي لا يعلم دخوله في أي عنوان مقطوعا وأصالة عدم القرينة فيه يترتب عليها تشخيص المراد بخلاف ما نحن فيه فان المفروض عدم الشك في المراد من اللفظ هذا

[في الإجمال المنقول]

ومنها الإجماع المنقول بالخبر الواحد

وتحقيق المقام يبتنى على بيان أمور:

(منها) ان الإجماع في مصطلح العامة عرف بتعاريف فعن الغزالي انه اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الأمور الدينية وعن الفخر الرازي انه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الأمور والمراد من أهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الأمة في عصر على امر واما أصحابنا فقد أوردوا له حدودا كلها متحدة أو متقاربة معه فعرفه العلامة بما ذكره الفخر الرازي وعرفه بعضهم بأنه اجتماع رؤساء الدين من هذه الأمة في عصر على امر والحاصل انه من المعلوم انه ليس لأصحابنا رضوان الله عليهم اصطلاح جديد في الإجماع وانما جرى فيه على ما جرت عليه العامة نعم قد يتسامح في إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة خاصة يعلم منه قول الإمام عليه السلام لوجود ملاك الحجية وهو قول الإمام عليه السلام وعدم الاعتناء بمخالفة غيره (ومنها) ان مستند حجية الإجماع أمور ثلاثة أحدها دخول شخص الإمام عليه السلام في جملة المجمعين ضرورة انه لو اتفق هذا النحو من الاتفاق أعني اتفاق أهل العصر أو اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله أو اتفاق العلماء منهم أو أهل الحل والعقد منهم أو الرؤساء منهم كان الإمام عليه السلام أحد هؤلاء قطعا لعدم خلو العصر عن وجوده عليه السلام والثاني ما ذهب إليه شيخ الطائفة من قاعدة اللطف وحاصله انه إذا

اجتمع المجتهدون في عصر على حكم من الأحكام الشرعية قطع بمطابقتها للواقع إذ لو لا ذلك للزم على الإمام عليه السلام إظهار المخالفة من باب اللطف وحيث لم يظهر المخالفة نقطع باتحاد رأيه مع رأى العلماء والثالث ما ذهب إليه المتأخرون من الحدس وحاصله ان اتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي والأوهام مع ما يرى من اختلاف إنظارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل والفطرة السليمة إلى العلم بان ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف قول المعصوم عليه السلام بل قد يستكشف بها عن رأي ساير الرؤساء المتبوعين مثلا إذا

تمام خدمة السلطان الذين لا يصدرن الا عن رأيه اتفقوا على إكرام شخص خاص يستكشف من هذا الاتفاق ان هذا انما هو من توصية السلطان (ومنها) ان الطريق الأول مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة لأنه مبني على استقصاء آراء اشخاص يكون هو عليه السلام منهم ولا يعرف شخصه تفصيلا ومن المعلوم عدم الاتفاق لأحد في هذه الأعصار والطريق الثاني ليس صحيحا لعدم تمامية البرهان الذي أقيم عليه فإنه بعد غيبة الإمام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف وبما يكون عنده من الأحكام الواقعية قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلا ان يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي فانحصر الأمر في الطريق الثالث إذا عرفت هذا فنقول انه لو نقل الإجماع ناقل فهذا النقل لا يخلو من وجوه أحدها ان ينقل اتفاق جماعة يلازم قول الإمام عند المنقول إليه والثاني ان ينقل اتفاق جماعة ليس كذلك عنده قطعاً وهذا على قسمين أحدهما انه حصل للمنقول إليه بعض الأمارات أو الفتاوى بحيث حصل له من

مجموع ما عنده وما نقله الناقل على تقدير صدقه العلم بقول الإمام عليه السلام والثاني انه ليس عنده شيء آخر يحصل بانضمامه إلى المنقول العلم والثالث ان ينقل الإجماع ولا يعلم ان هذا الناقل حصل قول الإمام عليه السلام بطريق ملازم له عندنا أيضا أو بغير ذلك الطريق لا ينبغي الإشكال في حجية نقل الإجماع ان كان على الوجه الأول بالنسبة إلى الكاشف وإلى المنكشف بناء على حجية الخبر الواحد اما بالنسبة إلى الكاشف فلأنه اخبر عن امر محسوس فيأخذ هذا الأمر المحسوس المخبر به تعبدا ويستكشف منه لازمه واما بالنسبة إلى المنكشف فلأنه وان لم يكن من الأمر

المحسوس ولكن لما كان طريق الاطلاع عليه هو المحسوس يلحق به نظير الاخبار بالعدالة فإنه يقبل من المخبر لاستكشافها من لوازمها المحسوسة وكذا لا ينبغي الإشكال في حجيته على الأول من شقي الثاني بالنسبة إلى الكاشف وجعل مقدار ما أخبر به العادل بمنزلة المحصل واستكشاف الواقع بضميمة ما عنده من الأمارات كما لا ينبغي الإشكال في عدم حجيته على الثاني من شقي الوجه الثاني لأن العلم بتحقق هذا القدر لا يستلزم العلم بالواقع ولا إشكال في ان التعبد بالخبر الواحد لا يفيدنا أزيد من العلم واما إذا نقل الإجماع على الوجه الثالث فهل لنا دليل على حجيته أولا وما يمكن ان يستدل به عليه مفهوم آية النبأ بناء على ثبوت المفهوم وحاصل تقريب الدلالة انها تدل بمفهومها على حجية اخبار العادل مط سواء كان عن حس أو عن حدس غاية الأمر انه خرج ما علم كونه عن حدس غير قريب عن الحس وبقي الباقي أو يقال بان الخارج وان كان الاخبار عن الحدس

البعيد عن الحس واقعا لكن لما كان المخصص منفصلا بعد استقرار ظهور العام في وجوب العمل بكل ما يخبر به العادل سواء كان عن حدس أو عن حس فاللازم التمسك بحكم العام فيما لم يعلم دخوله تحت عنوان المخصص هذا وفيه منع المفهوم للآية كما ستعرف ومنع ظهوره في الأعم من الاخبار عن حدس بعيد عن الحس فان مقتضى التعليل في ذيل الآية هو وجوب الاعتناء باحتمال الندم المستند إلى فسق المخبر ومن المعلوم انه ليس الا من جهة قوة احتمال تعمد الكذب بخلاف العادل وكذا منع كون الخارج من تحته ما يعلم انه عن حدس بعيد ومنع جواز التمسك بعموم العام في صورة الشك في وجود المخصص الذي علم عنوانه مفصلا نعم يجوز التمسك في المخصص المنفصل لو كان مجملا مرددا بين الأقل والأكثر مع إشكال فيه أيضا مر بيانه في بحث العام والخاص ويمكن ان يقال في تقريب حجية الإجماع المنقول ان جهة الشك في عدم مطابقته

للواقع تنحصر في أمور أحدها احتمال تعمد الكذب والثاني احتمال خطائه في الحدس والخطأ الذي يحتمل في حقه اما من جهة استكشاف فتوى جماعة أخبر بفتواهم كما إذا استكشف فتوى جماعة في مسألة فرعية من جهة اتفاهم على الأصل الذي ينطبق عليها بمقتضى اجتهاد الناقل واما من جهة الكشف عن رأي الإمام عليه السلام بواسطة قول جماعة لا ينبغي عادة حصول العلم بقولهم فان كان الشك من جهة الأول فأدلة حجية خبر العادل وان قلنا باختصاص مفادها في إلغاء احتمال الكذب ترفع هذا الشك وان كان من جهة الثاني فالظاهر من قول الناقل ان المسألة إجماعية تحصيل الإجماع في خصوص تلك المسألة وهذا الظاهر حجية ترفع ذلك الشك وان كان من جهة انه استكشف رأى الإمام عليه السلام من سبب غير عادي فظاهر حاله يرفع هذا الشك نعم لو تبين منه في موارد ان دعوية الإجماع

كانت مستندة إلى الإجماع على القاعدة أو مسندة إلى اتفاق جماعة ليس اتفاقهم سببا عاديا لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام فلا يجوز الركون إلى نقله واما ما لم يعلم حاله فأدلة حجية قول العادل بضميمة ظاهر لفظه وظاهر حاله تنتج وجوب الأخذ بالإجماع الذي نقله وفيه بعد تسليم بقاء ظهور كلام ناقل الإجماع في الاتفاق على الفرع انه لا يبعد حصول العلم للناقل بواسطة اتفاق جماعة وعدم حصوله لنا ولا يلزم في الصورة المفروضة ان يكون حصول علمه بسبب غير عادي حتى يكون على خلاف مقتضى الأصل العقلائي لإمكان ان يكون ذلك منه من جهة حسن ظنه بتلك الطائفة لم يكن ذلك للمنقول إليه فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم الدليل على حجية الإجماع المنقول بالخصوص الا إذا كان الإجماع المنقول بحيث لو اطلعنا عليه علما حصل لنا العلم أو كان بحيث لو ضمنا إليه الأمارات الموجودة عندنا حصل لنا العلم (تتميم) قد يقال بناء على ان مفهوم الآية ليس متعرضا الا بحيثية إلقاء احتمال تعمد الكذب لا ينفعا في الأخذ بخبر العادل حتى في المحسوسات إذا احتملنا كون الحجية الفعلية منوطة بشرط آخر إذ هي على التقدير المذكور ليست متعرضة للحجية الفعلية حتى يدفع ذلك الشرط المحتمل بإطلاقها والجواب انه بعد الفراغ عن احتمال تعمد الكذب ليس المانع من حمل مفاد قول القائل على الواقع الا احتمال الخطاء في الحس ومقتضى الأصل عند العقلاء عدمه فإذا انضم ذلك الحكم المستفاد من الشرع إلى تلك القاعدة المتفق عليها عند العقلاء فلا يعقل بقاء التحير نعم يمكن عدم كون الخبر بعد فرض إلقاء احتمال الكذب حجة فعلية الا مع شرط زائد كالتعدد ونحوه لكن ان يثبت ذلك بالدليل فيرجع إلى عدم إمضاء الشارع ذلك الأصل المحفوظ عند

العقلاء الا مع وجود ذلك الشرط وما لم يدل دليل على ذلك فمقتضى القاعدة العمل بالأصل المرتكز في أذهان العقلاء ومن هنا يظهر ان عدم قبول شهادة الفاسق حتى مع العلم بعدم تعمد الكذب ليس منافيا لما ادعينا إذ اشتراط العدالة في الشهادة ثبت من الشرع لا من جهة احتمال تعمد الكذب في الفاسق وبعد ثبوت ذلك يستكشف عدم إمضاء الشارع ذلك الأصل العقلائي في مورد شهادة الفاسق ويمكن ان يقال أيضا بان مانعية الفسق في باب الشهادة أو اشتراط العدالة ليست راجعة إلى عدم إمضاء الأصل المذكور فلو شهد الفاسق وعلم بعدم تعمد الكذب علمنا بالأصل المذكور في إحراز الواقع لكن الموضوع لحكم الواقع في باب دفع الخصومات ليس مجرد إحراز الواقع بأي طريق بل هو خصوص البيئة العادلة فلا تنافي بين إحراز الواقع وعدم جواز الحكم على طبقه فليتدبر ومما قلنا في الإجماع المنقول يظهر الكلام في التواتر المنقول ان أردنا

إثبات الواقع الذي ادعى الناقل تواتر الاخبار عليه واما ان أردنا ترتيب آثار نفس التواتر فان كان الأثر مرتبا على التواتر في الحملة ولو عند واحد فيؤخذ به بلا إشكال لأن احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملقى بحكم الأدلة الدالة على وجوب إلقاء احتمال الكذب عمدا وان كان مرتبا على التواتر عند المنقول إليه فلا يؤخذ به وان كان المنقول اخبار عدة لو اطلع عليه المنقول إليه تحقق له العلم لأن المفروض عدم تحقق العلم للمنقول إليه بواسطة اخبار تلك العدة فالتواتر عنده منتف قطعاً وبعبارة أخرى حصول العلم باخبار جماعة ليس كالأمر الواقعية حتى يثبت باخبار العادل كالكريه والقله للماء وأمثال ذلك بل يختلف باختلاف الموارد والأشخاص فمن حصل له العلم باخبار جماعة تحقق له التواتر واقعا دون من لم يحصل العلم و ح فإنخبار العادل بتحقيق التواتر لما لم يوجب حصول العلم فعلا للمنقول إليه لم يتحقق له موضوع الحكم وهو التواتر عنده [في الشهرة]

ومن الظنون التي ادعى حجيتها بالخصوص الظن الحاصل من فتوى

المشهور

وما يمكن ان يستدل به عليها أمران:

(أحدهما) الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد اما بدلالاتها على ذلك لمفهوم الموافقة كما قد يتوهم بدعوى ظهورها في ان اعتباره ليس من باب الخصوصية بل هو من باب الكشف عن الواقع فتدل على اعتبار ما كان كشفه أتم منه واما من جهة تنقيح المناط بعد استفادته من تلك الأدلة والخذشة في كليهما واضحة اما الأول فلان ما يكون من باب مفهوم الموافقة يعتبر فيه دلالة اللفظ عليه عرفا بحيث يكون مسوقا لإفادة المفهوم كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما أف على حرمة الضرب لأن المعلوم من هذه القضية انها سيقت لإفادة حرمة الإيذاء وانما ذكر الفرد الخفي فيها لإفادة ان الإيذاء بأي مرتبة كان محرم ولا إشكال في ان العرف لا يفهم من القضية الدالة على حجية الخبر الواحد انها سيقت لبيان اعتبار مطلق الظن واما الثاني

فلأنه ان أراد تنقيح المناط الظني فلا يفيد لعدم الدليل على اعتبار هذا الظن وان أراد تنقيح المناط القطعي فاني لأحد القطع بذلك فان ظهور الأدلة في كون اعتبار الخبر من باب الطريقية مسلم ولكن ليست الطريقية عبارة عن مجرد حصول الظن بل هي مطابقة المورد غالبا مع الواقع بحيث يكون مواقع التخلف في غاية الندرة وما لم يكن كذلك ولو احتمالا لا يحصل لنا القطع بتحقق المناط فلا يجوز لنا الحكم باعتبار كل ظن حصل لنا بمجرد جعل الشارع الخبر العادل حجة وان كان ذلك الظن أقوى من الظن الحاصل من الخبر لإمكان التخلف في الكل أو الغالب ولو فرضنا العلم بمطابقته غالبا فلا نعلم حصول تلك المرتبة من الغلبة التي رآها الشارع في الخبر هذا (الأمر الثاني) بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين الدال على الأخذ بالشهرة كقوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك بدعوى ان المورد وان كان مما تعارض فيه الخبران لكن العبرة بعموم الجواب لا بخصوص المورد وفيه ان الموصول عبارة عن الخبر لا كل شيء وهو واضح وان سلمنا عمومه فالأشتهار عبارة عن الوضوح لا الشهرة في الاصطلاح وان سلمنا فغاية الأمر كون الشهرة مرجحة ولا تلازم بين المرجحية والحجية مستقلة في الخبر الواحد

ومما قام الدليل على اعتباره بالخصوص في الجملة الخبر الواحد واعلم ان إثبات الحكم الشرعي من الألفاظ المنقولة عن المعصومين عليهم السلام بعد الفراغ عن أمور متعلقة بعلم الكلام يتوقف على أمور أربعة (أحدها) إحراز ان هذه الألفاظ صادرة عنهم عليهم السلام (والثاني) إحراز ان صدورها انما كان لأجل إفادة الحكم الواقعي لا للخوف والتقية أو مصالح

آخر اقتضت إظهار الحكم على خلاف ما هو ثابت في الواقع (والثالث) إحراز ظواهر الألفاظ وتشخيص ما هو المتفاهم منها عرفاً (والرابع) إحراز ان الظواهر منها مرادة للمتكلم وهذا

البحث انعقد للأول من هذه الأمور والثلاثة الأخيرة بين ما يكون مفروغا عنه وما يكون محلا للنظر ثم لا يخفى ان موضوع النزاع في هذا المبحث ليس الا في الخبر الواحد إذ ليس النزاع هنا الا في حجيته وعدمها فلا وجه لجعل الموضوع هو السنة الواقعية وجعل النزاع في ثبوته بالخبر الواحد تحفظا لموضوع علم الأصول لأن الالتزام بكون الموضوع في هذا العلم هو الأدلة الأربعة ليس له ملزم وقد أشبعنا الكلام في ميزان علم الأصول والفقه في أول الكتاب وكيف كان فاستدل المانع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها التعليل المذكور في ذيل آية البناء والروايات الدالة على عدم قبول الخبر المخالف للكتاب ورد ما لم يوافقوه وانه باطل زخرف والإجماع المحكي من السيد بل المحكي عنه انه بمنزلة القياس في كون تركه معروفا لدى الأصحاب (والجواب) اما عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات قابلة للتخصيص وبعد دلالة الدليل على حجية الخبر تخصص به بل الدليل الدال على حجية الخبر حاكم على تلك العمومات لأن لسان تلك الأدلة جعل مفاد الخبر بمنزلة الواقع (واما) عن التعليل المذكور في آية النبأ فيأتي عند ذكرها إن شاء الله (واما) عن الاخبار فبأنها بين طوائف منها ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الواحد عند التعارض وهذه الطائفة مع انها اخبار آحاد لا يجوز التمسك بها لعدم حجية الخبر الواحد لا يثبت المنع عن العمل مط

ومنها ما يدل على وجوب العرض على الكتاب وهو بين طائفتين (إحداها) ما يدل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب (والثانية) ما يدل على طرح الخبر

الذي لا يوافق الكتاب وهذه الاخبار وان حصل منها التواتر في الجملة لكن لا يثبت بها الا وجوب طرح ما يخالف الكتاب ولا تدل على السلب الكلي اما بناء على ان المراد من عدم الموافقة خصوص المخالفة كما هو الظاهر من هذا اللفظ عرفا فواضح واما على ظهوره في الأعم كما هو مدلوله اللغوي فلعدم ثبوت التواتر في خصوص الطائفة المشتملة على طرح غير الموافق منها بل التواتر المدعى هنا هو التواتر الإجمالي بمعنى العلم بصدور البعض في مجموع الطائفتين فاللازم الأخذ بالأخص مضمونا لأنه المتيقن على أي حال ثم ان المراد بالمخالفة لا يجوز ان يكون على نحو العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لشيوع مثل هذه في الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام والتزام التخصيص في تلك الموارد شنيع جدا لا لكثرتها بل لأن الاخبار الدالة على رد الخبر المخالف للكتاب وكونه باطلا وزخرفا مما يأبى عن التخصيص كما لا يخفى فلا بد من حمل المخالفة على المخالفة على نحو التباين والقول بعدم صدور ما يباين الكتاب من الجاعلين مدفوع بان هذا الاستبعاد انما يصح فيما إذا نقلت تلك الاخبار المبينة للكتاب عن الأئمة عليهم السلام لا فيما إذا كان على نحو الدس في كتب الأصحاب (رض) (واما) الإجماع فالمحصل منه غير ثابت والمنقول غير مفيد مع انه معارض بالمثل وموهون بذهاب المعظم إلى الخلاف حجة المجوزين الأدلة الأربعة (اما) الكتاب فقد استدلوا بآيات منها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الآية تقريبا الاستدلال من وجوه أحدها التمسك بمفهوم الشرط اندال على

عدم وجوب التبين عند مجيء غير الفاسق بالخبر (والثاني) التمسك بمفهوم الوصف حيث علق سبحانه الحكم على خبر الفاسق (والثالث)

التمسك بالمناسبة العرفية بين الفسق والتبين بحيث يظهر عند العرف ان وجه الإتيان به في الكلام كونه علة وبعد فرض كونه علة لا يمكن كون الخبر بذاته علة والا لزم استناد المعلول إليه لكونه أسبق مرتبة هذا وفي الكل نظر اما في الأخيرتين فلاحتمال ان يكون ذكر الوصف في الآية لمجرد التنبيه على فسق الوليد ولكن الإنصاف بعد هذا الاحتمال لأن العرف يفهم من هذه القضية مناسبة بين التبين والفسق والحق ان يقال ان المناسبة وان كانت محققة لكن لا يفهم من القضية ان وجه وجوب التبين في خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه أو من جهة كونه ملازما لعدم حصول العلم غالبا فحينئذ يتردد العلة بين أمرين (أحدهما) وصف الفسق (والثاني) عدم

حصول العلم ولازم الأول حجية خبر العادل ولازم الثاني اشتراك خبر العادل الغير المفيد للعلم مع خبر الفاسق كذلك في عدم الحجية واما في الأول فلان الجزاء ليس الا التبين في خبر الفاسق ولا يمكن تحققه الا بعد مجيء الفاسق بالنبا فالشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع كما في قولك إذا ركب الأمير فخذ ركابه وإذا رزقت ولدا فاختنه والحاصل ان القضايا الشرطية التي تدل على المفهوم يشترط فيها ان تكون مشتملة على موضوع وشرط خارج عنه لتدل أداة الشرط على كون الحكم المستفاد من تلك القضية دائرا مدار ذلك الشرط واما فيما ثم يعقل تحقق الجزاء عند عدم الشرط لعدم تحقق موضوعه فعدمه ح عقلي ليس من مفاد القضية ولا ينفع في المقام هذا لعدم العقلي لأن المطلوب عدم وجوب التبين في خبر العادل لا عدم وجوب التبين في خبر الفاسق في صورة عدم تحققه لا يقال ان كلمة ان وأحواتها وان كانت موضوعة بالوضع اللغوي أو العرفي للدلالة على ثبوت الحكم للموضوع عند وجود الشرط وعدمه عند عدمه لكن لما لم يمكن إرادة هذا المعنى في المقام لعدم وجود شرط خارج عن الموضوع يجب حمل القضية على عليية الموضوع لسنخ الحكم المستفاد من المحمول حفظا لبعض مراتب ظهور تلك الأدوات وبعبارة أخرى ان سنخ المفهوم هنا سنخ مفهوم الوصف واللقب ان قلنا به غاية الأمر ان القول به فيهما خلاف التحقيق لعدم ما يدل عليه ولكن نقول به هنا لمكان أداة الشرط لأننا نقول ليس حمل الكلام على هذا المعنى حفظا لظهور أداة الشرط في الجملة لعدم دلالتها الا على العلية المنحصرة للشرط للحكم المتعلق بالموضوع في

القضية اللازم منها ارتفاعه عند عدمه عن ذلك الموضوع (لا يقال) ان الموضوع في القضية ليس نبأ الفاسق حتى يلزم انتفائه بانتفاء الشرط بل الموضوع هو النبأ ومجئ الفاسق به شرط خارج عنه فتدل الآية على وجوب التبين في النبأ على تقدير مجيء الفاسق به وعدمه على تقدير عدمه (لأنا نقول) ان كان المراد كون الموضوع هو طبيعة النبأ المقسم لنبأ العادل والفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعة النبأ وان كانت متحققة في ضمن خبر العادل وان كان المراد كون الموضوع هو النبأ الموجود الخارجي فيجب ان يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد لأن البناء الخارجي ليس قابلاً لأمرين فعلى هذا ينبغي ان يعبر بما يدل على المضي لا الاستقبال هذا (وهاهنا) إشكالات آخر أوردت على دلالة الآية على حجية خبر العادل كلها قابل للدفع

(منها) ان العبرة في القضية المعللة ملاحظة تلك العلة عموما وخصوصا فقد يعمم العلة وان كان المذكور في أصل القضية خاصا وقد تخصص وان كان المذكور عاما وقد تكون معممة من وجه ومخصصه من وجه كما في قولك كل الرمان لأنه حامض حيث انه يتعدى منه إلى كل حامض ويخصص الرمان بالحامض إذا تمهد هذا فنقول ان صدر الآية وان كان دالا

حجية خبر العادل بالمفهوم الا ان التعليل يدل على وجوب التبين في كل خبر غير مفيد للعلم فتكون القضية بعد ملاحظة التعليل في قوة ان يقال ان جاءكم خبر لا يعلم صدقه وكذبه فتبينوا فيه لا يقال ان مقتضى التعليل حكم عام نظير ساير العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم فلو فرض للآية مفهوم يجب ان يخصص العموم المستفاد من التعليل به كما يخصص به ساير العمومات لأننا نقول تقديم الخاص على العام انما يكون فيما لو دار الأمر بين طرح الدليل الخاص رأسا وبين طرح عموم العام ولا إشكال في ان الثاني متعين لأنه جمع بين الدليلين وليس ما نحن فيه من هذا القبيل لأن ما يترتب على أخذ عموم العلة ليس الا طرح المفهوم وهو بعض مدلول القضية كما ان ما يترتب على أخذ المفهوم ليس الا طرح العموم فالتعارض بين ظهور القضية الشرطية في المفهوم وظهور التعليل في العموم ولا شك ان التعليل أظهر في العموم من دلالة القضية على المفهوم فيكون التعليل لأظهرته قرينة صارفة عن انعقاد ظهور القضية في المفهوم نعم لو وقع التعارض بين مفهوم الآية وعام آخر يكون دلالاته على العموم أضعف من دلالة القضية الشرطية في العلية المنحصرة يخصص ذلك العام بها كما هو الحال في معارضتها مع ساير العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم والجواب عن الإشكال ان للتعليل لا يدل على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقا بل يدل على عدم الجواز فيما إذا كان الإقدام في معرض حصول الندامة

واحتماله منحصر فيما لم يكن الإقدام عن حجة فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل فلا يحتمل ان يكون الإقدام على العمل به مؤديا إلى الندم فلا منافاة بين التعليل ومفهوم الآية أصلا (ومنها) ان الآية لو دلت على حجية خبر العادل لدلت على حجية خبر السيد في نقله الإجماع على عدم حجية الخبر الواحد ولازم ذلك عدم حجية الخبر أصلا توضيح ذلك ان حجية خبر العادل مما يلزم من وجوده العدم وكلما كان كذلك فهو محال فحجية خبر العادل محال اما الكبرى فواضحة واما الصغرى فلأنه لو كان حجة لكان خبر السيد بعدم حجية الخبر الواحد أيضا حجة لكونه خبرا صادرا من العادل ولو كان هذا حجة لزم عدم حجية اخبار الآحاد مطلقا واما ما أوجب عنه بان خبر السيد غير قابل للحجية لأن حجيته مستلزمة لعدمها فغير سديد لأن عدم قابليته للحجية انما يكون باعتبار شموله لنفسه واما بالنسبة إلى ساير مداليه فقابل للحجية فحينئذ قول يمكن ان يلتزم بالتفكيك ويقال ان خبر السيد بالنسبة إلى نفسه ليس بحجة وبالنسبة إلى ساير مداليه موضوع لدليل الحجية فيقع التعارض بينه وبين ساير الافراد في حكم العام فالأولى في الجواب ان يقال ان يقال ان اخبار السيد لكونه نقلا للإجماع لا يشمل أدلة حجية الخبر كما عرفت سابقا وعلى فرض شمول الأدلة الأمر هاهنا دائر بين خروج هذا الفرد من العام وخروج باقي الافراد ولا شك في ان الأول متعين لأن الثاني مستلزم لحمل الكلام على اللغز والمعنى إذ في مقام إرادة عدم حجية خبر العادل إلقاء الكلام الدال على حجية مما لا ينبغي صدوره من المتكلم الحكيم قال شيخنا المحقق الخراساني دام بقاؤه في تعليقاته على ما يظهر من عبارته انه من الجائز ان يكون خبر العادل حجة من زمن صدور الآية إلى زمن صدور هذا الخبر من السيد قده وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط فيكون

شمول العام لخبر السيد مفيدا لانتهاه الحكم في هذا الزمان وليس هذا بمستهجن ثم قال دام بقاءه ما حصله ان حجية خبر العادل في زمان صدور الآية دون زماننا وان كانت خلاف الإجماع فانا نعلم بالإجماع ان الخبر لو كان حجة للأولين لكان حجة للآخرين الا انه لا بأس في مقام الأخذ بظاهر العموم ان يأخذ الأولون بمقتضاه من حجية الخبر ونأخذ نحن أيضا بمقتضاه من عدم حجية هذا ملخص ما أفاده دام بقاءه وفيه أولا ما عرفت ان بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيد ليست من جهة خروج تمام الافراد سوى فرد واحد حتى يدفع بما أفاده بل من جهة التعبير بالحجية في مقام إرادة عدمها وهذا لا يدفع بما أفاده وثانيا انه بعد تسليم الإجماع المذكور امر القضية دائر بين أمور كلها باطلة الا إرادة باقي الافراد وعدم إرادة خبر السيد لأن المتكلم بهذه القضية اما لم يرد حجية خبر العادل أصلا وهو خلاف الفرض واما أراد حجية كل الاخبار حتى خبر السيد وهو باطل أيضا للزوم التناقض واما أراد حجية كل الاخبار إلى زمان صدور الخبر من السيد وعدمها بعده وهو باطل أيضا لأنه خلاف الإجماع واما أراد حجية خصوص خبر السيد من بين الاخبار الآحاد وهو باطل أيضا لأنه مستهجن واما أراد حجية باقي الاخبار غير خبر السيد وهو المطلوب (ومنها) ان الآية لا تشمل الاخبار مع الوساطة ومحصل هذا الإشكال من وجهين (أحدهما) انه إذا قال الشيخ قده حدثني المفيد قال حدثني الصدوق مثلا فخبر المفيد لا يثبت لنا الا بدليل حجية قول الشيخ وكيف يصح ان يجعل خبر المفيد الذي تحقق تعبدا بواسطة قول الشارع صدق خبر العادل موضوعا لهذا الحكم فهذا من قبيل شمول قول القائل كل خبري

صديق لهذا الخبر الذي أخبر به فعلا غاية الأمر قضية كل خبري صادق توجد فردا حقيقيا للخبر بخلاف صدق العادل فإنه يوجد فردا تعبديا له وثانيهما ان قول الشارع صدق العادل ليس الا بملاحظة ترتيب الأثر ولا أثر لخبر المفيد للمخبر بقول الشيخ الا وجوب التصديق فيلزم ان يكون قضية صدق العادل ناظرة إلى نفسها وهو محال وعند التحقيق الإشكال الأول راجع إلى الثاني لأن إيجاد قضية صدق العادل الفرد التعبدى ليس معناه الا إيجاب ترتيب الأثر ولو أجبنا عنه فرغنا من الإشكاليين والجواب ان وجوب تصديق العادل فيما أخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشك تعبدًا بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث انه مفيد للظن النوعي طريقا إلى الواقع فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازما لشيء له أثر شرعا اما عادة أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به ونرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتب عليه والسرف في ذلك ان الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الاخر وان لم يكن المخبر ملتفتا بالملازمة فحينئذ نقول يكفي في حجية خبر العادل انتهائه إلى أثر شرعي لا يقال انما ذكرت انما يصح فيما إذا كان بين المخبر به وشئ آخر ملازمة عادية أو عقلية وليس بين المخبر به فيما نحن فيه أعني حديث المفيد وصدقه ملازمة لا عادية ولا عقلية فالانتقال من خبر المفيد للمخبر بقول الشيخ إلى تحقق مضمونه لا يجوز الا ببركة قول الشارع صدق العادل فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعلقه بخبر الشيخ ناظرا إلى نفسه لأننا نقول ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفي ثبوت الملازمة الجعلية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل وتحقق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية ولا تكون قضية صدق العادل ناظرة إلى هذه الملازمة كما لا تكون ناظرة إلى الملازمة العقلية والعادية بل يكفي في

ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة في نفس الأمر حتى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي وان شئت قلت كما ان الطريق إلى الحكم الشرعي العملي ابتداء طريق إليه ويشمله أدلة الحجية كذلك طريق الحكم الشرعي أيضا طريق إليه فيشملة دليل الحجية فافهم وتدبر هذا مضافا إلى ان قضية صدق العادل بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبي يجب ان تحمل على إيجاب العمل في الخارج وليس لقول المفيد المنخبر بقول الشيخ أثر عملي أصلا ولو بعد ملاحظة كونها موضوعا لوجوب التصديق

لأن التصديق ليس أثرا عمليا في نفسه بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبي والأثر العملي منحصر فيما ينتهي إليه هذه الاخبار وهو قول الإمام عليه السلام يحب الصلاة مثلا فيجب ان يكون قضية صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظرة إلى ذلك الأثر وهو لا يصح الا بملاحظة ما ذكرنا وبعبارة أخرى أوضح احتمال عدم وجوب الصلاة في المثال المذكور مستند إلى احتمال كذب أحد العدول المذكورة في السلسلة فمعنى إلقاء احتمال كذب العادل يرجع إلى إيجاب العمل بما انتهى إليه قول الرواة العدول ومن الآيات التي استدلت بها على حجية الخبر آية النفر قال الله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون تقريب الاستدلال بوجوه أربعة (أحدها) استظهار رجحان الحذر من لفظه لعل اما بانسلاخها عن معناها الحقيقي وهو الترجي الواقعي وحملها على مطلق الطلب أو مع إبقائها على حقيقتها على ما هو التحقيق يكون معناها هو الترجي الإيقاعي ولا ينافي ذلك صدورها ممن هو عالم بحقيقة الأمر ثم القول بالوجوب من باب الملازمة العقلية بين رجحان الحذر ووجوبه لما أفاده صاحب المعالم من ان المقتضى

للحذر اما ان يكون موجودا فيجب واما لا يكون موجودا فلا يحسن (الثاني) استظهار رجحان الحذر مما ذكر مع القول بوجوبه من جهة الإجماع على عدم كون العمل بالخبر الواحد مستحبا لأن العلماء بين من يقول بالحرمة ومن يقول بالوجوب فلا قائل بالاستحباب فإذا ثبت الوجوب بالإجماع (الثالث) استكشاف وجوب الحذر من جهة وقوعه غاية للإنذار الواجب من جهة وقوعه غاية للتفقه الواجب من جهة وقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية الرابع استظهار وجوب الإنذار مما ذكر واستكشاف وجوب الحذر بالملازمة

العقلية لأنه لو لم يجب الحذر عقيب الإنذار لزم لغوية وجوب الإنذار ولا يخفى عدم تمامية شيء من الوجوه اما الأول فلا يمكن كون الحذر بالنسبة إلى فوت المصالح الواقعية وارتكاب المفاسد الكامنة في الأشياء واما الثاني والثالث فلا يتناهما على إطلاق رجحان الحذر حتى في عدم العلم بمطابقة قول المنذر للواقع وليس الكلام مسوقا له كما لا يخفى واما الرابع فلأنه يكفي في عدم اللغوية حصول العلم من جهة إنذار المنذر في بعض الأحيان ووقوع الحذر بعد العلم فان قلت كيف يمكن القول لوجوب الإنذار على الإطلاق وعدم القول بوجوب الحذر كذلك مع ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذاتها إطلاقا وتقيدا قلت قد يجب غير المقدمة معها لعدم كون ما هو المقدمة ممتازا عند المكلف فيجوز ان يجب مطلق الإنذار لعدم تميز الإنذار المفيد للعلم من بين الإنذارات للوصول إلى ما هو المقصود الأصلي هذا مضافا إلى احتمال ان يقال ان الآية ليست الا في مقام إفادة وجوب تعلم أحكام الله واقعا والإنذار بها والحذر عن مخالفتها ولا يثبت بها وجوب التعبد بما

لم يعلم انه حكم الله تعالى كما هو محل البحث ثم ان شيخنا المرتضى قدّه أورد على الاستدلال بالآية بأنها أجنبية عن المقام فان الكلام في انه هل يجب الحكم بصدور الألفاظ المنقولة عن الحجة عليه السلام بالخبر الواحد أولا ولا شك في ان مجرد هذا لا يوجب صدق الإنذار على فعل الناقل ولا صدق الحذر على تصديق المنقول إليه فالأنسب الاستدلال بها على حجية فتوى الفقيه للعامي وفيه انه ليس حال الناقلين للاخبار إلى غيرهم في الصدر الأول الا كحال

الناقلين للأحكام من المجتهدين إلى مقلد بهم فلو قال أحد حاكيا من قول المجتهد اتقوا الله في شرب الخمر فإنه يوجب العقاب مثلا يصدق انه منذر مع ان نظره ليس بحجة وكذلك حال الرواة بالنسبة إلى من تنقل إليهم الاخبار من دون تفاوت أصلا نعم يبقى الكلام في نقل الاخبار التي ليست مشتملة على الإنذار كالاخبار الدالة على الإباحة والاستحباب والكراهة لكن الأمر فيها سهل بعد الإجماع على عدم الفرق بين افراد الاخبار ومما ذكرنا في هذه الآية من عدم دلالتها على وجوب أخذ قول المنذر تعبدا تعرف بطلان الاستدلال بآية الكتمان لأن حرمة الكتمان ووجوب إظهار الحق لا تلازم وجوب قبول السامع عند الشك تعبدا كما لا يخفى ومن الآيات التي استدل بها للمقام آية السؤال عن أهل الذكر قال جل وعلا فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون تقريب الاستدلال ما مر في السابق من الملازمة لأن إيجاب السؤال مع عدم وجوب القبول لغو وفيه مضافا إلى ما مر من الجواب انها لو دلت على حجية الخبر لدلت على حجية الاخبار التي وردت في ان المراد بأهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام وعلى هذا لا دخل لها بحجية الخبر الواحد فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة

الاستدلال بها هذا ومن جملة الآيات التي استدلووا بها آية الاذن قال الله تعالى ويقولون هو اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإنه تعالى قرن تصديق نبيه صلى الله عليه وآله للمؤمنين بتصديقه جل وعلا ومدحه بذلك وفيه ان الظاهر من الآية بقريئة تعدية الإيمان في الفقرة الثانية باللام ان الله تعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله بحسن المعاشرة مع المؤمن بقبول قوله فيما ينفعه ولا يضر غيره لا بتصديق قول المؤمن مط بمعنى ترتيب جميع الآثار كما هو المقصود وهذا هو المراد من التصديق في قول الإمام عليه السلام فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً

وقال لم أقله فصدقه وكذبهم واما السنة فأخبار كثيرة الا ان صحة التمسك بها تبتنى على تواترها اما لفظاً واما معنى واما إجمالاً بمعنى العلم بصدور بعضها من الإمام عليه السلام والا لما أمكن التمسك بها على حجية اخبار الآحاد والأولان وان كانا منقودين الا ان الأخير ليس قابلاً للإنكار كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار الواردة في هذا الباب وعلى هذا يجب الأخذ بأخصها مضمونها لكونه القدر المتيقن من بينها و ح لو نهض ما هو القدر المتيقن على حجية ما عداه لوجب الأخذ به كما ان الأمر كذلك فان في الاخبار ما هو جامع لشرائط الحجية ويدل على حجية خبر الثقة و عليك بالمراجعة فيها حتى تجد صدق ما ادعينا ولكن المتيقن من مدلول ما هو القدر المتيقن حجية الخبر الموثوق الصدور من جهة الوثوق بصدق الراوي دون الجهات الخارجية نعم لو تم بناء العقلاء الذي يتكلم فيه بعد ذلك إن شاء الله لدل على حجية كل خبر يطمئن النفس بصدوره من أي جهة كان

(واما الإجماع) فتقريره من وجوه أحدها دعواه على حجية الخبر الواحد في قبال السيد واتباعه والثاني دعواه على حجية في حال الانسداد مط حتى من السيد واتباعه والثالث دعوى السيرة واستمرار طريقه المسلمين طرا على استفادة الأحكام الشرعية من الثقات والرابع استقرار طريقة العقلاء وتحصيل الإجماع على الوجه الأول بأحد وجهين أحدهما تتبع كلمات العلماء وأقوالهم رضوان الله عليهم والثاني تتبع الإجماعات المنقولة والعلم بتحقق الإجماع المحصل اما بنفس الإجماعات المنقولة واما بضميمة شواهد اخر ولا يخفى ما في كلا الوجهين فان تتبع كلماتهم مع احتمال كون مدركهم مثل آية النبأ أو غير ذلك من الأدلة التي ذكرت سابقا لا يوجب الحدس القطعي برأي الحجة عليه السلام ومن هنا تعرف حال الوجه الثاني واما دعوى الإجماع مط حتى من السيد واتباعه على حجية الخبر الواحد

في زمان الانسداد فلا تنفع بعد احتمال ان المستند للمطلق منهم هو الأدلة التي ذكرنا وللمقيد منهم بحال الانسداد هو حكم العقل بحجية كل ظن سواء حصل من الخبر أم من غيره واما دعوى سيرة المسلمين فلم يحرز ان عملهم بخبر الثقات من حيث كونهم مسلمين لاحتمال ان يكون ذلك منهم من جهة كونهم عقلاء فيرجع إلى الوجه الرابع نعم هذا الوجه أعني بناء العقلاء لو تم عدم ردع الشارع إياهم لأثبت المدعى فينبغي التكلم فيه فنقول الذي يمكن ان يكون رادعا لهم الآيات المتكاثرة والاختبار المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم وشئ منها لا يصلح لأن يكون رادعا بيان ذلك انه بعد فرض كون حجية خبر الثقة مركوزة في أذهان العقلاء لو تكلم أحدهم مع الاخر وقال لا يجوز أو لا يحسن العمل بغير العلم أو لا ينبغي نقض اليقين بغير اليقين مثلا يفهم السامع من كلام هذا المتكلم ان المراد من العلم

أعم من الجزم وما هو بمنزلة عندهم والمفروض ان حجية قول الثقة مفروغ عنها عند المتكلم والسامع لكونهما من العقلاء والقضايا الصادرة عن أحدهما الملقاة إلى الآخر التي حكم فيها على موضوع العلم محمولة على ما هو العلم بنظرهم وفي حكمهم وعلى هذا نقول ان تكلمات الشارع مع العرف والعقلاء حالها حال تكلمات بعضهم مع الآخر لأنه بهذه الملاحظة بمنزلة أحد من العرف ومن هذه الجهة يحمل الأحكام الشرعية الواردة في القضايا اللفظية على المصاديق العرفية و ح نقول نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صورة الاطمئنان والوثوق الذي فرض كونه عنده بمنزلة العلم نعم لو أراد الشارع العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء فالواجب ان يعلمهم بلفظ دال عليه صريحا كان يقول يحرم عليكم العمل بالأطمئنان أو مثل ذلك هذا محصل الكلام في المقام وعليك بالتأمل

واستدل شيخنا المحقق الخراساني دام بقاءه على عدم صلاحية الأدلة المذكورة للردع بلزوم الدور لو كانت رادعة وبيانه ان رادعية تلك الأدلة تتوقف على وجوب اتباعها مط حتى في موارد خبر الثقة وهو يتوقف على عدم حجيته كيف ولو كان حجة لكان واردا أو حاكما عليها فلو كان خبر الثقة غير حجة بواسطة كونها رادعة للزوم الدور لتوقف رادعتها على عدم حجية خبر الثقة المتوقف على رادعتها فلا تكون تلك الأدلة رادعة الا على وجه دائر وفيه أولا انه يمكن تقرير نظير هذا الدور في طرف حجية خبر الثقة بان يقال ان حجية خبر الثقة تتوقف على عدم رادعية تلك الأدلة إذ على تقدير رادعتها لا يكون خبر الثقة حجة كما هو المفروض وعدم رادعتها يتوقف على حجية خبر الثقة إذ على تقدير عدم حجيته يكون عموم الأدلة متبعا في موارد وجود خبر الثقة فلا يمكن ان يكون خبر الثقة حجة الا على وجه دائر

وثانيا ان ما أفاده من توقف رادعية الأدلة على عدم حجية خبر الثقة فمسلم لما عرفت من انه على تقدير حجيته لا يبقى مجال للعمل بالعمومات واما توقف عدم حجيته على رادعية تلك الأدلة فممنوع إذ يكفي في عدم الحجية عدم العلم بامضاء الشارع وهو حاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الأدلة رادعة فتدبر جيدا واما العقل فهو من وجوه بعضها مختص بحجية الخبر وبعضها يثبت حجية مطلق الظن (اما الأول) فمن وجوه (أحدها) انا نعلم إجمالا بصدور كثير من الاخبار التي بأيدينا بحيث لو علم تفصيلا لانحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي و ح يجب بحكم العقل العمل بكل خير مثبت للتكليف ويجوز العمل بكل خبر ناف له لخروج مورده عن أطراف العلم ولا يخفى ان مقتضى هذا الدليل على تقدير تماميته هو وجوب العمل بكل خبر مثبت للتكليف لو لم يكن في مورده أصل مجعول شرعي

ينافي مقتضى الخبر والا لم يكن العمل بمضمون الخبر متعينا بل المتعين هو العمل بالأصل ان كان مثبتا للتكليف أيضا والا يوجب الترخيص في مخالفة الاحتياط بالعمل بالخبر هذا إذا كانت الأصول الواردة في موارد الاخبار حجة بمعنى عدم العلم بخلافها إجمالا واما لو علم ذلك فان كان هذا العلم الإجمالي في الأصول المثبتة للتكليف الواردة في موارد الاخبار المثبتة لتكليف اخر

فمقتضى القاعدة التخيير لأن المقام من دوران الأمر بين محذورين للعلم بصدور اخبار مثبتة للتكليف إجمالا وشمول دليل الأصل بعض موارد وجود الاخبار على نحو الإجمال أيضا نعم لو قلنا ان دليل الأصل يقصر عن ثبوت الحكم في موارد العلم الإجمالي

بالخلاف يجب العمل بمقتضى الاحتياط في مضمون الاخبار وان كان العلم الإجمالي بخلاف الأصول المثبتة في موارد الاخبار النافية فلزوم العمل بمقتضى تلك الأصول وعدمه مبنى على ما أشير به آنفا من قصور أدلتها في مورد العلم الإجمالي وعدمه فان قلنا بالأول فتسقط عن الحجية وان قلنا بالثاني كما هو التحقيق يجب العمل بمقتضاها هذا حال الأصول المثبتة في مورد الاخبار المثبتة والنافية واما الأصول النافية في موارد الاخبار المثبتة فلو علم إجمالا بخلافها يجب طرحها رأسا سواء قلنا بعدم شمول أدلتها لها أم لا اما على الأول فواضح واما على الثاني فلان العمل بالكل موجب للمخالفة القطعية وهي قبيحة عقلا والعمل بالبعض معيننا ترجيح من غير مرجح وغير معين لا دليل عليه فظهر مما ذكرنا كله ان وجوب العمل بالأخبار بمقتضى هذا الدليل لا يفي بما هو المراد والمقصود من حجية الخبر هذا ويظهر من جواب شيخنا المرتضى قده عن هذا الدليل دعوى العلم بالاحكام زائدة على المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة والذي ينادى بذلك دعواه بأننا لو فرضنا عزل طائفة من الاخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات التي بأيدينا كان العلم الإجمالي بحاله ومن المعلوم عدم صحة هذه الدعوى الا بعد العلم بالتكاليف زائدة على المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة إذ لو لا ذلك لما حصل العلم بعد عزل طائفة من الاخبار لإمكان كون المعلوم بتمامه في تلك الطائفة التي عزلناها و ح لا يرد عليه إشكال إذ مع صحة الدعوى المذكورة لا إشكال في لزوم الأخذ بباقي الأمارات لكونها من أطراف العلم الإجمالي نعم يمكن منع العلم زائدا على ما حصل لنا في الاخبار الصادرة (الوجه الثاني) ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في

الكتب المتعمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر قال لأننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد ومن أنكر فإنما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى أقول هذا الدليل كالدليل الأول الا ان المدعى فيه العلم الإجمالي بصدور خصوص الاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء والموانع ويرد عليه مضافا إلى ما يرد على الأول انه لا يثبت وجوب العمل بالخبر المثبت لأصل التكليف (الوجه الثالث) ما ذكره بعض الأساطين في حاشيته على المعالم وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل بالضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف أيضا بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة و ح فان أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما أقول لا يخفى ان المراد من السنة التي ادعى الإجماع والضرورة على وجوب العمل بها ان كانت السنة الواقعية فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الآتي المثبت لحجية

كل ظن لا خصوص الاخبار وان كان المراد هو الاخبار الآحاد الحاكية عن السنة فمع انه لا ينبغي دعوى الضرورة على وجوب العمل بها يوجب العمل بما هو متيقن الاعتبار لو كان والا فالعمل بالكل تحصيلا للامثال اليقيني ولا يجوز الاكتفاء بالخبر المظنون الصدور أو الاعتبار

[أدلة حجية مطلق الظن]

واما الوجوه التي استدلت بها على حجية مطلق الظن من غير خصوصية للخبر فهي أربعة (الأول) ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب أو الحرمة مستلزم للظن بالعقوبة على المخالفة أو بالمفسدة اللازمة لترك الواجب أو فعل الحرام بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها واما الكبرى فلاستقلال العقل بها بل قيل ان وجوب دفع الضرر المظنون متفق عليه بين العقلاء وان لم نقل بالتحسين والتقييح والجواب ان الضرر الأخرى غير مظنون بل ولا محتمل من جهة عدم البيان واما الغير الأخرى ان سلمنا الظن به فلا يوجب صحة العقوبة بداهة ان مجرد هذا الظن ليس منشأ للعقوبة وليس هنا حكم عقلي يوجب العقوبة بل المحقق في موارد الظن بالضرر تحرز النفوس بمقتضى الجبلة ولا يختص ذلك بالعقلاء بل هو امر مرتكز في نفوس تمام الحيوانات ومعلوم ان مثل هذا الارتكاز الجبلي الذي ليس منشأ التحسين والتقييح ليس موجبا لصحة العقوبة والحاصل ان تحرزهم عن الضرر انما هو من جهة حبههم للنفس والمال وليس من أقدم عليه لغرض من الأغراض ممن يعد عند العقلاء مقدما على القبيح كمن يقدم على الظلم فلم يبق الا ان المقدم على الضرر المظنون أو المحتمل يقع فيه على فرض وجوده وهذا لا ينكره أحد سواء كان بناء العقلاء على الاحتراز عن الضرر أم لا انما الكلام في انه هل للمولى حجة على مؤاخذته مط أو على تقدير الوقوع في الضرر الواقعي أولا وقد عرفت عدمها هذا مضافا إلى انه لا يلزم ان يكون المفسد الكامنة في فعل المحرم أو ترك الواجب من الضرر الراجع إلى المكلف حتى يحصل في الإقدام على المظنون

المحرمة وترك مظنون الوجوب مخالفة الكبرى المدعاة كما هو واضح (الوجه الثاني) انه لو لم يأخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وفيه انه ان أراد من الراجح ما هو راجح بملاحظة أغراض الفاعل ويقابله المرجوح كذلك فترجيح المرجوح بهذا المعنى غير ممكن لأنه راجع إلى نقض الغرض وليس مجرد الأخذ بالطرف الموهوم ترجيحاً للمرجوح بهذا المعنى إذ ما لم يترجح بملاحظة أغراضه لم يمل إليه وان أراد من الراجح هو الظن فعدم الأخذ به واختيار طريق الموهوم وان كان ترجيحاً للمرجوح بمعنى اختيار الطرف الموهوم ولكن قبح ذلك موقوف على تنجز الأحكام الواقعية ولزوم امتثالها وانحصار طريق الامتثال بالظن أو الوهم أو الشك لكن هذا راجع إلى دليل الانسداد الآتي وليس وجهاً مستقلاً (الوجه الثالث) ما عن السيد الطباطبائي قده من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفي الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً ولا يخفى رجوع هذا إلى دليل الانسداد المعروف مع إسقاط بعض المقدمات التي لا ينتج بدونها

في دليل الانسداد

الوجه الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات

(أحدها) العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة (الثانية) عدم لزوم الامتثال على نحو يقطع بإتيانها أو إتيان ما يكون بدلا عنها لا على وجه التفصيل ولا على وجه الإجمال سواء كان عدم لزوم ذلك بواسطة عدم التمكّن أم بواسطة الاذن الصادر منه (الثالثة) عدم جواز الإهمال وترك التعرض لامثالها أصلا (الرابعة) انه في مقام دوران الأمر بين الامتثال على وجه الظن وبينه على وجه الشك والوهم يكون اختيار الشك والوهم في قبال الظن قبيحا عند العقل ولو تمت هذه المقدمات التي ذكرناها يجب الأخذ بالظن قطعا إذ العلم الإجمالي بوجود التكاليف ثابت بحكم المقدمة الأولى وليس على المكلف امتثالها على نحو يوجب القطع بالسقوط لا على نحو الامتثال العلمي التفصيلي ولا على نحو الامتثال بالطرق المعتمدة تفصيلا أو الأصول المعتمدة كذلك ولا على نحو الامتثال الإجمالي بحكم المقدمة الثانية ولا يجوز له إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلا بحكم المقدمة الثالثة ولا يجوز العقل رفع اليد عن الظن وأخذ المشكوك والموهوم في قباله بحكم المقدمة الرابعة فلا سبيل له الا الأخذ بالظن (اما المقدمة الأولى) فلا سبيل إلى إنكارها اما المقدمة الثانية) فتوضيحا ان الامتثال على نحو يوجب العلم ببراءة الذمة بأحد أمور (منها) إحراز التكاليف تفصيلا بمقدار ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي والإتيان بما علم تفصيلا (ومنها) إحرازها بالمقدار المذكور بالطرق الشرعية المعتمدة والأصول المثبتة للتكاليف والاحتياط في الموارد الجزئية التي تقتضي القاعدة الاحتياط فيها ولو مع قطع النظر عن العلم الإجمالي المذكور (ومنها) إتيان كل ما يحتمل كونه واجبا وترك كل ما يحتمل كونه حراما

اما الأول فلا سبيل إليه قطعاً لشهادة كل أحد ان المعلومات في الفقه بالنسبة إلى غيرها لندرته تكاد ان تلحق بالمعدوم اما الثاني فيبيني على المراجعة فيما ذكرنا من الأدلة على حجية الخبر فان قطع منها بحجية قسم خاص منه يفني بالفقه كالخبر الموثوق صدوره فقد استراح من الرجوع إلى الظن المط والافرجعه الظن المط ان تم باقي المقدمات وستطلع عليه واما الرجوع إلى الأصول المثبتة فلا يكفي لعدم وفائها في الفقه بحيث توجب انحلال العلم الإجمالي مضافاً إلى ان الأمارات الموجودة في مواردها قد توجب العلم الإجمالي بخلاف مفادها والعلم الإجمالي بخلاف مؤدى الأصول مضر لنا فيما نحن بصدده سواء كان العلم الإجمالي بنفي التكليف في بعض مواردها أم بإثبات تكليف آخر مضاد للمؤدى الأصول وان قلنا بان مجرد العلم الإجمالي بعدم التكليف بين الأصول المثبتة له لا ينافي إجراء الأصل اما الثاني فواضح واما الأول فلان تلك الأصول التي فرضناها كافية في الفقه لو لا هذا العلم تصير غير كافية بملاحظة العلم المذكور فإنه بعد العلم بعدم ثبوت التكليف في بعض مواردها يعلم ان المعلوم بالإجمال في غير مواردها اللهم الا ان يفرض الأحكام الظاهرية المستفادة من الأصول زائدة على المقدار المعلوم من التكليف المعلوم إجمالاً بحيث لم يعلم بتكاليف آخر في غير مؤدى الأصول حتى بعد العلم الإجمالي بعدم التكليف في بعض مواردها وهو كما ترى والحاصل ان اكتفاء المجتهد بالعمل بالأصول المثبتة للتكليف والاحتياط في الموارد الجزئية ورفع اليد عن ساير الأمارات لا يجوز لأمرين أحدهما قلة مواردها بحيث لا تفي بالمقدار المعلوم إجمالاً الثاني ان العلم الإجمالي بمخالفة مواردها للواقع يوجب سقوطها عن الاعتبار فيما كان العلم بتكليف آخر مضاد لمؤدى الأصول ويوجب عدم الاكتفاء بمؤدى الأصول فيما كان العلم بعدم ثبوت التكليف في بعض مواردها نعم يلزم الأخذ بمؤدى الأصول المذكورة بواسطة سقوط العلم الإجمالي بالمخالفة عن الاعتبار وإعمال الظن في

غيرها لا انه يقتصر في الفقه على العمل بتلك الأصول ويطرح ساير الأمارات المثبتة للأحكام لا يقال ان من الطرق إلى التكليف الواقعية الأخذ بفتوى الفقيه حيث دلت الأدلة الخاصة على اعتبارها للجاهل لأننا نقول الرجوع إلى فتوى الفقيه انما يجب على غير البصير لا على الفاضل المتدرب الذي يقطع بفساد مبنى الفقيه الاخر من دعوى انفتاح باب العلم والعلمي وهذا واضح واما الطريق الثالث من الطرق للامثال القطعي أعني إتيان محتملات الوجوب وترك محتملات الحرمة فقد يقال بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لاختلال النظام بذلك لكثرة ما يحتمل وجوبه خصوصا في أبواب الطهارة والصلاة قال شيخنا المرتضى قده في تقريب ذلك لو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعينا هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلديه وتعلم المقلد موارد الاحتياطات الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف فهو مستغرق لأوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم انتهى لا يخفى ان العلم ان العلم الإجمالي انما يكون بين موارد الأمارات المثبتة للتكليف لا بينها وبين ما لا يكون عليه أمارة أصلا فحينئذ نقول لا يلزم من الاحتياط في تمام موارد

حرج بحيث يوجب اختلال النظام بل لا يكون حرجا لا يتحمل عادة بالنسبة إلى كثير من المكلفين الذين ليس محل ابتلائهم الا

القليل من التكاليف واتفق الحرج في بعض الموارد لبعض الأشخاص يوجب دفع الاحتياط عنه لا عن عامة المكلفين فمقتضى القاعدة الاحتياط في الدين الا في موارد خاصة مثل ان يوجب اختلال النظام أو كان معا لا يتحمل عادة أو لم يكن الاحتياط ممكنا كما إذا دار الأمر بين المحذورين أو وقع التعارض بين احتياطين أو أوجب الاحتياط المخالفة القطعية لواجب قطعي آخر فيجب العمل بالظن لأنه لا طريق للمكلف أقوى منه والحاصل ان دعوى الحرج لا سيما الموجب لاختلال النظام بالنسبة إلى آحاد المكلفين الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكل في غاية الإشكال ومما يدل على ما ذكرنا ان بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس الله نفسه الزكية كان على إرجاع مقلديه إلى الاحتياط وقل ما اتفق منه إظهار الفتوى والمخالفة للاحتياط وكان مرجع تمام افراد الشيعة مدة متمادية ومع ذلك ما اختل نظام العالم بواسطة الرجوع إلى الاحتياط وما كان تحمل هذا الاحتياط شاقا على المسلمين بحيث لا يتحمل عادة وكيف كان هذه الدعوى محل نظر بل منع ثم لو سلمنا تحقق العسر والحرج في العمل بالاحتياط الكلي فان كان بحيث يختل به النظام فالعقل حاكم بطرحه ولا إشكال فيه واما لو لم يكن بهذه المثابة فالتمسك في رفعه بالأدلة السمعية الدالة على نفي الحرج في الدين محل تأمل إذ يمكن ان يقال ظاهرها عدم جعل الشارع تعالى تكليفا يوجب الحرج بنفسه ولا إشكال في ان التكاليف المجعولة من قبل الشارع ليست بنفسها بحيث يوجب امتثالها الحرج والمشقة وانما جاء الحرج من قبل جهل المكلف في تعيينها وبعد عروض هذا الجهل يحكم العقل بوجوب الاحتياط وليس الاحتياط شرعيا حتى يلزم منه جعل الحرج فما جعله الشارع ليس بحرجي وما يكون حرجيا

ليس بمجعول الشارع هذا ولكن الإشكال في الكبرى ليس في محله بعد ملاحظة الإنصاف وفهم

العرف فان ما يفهم العرف من أدلة الحرج هو عدم تحقق الحرج على المكلف من ناحية الشارع سواء كان بجعله ابتداء أم كان بجعل الأحكام الواقعية واشتبه على المكلف فوقع في الكلفة بحكم العقل وإمضاء الشارع نعم يمكن القول بعدم شمولها للموارد التي ألزم المكلف على نفسه المشقة كما لو أجر نفسه لعمل شاق بوجهين أحدهما ان القضية واردة في مقام المنة ولا منة في هذه الموارد والثاني ان العمل بعد هذا الالتزام مستند إلى نفس الملتزم لا إلى الشارع وقد يورد على الأخذ بالاحتياط انه مخالف للاحتياط وهذا الإيراد مبنى على اعتبار قصد الوجه وقد أشبعنا الكلام في الجواب عن ذلك في مبحث مقدمة الواجب فراجع ونزيد هنا انا لو سلمنا ذلك فهو مخصوص بصورة قدرة المكلف على تحصيل العلم التفصيلي واما في غيرها فلا خصوصا في ما إذا لم يقدر على تحصيل الطريق الشرعي أيضا كما هو المفروض في المقام لأن الظن الذي لم يقد دليل شرعي على حجية لا يجوز قصد الوجه به وان اكتفى المدعى بقصد الوجه بالوجوب العقلي فهو ممكن بالنسبة إلى الاحتياط اللازمة بمقتضى حكم العقل في المقام هذا واما المقدمة الثالثة وهي عدم جواز ترك التعرض لامثال التكاليف بنحو من الأنحاء فيدل عليه أولا العلم الإجمالي بوجود الأحكام وهو يوجب الموافقة القطعية وبعد عدم التمكن أو عدم الوجوب يسقط الموافقة القطعية ولكن يبقى حرمة المخالفة القطعية بحالها فان قبح المخالفة القطعية لا يمكن ان يرفع في حال من الأحوال كما قرر ذلك في محله (الثاني) الإجماع القطعي فان إهمال معظم الأحكام وكون المكلفين بالنسبة إليها كالبهائم والأنعام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا وهو الذي يعبر عنه في لسان العلماء بالخروج عن الدين

فان من اقتصر على ما علم من الأحكام مع قلتها وترك المجهولات مع كثرتها يكاد ان لا يعد من الملتزمين بدين الإسلام والحاصل ان بطلان هذه الطريقة أوضح من ان يخفى على العوام فضلا على الخواص (واما المقدمة الرابعة) وهي

ترجيح الظن في مقام الامتثال على غيره بعد التنزل عن العلم فان تمسكنا في المقدمة الثالثة بالعلم الإجمالي فوجهه واضح فإنه موجب للموافقة القطعية بحسب اقتضائه الأولى فإذا لم يجب الموافقة فلا يسقط عن تنجيز الواقعيات رأسا كيف وحرمة المخالفة القطعية من آثار هذا العلم عقلا وإذا لم يسقط عن التنجيز فاللازم مراعاته بقدر الإمكان وهو منحصر بالأخذ بالظن واما لو لم نقل بتأثير العلم الإجمالي وتمسكنا لحرمة مخالفة الأحكام المجعولة في المقام بالإجماع فيشكل الحكم بتقديم الظن عقلا لأن الإجماع ان كان منعقدا على مجرد حرمة المخالفة القطعية لتلك الأحكام فيكفي في عدم مخالفة هذا الإجماع الإتيان بالمشكوكات والموهومات وان كان على وجوب الأخذ بالظن فتعين الظن ح شرعي لا عقلي الا ان يقال بان الإجماع منعقد على أمرين أحدهما حرمة المخالفة القطعية والثاني عدم جواز الاكتفاء بالشك أو الوهم فنتيجة هذين الإجماعين ان الشارع اما جعل طريقا خاصا للواقعيات أو يكون الظن عنده حجة ولما كان الطريق الاخر مشكوكا والقابل للسلوك إلى الواقع في هذه الحال منحصر في الظن يتعين بالعقل اعتباره هذا ولكن لا يخفى ان هذا البيان يرجع إلى حجية الظن شرعا من باب الكشف وسيجئ توضيح ذلك إن شاء الله

وينبغي التنبيه على أمور
أحدها

انه بعد صحة مقدمات الانسداد هل النتيجة اعتبار الظن مطلقا

بمعنى جواز الاكتفاء بالمظنونات ورفع اليد عن المشكوكات والموهومات أو اعتبار الظن الاطمئنانى لو كان بين الظنون تفاوت والا فمطلق الظن أو يحكم بوجوب العمل بالظن بمقدار العلم بالتكليف فان كان بين الظنون ترجيح من حيث يؤخذ ذلك المقدار من الظن القوى والا يتخير أو يحكم بالاخذ بالظنون النافية للتكليف بمقدار يرفع به الحرج ويقدم القوى منها على الضعيف ويحتاط في الباقي سواء كان من موارد الظنون المشبهة أم غيرها وجوه والذي تقضيه القاعدة هو الأخير وفاقا لشيخنا المرتضى قده ثم الثالث بيان ذلك انه لا إشكال في ان للمعلومات الإجمالية مقدارا متيقنا بحسب العدد وهذا لا شبهة فيه وانما الإشكال في ان الامتثال في الخارج بمقدار ما علم إجمالاً يكفي في خروج المكلف عن عهدة العلم الإجمالي وان لم يعلم به أم لا مثال ذلك لو علم بوجود النجاسة في أحد الإناءين واحتمل نجاسة كليهما أيضاً فترك أحدها وشرب الاخر وكانا نجسين في نفس الأمر فهل يكفي في رفع العقاب عنه اجتناب أحدهما الذي كان نجساً في نفس الأمر نظراً إلى ان العلم الإجمالي ليس متعلقاً بأزيد من تكليف واحد وقد امتثل بحكم الفرض وان لم يعلم بذلك أو يصح العقوبة عليه بمجرد ارتكابه شرب الاخر نظراً إلى ان العلم الإجمالي بوجود أحد النجسين بين الإناءين يصحح العقوبة على ارتكاب شرب ما هو نجس بينهما الأقوى الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بعدم معذورية المكلف المفروض في ارتكاب شرب ما هو نجس واقعا لا يقال فعلى هذا يلزم ثبوت العقابين في محل الفرض على من شرب كلا الإناءين وهو باطل ضرورة ان العلم بتكليف واحد لا يصحح العقابين إذ الاخر مشكوك وليس العقاب عليه الا عقاباً بلا بيان لأننا نقول ان العلم الإجمالي بثبوت أحد التكليفين يوجب عقاباً واحداً على المخالفة المتحققة بينهما فلو شرب الإناءين في محل الفرض يستحق عقوبة واحدة

وكذا لو شرب إناء واحدا لاشترك الفرضين في تحقق المخالفة الواحدة التي كانت محرمة بحكم العقل إذا عرفت هذا

فنقول ان مقتضى العلم الإجمالي في المقام ان يحتاط في تمام الأطراف توصلا إلى الموافقة القطعية واجتنابا عن المخالفة الواقعية فإذا دل الدليل على الترخيص في بعض الأطراف وهو المقدار الذي يرفع الحرج بترك الاحتياط فيه فالمقدار المعلوم بالإجمال لو كان في الباقي يوجب مخالفته العقوبة فيجب الاحتياط في غير مورد الترخيص تخلصا عن المخالفة الموجبة للعقاب هذا واما ان قلنا بكفاية الامتثال بالمقدار المعلوم بالإجمال في نفس الأمر فيقتصر على العمل بالظنون المثبتة للتكليف بالمقدار المعلوم بالإجمال لأن العلم الإجمالي بمقدار خاص يوجب الإتيان به علما وان لم يمكن فالواجب الإتيان به ظنا ولا دليل على الإتيان بأزيد من ذلك و ح فلو تمكن من تحصيل الاطمئنان بالمقدار المذكور اقتصر عليه وان تساوت الظنون يتخير في أخذ المقدار المذكور من بينها هذا مقتضى التأمل في نتيجة دليل الانسداد والله الهادي إلى الرشاد

الأمر الثاني

ان قضية المقدمات المذكورة على تقدير سلامتها هل هي حجية الظن بالواقع أو الطريق أو بهما معا فقد ذهب إلى كل فريق واختار شيخنا المرتضى قده الثالث وحاصل ما أفاده في وجهه ان المهم للمكلف تحصيل براءة الذمة عن الواقعيات فان تمكن من ذلك على سبيل العلم تعين عليه وان انسد باب القطع إلى ذلك يتنزل إلى الظن بذلك ولا إشكال في ان العلم بالبراءة كما انه يحصل بأحد أمرين اما تحصيل العلم بالواقع وإتيانه واما تحصيل ما هو طريق قطعي إليه وليس بينهما تفاوت عند العقل كذلك الظن بالبراءة يحصل بأحد الأمرين اما تحصيل الظن بنفس الواقع واما تحصيل الظن بما هو طريق مجعول إليه شرعا فإذا انسد باب تحصيل

العلم بالمبرئ يؤل امر المكلف إلى التنزل إلى الظن بذلك ولا يعقل الفرق بين الظنين لما قلنا ان المهم عند العقل في مقام الامتثال ليس إدراك الواقعيات بل الخروج عن عهدة ما صار منجزا على

المكلف بأي نحو كان هذا أقول لا إشكال في الكبرى التي أفادها في المقام وهو ان العقل بعد انسداد باب تحصيل العلم بالمبرئ يعين الظن به بأي وجه كان انما الإشكال في ان العمل بما ظن كونه طريقا وان لم يفد نفسه ظنا بالواقع ظن بالإبراء ومحصل الإشكال ان بديلة مفاد الطرق عن الواقع لو كانت تابعة لتحقيقها واقعا وان لم يعلم بها كان الأمر كما أفاده قده لكن هذا خلاف التحقيق فان من علم إجمالا بوجود الظهر أو الجمعة مثلا فترك الجمعة وأتى بالظهر وكان تركه هو الواجب في نفس الأمر واتفق مقارنة تركه الواجب طريقا شرعيا دالا على عدم الوجوب لا يوجب الثبوت الواقعي لذلك الطريق فرفع استحقاقه العقوبة بحكم العقل وإسقاط عقوبة الواقع في صورة العمل بالطريق انما يكون من لوازم العلم بحجيته لا من لوازم ثبوته في الواقع لا يقال ثبوته بالحجة كثبوته بالعلم والمفروض حجية مطلق الظن في حال الانسداد لأننا نقول اعتبار الظن هنا موقوف على تعلقه بالمبرئ فان كان الإبراء بواسطة اعتبار الظن لزم الدور والحاصل ان تعميم الظن للظن بالطريق بمجرد العلم الإجمالي بالواقعيات في غاية الإشكال لما مر نعم يمكن دعوى اعتبار الظن في الطريق بواسطة دعوى العلم الإجمالي الاخر المتعلق به كما يأتي تقريره إن شاء الله (حجة) من ذهب إلى الاختصاص بالظن بالطريق أمران (أحدهما) ما ذكره صاحب الفصول قده قال انا كما نقطع بأنا مكلفون في

زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحوال طريقا مخصوصا وكلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه مقام القطع ولو

بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على حجيته لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه انتهى وفيه بعد تسليم هذا العلم الإجمالي ان اللازم الأخذ بالقدر المتيقن ان كان والا الاحتياط بأخذ مضامين تمام الطرق التي تكون أطرافا للعلم لعدم كون الاحتياط في الطرق حرجيا وان قلنا

بكونه كذلك في أطراف تمام المحتملات ولازم ذلك ان يأتي بمؤدى كل واحد من الطرق المثبتة ان لم يكن له معارض وفي غير هذه الصورة ان كان المعارض نافيا للتكليف وكان من غير نوعه فالعمل على طبق الأمانة المثبتة وان كان نافيا وكان فردا آخر من نوعه فالعمل على الأصل في غير الخبر مط وفي الخبر على التخيير ان لم يكن للمثبت ترجيح والا يتعين العمل به هذا إذا كان المعارض نافيا للتكليف واما إذا كان مثبتا لتكليف مضاد للآخر فالعمل على الأصل في غير صورة كونهما فردين من الخبر وفيهما التخيير مع عدم المرجح وتعيين أحدهما مع المرجح ويظهر وجه ما ذكرنا كله بالتأمل ثم انه على فرض كون العمل بالاحتياط فيما بأيدينا من الطرق موجبا للعسر والحرج فهل المتعين العمل بالظن بالطريق أو لا يتعين ذلك ومبنى ذلك ان الطرق المجعولة بعد العلم بها هل هي مثل العلم في انحلال التكاليف المعلومة بالإجمال أو لا غاية الأمر الإتيان بموادها يجب بدلا عن إتيان الواقع وتوضيح ذلك انه لو علم بوجود عمل معين بعد كونه من أطراف العلم

الإجمالي ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي واللازم عليه بحكم العقل الإتيان بما علم تفصيلا وباقي الأطراف مورد لأصالة البراءة ولو فرض الخطاء في علمه بان لم يكن ما قطع بوجوبه واجبا في نفس الأمر وكان الواجب ذاك الطرف الاخر الذي صار محكوما بالبراءة لم يكن عليه شيء وان لم يأت بأحدهما فان ما هو واجب صار موردا للبراءة بحكم العقل وما قطع بوجوبه ما كان

واجبا واقعا فلا يضر مخالفته نعم ان قلنا بإيجاب التجري للعقوبة يستحقها في الفرض من قبل التجري وكذا الحال في ما إذا كان الواجب المعلوم مرددا بين أزيد من طرفين أولا ثم علم بوجوده بين الطرفين منها فان الواجب بحكم العقل الاحتياط في الطرفين وباقي الأطراف التي كانت طرفا للعلم أولا مورد للبراءة والوجه في ذلك واضح هذا فيما تحقق العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي واما إذا قام طريق معتبر على أحد الأطراف تفصيلا أو إجمالا في بعض أطرافه فهل يحكم بالبراءة فيما لم يقم عليه طريق بمجرد قيام الطريق على بعض الأطراف وان لم يعمل به عصيانا أو ان الحكم بالبراءة في الطرف الخالي عن الطريق موقوف على العمل بمؤدى الطريق مثلا لو فرضنا قيام طريق معتبر على وجوب الظهر بعد العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة فهل يحكم بالبراءة عن الجمعة وعدم صحة العقاب عليها وان لم يأت بالظهر عصيانا أو ان الحكم بالبراءة عن التكليف الجمعة موقوف على إتيانه بالظهر الذي كان واجبا بمقتضى الطريق وتظهر الثمرة فيما لو لم يأت بالظهر واتفق كون الواجب هو الجمعة ولم يأت بها أيضا فعلى الأول لا يستحق العقاب أصلا اما على ترك الجمعة فلكون وجوبها موردا للبراءة واما على الظهر فلعدم كونه واجبا في الواقع وقد تحقق في محله ان مخالفته لا توجب العقوبة الا على تقدير مصادفتها مخالفة الواقع والمفروض عدمها في المقام وعلى الثاني يستحق العقوبة على ترك الواجب

الواقعي لأن المفروض ان جريان البراءة في مورده يتوقف على إتيان مؤدى الطريق ولم يأت به الأقوى هو الثاني لأن قيام الطريق لا يوجب انحلال العلم الإجمالي حقيقة بدهاة ان الإجمال باق في النفس بعد فلا يرتفع اثره عند العقل غاية الأمر انه لما نزل الشارع مؤدى الطريق منزلة الواقع يجب بحكم العقل قيامه في مقام الامتثال مقام الواقع فلو أدى إلى وجوب الظاهر بعد العلم الإجمالي بوجوب الظاهر أو الجمعة فإتيانه بمنزلة إتيان الواجب الواقعي فلو كان واجبا واقعا فهو والا يكون بدلا عنه في مرحلة الامتثال فيكفي في مقام لزوم امتثال الواجب الإتيان بمؤدى الطريق واما لو لم يأت بمؤدى الطريق ولا بالواقع فيستحق العقاب لأنه لم يأت بالواقع المنجز عليه بسبب العلم الإجمالي لا أصلا ولا بدلا ومن هنا اتضح ان أثر العلم الإجمالي لا يرتفع بمحض قيام الطريق على بعض أطرافه بل يكون الإتيان بموارده بدلا عن الواقع في مرحلة الامتثال فيتخير المكلف بين إتيان الأصل وإتيان البدل إذا عرفت ذلك ظهر ان لازم ما ذكرنا كون العمل بالطرق مساويا للعمل بالواقع في مقام الامتثال عقلا فإذا تمكن من العلم يتخير بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق وعند عدم التمكن من العلم يقوم الظن في كل منهما مقام العلم (الوجه الثاني) ما أفاده بعض المحققين ومحصل كلامه قده يتضح في ضمن مقدمات (الأولى) العلم بكوننا مكلفين بالاحكام الشرعية إجمالا وانه لم يسقط عنا التكليف بواسطة الجهل بخصوصياته (الثانية) ان كل ما يجب العلم به في زمان الانفتاح يجب الظن به عند الانسداد (الثالثة) انه في حال الانفتاح يجب العلم ببراءة الذمة في حكم الشارع دون العلم بإتيان الواقع (الرابعة) بعد

لزوم تحصيل الظن بالبراءة في حكم الشارع في حال الانسداد ان الظن بالواقع لا يلزم الظن بالبراءة في نظر الشارع بخلاف الظن بالطريق فينحصر الحجة في زمان الانسداد بالظن بالطريق والأوليان بمكان من الوضوح والدليل على الثالثة على ما أفاده قده في مقدمات هذا المطلب هو ان المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو تحصيل اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره أو ان الواجب أولا هو

تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراد الشارع منا في الظاهر وحكم معه قطعاً بتفريغ الذمة بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل به شيء منهما وجهان الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فإنه القدر الذي يحكم العقل قطعاً بوجوبه ودلت الأدلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يرد شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء وراء ذلك بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريق السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك إذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام أو حصول التواتر لآحاديثهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به انتهى كلامه رفع مقامه

وحاصل ما أفاده قده ان الواجب بحكم العقل تحصيل العلم بالبراءة في حكم الشارع في حال الانفتاح ولما كان الواجب في حال الانسداد تحصيل الظن بما كان يجب تحصيل العلم به حال الانفتاح يلزم تحصيل الظن بالبراءة في حكم الشارع واما الدليل على ان العمل بالظن بالطريق يوجب الظن بالبراءة في حكم الشارع دون العمل بالظن بالواقع فهو ما أشار إليه في طي كلماته من ان الظن بالعمل بالواقع قد يجمع مع القطع بعدم البراءة عند الشك كالظن القياسي فتعين العمل بالظن بالطريق فإنه ملازم للظن بالمبرئ والجواب أولا بالنقض بما قام الظن القياسي على حجية طريق فإنه ليس بمعتبر قطعا فان كان عدم اعتبار ظن من الظنون موجبا لعدم الاعتماد بالباقي فاللازم عدم الأخذ بالظن بالطريق أيضا وثانيا ان ما أسسه من لزوم تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف لا وجه له لأنه ليس من وظيفة الأمر بالحكم بالبراءة وانما يحكم بها العقل سواء أتى بنفس الواقع على وجه الجزم أو أتى بمؤدى الطريق المجعول اما في الأول فواضح لأنه ليست براءة الذمة مستندة إلى حكم الشارع عند العمل بالقطع بل القاطع يقطع ببراءة ذمته عن الواقع من دون ملاحظة حكم من الشرع واما في الثاني فلان العقل بحكم أيضا بان الإتيان بمؤدى الطريق الذي هو واقع ثانوي منزل في لسان الأدلة بمنزلة الواقع الأولى بمعنى عدم صحة العقاب عليه لو كان غير مؤدى الطريق فكيف كان فالحكم بالبراءة عما كلفنا الشارع من العقل وهو يلزمنا تحصيل العلم بها في نفس الأمر ولا شك في ان البراءة اليقينية عند الانفتاح يحصل بأحد أمرين اما إتيان نفس الواقع واما إتيان ما هو مؤدى الطريق المعتبر فاللازم عند الانسداد الظن بالبراءة في نفس الأمر وهو أيضا لا يختص بإتيان ما هو مؤدى الطرق المظنونة فالقول بان العمل بالظن بالواقع لا يوجب

الظن بالبراءة بخلاف العمل الظن بالطريق تحكم هذا فيما إذا علم بنصب الطريق إجمالاً
وأما مع قطع النظر عن ذلك كما هو مبني كلام المستدل فلنا ان نمنع جواز العمل بالظن
بالطريق أصلاً كما عرفت مما ذكرنا سابقاً فراجع
الأمر الثالث

هل المقدمات المذكورة على تقدير تماميتها تنتج اعتبار الظن على نحو حكومة العقل أو
موجبة لكشف العقل عن اعتبار الظن شرعاً الحق هو الأول فان العلم الإجمالي بوجود
واجبات ومحرمات يوجب وجوب الامتثال بحكم العقل فان
تمكن من ذلك ولم يكن له مانع تعين عليه الامتثال القطعي وان لم يتمكن أو أسقط عنه
الشارع الامتثال القطعي يجب التنزل إلى الظن لأنه أقرب إلى الواقع المنجز عليه بمقتضى
العلم من الشك أو الوهم ولا يجوز العقل بعد وجود مراتب متفاوتة للامتثال المصير إلى
المرتبة النازلة الا بعد عدم التمكن من ما فوقها أو سقوطه بالإذن الشرعي وبعد وجود هذا
الحكم القطعي من العقل لا يجب على الشارع جعل الطريق فان قلت الأمر كما تقول فيما
إذ كان رفع اليد عن المرتبة العليا بواسطة عدم التمكن عقلاً وأما إذا كان بواسطة اذن
الشارع فيكشف عن عدم فعالية الأحكام على تقدير تحققها في البعض المرخص فيه
لامتناع اجتماع الحكيمين الفعليين في مورد واحد ووجودها في البعض الآخر غير معلوم
فاذن ينتفي أثر العلم الإجمالي بالمرتبة فللقائل باعتبار الظن من باب الكشف ان يقول لم يبق
لنا الا الإجماع على عدم جواز ترك التعرض للأحكام الواقعية بوجه من الوجوه وإجماع
آخر على عدم جواز الاقتصار على مجرد إتيان المشكوكات أو الموهومات فيثبت بدينك
الإجماعين جعل طريق من الشارع إذ لو لا ذلك لما صح عقلاً العقاب على ترك التعرض
للأحكام فان ما كان منجزاً وهو العلم الإجمالي قد ارتفع اثره ولما كان الطريق القابل
للسلوك في نظر المكلف في الحال التي هو

عليها منحصرًا بالظن يكشف عن اعتباره قلت رفع أثر العلم الإجمالي مط بواسطة الاذن في بعض الأطراف ممنوع اما بناء على عدم المنافاة بين فعلية الأحكام الواقعية والترخيص الوارد من الشرع في مورد الشك فواضح لأن العلم بوجود الأحكام الفعلية باق على حاله مع هذا الترخيص فيجب على المكلف امتثال تلك الأحكام المعلومة اما قطعاً إذا لم يكن له مانع والا ينزل إلى الظن بحكم

واما بناء على منافاة الاذن في بعض الأطراف مع فعلية الواقع فلعدم الملازمة بين الترخيص ورفع الفعلية على الإطلاق بل غاية ما يلزم الترخيص رفع الفعلية بمقدار يقتضى الموافقة القطعية هذا إذا قلنا بوجود امتثال الأحكام الواقعية من جهة ثبوت العلم الإجمالي كما هو الحق واما بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالي والتمسك لعدم جواز ترك التعرض للأحكام الواقعية المجهولة بالإجماع فيمكن ان يقال ان لازم هذا المبنى التزام جعل الظن من قبل الشارع توضيح المقام ان صاحب هذا المبنى يحكم بالبراءة في تمام أطراف العلم الإجمالي لأنه كالشك البدوي عنده بحسب الفرض غاية الأمر تحقق الإجماع في المقام على عدم البراءة في تمام الأطراف فان اقتصر على دعوى هذا الإجماع لا يجب عليه عقلاً الا الإتيان ببعض الأطراف وان كان من موارد المشكوكات أو الموهومات وهذا أيضا لم يقل به أحد فيتحقق إجماع آخر على عدم جواز الاقتصار بإتيان المشكوكات أو الموهومات فينتج الإجماعان اعتبار طريق من الشارع ولما لم يكن ما يقبل السلوك بحسب حال المكلف الا الظن يكشف عن اعتباره من بين الطرق هذا ولكن يمكن ان يقال ان المستكشف من الإجماع اهتمام الشارع بالواقعيات وهذا يكفي في حكم العقل بالإطاعة بمقدار الممكن ولا يلزم جعل الطريق فاننا لو أحرزنا من الشارع الاهتمام بأمر نحكم بلزوم مراعاته وان كان

من موارد الشكوك البدوية ومن هذا الباب حكمهم بلزوم الاحتياط في باب الاعراض والدماء والأموال ومن هنا ظهر عدم الاحتياج إلى دعوى الإجماع الثاني فإنه بعد انعقاد الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في التكاليف المجهولة يستكشف اهتمام الشارع بالواقعات وبعد هذا الاستكشاف يحكم العقل بلزوم مراعاته بقدر الإمكان والحاصل ان القطع

بجعل الطريق من قبل الشارع بواسطة مقدمات الانسداد مما لا وجه له بعد وجود الطريق العقلاني للامتنال الذي يحكم العقل بوجوب الأخذ به في مقام الإطاعة وليس هذا من الأحكام العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي من باب الملازمة لأن الحكم في باب الإطاعة والعصيان ليس من وظيفة المولى ولو صدر من قبله حكم في هذا الباب يحمل على الإرشاد هذا الأمر الرابع

هل المقدمات تنتج اعتبار الظن على نحو الإطلاق أو على نحو التقييد بظن خاص أو تنتج اعتباره على نحو الإهمال ثم الإطلاق والتقييد قد يعتبران بالنسبة إلى الأسباب وقد يعتبران بالنسبة إلى مراتب الظن وقد يعتبران بالنسبة إلى الموارد وتحقيق المقام ان يقال انه لا وجه للالتزام بإهمال النتيجة بحيث تبقى الحجة مرددة بين أبعاض الظنون أو بينها وسائر الطرق الاخر بيان ذلك اننا لو بنينا على حكومة العقل فلا يخلو اما ان نقول بحرمة المخالفة في المعلوم بالإجمال الا بمقدار العسر والخرج واما ان نقول ان الحرج أو جب سقوطه الموافقة القطعية وقام الموافقة الظنية في المقدار المعلوم بالإجمال مقام الموافقة العلمية فعلى الأول لا يجوز ترك الاحتياط الا في مقدار يكون حرجا على المكلف فان ارتفع الحرج بترك الاحتياط في موارد الاطمئنان بعدم التكليف يجب الاقتصار عليه والا يتعدى في ترك الاحتياط إلى باقي الظنون النافية للتكليف وهكذا وعلى الثاني يجب الرجوع إلى الظنون الاطمئنانية المثبتة

للتكليف لو كانت وافية بالمقدار المعلوم بالإجمال والا يتممها من باقي الظنون ويعمل في الزائد بالأصل ولا فرق فيما ذكرنا على القولين بين أسباب الظن كما انه في حال الانفتاح لا فرق بين

أسباب حصول العلم في لزوم اتباعه عقلا وكذا لا فرق بين الموارد لأن المعيار عند العقل هنا العلم بالتكليف نعم يمكن ان يقال بناء على الأول الظن الاطمئنانى بعدم التكليف لا يؤخذ به في الموارد التي عرفت اهتمام الشارع بها كالدماء والفروج والأموال وأمثال ذلك بل يحتاط فيها كما انه بناء على الثاني لا تكون هذه الموارد مجرى للبراءة وان كانت خارجة عن مورد الظن الاطمئنانى هذا بناء على حكومة العقل واما بناء على الكشف فالذي ذهب إليه صاحب هذا القول ان العقل يكشف عن حجية طريق وأصل إلينا دون الطريق الواقعي الذي يبقى مجهولا عندنا فان وجه اعتبار الطريق في هذا الحال رفع تحير المكلف من الواقعيات المشكوك فيها فلا معنى لجعل طريق واقعي يكون المكلف متحيرا فيه ومقتضى هذا القول ان يؤخذ بالقدر المتيقن ولو في حال الانسداد ان كان في البين وكان وافيا في الفقه والا فان كان لبعض الظنون ترجيح في نظرنا ويمكن الاكتفاء به في الفقه نقتصر عليه والا نأخذ بمطلق الظن هذا ثم انه على تقدير القول بحجيته الطرق الواقعية فاللازم الاحتياط بأخذ الجميع لو لم يكن له محذور والا فاللازم ترتيب مقدمات الانسداد في الطريق إلى ان ينتهى إلى مقدار من الظن لا يكون زائدا على قدر الكفاية في الفقه ولم يكن في الاحتياط فيه محذور والدليل على ذلك ان الطرق أحكام ثانوية شرعية فكما ان انسداد باب العلم بالنسبة إلى الأحكام الواقعية مع ساير المقدمات يقتضى جعل الشارع طريقا إليها كذلك حال انسداد باب العلم بالنسبة إلى الأحكام الثانوية من غير تفاوت أصلا ومما ذكرنا يظهر لك انه لا وجه لتوهم انه على تقدير اشتباه الطرق الواقعية

المجهولة وعدم لزوم الاحتياط لا بد من الانتهاء إلى حكومة العقل فان القائل بهذا المبني ليس قائلاً بحكومة العقل والا لم يقل بالطرق الشرعية المجعولة حال الانسداد هذا الأمر الخامس

بناء على حجية الظن من باب الحكومة قد استشكل في الظن القياسي وملخص الإشكال فيه انه ان قلنا بحجية الظن القياسي في حال الانسداد كباقي الظنون فهو مخالف للاخبار المتواترة بل إجماع الشيعة على الخلاف وان قلنا بعدم حجيته فلا يخلو اما ان يقال بعدم ملاك الحجية فيه واما ان يقال بوجود الملاك فيه والأول باطل لأن ملاك الحجية عقلا في حال الانسداد ليس الا الظن والثاني موجب للتخصيص في حكم العقل وهو محال (فان) قيل نلتزم بعدم حجيته ونختار الشق الأول ونقول بان الملاك عند العقل هو الظن الذي لم يمنع عنه الشارع فإذا منع الشارع عن ظن يخرج عن موضوع حكم العقل فخروج الظن القياسي تخصص لا تخصيص (قلت) هذا موقوف على صحة منع الشارع عن العمل بالظن في حال الانسداد ولا يمكن ذلك إذ لو صح لما

قطع العقل بحجية ساير الظنون أيضا لاحتمال منع الشارع عن العمل بها ولا دافع لاحتمال المذكور الا حكم العقل بقبح المنع من الشارع ولا يخفى ان هذا الإشكال لا يبتنى على القول بحجية الظن بل يأتي على القول بالتبعيض في الاحتياط أيضا نعم مورد الإشكال على الأول هو الظن القياسي المثبت للتكليف وعلى الثاني هو الظن القياسي النافي له كما يظهر وجهه بأدنى تأمل والجواب عن الإشكال انا نلتزم بان المعتبر بحكم العقل في حال الانسداد هو الظن الذي لم يعلم منعه من قبل الشارع فإذا علم المنع يخرج عن موضوع حكم العقل وهذه الدعوى مشتملة على دعاوى ثلث إحداها ان المعتبر عند العقل ليس مطلق الظن

والثانية ان الخصوصية المعتبرة في الموضوع هو عدم العلم بمنع الشارع لا عدم منع الشارع واقعا

والثالثة جواز منع الشارع عن العمل بظن في حال الانسداد اما الدليل على الأولى فهو ان وجه إلزام العقل العمل بالظن انما هو تنجز الواقعيات بواسطة قيام الحجة عليها من العلم الإجمالي وانه مع هذا الوصف لا يؤمن المكلف عن العقاب لو ترك العمل بما يظن كونه حكما واقعيًا وبعد منع الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن وان كان حكما واقعيًا واما الدليل على الثانية فهو ان احتمال منع الشارع عن العمل بظن في حال الانسداد راجع إلى احتمال براءة ذمة المكلف عن مؤداه لو كان حكما واقعيًا وبعد قيام الحجة أعني العلم الإجمالي لا يعتنى بهذا الاحتمال وهل هذا الا كاحتمال حجية ظن في حال الانفتاح فكما انه هنالك لا يجوز الاكتفاء بالاحتمال المذكور في قبال الامتثال العلمي كذلك لا يجوز هنا الاعتماد عليه في قبال الامتثال الظني وهذا واضح جدا واما الدليل على الثالثة فهو ان وجه عدم الجواز منحصر في أمرين أحدهما اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد والثاني تفويت المصلحة والجواب عن الأول ان اختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي يصح وجودهما بدون تناف وتضاد أصلا وعن الثاني ان تفويت المصلحة قبيح لو لم تكن تلك المصلحة مزاحمة مع مصلحة أخرى اما في الجعل واما في متعلقه وقد ذكرنا نظير ما ذكر هنا في رد إشكال جعل الطريق في حال الانفتاح مستقصى فراجع فان المقامين من واد واحد إشكالا وجوابا

الأمر السادس

لو قام فرد من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها

فهل يجب الأخذ بالظن المانع أو الممنوع أو يحكم بالتخيير أو يسقط كلاهما عن الاعتبار أقول قد عرفت مما ذكرنا سابقا في تعيين نتيجة دليل الانسداد ان مقتضى القاعدة أحد أمرين اما التبويض في الاحتياط وهو تركه في الموارد التي يطمئن بعدم ثبوت التكليف وإتيان الباقي إذا ارتفع الحرج بذلك والا يتعدى إلى مطلق الظن النافي واما الظنون المثبتة فحالتها عند هذا القائل حال الشك يحتاط فيها لأنها من أطراف العلم لا من جهة انها ظنون واما وجوب العمل على طبق الظنون الاطمئنانية المثبتة للتكليف بمقدار المعلوم بالإجمال واما الظنون النافية حالها عند هذا القائل حال الشك في الأخذ بمقتضى الأصل فعدم الاحتياط فيها ليس من جهة الظن بعدم التكليف بل لأن موارد ما جرى الأصل وعلى كلا الحالين لا إشكال في المقام حتى يحتاج إلى الدفع اما على الأول فالظن الممنوع ان كان مثبتا للتكليف فيجب عليه ان يحتاط في مورده لا لأنه ظن بل لأنه من موارد الاحتمال فلا يضر هذا المدعى الظن بعدم حجية الظن المفروض بل لو قطع بعدم حجيته أيضا يحتاط في مورده لأنه من أطراف العلم والحاصل ان المدعى لهذا القول لا يأخذ الظن المذكور حجه حتى يمنع الظن المانع وان كان نافيا له وكان من الظنون الاطمئنانية أو بنينا على التعدي منها إلى غيرها من الظنون لعدم ارتفاع الحرج بترك الاحتياط في خصوص الظنون الاطمئنانية فلو كان المرجع في عدم حجيته إلى مجرد ان الشارع لم يجعله حجة فلا إشكال في ان الظن بعدم الحجية بهذا المعنى لا يضر بترك الاحتياط بمقدار رفع الحرج بمقتضى الظنون النافية للتكليف بداهة ان تارك الاحتياط في المقدار المذكور في موارد الظنون النافية وان كان بعضها مما ظن عدم اعتباره لا يخرج من انه ظان ببراءة ذمته مما كان عليه والعقل لا يحكم عليه أزيد مما ذكر ولو كان المرجع إلى حرمة العمل

بالظن المفروض بحيث كان المظنون ان العمل به محرم في هذا الحال فلا إشكال في تقديم الظن المانع
فان ترك الاحتياط ح يظن انه من المحرمات فاللازم طرح هذا الظن المتعلق بنفي التكليف
الأولى وجعل المورد كالموارد التي لا ظن فيه أصلا هذا مقتضى القول الأول أعني التبويض
في الاحتياط واما على الثاني فالظنون النافية للتكليف بأسرها لا يتفاوت حالها بين ان يظن
عدم حجيتها أم لا لأن العمل بمقتضى تلك الظنون ليس من باب انها ظنون بل لإجراء
الأصل في مواردنا واما الظنون المثبتة له فان كان عنده من الظنون الاطمئنانية ما يفي
بمقدار التكليف المعلوم وما ظن عدم حجيته كان من الظنون الضعيفة فلا إشكال أيضا فان
ما يجب أخذه لا مانع فيه وما فيه المانع لا يجب أخذه وان كان ما يظن عدم حجيته من
الظنون الاطمئنانية أو من غيرها بناء على عدم كفاية تلك الظنون فنقول ان كان مرجع عدم
الحجية إلى مجرد ان الشارع لم يجعله حجة فلا مانع من العمل بالظنون المفروضة فان
العامل بها في حال الانسداد لا يخرج من انه وافق المقدار المعلوم من التكاليف بالظن
الاطمئنانية أو بمطلق الظن على اختلاف حال الأشخاص والعقل لا يلزم مزيد من ذلك على
المبنى الذي ذكرناه سابقا وان كان المرجع إلى ان الشارع جعل العمل به محرما فلا
إشكال في ان الإتيان بمؤدى الظن الممنوع لا يعد من الموافقة الظنية فان مقتضى حرمة
العمل بالظن المفروض في هذه الحال عدم فعالية الواقع المتعلق للظن الممنوع فان الظن
بحرمة العمل بظن فعلا يلازم الظن بان التكاليف الواقعية التي فرض كونها معلومة فعلا في
غير مؤدى الظن المفروض فلا يعد العمل بالظن المفروض من الإطاعة الظنية للتكليف
الفعلي حتى يحكم بوجوبه هذا ما يقتضيه النظر واما لو قيل بحجية الظن في حال الانسداد
إثباتا ونفيا بمعنى وجوب الأخذ

بمؤداه على كل حال في الواقعات وفي الطرق بحيث كان ملاك الحجية في الظنون المتعلقة بالواقع موجودا مط وكذا في الظنون المتعلقة بالطرق وبعبارة أخرى كان حال الظن حال الانسداد حال العلم حال الانفتاح فيشكل الأمر في المقام من حيث ان ملاك الاعتبار موجود في كليهما والأخذ بأحدهما دون آخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال في المقام بتقديم الظن المانع فإنه بمؤداه يمنع عن الظن الممنوع دون الظن الممنوع فإنه لا ينفي المانع بمؤداه بل ينفيه بواسطة المنافاة وعدم إمكان الاجتماع في الحجية فخرج الظن الممنوع من باب التخصص لأنه من الظنون التي أقيم الدليل على عدم اعتبارها وقلنا بان موضوع الحجية عند العقل الظن الذي لم يقم دليل على عدم اعتباره بخلاف الظن المانع فإنه ان خرج فإنما هو من باب التخصص ثم قاس هذا القائل المقام بمسألة الشك السببي والمسببي فان الوجه في تقديم الشك السببي ان دخوله تحت الدليل يوجب خروج الشك المسببي موضوعا بخلاف الشك المسببي فإنه لا يوجب خروج الشك السببي موضوعا بل يوجب خروجه حكما من باب المنافاة فيقدم الأول لتقدم التخصص على التخصص هذا وفيه ان قياس المقام بمسألة وجود الشك السببي والمسببي فاسد من وجوه أحدها ان الأمر في ذلك المقام دائر بين التخصص والتخصص بخلاف مقامنا فان إجراء الحكم على كل من الظنين يوجب خروج الاخر عن الموضوع لأن المفروض ان الموضوع مقيد بعدم قيام الدليل على عدم حجيته والدليل على حجية شيء تلازم عدم حجية شيء آخر دليل على عدم حجية ذلك الشيء الاخر وثانيها لو سلمنا ان الأمر في ذلك المقام أيضا لم يكن دائرا بين التخصص والتخصص بل يكون كالمقام دائرا بين التخصصين كما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الطريقية فيلزم منه القول بأنه إذا أجرى في الشك المسببي يزول الشك في السبب كالعكس من باب لزوم الأخذ بلوازم

الطريق ولكن يمكن القول بتقديم الشك السببي من جهة تقديم وجوده على الشك المسببي رتبة فيرتب عليه حكمه من دون مزاحم في مرتبته حيث ان الشك المسببي الذي هو معلوله ليس موجودا في مرتبة العلة بخلاف مقامنا هذا لعدم الترتب بين الظنين في مرتبة الوجود وثالثها لو فرضنا كون الأمر دائرا بين التخصيص والتخصص في المقام فلا وجه أيضا لتقديم الظن المانع توضيح ذلك ان تقدم التخصص على التخصيص في مقام الدوران انما يكون في العمومات اللفظية من جهة لزوم الأخذ بظواهرها حتى يدل دليل على الخلاف فما دام فرد العام موجودا لا يجوز رفع اليد عن الحكم المستفاد من القضية الا بواسطة الدليل المخرج واما إذا انتفى الفرد عن الفردية فليس رفع اليد عن حكمه خلافا للقاعدة واما فيما نحن فيه فان موضوع حكم العقل مع قطع النظر عن وروده على المانع أو الممنوع متحقق في كلا الفردين لأن كلا منهما ظن لم يقيم دليل على عدم اعتباره ومن الواضح ان مجرد لزوم التخصيص على تقدير آخر لا يوجب الترجيح في حكم العقل فان مسألة الترجيح بالتخصص انما هي في مقام الإثبات والاستفادة دون مقام اللب والثبوت فلا بد في إجراء حكم العقل على أحدهما دون الآخر من خصوصية واقعية توجب ترجيح أحدهما على الآخر عند العقل فتدبر جيدا ومما ذكرنا ظهر لك ما في ما أفاده شيخنا المرتضى قده في توجيه هذا الكلام بقوله ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لأن معنى حجية كل وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم القطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فإنه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح

انتهى وأنت خبير

بما فيه لأنه مع قطع النظر عن الحكم الذي جاء من قبل دليل الانسداد لم يكن بين الظنين تفاوت فما الذي أوجب جريانه في الظن المانع دون الممنوع والأولى في الجواب منع المبني بأنا لا نسلم وجود ملاك الاعتبار في كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل بل الملاك اما الظن بعدم حصول المخالفة بمقدار ما علم إجمالاً أو الظن بحصول الموافقة بالمقدار المذكور والظن الذي فرض كونه ممنوعاً إذا انسلخ منه ذلك العنوانان لم يؤخذ به لعدم وجود الملاك فيه والا فلا مانع من أخذه ومع كون ملاك الاعتبار ما ذكرنا لا يمكن وقوع التعارض بين فردين من الظن فليتأمل جيداً قال شيخنا الأستاذ دام بقاءه في الكفاية في هذا المقام ان التحقيق بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع منه فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى وذلك ضرورة عدم الاحتمال مع الاستقلال حسب الفرض ومنه انقذح انه لا يتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما انتهى أقول احتمال منع الشارع في حال الانسداد عن ظن كاحتمال جعل الشارع ظناً في حال الانفتاح فكما ان الاحتمال الثاني لا ينافي استقلال العقل بعدم الحجية كذلك الاحتمال الأول لا ينافي استقلال العقل بالحجية

والسر في ذلك ان جعل الواقعي للطريق إثباتا ونفيا لا يترتب عليه أثر الحجية ما لم يثبت بعلم أو علمي فإذا لا منافاة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن واستقلال العقل بحجيته لعدم ثبوت ذلك المنع بطريق معتبر من العلم أو العلمي وكذا لا منافاة بين الظن بذلك واقعا واستقلال العقل بحجية الظن الممنوع لتحقيق الملاك في الظن الممنوع دون المانع فتدبر جيدا

بسم الله الرحمن الرحيم
المبحث الثالث في مسائل الشك

وفيه مقاصد في البراءة والاشتغال المقصد الأول في أصالة البراءة اعلم ان من وضع عليه قلم التكليف إذ التفت إلى الحكم الشرعي في الواقعة اما ان يكون قاطعا أولا وعلى الثاني اما ان يكون له طريق معتبر أولا ولا إشكال في ان مرجع القاطع إلى قطعه كما انه لا إشكال في ان مرجع من جعل له طريق معتبر إلى الطريق المجعول له واما الأخير فمرجعه إلى القواعد المقررة للشاك وهي منحصرة في أربع لأن الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا فالأول مجرى الاستصحاب والثاني اما ان يكون الشك فيه في جنس التكليف أو لا والأول مجرى أصالة البراءة والثاني اما ان يمكن فيه الاحتياط أم لا فالأول مورد الاحتياط والثاني مجرى التخيير وانما عدلنا عما ذكره شيخنا المرتضى قده من التقسيم إلى ما ذكرنا لأنه لا يخلو عن مناقشة واختلال ثم انك قد عرفت ان الشاك موضوع للقواعد الأربع والمقصود بالبحث في هذه الرسالة التعرض لتلك القواعد تفصيلا فهاهنا أربع مسائل
في البراءة

المسألة الأولى في حكم الشاك في جنس التكليف ولم يلاحظ له حالة سابقة وان حكمه بعد الفحص عن الدليل واليأس عنه هل هو البراءة أو الاحتياط سواء كان الأمر دائرا بين الحرمة وغير الوجوب أو الوجوب وغير الحرمة وسواء كان

الشك من جهة عدم النص أو من جهة إجمال النص أو من جهة تعارض النصين لأن المقصود بيان الأصل

في الشبهات البدوية والصور المذكورة لا تفاوت بينها بحسبه وان اختص بعض منها بحكم آخر لدليل خارجي إذا عرفت هذا فنقول وبالله التوفيق الأقوى ان مقتضى القاعدة في الشبهات المذكورة هو البراءة وعدم لزوم الاحتياط لنا على ذلك حكم العقل بقبح العقاب من دون حجة وبيان وهذه قاعدة مسلمة عند العدالة ولا شبهه لأحد فيها الا ان ما يمكن ان يكون رافعا لموضوعها بزعم الخصم أمور نتكلم فيها حتى يتضح الحال إن شاء الله أحدها وجوب دفع الضرر المحتمل عقلا وهذه أيضا قاعدة عقلية يجب العمل بها فإذا كان الفعل محتمل الحرمة يحتمل في إيجاده الضرر وكذا إذا كان محتمل الوجوب يحتمل في تركه الضرر والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر فيجب بحكم العقل ترك الأول وإيجاد الثاني وبعد ثبوت هذا الحكم من العقل يرتفع موضوع تلك القاعدة (والجواب) ان الضرر المأخوذ في موضوع القاعدة الثانية ان كان الضرر

الأخروي فلا يكون محتملا حتى يجب دفعه لأن المفروض عدم البيان غير هذه القاعدة وهي لا تكون بيانا الا على وجه دائر لأن جريانها يتوقف على الموضوع والموضوع يتوقف على جريانها وان كان الضرر ما يكون لازما لفعل كل حرام وترك كل واجب كما يقول به العدلية فاحتماله وان كان ملازما لاحتمال التكليف ولم يكن محتاجا إلى البيان الا ان حكم العقل بوجوب دفعه ليس الا لأجل الخوف من الوقوع فيه ولا يترتب على مخالفته سوى الوقوع في المفسدة الذاتية على تقدير الثبوت ولا يكفي هذا الحكم في إثبات العقاب من المولى لأن عقاب المولى لا يصح الا مع المخالفة ولا يتصور هنا مخالفته الا على تقدير الالتزام بان إلقاء النفس في المفسدة المحتملة من الأفعال القبيحة عند العقل على أي حال سواء كان في الواقع مفسدة أم لا حتى يستكشف بقاعدة الملازمة

تعلق نهى الشارع بهذا العنوان ويصير إتيانه مخالفة للنهي وليس الأمر كذلك للزوم ان يكون محتمل المفسدة مقطوع المفسدة عند العقل وهذا واضح البطلان والحاصل انه ليس في المقام الا إرشاد العقل بالتجنب عن المفسدة المحتملة ولا يترتب عليه الا نفس تلك المفسدة على تقدير الثبوت وقد يجاب أيضا بان الشبهة في المفسدة من الشبهات الموضوعية التي لا يجب فيها الاحتياط اتفاقا ولكنه مخدوش لعدم ثبوت الاتفاق على البراءة حتى في مثل هذه الشبهة كيف والخصم يستدل على دعواه بوجوب دفع المفسدة المحتملة والمتيقن من مورد الاتفاق انما هو الشبهات التي لم يكن كشفها وظيفه الشارع مثل كون هذا المائع بولا أو خمرا ونحو ذلك فالعمدة في الجواب ما ذكرنا فلا تغفل (الأمر الثاني) ان الأمور التي يمكن ان يكون بيانا وحجة على العقاب بزعم الخصم الآيات والاحبار اما الآيات فهي على صنفين

(أحدهما) ما دل على النهي عن القول بغير العلم والجواب عنه واضح لأننا لا نقول بان الواقعة المشكوكة محكومة بالحلية في نفس الأمر حتى يكون قولاً بغير علم بل نقول بان إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقاباً وكذا ترك محتمل الوجوب وهذا ليس قولاً بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان (الثاني ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والتورع والاتقاء مثل قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وكذا لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة والجواب عما عدا الأخير ان الاتقاء يشمل فعل المندوبات وترك المكروهات ولا إشكال في عدم وجوبهما فيدور الأمر بين تقييد المادة بغيرهما وبين التصرف في هيئة الطلب بحملها على إرادة مطلق الرجحان حتى لا ينافي فعل المندوب وترك المكروه ولا إشكال في عدم أولوية الأول ان لم نقل بأولوية الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتى قيل انه صار من المجازات الراجحة المساواة احتمالها مع الحقيقة واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم لعدم البيان عليه وبدونه قبيح ولا يمكن ان يكون هذا النهي بيانا إذ موضوعة التهلكة ولا يمكن ان يتحقق الموضوع بواسطة حكمه واما الهلاك بمعنى المفسد المترتبة على فعل الحرام وترك الواجب فالحق ان الآية لا تشملها لأنها مما لم يقل به الا الأوحدي من الناس بالبرهان العقلي حتى ان بعضاً من العدلية لا يلتزمون

بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق بل يكتفون بوجود المصلحة في التكليف فكيف يحمل الخطابات المنزلة على فهم العرف على هذا المعنى الدقيق الذي لا يعرفه الا البعض بمقتضى البرهان العقلي ويمكن ان يقال علي فرض شمولها للمفاسد الذاتية لا تدل على دعوى الخصم لأنها تدل على حرمة إلقاء النفس في الهلكة الواقعية ولا دلالة لها على حكم حال الشك وفيه ان الظاهر ان إلقاء النفس في التهلكة أعم من الإقدام على الهلكة اليقينية والمحتملة عرفا ولا أقل من شمولها لموارد الظن بالتهلكة وان كان غير معتبر فيلحق به الشك لعدم القول بالفصل فالأولى في الجواب ما ذكرنا واما الاخبار فهي على أصناف (أحدها) ما دل على حرمة القول بغير علم وقد مر الجواب عنه (الثاني) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وهذا الصنف مختص بالشبهة التحريمية بقريضة التوقف الذي يكون عبارة عن عدم المضي والحركة إلى جانب الفعل (والثالث) الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط وهي أعم موردا من السابق لأنها تشمل الشبهة التحريمية والوجوبية اما ما دل منها على التوقف فهو أكثر من ان يحصى وتقريب الاستدلال به ان الظاهر من هذه الاخبار الكثيرة ان عدم التوقف والحركة إلى ناحية الفعل المحتمل حرمة موجبة للاقتحام في الهلكة ولظاهر من الهلكة العقاب الأخرى فمحصل هذه الاخبار ان الإقدام على فعل ما احتمل حرمة موجب لثبوت

العقاب على تقدير كون الفعل المأتي به محرما في الواقع لا يقال ان الأوامر المتعلقة بالتوقف لا يمكن كونها بيانا لثبوت العقاب لأنها انما جاءت من جهة الهلكة كما هو مقتضى التعليل في الاخبار والحكم الذي جاء من جهة الهلكة لا يعقل ان يكون منشأ لثبوتها للزوم الدور

فمورد هذه الاخبار مختص بالشبهة التي قامت الحجة في موردها على الواقع على تقدير ثبوته كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ونحو ذلك واما الشبهات البدوية بعد الفحص عن الدليل فليس مرتكبها مقتحما في الهلكة حتى يجب عليه التوقف للقطع بعدم الهلكة فيها من جهة قبح العقاب من دون بيان لأننا نقول إذا تعلق حكم بطبيعة وعلل بعللة وكان التكلم في مقام البيان فالظاهر ان تلك الطبيعة في أي فرد وجدت محكومة بذلك الحكم وان العلة سارية في جميع افراد تلك الطبيعة ولا فرق فيما قلنا بين ان يكون الحكم المذكور في القضية مولويا وبين ان يكون إرشاديا الا ترى ان الطبيب لو قال للمريض كل الرمان لأنه مزيل للصفراء يفهم منه ان إزالة الصفراء سارية في تمام افراده وان هذه الطبيعة من دون تقييدها بشيء تصلح لذلك المريض والحاصل انه لا إشكال في ظهور ما قلنا وان الاخبار تدل على ان مطلق الشبهة يجب فيها التوقف لأن عدم التوقف فيها موجب للاقتحام في الهلكة فيجب الجمع بين هذا الإطلاق والقاعدة العقلية التي مرت سابقا من قبح العقاب من دون بيان بان يستكشف من هذه الأدلة ان الشارع قد كان أوجب الاحتياط على المخاطبين بالخطاب المدلول عليه بهذه الاخبار والا لم يصح التعليل المذكور في الاخبار فإذا ثبت وجوب الاحتياط على المخاطبين بهذه الخطابات يثبت وجوبه علينا أيضا للقطع بالاشتراك في التكليف هذه غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بهذه الاخبار (والجواب) أولا بأنا نمنع

ظهور المشتبه في كل محتمل بل قد يطلق على فعل يحتمل فيه الحظر وبعد احتمال ذلك في اللفظ لا يتعين المعنى الأول بل يتعين الثاني بقريئة التعليل فلا ربطح لتلك الاخبار بمذهب المدعى (وثانيا) على فرض ظهور هذه الاخبار في العموم لا مناص من حملها على إرادة مطلق الرجحان وحمل الهلكة فيها على الأعم من العقاب وغيره من المفاسد لأنه من الموارد التي أدت بهذه العبارة في الاخبار على سبيل التعليل

النكاح في الشبهة وقد فسره الصادق عليه السلام بقوله إذا بلغك أنك رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة وما أشبه ذلك ولا إشكال في أن مثل هذا النكاح لا يجب الاجتناب عنه ولا يوجب عقابا وإن صادف المحرم الواقعي فإن مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقا مضافا إلى قيام الإجماع أيضا فيها والحاصل أن قولهم عليهم السلام فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة أجرى في موارد وجوب التوقف وفي موارد عدم وجوب التوقف فاللازم أن نحمله على إرادة مطلق الرجحان حتى يلائم كليهما (وثالثا) مع قطع النظر عن بعض موارد تلك الأخبار نعلم من الخارج عدم وجوب التوقف في بعض من الشبهات التحريمية والشبهات الموضوعية باعتراف الخصم فيدور بين تخصيص الموضوع بغيرها أو حمل الهيئة على مطلق الرجحان ولا ريب في عدم رجحان الأول أن لم نقل بالعكس فيسقط عن الدلالة على ما ادعاه الخصم (وأما الصنف الثالث) من الأوامر التي دلت بظاهرها على وجوب الاحتياط فهي كثيرة (منها) صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال عليه السلام بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال عليه السلام إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا (ومنها) موثقة عبد الله بن وضاح قال كتبت إلى
العبد الصالح

يتوارى عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستتر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي ح وأفطر ان كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك الخير (ومنها) خبر التثليث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي وعن بعض الأئمة ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه قوله عليه السلام انما الأمور ثلاثة امر بين رشده فيتبع امر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (ومنها) ساير الاخبار الا مرة بالاحتياط في الدين مثل ما ورد من قول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل ابن زياد رضي الله عنه أخوك دينك فاحتفظ لدينك بما شئت وأمثال ذلك والجواب اما عن الصحيحة فبان قوله عليه السلام إذا أصبتم بمثل هذا يحتمل ان يكون إشارة إلى السؤال يعنى إذا سئلتم عن هذه الواقعة من الوقائع المشكوك فيها ولم تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط ويحتمل ان يكون إشارة إلى نفس الواقعة يعنى إذا ابتليتم بالوقائع المشكوك فيها فعليكم بالاحتياط وعلى الأول يحتمل ان يكون المراد من قوله عليه السلام فعليكم

بالاحتياط إيجاب التوقف وترك القول بما لا يعلم وان يكون المراد إيجاب الإفتاء بالاحتياط والأخير بعيد جدا وعلى الثاني يمكن ان يكون المراد من قوله عليه السلام بمثل هذا جميع الوقائع المشكوك فيها وان يكون المراد ما كان مماثلا لواقعة جزاء الصيد في كونه مرددا بين الأقل والأكثر واستدلال الاخبار بين مبني على حمل الرواية على المعنى الأول بالوجه الثاني الذي قلنا بأنه بعيد جدا أو على المعنى الثاني بالوجه الأول اما الأول منهما ففي غاية البعد واما الثاني فيلزم عليهم الحكم بالاحتياط في الشبهات الوجوبية البدوية ولم يلتزم أكثرهم بذلك مضافا إلى عدم الترجيح في هذا الاحتمال فيسقط الخبر عن صحة الاستدلال واما عن الموثق فبأنه مع اضطرابه لا يدل على المطلوب لأنه ان حمل على كفاية استتار القرص ووجوب الانتظار حتى يحصل القطع بتحقيقه فمع بعده عن ظاهر الخبر كما لا يخفى لا يدل الا على انه في أمثال المقام مما اشتغلت ذمة المكلف بتكليف يجب عليه ان يحتاط حتى يحصل له اليقين بالبراءة وان حمل على كفاية استتار القرص فيشكل حكم الإمام عليه السلام بالاحتياط مع ان المورد من الشبهات الحكمية التي تكون وظيفة الإمام عليه السلام رفع الشبهة فيها فلا بد ان يحمل هذا البيان منه على التقية بمعنى انه رأى عليه السلام ان قوله بالانتظار ليس من أجل عدم كفاية الاستتار بل من جهة حصول القطع بتحقيقه لمكان الاحتياط اللازم في المورد بل يمكن ان يقال ان الظاهر من قوله عليه السلام أرى لك إيجاب الانتظار احتياطا فيكون هذا أيضا شاهدا على التقية ويمكن قريبا ان يكون قوله عليه السلام وتأخذ بالحائطة لدينك متمما للفقرة الأولى لا تعليلا لها فالمراد على هذا انه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون ان يلتفت إلى مذهبك أحد واما عن خبر التثليث فينبغي أولا ذكر موارد الاستدلال به ثم الجواب عنه وهي ثلاثة

(أحدها) إيجابه الأخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه فيستفاد من التعليل ان الوجه في وجوب طرح الشاذ كونه مما فيه ريب وبمقتضى عموم هذه العلة يجب رفع اليد عن كل ما فيه الريب وطرحه والأخذ بما لا ريب فيه وهذا مفاد قولهم عليهم السلام في بعض الاخبار دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فشرى التتن مثلا مما فيه ريب وتركه مما لا ريب فيه ومقتضى قوله عليه السلام وجوب طرح الأول والأخذ بالثاني (الثاني) تقسيم الإمام عليه السلام الأمور على ثلاثة أقسام والحكم بوجوب رد الشبهات إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله (الثالث) النبوي الذي استشهد به الإمام عليه السلام وهو قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم والجواب اما عن الأول فبان السؤال انما يكون عن الخبرين المتعارضين وانه بأيهما يجب الأخذ على انه طريق وحجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل ان الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان انه حجة بينه وبين الله غير جائز ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه واما عن الثاني فبان حكم الإمام عليه السلام برد الشبهات إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله ظاهره عدم القول بما لا يعلم ولا إشكال أيضا في ذلك ولا يدفع ما ندعيه كما لا يخفى واما النبوي فان كان المراد من الهلكة فيه العقاب كما هو الظاهر فاللازم حمله على الإرشاد وتخصيصه بموارد ثبوت الحجة على الواقع وان كان ما يعم المفسد الذاتية فاللازم حمل الطلب فيه على مطلق الرجحان ويمكن ان يقال

ان المحرمات الواقعية التي لا دليل على ثبوتها ليست داخلة في هذا التقسيم بل هو ناظر إلى المحرمات المنجزة والمحللات والشبهات بين الحرام المنجز والحلال كالشبهات في أطراف العلم الإجمالي ولا إشكال في وجوب الاحتياط فيها واما عن ساير الاخبار الآمرة بالاحتياط فبأن الأمر فيها دائر بين التصرف في المأمور به بحمله على غير الشبهات الموضوعية التي ليس الاحتياط فيها واجبا اتفاقا وبين التصرف في الهيئة بحملها على إرادة مطلق الرجحان ولا أقل من عدم ترجيح

الأول ان لم يكن الثاني أولى كما هو واضح مضافا إلى ان الظاهر من كلها أو جلها الاستحباب كما لا يخفى على من راجعها الأمر الرابع من الأمور التي تمسك بها الخصم العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة وهذا العلم حاصل لكل من علم ببعث النبي صلى الله عليه وآله ولا طريق إلى إنكاره الا المكابرة ومقتضى هذا العلم الاحتياط في

كل شبهه وجوبية أو تحريمية لأن الاشتغال اليقيني بالتكاليف يقتضى البراءة اليقينية منها بحكم العقل غاية الأمر ان ثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية بالدليل نقول بمقتضاه في خصوص تلك الشبهة وتبقى الشبهات التحريمية باقية على مقتضى العلم الإجمالي لا يقال ان هذا العلم انما يكون قبل مراجعة الأدلة واما بعدها فالمعلوم اشتغال الذمة بمقتضى مداليل الأدلة والزائد مشكوك فيه وبعبارة أخرى بعد مراجعة الأدلة ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي لأننا نقول ان كان المراد ان الأدلة توجب القطع بالاحكام الواقعية فكل منصف يقطع بخلاف ذلك وان كان المراد انه مع كون الأدلة لا تفيد القطع يحري الأصل في الموارد الخالية عنها فالجواب بأنه لا وجه لذلك فان المراد من انه مقتضى دليل حجية الأمارات وجوب الأخذ بمؤداها لا حصر التكاليف الواقعية بمواردها و ح لا منافاة بين وجوب الأخذ بمؤدى الأمارات بمقتضى دليل اعتبارها ووجوب الأخذ بمقتضى العلم الإجمالي الموجود فعلا بالاحتياط في الأطراف الخالية عن الأمانة هذا (والجواب عنه بوجوه) (أحدها) ان العلم الإجمالي بالتكاليف لا يقتضى الا الإتيان بالمقدار المعلوم اما حقيقة

لو علم بالمقدار المعلوم تفصيلا وأتى به واما حكما كما لو أتى بمؤديات الطرق التي نزلها الشارع منزلة الواقع فالآتي بها كالاتي بنفس الواقعيات ولا شيء عليه سوى ذلك ويمكن الخدشة في هذا الجواب بان العلم الإجمالي يقتضى عدم المخالفة بالمقدار المعلوم إجمالا لا المطابقة بذلك المقدار كما سبق في مبحث دليل

الانسداد وجعلناه مبنى القول بالتجزّي في الاحتياط الوجه الثاني انه بعد قيام الأدلة على الواجبات والمحرمات بالمقدار المعلوم ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لأن الإتيان بما دلت الأدلة على وجوبه واجب وكذا ترك ما دلت على تحريمه ولا يكون لنا علم بالتكليف سوى ما علم تفصيلا لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل فان قلت هذا لو اطلع على الأدلة قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له صحيح لما ذكر من عدم العلم بأزيد مما علم تفصيلا بمجرد احتمال التطبيق واما لو اطلع على الأدلة بعد العلم الإجمالي فلا يكفي مجرد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مداليل الأدلة لتنجز الواقعيات بواسطة العلم ويجب بحكم العقل الامتثال القطعي قلت يشترط في بقاء أثر العلم الإجمالي كونه باقيا بمعنى ان يكون عالما في الزمان الثاني إجمالا بوجود التكليف في الزمن الأول وان لم يكن عالما به بملاحظة الزمن الثاني من جهة انعدام بعض الأطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو غير ذلك ولهذا لو شك في الزمان الثاني في ثبوت التكليف في الزمن الأول لم يكن أثر للعلم الأول بلا إشكال فحينئذ نقول العلم الإجمالي وان

كان موجودا في الزمن الأول لكن الأمارات الدالة على الأحكام لما دلت على ثبوتها من أول الأمر وكان الواجب عليه البناء على مضمونها ففي زمان الاطلاع على هذه الأمارات لم يكن إجمال في البين بملاحظة الحالة السابقة

لأنه يعلم في الحال بثبوت التكليف في موارد الأمارات من أول الأمر ويشك في الزائد كذلك وبعبارة أخرى الظفر بالأمارات بعد العلم الإجمالي من قبيل العلم بالتكاليف الواقعية من أول الأمر فكما انه يوجب انحلال العلم الإجمالي كذلك الظفر بالأمارات الشرعية لأنها تكشف عن وجود تكاليف قطعية على طبق مقتضاها من أول الأمر هذا ولا يخفى ان الجواب المذكور وان كان نافعا في المقام فان كلامنا في الشبهات الحكمية والأدلة القائمة على التكاليف ثابتة في الواقع مقدمة على العلم الإجمالي غاية الأمر عدم اطلاع المكلف عليها وبعد اطلاعه عليها يكشف عن ثبوت تكاليف قطعية من أول الأمر كما عرفت ولكنه غير نافع في الشبهة الموضوعية كما لو قامت البيئة على بعض أطراف العلم الإجمالي متأخرة عن العلم لأنها لا تكشف عن التكليف القطعي ضرورة ان التكليف القطعي الذي يكون عبارة عن وجوب متابعة البيئة لا يمكن ان يكون سابقا على نفس البيئة فلا يبقى في البين الا لسان البيئة بكون هذا موضوعا للحكم سابقا ومجرد هذا

اللسان لا يجدى في الانحلال الوجداني نعم الجواب الأول ان تم فهو نافع مط حتى في موارد قيام البيئة الوجه الثالث ان العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعدر لا من حيث انه صفة خاصة ولذا تقوم الأمارات مقامه وقد بينا الفرق بينهما في مبحث حجية القطع وعلى هذا لو قامت أمانة معتبرة أو طريق معتبر على بعض الأطراف مفصلا فالمعلوم بصفة انه معلوم وان كان بعد مرددا ولكن ما قام عليه الطريق القاطع للعدر ليس مرددا فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامثال مفصل وما بقي على إجماله ليس ملاكا لحكم العقل

ولا تفاوت في الانحلال على هذا الوجه بين ان يكون الطريق مقارنا للعلم أو سابقا عليه أو لاحقا له وكذا لا تفاوت بين الشبهة في الحكم وبين الشبهة في الموضوع هذا وتلخص مما ذكرنا عدم نهوض الأدلة التي استدلت بها أصحابنا الأخباريون على إيجاب الاحتياط فيكفي لنا حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان وها انا أشرع في ذكر الأدلة الشرعية الدالة على عدم البأس في ارتكاب الشبهات الحكمية البدوية بعون الله تعالى وحسن توفيقه منها الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه الخبر تقرب الاستدلال به واضح واستشكل شيخنا المرتضى قده في شموله للشبهات الحكمية التي هي محل النزاع بوجهين أحدهما ان السياق يقتضى ان يكون المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون هو الموضوع إذ المراد في قوله صلى الله عليه وآله ما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه ليس الا الأفعال إذ لا معنى للاضطرار إلى الحكم أو الإكراه عليه فيكون المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون أيضا الأفعال المجهولة للعنوان لظهور اتحاد السياق (والثاني) ان الظاهر ان المراد من الرفع هو رفع المؤاخذة فلا بد من التقدير في قوله ما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه والمقدر هو المؤاخذة

على نفس المذكورات ولو قلنا بشمول الموصول فيما لا يعلمون الحكم أيضا لا يمكن مثل هذا التقدير فيه إذ لا معنى للمؤاخذة على الحكم وزاد شيخنا الأستاذ إشكالا آخر وهو ان اسناد الرفع إلى الحكم اسناد إلى ما هو له إذ وظيفة الشارع رفع الحكم ووضعه واسناده إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له فيكون إسنادا مجازيا بإرادة الحكم والموضوع من الموصول لا تجوز الا ان يراد كل منهما مستقلا كما في استعمال اللفظ في المعنيين هذا ولكن الإنصاف عدم ورود شيء مما ذكر اما قضية السياق فلان عدم تحقق الاضطرار في الأحكام وكذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السلام ما لا يعلمون ولا يقتضى السياق ذلك فان عموم الموصول انما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقة فقوله عليه السلام ما اضطرروا إليه أريد منه كل ما اضطر إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق ان يراد من قوله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون أيضا كل فرد من افراد هذا العنوان الا ترى انه إذا قيل ما يؤكل وما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار افراد الأول في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض وهذا واضح جدا واما ما ذكره من الوجه الثاني فالتحقيق فيه انه لا يحتاج إلى التقدير في القضية أصلا وتوضيح ذلك انه تارة نلتزم بان الأحكام الواقعية في حال الجهل لا بد وان تكون باقية على فعليتها وأخرى لا نلتزم بذلك وعلى أي حال نقول أسند الرفع إلى نفس ما لا يعلمون بنحو من المسامحة فعلى الأول المجهول سواء كان حكما أو موضوعا ليس مرفوعا حقيقة اما الثاني فواضح واما الأول فلان المفروض بقاء الأحكام الواقعية على فعليتها في حال الجهل فلا بد

من إحدى المسامحتين اما جعل المجهولات مما يقبل الرفع ادعاء واما حمل النسبة على التجوز وعلى الثاني ان كان المجهول حكما يمكن رفعه حقيقة بمعنى رفع فعليته في حال الجهل واما ان كان موضوعا فلا يقبل الرفع فالمتعين جعل ما لا يقبل الرفع مما يقبل الرفع ادعاء ثم نسبة الرفع

إلى الجميع حقيقة ومما ذكرنا يظهر ما فيما أفاده شيخنا الأستاذ أيضا فلا تغفل وبالجملة الإنصاف انه لا وجه لرفع اليد عن عموم قوله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون للشبهات الحكمية ثم انك بعد ما عرفت ان نسبة الرفع إلى ما لا يعلمون وأخواته تحتاج إلى وجه من المسامحة اعلم ان المصحح لهذه المسامحة اما ان يكون رفع جميع الآثار واما خصوص المؤاخذة في الجميع واما الأثر المناسب لكل من المذكورات وان قلنا بالأول فلو كان للشيء آثار متعددة يرتفع عند الجهل أو النسيان أو الاضطرار كلها مثل ما لو اضطر إلى لبس الحرير الذي له الحرمة النفسية والمانعية للصلاة وكذا لو جهل بكونه حريرا أو جهل بكون الحرير محرما ومانعا من الصلاة وان قلنا بان الثاني مورد الرفع فينحصر فيما له خصوص الأثر المذكور أعني المؤاخذة وما لم يكن له ذلك خارج عن مورد الرواية وان قلنا بالثالث يشمل غير المؤاخذة أيضا لكن الفرق بينه وبين الأول انه على الأول لو كان للشيء آثار متعددة يرتفع الكل بخلاف الأخير فإنه يلاحظ ما هو أنسب بالنسبة إلى ذلك الشيء إذا عرفت هذا فنقول لو خليتنا وأنفسنا لقلنا بان الظاهر ان نسبة الرفع إلى المذكورات انما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة لكن ينافيه ما روى عن الصفوان

والبنظري عن أبي الحسن عليه السلام بطريق صحيح في رجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك يلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطئوا الخبر فان الحلف على ما ذكر وان كان باطلا مط الا ان استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها يدل على عدم اختصاص الرفع برفع المؤاخذة فعلى هذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين أحدهما جميع الآثار والثاني الأثر المناسب لكن الثاني مستلزم لملاحظات عديدة فيعين الأول

قال شيخنا الأستاذ في تعليقاته ان ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلى ما كانت مرتبة عليها بالواسطة كما في الطلاق والصدقة والعتاق فإنها مستتبعة لها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطاء في المطلقة ومطلق التصرفات في الصدقة أو العتق وبالجملة لو كان المقدر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قبلها بلا واسطة أو معها لا ينافيه ظاهرا الخبر انتهى كلامه أقول اسناد الرفع إلى شيء لا يرتفع بنفسه ينصرف إلى الأثر المترتب على ذلك الشيء من دون واسطة فان قلنا بتمام الآثار فهو تمام الآثار المترتبة على الشيء من دون واسطة وان قلنا بالمؤاخذة خاصة فهو أيضا من باب انها أظهر الآثار للمذكورات ولو في خصوص المقام وعلى أي لا يشمل الآثار المترتبة على الشيء بواسطة ووسائل كما ان اخبار الاستصحاب الدالة على

وجوب إبقاء ما كان تنصرف إلى الآثار بواسطة وكيف كان دلالة الخبر المذكور على كون المرفوع أعم من المؤاخذة غير قابلة للחדشة بقي الكلام في أمور (أحدها) ان المراد بالرفع في هذا الخبر الشريف هو الدفع أو الأعم منه ومن الرفع لا معناه الحقيقي الذي هو عبارة عن إزالة الشيء بعد ثبوته إذ هو غير واقع في بعض العناوين المذكورة قطعاً (الثاني) ان الأثر المرفوع انما هو الأثر الشرعي المرتب على هذه المذكورات بلا واسطة فالآثار القطعية والشرعية المرتبة عليها بواسطة أو وسائط خارجة عنه فان قلت فعلى هذا الشبهات الحكمية خارجة عن مورد الرواية لأن الحرمة المجهولة مثلاً ليس لها أثر شرعاً بل أثرها المؤاخذة وهي غير قابلة للتصرف الشرعي وهكذا الوجوب المجهول قلت المؤاخذة وان لم تكن قابلة للرفع والوضع بنفسها لكنها قابلة لهما بواسطة منشأها فإنه للشارع ان يثبت المؤاخذة بإيجاب الاحتياط في حال الجهل فإذا لم يوجب الاحتياط يرتفع المؤاخذة فيصح اسناد رفعها إلى الشارع مضافاً إلى إمكان القول بان نسبة الرفع إلى الشبهات الحكمية ليس بملاحظة الآثار بل بملاحظة نفسها لأن الحكم بنفسه مما تناله له يد الجعل (الثالث) انه لا إشكال في قبح مؤاخذة الناسي والعاجز والمخطئ عقلاً وعلى هذا يستشكل في الرواية من جهتين إحداهما عدم اختصاص رفع المؤاخذة عن هذه المذكورات بالأمة المرحومة والثانية ان الرواية في مقام المنة وأي معنى للمنة في رفع ما هو قبيح عند العقل ثم لا يخفى انه لا يرتفع الإشكال بجعل المرفوع تمام الآثار إذ منها المؤاخذة فانضمام الآثار التي يصح رفعها امتناناً إلى ما لا يصح كذلك غير صحيح

وهذا التوجيه نظير ما قيل في ان الرفع انما هو بملاحظة مجموع التسعة فما أورده شيخنا المرتضى قده على التوجيه الثاني من انه شطط من الكلام وارد على الأول أيضا بعينه فلا تغفل وكيف كان فالأولى ان يقال كما أفاده شيخنا المرتضى قده أخيرا بان النسيان وكذا الخطاء قد يكون من جهة مسامحة المكلف وعدم المبالاة في الحفظ وقد يكون غير مستند إليه والقبیح مؤاخذه الناسي والمخطئ مثلا إذا لم يكونا مستندين إليه واما في صورة الاستناد إليه فليست المؤاخذه قبيحة فيصح ان يرفع الشارع المؤاخذه عن الناسي ومثله بان لا يوجب عليهم التحفظ أولا الرابع ان بنينا على ان المرفوع تمام الآثار يمكن ان يقال لو نسي جزء من اجزاء الصلاة وانى بالباقي كانت مجزية ولا يجب عليه الإعادة بعد الالتفات إذ من الآثار الجزئية فهي

مرفوعة في حال النسيان فيدل الخبر على ان المكلف به للناسي هي الصلاة من دون ذلك الجزء المنسي والإشكال بان الجزئية غير قابلة للرفع لأنها من الآثار الوضعية التي قلنا بعدم الجعل فيها مدفوع بما مر في رفع المؤاخذه من انها وان كانت خير قابلة للجعل بنفسها الا انها قابلة له من جهة منشأ انتزاعها هذا ولكن ما قلنا انما هو مبنى على صحة اختصاص الناسي بالتكليف كما هو التحقيق والمحقق في محله واما على مذهب شيخنا المرتضى قده من عدم مكانه فلا يصح الاستدلال كما لا يخفى (الخامس) لو شك في مانعية شيء للصلاة فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته ما دام شاكا وإذا قطع بكونه مانعا يجب عليه إعادة تلك الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في

الأحكام الظاهرية واما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلا يبعد ان يقال بالاجزاء وان علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في انه مأكول اللحم أو غيره مثلا إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم انه من غير المأكول ولا يمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم مانعيته فتدبر جيدا ومن جملة ما استدل به على البراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيمن تزوج امرأة في عدتها قال إذا كان بجهالة فليزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك (قلت) بأي الجهالتين أعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها في العدة قال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لأنه لا يقدر معه على الاحتياط قلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فله ان يزوجه تقريبا الاستدلال انه حكم بكونه معذورا لأنه جاهل فجعل الجهل موجبا للعذر سواء كان متعلقا بالحكم أم بالموضوع ويؤيده سؤال الراوي بعد ذلك بأي الجهالتين أعذر

ويشكل بان الجهل المفروض في الرواية على فرض كون المراد منه الشك ان كان متعلقا بالحكم الشرعي فالمعذورية يتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا ولو حملنا الرواية على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم بين المسلمين وان كان المراد الجهل بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية إذا لم يعلم بكونها في العدة أصلا واما إذا علم بكونها في العدة سابقا ولم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العدة عدم معذوريته وبالجملة الحكم بمعذورية الجاهل مط لا يطابق القواعد المسلمة الا ان يحمل الجهالة على الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية أو كان المراد من المعذورية المعذورية بالنسبة إلى الحكم الوضعي أعني الحرمة الأبدية وأيضا هنا إشكال آخر في حكمه بكون الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللا بعدم قدرته على الاحتياط معها وحاصل الإشكال انه لا فرق بين الجهالتين في هذه العلة لأنها ان كانت بمعنى الغفلة فلا إشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما والتفكيك بين الجهالتين بان يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة والأخرى بمعنى الشك في غاية البعد قال شيخنا الأستاذ غاية ما يمكن ان يقال في دفعه هو ان إرادة الغفلة في

أحد الموضوعين والشك في الآخر لا توجب التفكيك في الجهالة بحسب المعنى فيهما فإنه من الجائز بل المتعين استعماله في كلا الموضوعين في المعنى العام الشامل للغفلة والشك لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الالتفات إليه الشك فيه بخلاف الجهل بكونها في العدة فإنه يتحقق غالبا مع الالتفات لكثرة أسبابه إذ المتعارف بحيث قل ان يتخلف التفتيش من حال المرأة التي يريد ان يزوجها ومعه من المستحيل عادة ان لا يصادف بما يورث التفاته إلى انها في العدة أم لا كما لا يخفى خص الإمام عليه السلام الجاهل بالتحريم بالأعذرية معللا بكونه غير قادر على الاحتياط نظرا إلى ان الغالب فيه الغفلة بخلاف الجاهل بالعدة من دون التفات منه إلى ما يتفق نادرا في الموضوعين فإذا لا تفكيك بحسب المعنى بين الموضوعين انتهى كلامه قلت كما ان وضوح الحكم بين المسلمين يوجب عدم الشك مع الالتفات كذلك غلبة التفتيش عن حال المرأة توجب عدم بقاء الشك بحاله فالتعرض لحكم الشبهة في العدة أيضا تعرض للفرد النادر فتأمل [١].

ويمكن دفع الإشكالات الواردة على الرواية بأجمعها بحمل الجهالة على الغفلة في كلتا صورتين وحمل قول السائل بجهالة ان الله حرم عليه ذلك على الجهالة في الحكم التكليفي وقوله أم بجهالته انها في العادة على جهالته بان العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبديّة و ح وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعا ولا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات

فأفهم

ومما استدلووا على البراءة قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه بحمل قوله عليه السلام فيه حلال وحرام على صلاحيتها واحتمالها فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراما ولأن يكون حلالا ويصح ان يقال فيه اما حرام واما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهة في الحلية والحرمة من جهة الشك في اندراجه تحت كلي علم حكمه أم لا وأورد شيخنا المرتضى قده على المستدل بان القضية ظاهرة في الانقسام الفعلي اما خارجا مثل ان يكون هناك شيء مشتمل على الحلال والحرام في الخارج واما ذهنا كما إذا كان هناك شيء تحته عنوانان أحدهما محرم والاخر محلل وان لم يوجد افراد أحدهما أو كليهما في الخارج وعلى أي حال حمل القضية على الترديد خلاف الظاهر لا يقال انا نحمل القضية على الانقسام الفعلي ولا ينافي شمولها للشبهات الحكمية أيضا كما إذا فرضنا شيئا فيه حرام وحلال كذلك ويكون قسم من ذلك الشيء مشتبه الحكم كمطلق اللحم حيث ان فيه حلالا كلحم الغنم وحراما كلحم الخنزير وفيه قسم آخر مشتبه بين الحلال والحرام فيدل

(٤٤٩)

على حلية ذلك المشتبه وبعد شمول الرواية لهذا المورد يلحق به ما بقي من الشبهات الحكمية بعدم القول بالفصل لأننا نقول قوله عليه السلام فيه حلال وحرام انما جيء به لبيان منشأ الاشتباه والا فالقيد الذي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع يكون لغوا لا ينبغي صدوره من المتكلم سيما الإمام عليه السلام ولا إشكال في ان حلية لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير مما لا دخل له في حلية لحم الحمير المشتبه ولا يكون أيضا منشأ للاشتباه إذ منشأ الاشتباه فيه انما هو عدم النص بخلاف ما لو حملناه على الشبهة الموضوعية فان هذا القيد يكون بيانا لمنشأ الاشتباه حيث ان وجود القسم الحلال والقسم الحرام يكون منشأ

للشبهة في ذلك الأمر الخارجي الذي لم يعلم اندراجه في أحد القسمين مضافا إلى انه يلزم على ما ذكره هذا القائل ان يكون العلم يكون لحم الخنزير حراما غاية لحلية لحم الحمير هذا محصل ما أفاده قده أقول يمكن دفع هذين الإشكاليين عن القائل اما الأول فبأنه يكفي في عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم

صار منشأ للشك في لحم الحمير واما الثاني فبان معرفة الحرام غاية الحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضا إذ بعد معرفة فرد من افراد الغير المذكى يصدق انه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضا فتدبر جيدا ومن جملة ما استدلوا به على البراءة قوله عليه السلام في المرسلة كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وهذا كبعض ما سلف لو تم دلالة لدل على البراءة في الشبهة التحريمية

وادعى شيخنا المرتضى قده كونها أوضح دلالة من الكل وفيه ان الاستدلال بها على المطلوب يبتنى على حمل قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى على الثبوت عند المكلف والا فلو حمل على الورود في نفس الأمر كما انه لم يكن ببعيد فلا تدل الا على إباحة الأشياء قبل تعلق النهي بها واقعا فما شك في تعلق النهي به وعدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها الا ان يتمسك باستصحاب عدم النهي لإحراز الموضوع وعلى هذا لا يحتاج إلى الرواية في الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم (هذه) عمدة الأدلة في الباب وقد عرفت ما ينفع منها والأدلة الاخر التي ذكروها في المقام من الآيات والاحبار لعدم كونها نافعة ما تعرضتها رعاية للاختصار بقي هنا أمران (الأول) بعد ما عرفت حال الشبهة الحكمية في أصل التكليف من الوجوبية والتحريرية ينبغي التكلم في الموضوعية من هذا القسم أيضا فنقول مجمل القول فيها ان التكاليف المتعلقة بالطبيعة على أنحاء (أحدها) ان تتعلق بها باعتبار صرف الوجود أعني المقابل للعدم المطلق (والثاني) ان يتعلق بها باعتبار الوجودات الخاصة (والثالث) ان تتعلق بها باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع

فلو تعلق التكليف على النحو الأول فلا مجال لأصالة البراءة في الشبهة الموضوعية سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة على النحو المذكور امرا أو نهيا لأن الأمر بالطبيعة على هذا النحو يقتضى إيجاد فرد ما منها فما لم يوجد قطعا أو يشك في في إيجادها يجب عليه الإتيان بحكم العقل من دون شك فإذا قطع بإيجادها فليس عليه شيء آخر قطعا وكيف كان لا مجال لأصالة البراءة تعلق والنهي بها على هذا النحو يقتضى ترك جميع الافراد لأن الطبيعة لا تترك الا بترك جميع الافراد فمتى شك في شيء انه من افراد الطبيعة المنهي عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمة بترك إيجاد الطبيعة معلوم ولا يتيقن بالبراءة الا بالقطع بترك جميع افرادها في نفس الأمر ولو تعلق التكليف بالطبيعة على النحو الثاني فلا إشكال في انه ينحل إلى تكاليف عديدة وان كل فرد يتعلق به تكليف مستقلا نظير العام الاستغراقي فمتى شك في شيء انه من افراد الطبيعة المكلف بها فالأصل فيه البراءة سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة أمرا أو نهيا إذ كلما ذكرنا في الشبهة الحكمية من حكم العقل والدلالة الشرعية جار هنا أيضا ومجرد العلم بالكبرى التي شك في وجود صغرها كما هو المفروض لا يصح العقاب على هذا المشكوك فيه ولعمري ان هذا واضح جدا ولو كان التكليف بالطبيعة على النحو الثالث فان كان امرا يقتضى

إتيان مجموع الافراد

فيجب الإتيان بما يحتمل ان يكون فردا للطبيعة تحصيلا للبراءة اليقينية وان كان نهيا يكفي ترك الفرد الواحد فيجب القطع بترك الواحد ولا شيء عليه بعده إذا عرفت هذا تعرف ان مورد إجراء أصالة البراءة ينحصر فيما إذا كان التكليف بالطبيعة باعتبار وجودها الساري في كل من الافراد بحيث ينحل إلى تكاليف متعددة فلا يحسن القول بالبراءة في الشبهة الموضوعية على نحو الإطلاق ولا بعدمها كذلك فلا تغفل (الثاني) مورد أصالة البراءة في الشبهة ما لم يكن هناك أصل وارد أو حاكم عليها فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية واللحم المردد بين ان يكون مذكى أو غير مذكى خارج عنه اما الأول فلاستصحاب عدم تحقق علاقة الزوجية واما الثاني فلاستصحاب عدم التذكية

(٤٥٣)

لا يقال كما ان الحلية في بعض الأدلة علقت على التذكية كذلك الحرمة في البعض الآخر علقت على الميتة فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم كونه ميتة فيتساقطان فيرجع إلى البراءة لأننا نقول ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل هي عبارة عن غير المذكى لأن الحيوان ان أزهق روحه مع تحقق أمور اعتبرها الشارع من التسمية والاستقبال وفري الأوداج الأربعة ونحوها فقد حل لحمه ومع عدم تلك الأمور كلاً أو بعضاً يكون شرعاً ميتة واما المال المردد بين مال الغير ومال نفسه فان كان مسبقاً بكونه مال الغير فلا شبهة في كونه مورداً للاستصحاب وان لم يكن له حالة سابقة معلومه فيمكن القول بالحرمة فيه من جهة ان قولهم عليهم السلام لا يحل مال الا من حيث ما أحله الله يدل على ان الحلية معلقة على أمور وجودية اعتبرها الشارع فإذا شككنا في تحقق ما هو موجب للحلية يستصحب عدمه وكذلك الكلام في مال الغير الذي نشك في طيب نفس صاحبه فان حلية

التصرف في الدليل معلقة على طيب النفس وعند الشك يستصحب عدمه

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى وهي الشك في التكليف من الشبهة الحكمية
والموضوعية بحسب الأصل العقلي والنقلي وقد قلنا ان مقتضاهما البراءة فلا ينافي ما ذكرنا
عدم اعتبارها في مورد تعارض النصين لوجوب الرجوع إلى المرجحات هناك لو كانت
والا فالتخيير كما هو التحقيق لأن ما ذكرنا هنا انما كان مع قطع النظر عن الاخبار الواردة
في علاج الخبرين فلا تغفل

المسألة الثانية ما إذا كان شاكا في متعلق التكليف مع كون المكلف قادرا على الاحتياط فنقول وبالله الاستعانة الشك في متعلق التكليف بعد إحراز أصله تارة يكون في نوع التكليف مع إحراز جنسه كما إذا علم بوجود هذا وحرمة ذلك وأخرى يكون في الفعل الذي تعلق التكليف المعلوم جنسا ونوعا به كما إذا علم إجمالا بوجود هذا أو ذلك أو علم بحرمة هذا أو ذلك وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الشبهة حكمية بمعنى ان رفعها من وظيفة الشارع أو تكون موضوعية بمعنى ان رفعها ليس من وظيفته انما وظيفته جعل الحكم للشاك وعلى التقدير الأول تارة يكون الشبهة ناشئة من عدم النص وأخرى من إجمال النص وثالثة من تعارض النصين والمقصود هنا الكلام في حكم هذه الشبهة بأقسامها من الأصل العقلي والنقلي إذ حكم جميع الأقسام من حيث الشبهة واحد وان اختلف بعض افرادها بحكم خاص كالشبهة الناشئة من تعارض النصين و ان المقصود ان المكلف المحرز لتكليف المولى في الجملة مع تمكنه من الاحتياط حكمه ما اذا فنقول الأقوى وجوب الاحتياط عليه بإتيان جميع الاحتمالات فيما إذا كان الواجب مرددا بين أمور وبترك جميع الاحتمالات فيما إذا كان الحرام كذلك وإتيان هذا وترك ذلك فيما إذا كان الإلزام المعلوم مرددا بين وجوب

فعل هذا وترك ذلك (لنا) ان المقتضى للامتنال وهو العلم بخطاب المولى موجود بالفرض والشك في تعيين المكلف به ليس بمانع عند العقل وهل يجوز العقل المخالفة القطعية للتكليف المقطوع مع تمكن المكلف من الامتنال بمجرد الشك في التعيين حاشاه من ذلك فان الملاك المتحقق في مخالفة العلم التفصيلي موجود هنا بعينه ومن هنا يظهر ان العقل يوجب الموافقة القطعية لأن العلم بالواقع أوجب تنجزه على المكلف فليس له حجة في عدم إتيانه كما هو ظاهر (فان قلت) ان الأصل العقلي وان كان كذلك الا ان الاخبار الدالة على الترخيص في موارد الشك بإطلاقها أو عمومها شاملة للمقام فيحكم بالإباحة بمقتضى الاخبار لا بمقتضى حكم العقل (قلت) ما ننكر شمول الاخبار للمقام كما ذكرت وما ذكر في نفي شمولها من كون العلم المأخوذ غاية أعم من العلم الإجمالي والتفصيلي والأول حاصل في المقام مدفوع بان الغاية صيرورة المشكوك معلوما وهنا ليس كذلك كما هو واضح فموضوع أدلة الأصول باق على حاله الا ان الأخذ بمؤدى الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي يوجب الاذن في المخالفة القطعية وهو مما يحكم العقل بقبحه على الحكيم تعالى فان المفروض تحقق العلم بخطاب فعلى عن الشارع وح ترخيصه في تمام أطراف العلم يرجع إلى ترخيصه في المعصية ولو جاز ترخيصه في المعصية هنا جاز في العلم التفصيلي أيضا

لأنهما من واد واحد كما لا يخفى نعم يمكن ان يرخص في بعض الأطراف اما تعيينا واما على البدلية لأن الاذن في البعض ليس إذنا في المعصية ولا يكون منافيا للتكليف الواقعي المعلوم
بالإجمال لما ذكرنا في محله من اختلاف مرتبة الحكمين فحينئذ فالعمدة

إثبات دلالة هذه الاخبار على الاذن في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الأولية بحكم العقل فنقول ما يمكن ان يقال في المقام في إثبات المراد وجوه (الأول) ان مقتضى عموم الأدلة الترخيص في كل من الأطراف غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار لا يلزم منه الاذن في المعصية وحيث لا ترجيح لإخراج واحد معين من عموم الأدلة نحكم بخروج البعض لا بعينه وبقاء الباقي كذلك حفظاً لأصالة العموم فيما لم يدل دليل على التخصيص وفيه ان البعض الغير المعين لا يكون موضوعاً للعام من أول الأمر حتى يحفظ العموم بالنسبة إليه لأن موضوعه هو المعينات فالحكم بالتخصيص في المبهم يحتاج إلى دليل آخر (الثاني) ان يقال ان الدليل اللفظي وان لم يدل على الترخيص في البعض الغير المعين الا انه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمة حكم العقل وبيانه ان القضية المشتملة على حكم متعلق بعنوان من العناوين على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران أحدهما ثبوت ذلك الحكم لتمام افراد عنوان الموضوع والثاني وجود ملاك الحكم في كل فرد منها ثم ان ثبت قيد يرجع إلى مادة القضية فقضية ذلك التقيد تضيق دائرة ذلك الحكم وملاكه معا وان ثبت قيد يرجع إلى الطلب فقضيته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادة كما إذا ورد خطاب دال على وجوب إنقاذ الغريق ثم وجد الغريقان فان ذلك الخطاب وان كان غير شامل لهما بحكم العقل لقبح التكليف بما لا يطلق الا انه يحكم بإطلاق المادة بوجود ملاك الوجوب في كليهما ولهذا يستكشف العقل وجوبا تخييريًا ان لم يكن أحدهما أهم وخطاباً تعييناً متعلقاً بالأهم ان كان كذلك وقد مضى شطر من هذا الكلام في البحث عن مقدمة الواجب فراجع

إذا عرفت هذا فنقول ان الأدلة المرخصة هنا وان اختص حكمها بغير صورة العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الاذن في المعصية الا ان اقتضاء كل مشكوك للإباحة يستكشف من إطلاق المادة وبعد تعذر الجري على مقتضى كل من الأطراف يستكشف ان البعض على سبيل التخيير مرخص فيه حيث لا ترجيح للبعض المعين هذا وفيه ان هذا الحكم من العقل انما يكون فيما يقطع بان الجري على طبق أحد الاقتضائين لا مانع فيه كما في مثال الغريقين واما فيما نحن فيه فكما ان الشك يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالي يقتضى الاحتياط ولعل اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع فلا وجه لقطع العقل بالترخيص (الثالث) ان يقال ان مقتضى إطلاق الحكم في الأدلة المرخصة ثبوت الاذن في كل من الأطراف في حال ارتكاب الباقي وفي حال عدمه وهذا الإطلاق قد قيد بحكم العقل في حال ارتكاب الباقي فيما كان العلم الإجمالي متعلقا بحرمة أحد الأمور وفي حال ترك الباقي فيما كان المعلوم وجوب أحد الأمور فنأخذ بمقتضى الإطلاق في غير الصورتين ونقول بثبوت الاذن في الصورة الأولى وفي حال عدم ارتكاب الباقي وفي الثانية في غير حال ترك الباقي حفظا لإطلاق الحكم فيما لم يدل دليل على خلافه وبهذا البيان يمكن إثبات الخطابين فيما إذا اجتمع غريقان لا يقدر على إنقاذهما بان يقال ان مقتضى القاعدة رفع اليد عن إطلاق كليهما وجعل كل منهما مقيدا بترك الاخر (لا يقال) لازم ذلك ثبوت الخطابين في حال ترك كليهما لثبوت شرط كل منهما فيلزم التكليف بما لا يطاق في الحال المفروض في مسألة الغريقين وكذا

يلزم الاذن في المعصية في تلك الحال في الشبهة المحصورة لأننا نقول ان الإطلاق لا يقتضى إيجاد الفعل في حال تركه حتى يلزم المحذور المذكور فافهم لا يقال ان لازم ما ذكر اجتماع اللحاظين المتنافيين في الأدلة المرخصة لأن الاذن فيها مطلق بالنسبة إلى الشبهات البدوية ومشروط بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فيلزم في إنشاء واحد ان يلاحظ ذلك الإنشاء مطلقا ومشروطا لأننا نقول هذا المحذور انما يردان قلنا بان القيد الوارد على المطلق كاشف عن إرادة المقيد في مقام الاستعمال واما ان قلنا ان المطلق في مقام الإلقاء أريد منه ما هو ظاهره وان القيد كاشف عن عدم الإرادة في مقام اللب فلا محذور كما لا يخفى هذا ولكن الأدلة الدالة على ان العالم يحتج عليه ما علم وانه في غير سعة من معلوماته يقتضى الاحتياط بحكم العقل وينافي الترخيص الذي استكشفتناه من الإطلاق هذا مضافا إلى منع إطلاق الأدلة المرخصة بل هي متعرضة لحكم الشك من حيث انه شك ثم ان ما ذكرنا انما يصح على ما هو التحقيق عندنا من كون الأحكام الواقعية فعلية وان الترخيص في مورد الشك لا ينافي فعلية الحكم الواقعي واما على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ من ثبوت المراتب للأحكام فقد يقال بوجوب الأخذ بعمومات الأدلة المرخصة في أطراف العلم والجمع بينهما وبين الحكم الواقعي المعلوم بالشأنية والفعلية كما هو الحال في الشبهات البدوية لكنه مدفوع بأنه كما ان عمومات الأدلة المرخصة تقتضى الترخيص كذلك عموم أدلة اعتبار العلم يقتضى الفعلية فيتعارضان فلا طريق للحكم بالترخيص فان قلت هب ولكن لا طريق أيضا للحكم بفعلية المعلوم بعد التعارض

قلنا يكفي في الحكم بالفعلية ظهور أدلة الأحكام لأنها ظاهرة بنفسها في الحكم الفعلي والحمل على الشأني انما كان من جهة الجمع بينها وبين الأدلة المثبتة للأحكام الظاهرية وحيث لم يكن حكم ظاهري لا وجه لرفع اليد عن ظهورها وينبغي التنبيه على أمور (الأول) لو كان أطراف المعلوم بالإجمال مما لم يوجد الا تدريجا كما كان زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فعلم إجمالاً انها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضا الإمساك عن قراءة العزيمة واللبث في المسجد مثلا أولا قد يقال بعدم تنجز التكليف لا على الزوج ولا على الزوجة لأن المعلوم عندهما خطاب مردد بين المطلق والمشروط لأن الزوج يعلم بحرمة الوطء في هذه القطعة من الزمان أو في القطعة الآتية ولو كانت الحرمة في القطعة الآتية فالخطاب مشروط بتحقق تلك القطعة فلم يعلم بتوجه الخطاب المطلق إليه ومقتضى الأصل البراءة وهكذا الكلام في الزوجة وفيه انه ليس حال الزوجة كالزوج لأنها في كل يوم تعلم بتوجه خطاب مطلق إليها اما متعلق بافعال المستحاضة واما متعلق بتروك الحائض فلا وجه للعمل بالبراءة بالنسبة إليها واما الزوج فالذي ينبغي ان يقال ان من يرى ثبوت الوجوب التعليقي وانه قسم من الواجب المطلق يجب ان يلاحظ الدليل الدال على وجوب ترك وطئ الحائض في وقت حيضها فان استظهر منه ان هذا الوجوب مشروط بالزمان يحكم بالبراءة في كل قطعة من الزمان في الصورة المفروضة لعدم تحقق العلم بالتكليف المطلق في وقت من الأوقات وان استظهر انه مطلق وان زمان الواجب قد انفك عن زمان الوجوب يحكم

بوجوب الاحتياط وعلى هذا المبني يمكن الفرق بين الصورة المفروضة وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك وطى امرأته في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد بان يقال ان في الأول خطاب الزوج مشروط بتحقق الحيض ولم يعلم بتحقيقه بخلاف الثاني لأن الخطاب ليس له شرط أصلا بل الزمان ظرف لتحقق الفعل واما بناء على ما قلنا في مبحث مقدمة الواجب أخذنا عن سيدنا الأستاذ طاب ثراه من انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط وعدم ثالث لهما وان المقدمات الوجودية للواجب المشروط بعد العلم بتحقيق ما هو شرط الواجب في محله وان لم يتحقق بعد محكومة بالوجوب كما أشبعنا الكلام فيه فاللازم الحكم بالاحتياط في المثال مط فان حكم الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرط الوجوب في محله وان لم يتحقق بعد حكم الواجب المطلق على هذا المبني (الثاني) يشترط في تنجز المعلوم بالإجمال ان يكون الخطاب المعلوم بحيث يصح تعلقه فعلا بالمكلف على أي حال بمعنى ان كل طرف فرض كونه فيه من الأطراف كان الخطاب بالنسبة إليه صحيحا فإنه لو لم يكن على بعض التقادير صحيحا لم يعلم بتوجه الخطاب فعلا وهذا واضح ويتفرع على ما ذكرنا مسائل (إحداها) انه لو اضطر إلى ارتكاب أحد الأطراف التي علم بوجود النجاسة أو الخمر فيها معينا فلو كان هذا الاضطرار سابقا على العلم لم يؤثر ذلك العلم شيئا وكذا لو كان مقارنا له ووجهه واضح اما لو كان الاضطرار لاحقا

ومسبوقا بتحقق العلم الإجمالي فلا يرفع الأثر الحاصل للعلم لأن الذمة قد اشتغلت بامتنال التكليف الواقعي في حال العلم فيجب بحكم العقل تحصيل اليقين بالبراءة (الثانية) لو اضطر إلى

ارتكاب البعض الغير المعين فلا يكون مانعا من تنجز الخطاب في كل من الأطراف فعلا لعدم الاضطرار إلى ارتكاب طرف معين وبعبارة أخرى شرائط الخطاب بالنسبة إلى الواقع موجودة ولذا لو علم به

تعين عليه دفع اضطراره بالطرف الاخر غاية الأمر جهل المكلف هنا أو جب سقوط الامتنال القطعي عنه وهذا نظير حال الانسداد حيث ان عدم القدرة على امتثال الأحكام الواقعية على سبيل القطع أو كونه حرجا عليه لا يوجب سقوط الأحكام الواقعية بل يوجب سقوط الامتنال القطعي عنه نعم من ذهب إلى عدم إمكان اجتماع الحكم الواقعي الفعلي والترخيص

في حال الشك كذلك يجب عليه ان يفصل هنا بين ان يكون الترخيص في بعض
الأطراف شرعيا فيرتفع العلم الإجمالي بثبوت التكليف أو عقليا فيبقى العلم بحاله كما انه
لا بد له من هذا التفصيل في مسألة دليل الانسداد بان يقول ان كان الحرج اللازم على
تقدير الاحتياط عقليا كما إذا لزم من الاحتياط اختلال النظام فلا ينافي بقاء الأحكام الواقعية
وان كان شرعيا فالترخيص الشرعي ينافي بقاء العلم الإجمالي فلا يكون إتيان المظنونات
واجبا عقلا اللهم الا ان يدعى العلم الإجمالي في خصوص المظنونات (الثالثة) لو كان أحد
الأطراف خارجا عن محل الابتلاء قبل تحقق العلم الإجمالي أو خرج عنه مقارنا له فلا
يكون العلم الإجمالي منجزا لعدم كونه علما بالتكليف الفعلي والخروج عن محل الابتلاء
اما بان يكون غير مقدور للمكلف واما بان يكون بحيث يرغب عنه الناس عادة ويكون
دواعيهم مصروفة عنه نوعا والميزان استهجان العقلاء للخطاب المتعلق به والخروج من
محل الابتلاء بعد تحقق العلم الإجمالي حاله حال الاضطراب الطاري وقد سبق ان الأصل
فيه لزوم الاحتياط ولا إشكال في شيء مما ذكرنا

انما الإشكال في حكم موارد الشك في كون الطرف خارجا عن محل الابتلاء أو داخلا فيه لا من جهة الأمور الخارجية بل من جهة إجمال ما هو خارج عن موارد التكليف الفعلي فهل يكون المقام مما يتمسك بأصالة البراءة أو الاحتياط أو إطلاق الأدلة بملاحظة ان التقييد بالمحمل المردد بين الأقل والأكثر يوجب الاقتصار فيه على المتيقن وهنا كذلك لأن الخارج ليس عنوانا مبينا فيشك في الانطباق حتى يصير المقام من التمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصدقية كما لا يخفى والحق عدم جواز التمسك بالدليل اللفظي في أمثال المقام مما يكون الشك فيه راجعا إلى حسن الخطاب وعدمه لوجهين (أحدهما) ان الأدلة الشرعية ليست ناظرة إلى مثل هذه الجهات (الثاني) انه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة أصالة الإطلاق أو العموم لأن المفروض الشك في ان خطاب الشرع في هذا المورد حسن أم لا ولا تفاوت بين الخطاب الواقعي والظاهري وعلى هذا فهل القاعدة تقتضي البراءة أو الاحتياط التحقيق الثاني لأن البيان المصحح للعقاب عند العقل وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين أمور حاصل وان شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه وهذا المقدار يكفي حجة عليه نظير ما إذا شك في قدرته على إتيان الأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى ومطلوبا له ذاتا وهل له ان لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته والحاصل ان العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذرا للعبد في ترك الامتثال هذا (الثالث) لو تحقق العلم التفصيلي بالمقدار المعلوم بالإجمال ولم يكن له عنوان زائد لا يعلم انطباقه على ما علم تفصيلا فلا إشكال في انحلال العلم

الإجمالي قهرا إذ يكشف العلم التفصيلي عن كون الخطاب سابقا اما لو علم تفصيلا بشيء لا يعلم انطباق المعلوم الإجمالي عليه كما إذا علم إجمالا بوجود شاة متصفة بصفة كذا موطوءة فيما بين الشياه ثم علم تفصيلا بكون الشاة المعينة موطوءة ولم يعلم باتصافها بتلك الصفة فهل يوجب الانحلال أم يجب الاحتياط حتى يقطع باجتنااب الشاة المتصفة بالوصف المعلوم الأقوى (الأول) لأنه بعد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما علم تفصيلا لم يبق له علم بتكليف آخر سوى المعلوم بالتفصيل نعم يشترط في الانحلال ان يعلم بكون الشاة المخصوصة موطوءة في الزمن الذي علم إجمالا بوجود شاة موطوءة بملاحظة ذلك الزمان إذ لو علم تفصيلا بكون شاة موطوءة واحتمل حدوث الوطاء لم ينحل العلم الإجمالي السابق بل هو باق على إجماله فان قلت ان كان الاعتبار بوجود العلم الإجمالي في زمان فاللزام الاحتياط في كلا المثالين لاشتراكهما في تحقق العلم الإجمالي في زمن وان كان الأثر دائرا مدار وجوده فيلزم عدم وجوب الاحتياط فيهما إذ بعد العلم التفصيلي بكون الطرف المعين محرما لا يبقى التردد والإجمال في ان الحرام هل هو هذا أو الاخر سواء علم تفصيلا بكونه حراما من قبل أم لم يعلم بذلك بل احتمل حدوث سبب الحرمة قلت الاعتبار بوجود العلم الإجمالي وبقائه بملاحظة الزمن السابق لا بقاءه

بملاحظة الزمن اللاحق وبعبارة أخرى يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخرة ان يعلم انه في الزمن السابق كان عليه تكليف مردد بين أطراف وان لم يعلم بملاحظة الحال واما إذا علم الآن بان هذا المورد كان متعلقا لتكليفه في السابق ويشك في الطرف الاخر من أول الأمر فلا أثر للعلم الإجمالي الموجود سابقا كما لو شك في أصل تحقق التكليف من أول الأمر بعد ما علم إجمالا بثبوته أولا بل ولو تفصيلا ولو كان مجرد تحقق العلم في زمن مؤثرا لوجب الحكم بوجود الأثر وان صار شكًا ساريا وهذا مما لا يقول به ذو مسكة ثم ان هذا الذي ذكرنا من الانحلال فيما إذا لم يعلم بالانحصار التكليف كما في المقدار الذي علم تفصيلا واما إذا علم بالانحصار فالامر فيه أوضح هذا حال العلم التفصيلي ولو قام طريق معتبر شرعي مثبت للتكليف في بعض الأطراف بحيث لو علم مؤدى ذلك الطريق لانحل العلم الإجمالي فهل يحكم بالانحلال ويجري الأصل النافي للتكليف في

الباقي أو لا يجري بل الاحتياط في باقي الأطراف أيضا ومحل الكلام ما لم يعين الطريق مورد العلم الإجمالي كما إذا علم إجمالا بكون شاة موطوءة من إنسان خاص ثم قامت البيئة على ان الشاة الموطوءة من ذلك الشخص هي هذه فإنه في هذه الصورة لا إشكال في جريان الأصل في الطرف الاخر وكذا لو علم بحصر المعلوم في واحد مثلا فان من لوازم صدق البيئة عدم كون الباقي موطوءة وتعيين المعلوم بالإجمال فيما قام عليه البيئة وقد حقق في محله وجوب الأخذ بلوازم الطرق وان لم تكن شرعية وبهذا تفارق الأصول العملية والحاصل ان محل الكلام فيما إذا علم بوجود حرام أو واجب فيما بين أمور واحتمل كون التكليف زائدا على المعلوم في نفس الأمر ولم يعين الطريق المعلوم بالإجمال في مورده كما إذا علم بكون شاة واحدة موطوءة بين الشياه واحتمل

الزيادة ثم قامت البيئة على ان الشاة المخصصة موطوءة وكذا لو علم بوجود الظهر والجمعة ثم قام الطريق المعبر على وجوب الظهر ومجمل الكلام في المقام انه لو كان قيام الطريق سابقا على العلم الإجمالي أو مقارنا له فلا إشكال في جريان الأصول الشرعية النافية للتكليف فان الأصل في مورد الطريق محكوم عليه فيبقى الأصول الجارية في الأطراف الخالية عن الطريق سليمة عن المعارض ولو كان بعد تحقق العلم الإجمالي فان كان المقام من الشبهات الحكمية وكان عدم وصوله إليه من جهة عدم الفحص فلا إشكال أيضا في خلو الأصول في باقي الأطراف عن المعارض لأن قيام الطريق يكشف عن عدم كونه مورد مجرى للأصل من أول الأمر فيبقى خاليا عن المزاحم وان لم يكن من الشبهات الحكمية أو كان ولكن تفحص بقدر الوسع فلم يجد الطريق ابتداء ثم التفت إلى طريق على خلاف العادة مثلا فيشكل إجراء الأصول الشرعية في باقي الأطراف لسقوطها ابتداء بواسطة المعارضة

وقد عرفت ان سقوط المعارض بعد العلم الإجمالي والتساقط لا يوجب كون الطرف الموجود موردا للأصل والذي ينبغي ان يقال ان قيام الطريق يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي السابق في الاحتياط عقلا وقد قررنا وجهه سابقا في الجواب عن الأخباريين

المتمسكين بالعلم الإجمالي لرفع البراءة فلا نزيل المقام بإعادته (الأمر الرابع) سقوط
الأصول في أطراف العلم انما يكون إذا كانت نافية للتكليف واما إذ كانت مثبتة فلو احتتمل
مطابقة الكل

للواقع كما في صورة عدم العلم بالانحصار فلا إشكال في وجوب الأخذ بها لعدم المانع لا
عقلا ولا شرعا اما إذا لم يحتمل ذلك كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر
وكان كل منهما مسبوqa بالنجاسة فهل يحكم بجريان الاستصحاب في كليهما أولا وجهان
مبنيان على ان العلم المجعول في الاخبار غاية هل هو أعم من العلم التفصيلي والإجمالي أو
هو مخصوص بالعلم التفصيلي ان قلنا بالأول فلا يجري الأصل وان قلنا بالثاني فلا مانع
لجريان الأصلين كليهما اما بحسب الدليل الشرعي فلان المفروض ثبوت الدليل العام
ووجود الموضوع لذلك الدليل واما بحسب حكم العقل فلان إجراء الأصل في كليهما
يوجب المخالفة العملية وقد عرفت ما هو الأقوى ويظهر الثمرة في ملاقي أحد الإناءين
بالخصوص فإنه على تقدير جريان الاستصحاب في الملاقي بالفتح محكوم

بالنجاسة وعلى التقدير الآخر محكوم بالطهارة الأمر الخامس قد عرفت في طي المسائل ان الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي انما يجب فيها الاحتياط بشروط (منها) كون الأطراف كلها موردا للابتلاء بحيث لا يكون التكليف بالنسبة إلى بعضها مستهجنا (ومنها) عدم الاضطرار إلى بعض الأطراف اما معينا واما غير معين فإنهما مشتركان في عدم وجوب الاحتياط كما لا يخفى (ومنها) عدم كون الاحتياط في جميع الأطراف حرجيا ولو كان كذلك لم يجب الاحتياط إذا عرفت

فنقول قد اشتهر ان الشبهة الغير المحصورة لا يجب فيها الاحتياط بل ادعى عليه الإجماع بل الضرورة فلا بد ان يفرض الشبهة على نحو لو فرض كونها محصورة لوجب فيها الاحتياط لكونها جامعاً للشرائط المعتبرة في تنجزها إذ لو فقد بعض ما ذكر فعدم وجوب الاحتياط انما يكون من جهة عدم الشرط لا من جهة كونها غير محصورة فلنفرض الكلام فيما إذا علمنا بحرمة شيء مردد بين أمور كثيرة ولم يكن الاجتناب عن الجميع حرجيا وكذا لم يكن بعضها خارجا عن محل الابتلاء ولم يكن المكلف مضطرا إلى ارتكاب البعض فما قيل في وجه عدم وجوب الاحتياط فيها من عدم ابتلاء المكلف بالنسبة إلى جميع الأطراف أو كون الاحتياط فيها حرجيا وأمثال ذلك أجنبى من المقام

إذا عرفت موضع البحث فنقول غاية ما يمكن ان يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو ان كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا في طرف خاص بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوي فيكون في كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه وهذا التقريب أحسن مما أفاده شيخنا قده من ان وجه عدم وجوب الاحتياط كون الضرر موهوما فان جواز الإقدام على الضرر الأخرى الموهوم لو سلم لا يوجب القطع بكونه غير معاقب كما لا يخفى هذا ولكن فيما ذكرنا أيضا تأمل فان الاطمئنان بعدم الحرام في كل واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينهما وعدم خروجه عنها وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسلب الكلي فحينئذ

فان تم الإجماع في المسألة والا فالقول بعدم وجوب الاحتياط مشكل لعين ما ذكر في الشبهة المحصورة من دون تفاوت ولا يبعد ان يكون حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة من جهة مقارنتها غالبا مع فقد بعض شروط التنجيز وعلى هذا لا خصوصية لها في الحكم المذكور هذا حكم الشبهة في متعلق الحكم بعد إحراز أصله وقد ذكرنا ان الشبهة ان كانت في أصل التكليف فالقاعدة تقتضي البراءة وان كانت في متعلقه بعد إحراز أصله فالقاعدة تقتضي الاحتياط وقد وقع الاختلاف بين أصحابنا في بعض من الشبهات فذهب جماعة إلى كونه موردا للبراءة وأخرى إلى كونه موردا للاشتغال ومبنى الخلاف انه هل هي من افراد الشبهة في أصل التكليف أو في متعلقه ومن تلك الموارد الشك في جزئية شيء للمأمور به وان التكليف هل هو متعلق بالمركب الأقل أو الأكثر في الأقل والأكثر

والتكلم فيه يقع في مقامين أحدهما في اقتضاء الأصل العقلي والثاني في اقتضاء الأصل الشرعي والمركب الواجب تارة يفرض توصليا لا يشترط فيه قصد القرية وأخرى تعبديا ولنقدم الكلام في الواجب التوصلية بحسب اقتضاء الأصل العقلي فنقول احتج على لزوم الاحتياط بثبوت العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالأقل أو الأكثر ومقتضى اشتغال الذمة بالتكليف وجوب الفراغ منه يقينا وهو لا يحصل الا بإتيان الأكثر لا يقال ان الأقل معلوم الوجوب على كل حال لأنه اما واجب نفسا واما مقدمة لحصول الأكثر وبعد العلم بوجوب الأقل تفصيلا ينحل العلم

الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي لأننا نقول التكليف المعلوم تفصيلا لو كان غيريا في الواقع لا يترتب عليه أثر عقلا لما حقق في محله والتكليف النفسي غير معلوم تفصيلا في طرف خاص فيبقى العلم

الإجمالي بالتكليف النفسي موجبا للاحتياط فان قلت نفي الأثر عن التكليف الغيري مط لا وجه له فان المنفي بحكم العقل استحقاق العقوبة على مخالفته كالتكليف النفسي واما كون مخالفته منشأ للعقاب على ذي المقدمة فلا ينفيه العقل بل هو لازم له عند العلم به فحينئذ يقال ان التكليف بالأقل معلوم ومخالفته توجب استحقاق العبد للعقوبة اما على ترك نفسه واما على ترك ما هو مسبب عن تركه ولا علم له بتكليف آخر غير هذا المعلوم قلت المفروض على هذا القول عدم تنجز الأكثر فكيف يصير ترك الأقل المعلوم موجبا للعقوبة عليه والحاصل ان احتمال كون الوجوب المعلوم غيريا هل يوجب تنجز الأكثر أولا فعلى الأول لا معنى للقول بالبراءة فيه وعلى الثاني لا معنى للقول بان مخالفته توجب العقوبة عليه فان قلت ترك الأكثر قد يكون مستندا إلى ترك الاجزاء المعلومه وقد يكون مستندا إلى ترك الجزء المشكوك والمراد من ان مخالفة التكليف الغيري توجب العقوبة على ذي المقدمة انه لو ترك مستندا إلى ترك الاجزاء المعلوم وجوبها لاستحق عليه العقاب دون ما إذا ترك مستندا إلى غيرها قلت لازم ما ذكرت عدم صحة العقوبة على الأكثر لو ترك مجموع الاجزاء من المعلومه وغيرها فان الترتيب ليس مستندا إلى خصوص ترك الاجزاء المعلومه كما هو واضح فيرجع الأمر إلى ان مخالفة هذا الأمر المعلوم ليس له أثر على كل تقدير (هذا) غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال للقائل بالاشتغال

(وفيه) ان الضابط في انحلال العلم الإجمالي ليس العلم التفصيلي بالتكليف الذي يوجب في مخالفته للعقوبة على كل حال كيف ولو كان كذلك ما صح القول بالانحلال فيما إذا قام طريق معتبر شرعي مثبت في بعض الأطراف فإنه لا يصح العقوبة على مخالفة التكليف الطريقي على كل تقدير بل هو موجب لصحة العقوبة لو كان مصادفا للواقع انما الضابط هو العلم التفصيلي بالتكليف الذي يجب امتثاله عقلا وان كان من جهة صحة العقوبة على بعض التقادير فنقول فيما نحن فيه ان العلم بالتكليف المتعلق بالأقل لما لم يعلم كونه مقدميا أو نفسيا يجب عند العقل موافقته لأنه لو كان نفسيا لم يكن له عذر في تركه كما في التكليف الطريقية حيث ان وجوب امتثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع وان المكلف على هذا التقدير لم يكن معذورا فعلى هذا نقول نعلم تفصيلا بتكليف من الشرع يجب بحكم العقل متابعتة ونشك في تكليف آخر وراء ذلك لاحتمال وحدة مورد العلم الإجمالي مع التفصيلي والعجب ممن جزم في التكليف الطريقية بأنها موجبة للانحلال مع جزمه هنا بالاشتغال محتجا بان التكليف المعلوم ليس له أثر على كل تقدير وكيف كان فالأقوى في النظر البراءة وفاقا لسيدنا الأستاذ طاب ثراه لما ذكر من الوجه فان قلت ان مقتضى قواعد العدالة كون الأوامر مسببة عن مصالح في الأمور به وان غرض الشارع وصول العبد إليها فإذا أتى بالأقل لم يعلم بحصول

الغرض أصلا لاحتمال حصوله بإتيان الأكثر والعقل يحكم بوجود إتيان المأمور به على نحو يسقط به الغرض بل ليس هذا الكلام مبنيا على قواعد العدالة القائلين بوجود المصلحة والمفسدة لوضوح ان لكل امر غرضا في إتيان المأمور به وان كان جزافا ويلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو تحصل به غرض المولى قلت لزوم إتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض عقلا تارة من جهة ان الثابت

عليه بحكم العقل إسقاط الأمر وهو لا يسقط الا بإسقاط الغرض وأخرى من جهة ان اللازم بحكم العقل تحصيل غرض المولى مستقلا من دون ملاحظة كونه سببا لسقوط الأمر وعلى الثاني تارة يقال ان أصل الواجب في باب الإطاعة ينحصر في تحصيل الغرض والأمر انما يكون حجة على الغرض من دون ان يكون موضوعا لحكم العقل بوجود الامتثال وأخرى يقال بان الواجب كل منهما بحكم العقل فلو انفرد الغرض عن الأمر يجب تحصيله وكذا لو انفرد الأمر عن الغرض كما لو كان المصلحة في نفس التكليف فان كان نظر القائل إلى الأول نقول لا يعقل بقاء الأمر مع إتيان متعلقة لأنه يرجع إلى طلب الحاصل وان كان نظره إلى أول الوجهين من الثاني فنقول هذا خلاف ما نجده من أنفسنا لوضوح انه لو فرضنا امر المولى جديا ولم يكن له غرض في الفعل بل انما امر جدا لغرض ومصلحة في الطلب الجدي يجب بحكم العقل إطاعته ويصح عند العقلاء ان يؤخذ العبد على المخالفة ولا يسمع عذر العبد بان هذا

الأمر لم يكن لتحصيل غرض في الأمور به وان كان نظره إلى الوجه الأخير فنقول لو علم بان غرض المولى لا يحصل بإتيان متعلق الأمر المعلوم يحكم العقل بإتيان ما هو موجب لحصول غرضه واما إذا لم يعلم ذلك واحتمل انطباق غرضه على ما علم وجوبه كما فيما نحن فيه فلا يحكم العقل بوجوب شيء زائد على ما علم وجوبه فان امتثال هذا الأمر المعلوم واجب ولا يعلم ببقاء غرض المولى بعد إتيان الفعل المفروض ويمكن ان يستدل على البراءة بوجه آخر وهو ان يقال ان الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي لأن المركب باللحاظ الأول الذي يجعله الحاكم موضوعا للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود في الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة انما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية وهي ملاحظة كل جزء منه مستقلا فالجزء ان لوحظ مستقلا فهي مقدمة لكل وان لوحظ طريقا إلى

الملاحظة الأولية للحاكم على نحو الطبيعة المهملة فهو غير الكل إذ ليس للاجزاء بهذا الاعتبار وجود على حدة إذا عرفت هذا فنقول بعد العلم بتعلق الوجوب اما بالأقل أو بالأكثر نعلم بتعلقه بذات الأقل مع قطع النظر عن كونه محدودا بأحد الحدين ونشك في تعلقه بشيء آخر فمقتضى الأصل البراءة فان قلت ان الطبيعة المهملة من أحد الحدين لا تكون موضوعا لحكم الحاكم قطعاً ضرورة انه اما تعلق غرضه بالمركب الأقل أو الأكثر فالقدر المشترك بينهما المجرد عن اعتبار الوضعين شيء انتزع عن تكليف الأمر بأحد العنوانين على جهة الخصوصية ولا أثر لهذا الأمر الانتزاعي وما هو واقع لا يعلم به الا إجمالاً (قلت) ليس حكم العقل بوجوب الامتثال مخصوصاً بما إذا علم عنوان المكلف به مفصلاً بل متى علم بشيء ولو كان ذلك الشيء وجهاً من وجوه المكلف به لزم عليه الامتثال بحكم العقل ولذا قلنا في مبحث العلم الإجمالي انه بأقسامه موجب للاحتياط ولو لم يكن العنوان الواقعي للمكلف به معلوماً كما إذا علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو بحرمة شرب التتن (فان قلت) نعم لكن ليس العلم بوجوب المهملة مقتضياً لإتيانها في ضمن أي فرد كان الا ترى انه لو كان الواجب عتق الرقبة المؤمنة لا يصح امتثاله بعتق الرقبة الكافرة وان كانت نسبة الوجوب إلى عتق الرقبة بنحو الإهمال صحيحة من جهة وجود المهملة في المقيد أيضاً فمقتضى العلم بتعلق الوجوب بالطبيعة المهملة امتثاله على نحو يقتضيه في الواقع

ولا يقطع بالبراءة من مقتضى هذا المعلوم الا بإتيان بالأكثر قلت ان علم تعلق التكليف بالمقيد فلا يصح امتثاله في الفرد الفاقد للقيد لأن التكليف بالمقيد تكليف واحد وان صح نسبته إلى المهملة من جهة اتحادهما مع المقيد فذمته مشغولة بإتيان ذلك المقيد بخلاف ما نحن فيه فان

ذمته لم تشتغل بأزيد من هذه الطبيعة الجامعة فان قلت فعلى هذا لزم عليك ان تقول في صورة العلم بوجوب أحد المتباينين بعدم وجوب الاحتياط لأنه لا يعلم الا بوجوب أحدهما فلا يجب عليه الا إتيان أحدهما لأنه المقدار المعلوم له قلت وجه الاحتياط في المتباينين انه يعلم بوجوب عنوان خاص في نفس الأمر وذلك العنوان خصوصية زائدة على عنوان أحدهما لأن هذا العنوان الإجمالي صادق على كل منهما وذلك لا ينطبق الا على واحد بعينه والمنجز عقلا هو ذلك العنوان الخاص لا العنوان الأعم الإجمالي واما في مقامنا مما يكون الأمر دائرا بين الزائد والناقص أو المطلق والمقيد فلا علم للمكلف بلزوم خصوصية زائدة على المقدار المعلوم فان مرجع كون الناقص أو المطلق مطلوبا إلى عدم مدخلية خصوصية زائدة على تلك الطبيعة لا إلى مدخلية خصوصية زائدة وهي النقص أو الإطلاق فتدبر في المقام ومما ذكرنا عرفت وجه أصالة البراءة في الشك في القيد فلا نطيل بذكره الكلام هذا حال الأصل العقلي في الاجزاء والقيود المشكوكة في الواجبات التوصيلية (واما) الواجبات التعبدية فيستظهر القائل بالاحتياط بجهة أخرى سوى ما ذكره في وجه الاحتياط في التوصليات وهي ان الواجب فيها قصد التقرب ولا يحصل الا بقصد إتيان ما هو تكليف نفسي للمولى إذ في الواجبات الغيرية على ما حقق في محله لا يتأتى قصد القربة فيجب من جهة حصول هذا المعنى المبين إتيان الأكثر وقصد التقرب بإتيان ما هو واجب في الواقع وفيه ان قصد القربة ان جعلناه من الأغراض المترتبة على الأمر بان قلنا لا يمكن إدراجه في المأمور به فمعلوم ان تنجزه تابع لتنجز الأمر إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذي هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه فكما ان العقل يحكم في

الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف كذلك هنا على القول بالبراءة نعم لو كان التكليف متعلقا بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحججة قد قامت عليه والمفروض انه يأتي بالأقل المعلوم بقصد الإطاعة لا بأغراض آخر فان قلت كيف يتمشى قصد القربة فيما دار امره بين ان يكون واجبا نفسيا أو مقدميا والمفروض عدم حصول القرب في امتثال التكليف المقدمي قلت المقدار المسلم اعتباره في العبادات ان توجد على نحو يعد فاعله من المنقادين للمولى ومن المعلوم حصوله هنا كيف ولو كان المعبر أزيد من ذلك لا نسد باب الاحتياط في العبادات في موارد الشبهة في أصل التكليف إذ لا يعلم العبد ان ما يأتي به لغو أو مطلوب للمولى فكيف يقصد القربة ومن هنا ظهر الجواب عن هذا الإشكال على تقدير القول بكون قصد القربة داخلا في المأمور به فإنه يصير ح كالأجزاء المعلومه في لزوم المراعاة بإتيانها متقربا على نحو ما ذكرناه هذا تمام الكلام في الأصل العقلي واما الأصل الشرعي فنقول ان الدليل العمدة في المقام هو حديث الحجب وحديث الرفع ومفادهما بالنسبة إلى مورد الشك واحد وتقريب الاستدلال على مبنى القائل بالبراءة عقلا واضح فان مقتضاهما رفع الحكم المتعلق بالأكثر لأنه مما حجب الله علمه عن العباد ومما لا يعلمون ولا يعارضه كون تعلق الحكم بالنسبة إلى الأقل مشكوكا أيضا فان التكليف النفسي وان كان كذلك الا انه بعد العلم بأصل الوجوب وكون هذا الحكم المعلوم لازم الامتثال بحكم العقل كما هو مبنى القائل بالبراءة لا يكون موردا للرفع لأن ما هو ملاك للأثر عند العقل معلوم غير قابل للرفع والخصوصية المشكوكه ليس كلفة زائدة على العبد كما هو واضح ومن هنا يظهر وجه الاستدلال بهما على نفي القيد المشكوك

واما على مبنى القائل بالاحتياط فيشكل التمسك بهما على المطلوب من جهة انه على المبنى المذكور العلم بالوجوب الأعم من النفسي والغيري ليس له أثر عقلا وانما المؤثر هو العلم بالتكليف النفسي اما إجمالا أو تفصيلا فعلى هذا كما ان تعلق التكليف بالأكثر مشكوك فيشملة الحديث كذلك تعلقه بالأقل أيضا فيتعارضان اللهم الا ان يقال بعد تعارضهما يبقى الأصل الجاري في الوجوب الغيري للجزء المشكوك فيه سليما عن المعارض لأن الشك فيه انما يكون مسببا عن الشك في تعلق التكليف بالأكثر وليس في مرتبة المتعارضين حتى يسقط بالتعارض ولكن يمكن المناقشة فيه أيضا بان مجرد نفي الوجوب الغيري عن الجزء المشكوك لا يثبت كون الواجب هو الأقل الا بالأصل المثبت الذي لا نقول به اللهم الا ان يدعى ان رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي يفهم منه عرفا ان الباقي واجب نفسي ويؤيد ذلك قول الإمام عليه السلام في خبر عبد الأعلى يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة حيث ان الإمام عليه السلام دلنا على ان المدلول العرفي للقضية رفع ما يكون حرجا وهو مباشرة اليد الماسحة للبشرة الممسوحة وإثبات الباقي وهو أصل المسح وهنا نقول أيضا بان المجهول مرفوع والتكليف ثابت في الباقي بمدلول قضية رفع ما لا يعلمون وحديث الحجب ومن هنا يظهر وجه التمسك بهما لنفي القيد المشكوك فان التكليف بالمقيد وان كان تكليفا واحدا لكن يصح تحليله عند العقل ويقال ان تعلق التكليف بأصل الطبيعة معلوم والخصوصية الزائدة غير معلومة فتنفى بمقتضى الخبرين

ويثبت الباقي كما ذكرنا هذا
وينبغي التنبيه على أمور
الأول

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بان يكون تعلق الوجوب على موضوع معلوما وشك في انه على نحو التعيين أو التخيير فهل الأصل يقتضى أيهما فيه وجهان (وجه الأول) ان تعلق التكليف بهذا الموضوع معلوم ويشك في انه هل يسقط بإتيان شيء آخر أولا فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغه عن عهدة التكليف يقينا (ووجه الثاني) ان الشك في المقام راجع إلى الشك في الإطلاق والتقييد ووجهه ان الشئيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر الجامع فحينئذ مرجع الشك في التعيين والتخيير إلى ان التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد ولما قلنا بالبراءة هناك نقول بها هنا أيضا (والحق) هو الأول لأن التخيير وان كان راجعا إلى تعلق الحكم بالجامع عقلا وفي عالم اللب ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للبعد عذر وليست المؤاخذة عليه مؤاخذة من دون حجة وبيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص ومن هنا تعرف الفرق بين المقام وبين دوران الأمر بين المطلق والمقيد حيث انه في الثاني لا يعلم بتوجه الخطاب بالمقيد فيؤخذ بالمتيقن ويدفع القيد بالبراءة بخلاف ما نحن فيه حيث ان المفروض العلم بصدور الخطاب المتعلق

بالعنوان المخصوص فلا تغفل

الثاني

لما فرغنا عن الشك في الجزئية والقيدية في الشبهة الحكمية فاللازم التكلم في الموضوعية منها مفصلا لكون بعض مصاديقها محلا للابتلاء وموردا لأنظار العلماء فنقول وبالله المستعان ان جعل طبيعة جزء للمأمور به يتصور على أنحاء منها جعلها باعتبار صرف الوجود أعني الوجود اللا بشرط من جميع الخصوصيات الذي يكون نقيضا للعدم المطلق وبعبارة أخرى الذي ينتقض به العدم فيكتفي بإتيانه في ضمن فرد واحد ضرورة تحقق ذلك المعنى اللا بشرط في ضمن فرد واحد ومنها جعلها باعتبار وجودها الساري في جميع الافراد ومنها جعلها باعتبار مجموع الوجودات بحيث يكون مجموع افراد الطبيعة جزء أو أحدا للمأمور به والأقسام المذكورة كلها متصورة بالنسبة إلى الشرط والمانع إذا عرفت هذا فنقول ان جعل شيء جزءا أو شرطا للمأمور به بالاعتبار الأول فلا ريب في وجوب إحرازه وعدم جواز الاكتفاء بالمشكوك لأن الاشتغال بالمركب من اجزاء معلومة أو المشروط بالشرط المعلوم معلوم بالفرض ولا يتحقق البراءة الا بإتيان ما يعلم انطباقه عليه وهذا في الوضوح والبدهة بمكان وان جعل جزءا أو شرطا بالاعتبار الثاني فلا إشكال في ان مرجع هذا النحو من الجعل إلى جعل كل واحد من افراد الطبيعة جزءا مستقلا أو شرطا كذلك وان القضية الدالة على ذلك تنحل إلى قضايا متعددة فهل يحكم في الفرد المشكوك كونه جزءا وشرطا من جهة الشك في انطباق المفهوم المعلوم كونه جزءا وشرطا عليه بالبراءة أو الاحتياط وجهان تعرف الحال بعد بسط المقال في الشك في المانع أيضا

وكذا الحال فيما إذا جعل بالاعتبار الثالث وان جعل شيء مانعا بالاعتبار الثالث أعني اعتبار مجموع الوجودات فيرجع إلى اشتراط ترك واحد من افراد ما جعل مانعا ولا إشكال في وجوب إحراز ذلك الترك لأن أصل الاشتراط معلوم فاللازم العلم بوجود الشرط وهذا أيضا واضح وان جعل مانعا بأحد الاعتبارين الأولين أعني اعتبار صرف الوجود أو الوجود الساري فلو شك في كون شيء مصداقا للمفهوم الذي جعل مانعا فهل الأصل يقتضى الاحتياط والاجتناب عن ذلك الشيء المشكوك كونه فردا أو البراءة مثال ذلك إذا علمنا ان الشارع جعل لبس الجلد أو الصوف أو الوبر لغير ما يؤكل لحمه من الحيوان مانعا للصلاة وشككنا في ان اللباس المخصوص هل هو مأخوذ من ما يؤكل لحمه أو من غيره المشهور كما قيل على الاحتياط وذهب بعض الأساطين إلى البراءة وعدم وجوب الاحتياط منهم سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي في أواخر عمره وهذا هو الأقوى في معص في اللباس المشكوك

(وتوضيح المقام) على نحو يكشف الستر عن وجه المرام ان جعل اجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعا في الصلاة بعد القطع بعدم كون المانع هو مجموع وجودات تلك الطبيعة لا يخلو من أمرين اما جعله على نحو السريان فالمجوع مانعا على هذا كل فرد من افراد تلك الطبيعة والمفروض ان لتلك الطبيعة افراد معلومه قد علم تقييد الصلاة بعدم كل واحد منها فمرجع الشك هنا إلى ان المأمور به هل قيد بعدم هذا الفرد زائدا على ما علم اعتباره فيه أولا وبعبارة أخرى مرجع هذه الشبهة إلى الشبهة في اشتراط امر آخر سوى الأمور المعلومة غاية الأمر ان هذه الشبهة نشأت من أمور خارجية و ح نقول ان لهذه الشبهة جهتين (إحدهما) انها من مصاديق الشبهة في الأقل والأكثر (والثانية) انها من مصاديق الشبهة الموضوعية

فان كان المانع من إجراء البراءة فيها الجهة الأولى فقد فرغنا عنها وان الحق فيها من هذه الجهة البراءة وكل ما أقمناه حجة هناك جار هنا فلا نطيل الكلام بإعادته وان كان المانع الجهة الثانية فقد مر أيضا الكلام فيه وان ما يشك كونه محرما من جهة الشك في انطباق العنوان عليه حكمه حكم ما يشك كونه محرما من جهة الشبهة الحكمية والحاصل انه بعد ما فرضنا قبح المؤاخذة على ارتكاب المحرم المجهول فلا فرق في ذلك بين ان يكون المرتكب جاهلا بالصغرى وان هذا خمر مثلا وبين ان يكون جاهلا بالكبرى بان لا يعلم حرمة فالقائل بوجوب الاحتياط ان كان نظره إلى ان هذا المورد مما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر فقد أجبنا عن اشكاله في الشبهة الحكمية وان كان نظره إلى كون المقام من الشبهات الموضوعية فقد أجبنا عن اشكاله في الشبهة الموضوعية ولا يعقل ان يحدث اجتماع الجهتين ليست واحدة منهما موجبة للاحتياط إيجاب الاحتياط هذا ان حملنا دليل المانع على الوجود الساري كما هو ظاهر النواهي الشرعية عرفا سواء كانت نفسية أو غيرية وان حملنا على صرف الوجود فقد يتوهم ان مقتضى القاعدة الاحتياط حيث ان تقييد الصلاة بعدم تلك الحقيقة معلوم وهو تقييد واحد سواء كثرت افرادها أم قلت ولا يتحقق ذلك لعدم الا بعدم جميع الافراد كما إذا قيدت الصلاة بالطهارة عن الحدث ولم يعلم بأنه هل يتحقق بالمركب من الغسلتين والمسحنتين أو به وبشيء آخر والحاصل انه لو كان التكليف بشيء واحد معلوما ودار الأمر في محصل ذلك الشيء بين الأقل والأكثر فلا شك في لزوم الاحتياط والسرف في ذلك ان محط التكليف ليس هذا المركب حتى يؤخذ فيه بالقدر المتيقن ويكون الشك في الباقي شكا في أصل التكليف بل التكليف متعلق بذلك المعنى الواحد فالذمة مشغولة به يجب الفراغ عنه

لكن التحقيق يقتضى عدم الفرق بين الصورتين ومقايسة ذلك بالطهارة ومحصلها ليست في محلها وتوضيح ذلك انه قد يكون التكليف متعلقا بالعنوان المتولد من السبب الخارجي ويشك في ان سبب حصول ذلك العنوان المكلف به هل هو الأقل أو الأكثر فيجب ح الاحتياط بإتيان الأكثر حتى يعلم تحقق العنوان والأمر بالطهارة من هذا القبيل لأنها امر معنوي يتحصل من افعال خارجية وكذلك لو أمرنا بالتأديب ولم نعلم انه يحصل بضربة أو بضربتين مثلا وهكذا وقد يكون التكليف متعلقا بما هو عين الخارج لا انه يتحصل به كما فيما نحن فيه فان صرف الوجود الذي جعلناه متعلقا للنهي الغيري هو عين الوجودات الخارجية والنهي المتعلق به في الحقيقة راجع إلى النهي عن تلك التحصلات الخارجية فحينئذ يقال انا نعلم من جهة ذلك النهي تقييد الصلاة بعدم تلك التحصلات المعلومة ونشك في تقييدها بالزائد ومقتضى الأصل البراءة والفرق بين هذا الفرض وسابقه انه في السابق كانت الشبهة من مصاديق الشبهة في الأقل والأكثر من حيثية واحدة وفي هذا الفرض من حيثيتين (إحدهما) من جهة ارتباط القيد بالصلاة (والثانية) من جهة الارتباط الموجود في نفس القيد ولا ضير بعد ما لم تكن هذه الجهة منشأ للاحتياط هذا ما استفدنا من سيدنا الأستاذ طاب ثراه في بيان الأصل العقلي نقلا عن سيد

مشايخنا الميرزا الشيرازي قده فان قلت ان ما ذكرته صحيح على تقدير جعل لبس غير
مأكول اللحم مانعا في الصلاة واما لو جعل اللباس على تقدير كونه من اجزاء الحيوان
شرطا سواء كان ذلك الشرط كونه مأكول اللحم أم عدم كونه من غير مأكول اللحم
فالقاعدة تقتضي الاحتياط فان بعد حصول التقدير وهو ما إذا لبس المصلي شيئا من اجزاء
الحيوان اشتراط هذا اللباس الخاص بشيء معلوم وهو كونه مما يؤكل أو عدم كونه مما لا
يؤكل والشك انما هو في وجود الشرط وليس هنا قدر متيقن حتى يؤخذ به ويصير الشك
في الزائد شكاً في أصل الاشتراط كما لا يخفى على المتأمل و ح نقول ان موثقة ابن بكير
التي هي أصل في عدم جواز لبس غير مأكول اللحم في الصلاة وان كان صدرها ظاهراً في
مانعية لبس غير مأكول
اللحم في الصلاة ولكن بعض فقراتها تدل على خلاف ذلك وهو قوله عليه السلام لا يقبل
الله تلك الصلاة حتى تصلي في غيره مما

أحل الله أكله لأن هذه الفقرة بعد القطع بعدم كون ظاهرها مرادا كما هو واضح يلزم ان يحمل على الشرطية التقديرية والمعنى على هذا لا يقبل الله تلك الصلاة على تقدير لبسك شيئا من الحيوان حتى تصلي فيما أحل الله أكله فحينئذ لا يجوز الاكتفاء بالصلاة في اللباس المشكوك قلت لا يخفى على العارف بأسلوب الكلام ان هذه الفقرة ليست مما تفيد مطلباً آخر سوى ما استفدنا من صدر الرواية لأن قول الإمام عليه السلام هذا تفريع على ما مر منه عليه السلام في صدر الرواية ومحصل المعنى انه لما كانت الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلى في غيره وانما ذكر ما أحله الله من جهة كون الصلاة فيه أحد مصاديق الصلاة المقرونة بعدم المانع ثم على تقدير تسليم كونه في مقام بيان الاشتراط نقول الظاهر منه توقف صحة الصلاة على كونها في مأكول اللحم وبعد القطع بعدم اشتراط ذلك بقول مط فاللازم حملة على الاشتراط المعلق يعني ان المصلى على تقدير لبسه شيئا من اجزاء الحيوان فلا تصح صلاته الا ان يصلى فيما أحله الله و ح نقول يكفي في صدق هذا الشرط ان يكون معه لباس مما أحله الله يقينا وان كان معه أيضا ما يشك كونه كذلك فإنه بعد إحراز الشرط المستفاد من ذيل الرواية على الفرض ليس لنا شك الا من جهة مانعية اللباس الاخر للصلاة وقد قلنا انه من تلك الجهة مورد للأصل اللهم الا ان يدعى انه على تقدير القول بان ذيل الرواية تفيد الشرطية ليس معناه مجرد اشتراط الصلاة فيما أحله الله بل المراد ان المصلى على تقدير لبسه جزء من الحيوان يشترط كون ذلك الجزء الملبوس مما يؤكل ففي الجزء المشكوك أصل الاشتراط معلوم وانما الشك في وجود الشرط واللازم في مثله الاحتياط وكيف كان نحن في سعة مما ذكر لما قلنا من ان العمدة مفاد صدر الرواية وان الذيل لا يفيد شيئا الا التفريع على ما ذكر هذا تمام الكلام في

الأصل العقلي واما الأصل النقلي فيدل على المقصود كل ما يدل على البراءة في الشبهة

(٤٨٨)

الحكمية بالتقريب الذي مر بيانه هناك فلا نطيل الكلام بإعادته مضافا إلى إمكان ان يقال ان مثل قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه أيضا يدل على المقصود تقريبه ان الحل والحرمة كما يطلقان على النفسيين كذلك يطلقان على الغيريين وقد شاع استعمالهما في هذا المعنى في الاخبار مثل قوله عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان كل ما كان عليك أو معك مما لا يجوز فيه الصلاة منفردا إلخ وكذا قوله عليه السلام لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد وفي رواية إبراهيم بن محمد الهمداني لا يجوز الصلاة فيه وفي صحيحة عبد الجبار لا تحل الصلاة في الحرير المحض وفي صحيحة أخرى له لا تحل الصلاة في حرير محض وفي صحيحة علي بن مهزيار وهل يجوز الصلاة في وبر الأرنب إلى ان قال فكتب عليه السلام لا يجوز الصلاة

وفي رواية الحلبي كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع والحاصل ان الحل والحرمة في لسان الأئمة عليهم السلام أعم من النفسي والغيري كما يشهد به ما ذكرنا من الاخبار و ح نقول مقتضى ظاهر الحديث جواز الصلاة في المشكوك فإنه شيء لا يعلم أيحل الصلاة فيه أم لا وقد قال كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وللجلود والأصواف قسم تحل فيه الصلاة فيحكم في المشكوك بالحل بمقتضى ظاهر الحديث هذا محصل الكلام في المقام وفقنا الله وإخواننا المؤمنين لمراضيه بحق محمد صلى الله عليه وآله خير الأنام

الثالث

إذا ثبت جزئية شيء في الجملة وشك في ان نقصه سهواً يوجب بطلان الصلاة أم لا فهل الأصل العقلي يوجب الإعادة أو الاكتفاء بالناقص وجهان (أولهما) اختيار شيخنا المرتضى قده واحتج على ذلك بما حاصله

ان ما كان جزء حال العمد كان جزء حال الغفلة فلو لم يأت به نسيانا لم يأت بالمركب المأمور به والدليل على ما قلنا انه لو كانت جزئية الجزء المغفول عنه مختصة بحال العمد لزم تخصيص الغافل بخطاب خاص وهو غير معقول لعدم إمكان انبعث الغافل بالخطاب المتوجه إلى عنوانه لأن انبعثه يتوقف على التفاته إلى انه داخل في العنوان الذي تعلق عليه الخطاب ولا يعقل التفاته إلى ذلك لأنه مناف للغفلة فمتى التفت يخرج عن كونه غافلا فينتفي الخطاب المتعلق بهذا العنوان لعدم موضوعه وما لم يلتفت لم يعقل انبعثه بذلك الخطاب فالخطاب المتوجه إليه لغو مط نعم يمكن ان يسقط الشارع الإعادة عن المكلف الآتي بالناقص كما نقول به في بعض اجزاء الصلاة بواسطة القاعدة الاستفادة من الشرع لكن الكلام في الأصل العقلي مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع ولا شك في ان الأصل العقلي لزوم الاحتياط وعدم الاكتفاء بالمركب الناقص هذا محصل ما أفاده قده في المقام وأورد عليه سيدنا الأستاذ نقلا عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قده بوجهين (أحدهما) انه على تقدير تسليم قبح اختصاص الغافل بخطاب خاص لا يلازم كونه مشاركا للعامد في الخطاب لجواز ان لا يكون له خطاب أصلا حين الغفلة لا بالتام المغفول عنه ولا بالناقص المأتي به بل هو كذلك لأنه غير قادر على المغفول عنه وغير قابل للخطاب الناقص فتوجه الخطاب إليه لغو وان أريد

من الخطاب مجرد الاقتضاء والمصلحة فنسبة الإمكان إلى الناقص والتام سواء فإن قلت بعد الإجماع على ان لكل أحد خطابا كان خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم إمكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر ان الخطاب عام والمكلف ما دام غافلا لم يتنجز عليه كالشاك بعد الفحص قلت دعوى الإجماع بالنسبة إلى الغافل عن الموضوع كما هو محل الكلام ممنوعة نعم الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم والا لزم التصويب وملخص الكلام انا نشك بعد ارتفاع العذر ان الغافل صار مكلفا بغير المركب الناقص الذي أتى به والأصل عدمه وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه فالأصل البراءة عنه كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر لا يقال انا لسحب بقاء الإرادة الذاتية التي كانت ثابتة في حال الغفلة (لأننا نقول) المعلوم منها وهي المتعلق بالقدر المشترك بين الأقل والأكثر مقطوع الامتثال والزائد مشكوك الحدوث فالأصل البراءة منه الوجه الثاني انه يمكن تصور اختصاص الغافل وأمثاله بخطاب مثل ان يخاطب في ضمن مط الإنسان بالصلاة ويشرح له الاجزاء والشرائط على ما هو عليه من العموم والاختصاص بالذاكر و ح فإن لم يلتفت من أول الأمر إلى جزء فلا محاله ينوي الاجزاء المطلقة المفصلة في ذهنه بعنوان انها عين الصلاة وان التفت إلى ان من تلك الاجزاء ما يختص بالذاكر ينوي الإتيان بالعبادة بحسب ما يجب عليه على حسب حالته الطارئة عليه فيكون داعيه المرتكز في ذهنه الأمر الواقعي الذي تصوره بالعنوان الإجمالي واعتقاد انه لا يعرض عليه النسيان لا يضر بالنية كما لا يخفى هذا ما سمعنا منه طاب ثراه ونقلنا في هذه الرسالة عباراته في الرسالة التي صنفها في الخلل شكر الله سعيه وأجزل مثوبته

هذا حال نقص الجزء الذي ثبت جزئيته في الجملة سهوا ولو زاد فمقتضى القاعدة الأولية مع قطع النظر عن أدلة إبطال الزيادة عدم بطلان العمل بها ولو كانت عن عمد لأن الزيادة في العمل المأمور به لا يمكن ان تكون مبطله الا ان يشترط عدمها فيرجع إلى النقيصة فالشك في بطلان العمل بالزيادة يرجع إلى الشك في اعتبار عدمها أو عدمه والمرجع البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد نعم لو دل دليل على بطلان العمل بها في الجملة فعلى ما أفاده شيخنا المرتضى قده لا بد من القول بالبطلان بها بحسب الأصل العقلي في حال العمد والسهو لعدم إمكان اختصاص الساهي بخطاب خاص على ما نقلناه منه قده واما على ما ذكرنا فلو لم يكن للأدلة الدالة على إبطال الزيادة إطلاق يشمل حال السهو لم تكن في تلك الحالة مضرّة بالعمل لما ذكر من الوجه هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلي فتلخص مما ذكرنا ان مقتضى الأصل العقلي عدم بطلان العمل بنقص الجزء سهوا فيما لم يدل دليل على جزئيته حتى في حال السهو كما ان مقتضى الأصل عدم البطلان إذا زاد على المركب المأمور به ما لم يدل دليل على إبطال الزيادة ولو دل دليل على ذلك ولم يكن له إطلاق يشمل حال السهو فالأصل عدم البطلان بالزيادة في حال السهو بقي الكلام في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة فنقول روى محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن زرارة قال قال أبو جعفر عليه السلام لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود

والتكلم فيه يقع في مواقع أحدها ان الظاهر بمقتضى العموم المستفاد من الخبر عدم التفاوت بين أسباب الخلل وان وقوعه في غير الخمسة المستثناة لا يوجب الإعادة سواء كان منشأه السهو عن

أو عن موضوعه أو النسيان كذلك أو الجهل كذلك نعم ليس الخلل الواقع عن علم بالحكم أو الموضوع داخلا في نفي الإعادة لمنافاة ذلك للجزئية أو الشرطية الثابتين بحسب الفرض هذا وكلمات الأصحاب لا يلائم ما ذكرنا من العموم فلاحظ الثاني الظاهر من الإعادة هو الإتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا يعم اللفظ بظاهره الاستئناف في الأثناء ولكن استعماله في الأعم شايع في الاخبار وفي لسان المتشرعة مضافا إلى شهادة تعليل عدم الإعادة في الخبر بان القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقص السنة الفريضة فإنه ظاهر في ان تركه سهوا لكونه سنة لا تنقص الفريضة حين حصوله لا انه مراعى بإتمام العمل الثالث هل يعم الخبر الزيادة الواقعة في الصلاة عن سهو أو يختص مدلوله بالنقيصة وجهان (من) ان الزيادة أيضا راجعة إلى النقيصة لكون عدمها معتبرا في الصلاة والا لم يعقل كونها موجبة للبطلان فعلى هذا مقتضى العموم عدم الإعادة بكل نقص حصل في الصلاة سواء كان بترك ما اعتبر وجوده أم بإيجاد ما اعتبر تركه (ومن) انه ظاهر من حيث الانصراف في الوجوديات واما العدميات المعتبرة في الصلاة فلا يشملها وهو الأقوى وعلى هذا ان ثبت عموم يدل على إبطال الزيادة مط لم تكن الرواية حاكمة عليه وعلى الأول هل يدل على بطلان العمل بزيادة الركوع والسجود أو لا؟

يمكن ان يقال ان زيادتها داخله في المستثنى منه فان مدلول الخبر على هذا عدم الإعادة من النقص الحاصل في الصلاة سواء كان بترك شيء معتبر وجوده أم بإيجاد شيء معتبر عدمه الا من نقص الركوع والسجود مثلا فيكون زيادتهما داخله في المستثنى منه ويمكن ان تكون الزيادة صفة مضافة إلى الجزء كما ان النقيصة أيضا كذلك فهما اعتباران متواردان عليه وان كانت الزيادة عدمها معتبرا في الصلاة فهي من جهة الاعتبار الأول تدخل في المستثنى ويصير

حاصل مدلول الخبر على هذا لا تعاد الصلاة بفوت شيء من الأمور المعتبرة فيها سواء كانت وجودية أم عدميته الا إذا نشأ الخلل الواقع فيها من جهة الركوع والسجود مثلا والخلل الواقع فيها من جهتيهما على قسمين أحدهما تركهما في الصلاة والثاني زيادتهما فيها هذا ولكن الإنصاف ان ظهور الرواية فيما قلنا مشكل والأظهر ما قلنا أولا من عدم شمولها للعدميات المعتبرة في الصلاة الرابع لو شك في ان سبب النقص عمد أو سهو فالتمسك بالعموم مبنى على الأخذ بالعمومات في الشبهة المصداقية الا ان يقال ان التخصيص هنا عقلي والتميقن منه هو المعلوم كونه عن عمد وهو غير بعيد هذا بعض الكلام في الحديث الشريف وقد عرفت عدم تعرضه للزيادة فلو فرض ما يدل على إبطال الزيادة مط لم يكن منافيا له ثم لو فرض شموله للزيادة كالنقيصة فالنسبة بينه وبين الاخبار الدالة على إبطال الزيادة مط وان كان عموما من وجه الا ان الظاهر حكومة هذه القاعدة عليها كما لا يخفى وكذا الحال فيما إذا دل دليل على بطلان الصلاة بالزيادة في خصوص

حال السهو مثل قوله عليه السلام إذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة لأن الدليل المذكور وان كان مختصا بحال السهو لكنه من حيث الزيادة يعم الركوع والسجود وغيرهما والقاعدة تدل على عدم لزوم الإعادة في غير الركوع والسجود فمورد التعارض غيرهما ومقتضى حكومة القاعدة إخراج مورد التعارض عن ذلك الدليل ويتعين مورده في الركوع والسجود فما أفاده شيخنا المرتضى قده من كون الدليل المذكور أخص من القاعدة لا وجه له فتدبر جيدا

الأمر الرابع

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة فهل يقتضى الأصل جزئيته أو شرطيته مط بحيث لو تعذر أسقط التكليف أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذرا لم يسقط التكليف بالمقدور (وجهان) وينبغي تعيين محل الكلام ثم التكلم بما يقتضيه القاعدة فيه فنقول محل الكلام ما إذا لم يكن للدليل الدال على الجزئية أو الشرطية إطلاق إذ لو كان كذلك لا إشكال في سقوط التكليف حال تعذرهما وكذا لم يكن للدليل الدال على وجوب المركب والمقيد إطلاق يشمل حال العجز عنهما إذ لو كان كذلك يتمسك بالإطلاق في بقاء التكليف ثم انه قد يفرض طرو العجز مع كونه قادرا قبل ذلك وقد يفرض كونه عاجزا من أول الأمر كما إذا كان في أول زمن التكليف عاجزا عن إتيان تمام الأمور به ثم ان القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما إذا كان في أول الظهر قادرا على إتيان الصلاة مع تمام ما له دخل فيها فصار عاجزا عن إتيان شيء منه في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادرا في الأيام السابقة

فطراً عليه العجز في يومه فلو كان عاجزاً من أول الأمر لم تجر في حقه الا قاعدة البراءة إذ
قاعدتا

(٤٩٧)

الاستصحاب والميسور اللتان يتمسك بهما في المسألة الآتية لا تجريان في حقه ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمان السابق اللهم الا ان يكتفي في تحقق قاعدة الميسور بتحقق مقتضى الثبوت ولو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة فالحق وجوب الإتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فان لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية فالمقصود بالبحث هنا صورة طرو العجز في واقعة أخرى ولم يكن للدليل الدال على المركب والمقيد إطلاق وكذلك لم يكن للدليل الدال على الجزئية أو القيدية إطلاق إذا عرفت هذا فنقول لا إشكال في ان مقتضى الأصل الأولي البراءة للشك في ثبوت أصل التكليف لكن هنا أمور تقدم على قاعدة البراءة منها استصحاب بقاء التكليف على المقدور اما من جهة المسامحة في المستصحب بمعنى ان التكليف المتعلق بالمقدور في الزمن السابق وان كان

غيريا وقد انتفى قطعاً وهذا التكليف المشكوك نفسي على تقدير ثبوته لكن العرف لا يرى الغيرية والنفسية معددة للتكليف واما من جهة المسامحة في الموضوع بان يقال ان المستصحب هو التكليف النفسي والمركب التام والناقص بجزء واحد وكذا المقيد والفاقد للمقيد ليسا بموضوعين عند العرف بل هما شيء واحد وهذا الاختلاف نظير الاختلاف في حالات موضوع واحد نظير استصحاب الكرية مع ان موضوع الكرية لم يكن هذا الماء الموجود عقلاً وكل منهما صحيح ولكن الثمرة بينهما انه على الأول يجري الاستصحاب في المقدار المقذور سواء كان قليلاً أم كثيراً وبعبارة أخرى سواء كان المعجوز عنه بالنسبة إلى المقذور قليلاً بحيث يفرض كالمعدوم أم لا وعلى الثاني لا يجري

الا إذا كان المقدور بمقدار يصح إطلاق اسم التام عليه بالمسامحة العرفية وأيضا الاستصحاب على الوجه الأول يختص بصورة فقدان الجزء ولا يجري في صورة فقدان القيد لأن المطلق لا يكون مكلفا به بالتكليف الغيري في ضمن المقيد لعدم كونه مقدمة له بخلاف الاجزاء بالنسبة إلى الكل فالاستصحاب في صورة فقدان القيد مختص بالوجه الثاني ولكن لا يخفى انه ليس كل قيد بحيث يكون فقدانه غير قاذح في جريان الاستصحاب بل القيود مختلفة في ذلك فرب قيد لا يكون عدمه مغيرا للموضوع في نظر العرف كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فإنها مع الطهارة ليست امرا مباينا لها مع عدمها بخلاف الإيمان بالنسبة إلى الرقبة فان المؤمنة والرقبة الغير المؤمنة متباينان بنظر العرف ومجرى الاستصحاب في صورة العجز عن القيد هو القسم الأول كما لا يخفى ومنها النبوي الذي في غوالي اللثالي إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ومنها العلوي الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف اسناده مجبور باشتهار التمسك بها بين العلماء في الكتب الفقهية تقريب الدلالة في النبوي ان كلمة من ظاهرة في التبويض لا التبيين لأن كونها بيانية فيما إذا كان لسابقها إجمال يرتفع بسبب متعلقها كما في قولك خاتم من فضة وكونها بمعنى الباء خلاف الظاهر مط و ح كلمة ما موصولة لا مصدرية زمانية فيصير المعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من اجزاء ولم تقدرُوا على إتيان الكل فأتوا ببعض الذي استطعتم هذا ولكن هذا المعنى وان كان ظاهرا من الرواية الا انه مستلزم لتخصيص

كثير بل الخارج منها أكثر من الباقي بمراتب فحملها على هذا المعنى المستلزم لهذا التخصيص المستبشع لا يجوز فيدور الأمر بين استكشاف تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا يجوز التمسك بها في الموارد الا بعد إحراز كونها من مصاديق العنوان المذكور في الدليل من الخارج وبين حملها على معنى آخر وان كان خلافا لظاهرها ابتداء وعلى أي حال لا يجوز التمسك بها لما نحن بصدده والإنصاف انه بعد ملاحظة خروج الأكثر لو حملناه على ظاهرها فالأقرب جعل كلمة من فيها زائدة أو بمعنى الباء وكلمة ما مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي صلى الله عليه وآله بزمان الاستطاعة ويصير موافقا لأدلة نفي الحرج في الدين هذا واما تقريب الدلالة في العلوي الأول فهو ان يقال ان قوله صلى الله عليه وآله لا يسقط انما هو في مقام توهم السقوط وهو وان كان فرع الثبوت الا انه يكفي في صدق الثبوت وعدم السقوط ثبوت التكليف الغيري المتعلق بالميسور سابقا لما ذكرنا في تصحيح الاستصحاب من اتحاد التكليف الغيري والنفسي عرفا أو يقال ان التكليف النفسي كان ثابتا في الموضوع الميسور لمسامحة العرف في الموضوع كما مضى في الاستصحاب أيضا والثمره بينهما كالثمره المذكورة في الاستصحاب بالطريقين هذا ولكن الإشكال الوارد في الرواية السابقة من لزوم خروج الأكثر جار هنا أيضا فلا بد من حمله على ما لا يستلزم ذلك والأولى حمله على الإرشاد والموعظة لمن أراد إتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فان النفس قد تنصرف عن الإقدام على الميسور أيضا وان كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم

ومن هنا يظهر الكلام في العلوي الثاني أيضا

(٥٠٢)

المسألة الثالثة فيما إذا علم جنس التكليف ولم يتمكن من الاحتياط سواء كان عالما بالنوع كما إذا علم بوجود الظهر أو الجمعة ولم يقدر على الجمع بينهما أو لم يكن كذلك كما إذا علم بأصل الإلزام ولم يعلم تعلقه بفعل شيء مخصوص أو تركه ومجمل الكلام في المقام انه تارة تفرض هذه الحالة في واقعة واحدة وأخرى في وقائع متعددة والأول لا يفرض غالبا الا في الشبهات الموضوعية كمن علم بوجود وطى إحدى امرأته بالنذر في زمان خاص غير قابل للجمع أو علم بوجود وطى امرأة خاصة أو حرمته من جهة العلم بأنه اما حلف على الوطء أو على تركه والثاني يفرض في الشبهات الحكمية أيضا كمن علم بوجود الجمعة دائما أو حرمته كذلك مثلا اما الفرض الأول فلا يمكن في حقه مخالفة قطعية ولا موافقة قطعية ان كان التكليف توصليا والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك حاصلتان قهرا وحيث لا معين لاختيار خصوص الفعل أو الترك في مقام العمل يحكم العقل بالتخيير واما الفرض الثاني فالموافقة القطعية لما لم تكن متصورة فيه فلا أثر للعلم الإجمالي

فيها واما المخالفة القطعية فلا وجه لإهمال العلم بالنسبة إليها (لا يقال) الوقائع المتأخرة لما لم يكن التكليف بالنسبة إليها الا مشروطا بتحقق الزمان لا ربط لها بالمكلف فالتكليف الثابت المتعلق عليه منحصر فيما تعلق بالواقعة الشخصية الفعلية ولا إشكال في ان المخالفة القطعية غير ممكنة

فيها كالموافقة القطعية لأننا نقول التكليف المشروطة بشرط متحقق الحصول فيما بعد
حالتها حال التكليف المطلقة في وجوب مقدماتها الوجودية والعلمية وقد مضى الكلام في
ذلك في مبحث مقدمة الواجب مستوفي ومن أراد فليراجع والحاصل ان العقل لا يفرق في
قبح المخالفة القطعية بين ما إذا كان التكليف مطلقا أو مشروطا بشرط يعلم حصوله ومن
هنا يعلم حال الواقعة الواحدة إذا كان أحد طرفي المعلوم بالإجمال أو كلاهما تعبديا

هذا حال الأصول الثلاثة أعني البراءة والاحتياط والتخيير وقد تم فيها الكلام بعون الله
الملك العلام ويتبعها الكلام في الاستصحاب مستعينا بالله العزيز الوهاب

(٥٠٨)

المسألة الرابعة في الاستصحاب وقد عرف بتعريف غير خالية عن المناقشة وأمتنها تعريفه بإبقاء ما كان لأن المراد بالإبقاء بشهادة المقام هو الإبقاء العملي لا الحقيقي وذكر ما كان مع كونه مأخوذاً في مفهوم الإبقاء يدل على مدخلية الكون السابق في الإبقاء العملي فيخرج ما إذا كان الإبقاء للعلم بالبقاء أو لدليل خارجي عليه وأيضاً يعلم اعتبار الشك واليقين من هذه العبارة لأنه لو كان للكون السابق دخل في الإبقاء فلا بد من إحرازه وكذا لو لم يكن شاكاً في البقاء لم يكن إبقاؤه مستنداً إلى الكون السابق فلا يرد عليه الإشكال بإخلال اليقين والشك الذين هما ركنا الاستصحاب وأيضاً الاستصحاب على ما يظهر من مشتقاته هو فعل المكلف لا حكم الشارع بناء على اعتباره من باب الاخبار ولا حكم العقل أو بناء العقلاء بناء على عدم أخذه من الاخبار فلا يرد على التعريف المذكور ما أورده شيخنا الأستاذ من ان الاستصحاب يختلف باختلاف جهة اعتباره إذ هو كما عرفت عبارة عن البناء على الحالة السابقة بحسب العمل غاية الأمر ان وجه هذا البناء يختلف باختلاف الآراء فعند بعض حصول الظن النوعي أو الشخصي من الكون السابق وعدم ما يدل على ارتفاعه وعند آخر الاخبار

الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة وهكذا ولا يوجب هذا الاختلاف تفاوتاً في حقيقة الاستصحاب كما لا يخفى ثم اعلم ان الاستصحاب ان أخذ من باب الظن فتارة يبحث عن وجود هذا الظن وأخرى عن حجته لا إشكال في ان النزاع الثاني نزاع في المسألة الأصولية كالنزاع في حجية خبر الواحد وأمثال ذلك بناء على عدم أخذ عنوان الدليلية في موضوع علم الأصول واما الأول فإدخاله في المسألة الأصولية مبنى على جعل محل الكلام ثبوت الملازمة بين الكون السابق والبقاء لأن موضوع البحث ح هو حكم العقل وهو إدراكه الملازمة ظناً وان احتيج بعد الفراغ عن هذا الحكم العقلي إلى حكم شرعي يدل على حجية هذا الظن فموضوع البحث ذات الدليل العقلي وان لم يفرغ عن دليته واما إذا أخذناه من الاخبار فإدراجه في المسائل الأصولية مع الالتزام بكون موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة لا غير مشكل بل غير ممكن لأن المبحوث فيه ليس الا ثبوت حكم الشارع بوجود المضي على ما كان ومن الواضح عدم كون حكم الشارع الذي هو

محل البحث في المقام من الأدلة الأربعة بل هو مدلول الاخبار بعد إحراز حجيتها وحجية ظواهرها وتميز ظواهرها عن غيره وغير ذلك مما جعل لكل واحد بحث مستقل والحاصل انه ليس النزاع في حكم الشارع في المقام الا مثل النزاع في حكم الشارع بوجود الدعاء عند رؤية الهلال وأمثاله من المسائل الفقهية (فما) أفاده المحقق القمي قده في القوانين من ان الاستصحاب ان أخذ من العقل كان داخلاً في الدليل العقلي وان أخذ من الاخبار فيدخل في السنة (صحيح) في الشق الأول ولكنه محل نظر في الشق الثاني ويظهر من كلام شيخنا المرتضى قده هنا دخوله في المسائل

الأصولية من جهة ان إجراءاته في موارد مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد ومراده قده انه بعد الاستظهار من أدلة الباب هذا الحكم من الشارع لا ينفع الا للمجتهد إذ مجراه تيقن الحكم في السابق وعدم طريق في اللاحق يدل على ارتفاعه ومن الواضح ان تشخيص المورد المذكور ليس شأن المقلد وهذا ميزان المسائل الأصولية بخلاف ما إذا استظهر من الأدلة نجاسة الغسالة مثلا فان هذا الحكم بعد استظهاره من الأدلة ينفع للمقلد وهو ميزان المسائل الفقهية وعلى هذا يدخل مسألة الاستصحاب ولو على تقدير أخذه من الاخبار في المسائل الأصولية ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على عدم التزامه بكون موضوع علم الأصول خصوص الأدلة ولكن يرد على ما أفاده قده ان لازم ما ذكره كون بعض المسائل الفقهية داخلا في المسائل الأصولية من قبيل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكس هذه القاعدة لوضوح ان تشخيص مجاريهما لا يكون وظيفة للعامي بل ينتقض بكل حكم شرعي متعلق بالموضوعات التي لا يكون تشخيص مصاديقهما الا وظيفة للمجتهد من قبيل الصلاة والغناء والوطن وأمثال ذلك مما لا يحصى فتأمل وأوثق كلام في المقام ان يقال كل قاعدة أسست لملاحظة الأحكام الواقعية الأولية

سواء كانت من الطرق إليها أو من الأحكام المتعلقة بالشك من دون ملاحظة الكشف عن الواقع تسمى قاعدة أصولية وسواء كانت منجزة للأحكام الواقعية أو مسقطه لها فيخرج ما ذكر في مقام النقض عن تحت القاعدة المذكورة فان الأحكام المذكورة ليست مجعولة بملاحظة حكم آخر بل هي أحكام مجعولة لمتعلقاتها من جهة اقتضاء كان ثابتا فيها ويدخل مسألة الاستصحاب ونظائرها في المسائل الأصولية لدخولها تحت القاعدة المذكورة ثم ان المعتبر في اليقين والشك المأخوذين في موضوع الاستصحاب تحققهما

فعلا ولا يكفي وجودهما الشأني بمعنى كون المكلف بحيث لو التفت لكان متيقنا للحدوث وشاكا في البقاء اما بناء على أخذه من الاخبار فواضح لأن المعبر فيها وجودهما الظاهر في الفعلية واما بناء على أخذه من باب الطريقية فلان طريقية الكون السابق للبقاء انما هي في صورة الالتفات واما في حال الغفلة فلا يكون مفيدا للظن النوعي حتى يكون طريقا والظاهر ان هذا لا إشكال فيه إذا عرفت هذا (فنقول) قد فرع شيخنا المرتضى قده على ذلك مسألتين (أحدهما) ان المتيقن للحدث إذ التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل (الثانية) لو غفل المتيقن للحدث عن حاله وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهر أجرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول في الصلاة بدونها (ثم قال قده) نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ انتهى كلامه قده أقول وللنظر فيما أفاده قده مجال لأن المصلى في الفرض الأول كالثاني ليس محكوما بحكم الاستصحاب لأن المفروض انه غفل في حال صلاته عن الحالة السابقة ولم يكن شاكا في تلك الحالة فكيف يمكن ان يحكم

عليه في تلك الحالة بعدم جواز نقض اليقين بالشك نعم كان محكوما بهذا الحكم قبل الصلاة في حال التفاته ولكنه رفع بواسطة رفع موضوعه واما بعد الصلاة فان قلنا بان الشك الحاصل له هنا من افراد الشكوك الحادثة بعد الفراغ عن العمل لأن الشك الموجود قبل العمل قد انتفى وهذا الشك الموجود بعده شك آخر حدث بعد الفراغ يجري في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ على احتمال يأتي في المسألة الثانية وان قلنا بأنه هو الشك الموجود قبل العمل عرفا فليس من افراد الشكوك التي تجري فيها القاعدة المذكورة فاللازم الأخذ باستصحاب الحدث والحكم ببطلان الصلاة بملاحظة هذا الشك الموجود بعد الفراغ بالتقريب الذي يأتي بيانه في المسألة الثانية واما المسألة الثانية فالأخذ بقاعدة الشك بعد الفراغ فيها مبنى على كونها من الأصول العملية واما على كونها من الطرق من جهة ملاحظة التعليل الوارد في بعض الاخبار من انه حين العمل اذكر فلا تكون مشمولة لها للعلم بأنه حين العمل ليس اذكر منه بعده فحينئذ ان قلنا بالأول يؤخذ بالقاعدة وتقدم على الاستصحاب لا من جهة الحكومة بل من جهة انه لولاه لزم كون القاعدة لغوا لورودها مورد الاستصحاب غالبا اما موافقة أو مخالفة وان قلنا بالثاني فتقديمها عليه في موارد جريانها من جهة الحكومة نظير تقديم ساير الأدلة والأمارات عليه ولكن الدليل غير شامل للشك المفروض لعدم صدق التعليل المقتضى للطريقة ومن هنا يعلم ما في ما أفاده قده من ان هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم الاستصحاب لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ لأنه لو أخذ بالقاعدة من باب الطريقة بملاحظة التعليل المذكور فلا تجري في الفرع المزبور أصلا حتى تكون مقدمة على الاستصحاب وان أخذ بها من باب التعبد فتقدمها ليس من باب الحكومة كما لا يخفى ولعله أشار إلى ما ذكرنا أو بعضه بقوله فافهم

ثم ان الاستصحاب ينقسم باعتبار المستصحب والدليل الدال عليه في السابق والشك في بقاءه في اللاحق إلى أقسام عديدة لا يهمنا التعرض لذكرها لقلة الجدوى وانما المهم هنا بيان أمور

في استصحاب حكم العقل

أحدها ان الدليل الدال على وجود المستصحب في السابق ان كان هو العقل فهل يمكن الاستصحاب أم لا ذهب شيخنا المرتضى قده إلى الثاني وذهب جمع من مشايخنا إلى الأول تبعا لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قده وهو الحق وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مرام الشيخ قده أولا فنقول حاصل ما يستفاد من كلامه في وجه منع جريان الاستصحاب ان العقل لا يحكم بحكم الا بعد إحراز موضوعه بقيوده وحدوده حتى عدم المانع والرافع فحينئذ إذا حكم العقل بالحسن أو القبح على موضوع محدود بحدوده فما دام ذلك الموضوع على حاله لا يعقل الشك في حكمه والشك في الحكم اما من جهة القطع بزوال قيد أو جزء من ذلك الموضوع واحتمال ان يكون ملاك ذلك الحكم في المجرد عنهما أيضا واما من جهة الشك في انطباق الموضوع العقلي على امر خارجي ولا يمكن الاستصحاب في كل من الصورتين اما الأولى فللقطع بزوال الموضوع واما الثانية فللشك في بقاء

الموضوع ومن جملة شرائط الاستصحاب إحراز الموضوع فان قلت لو بنينا على إحراز الموضوع في الاستصحاب بالدقة العقلية لانسد بابه في الأحكام الشرعية أيضا ضرورة عدم إمكان الشك فيها الا من جهة الشك في الموضوع ومن المعلوم عدم الإشكال هنا من هذه الجهة لأن الميزان نقض اليقين بالشك عرفا وهو يقتضى بقاء ما هو الموضوع عندهم

قلت الفرق بين المقامين انه في القضايا الملقاة من الشرع يرى العرف موضوعا وحكما وشيئا اخر يكون من حالات الموضوع وواسطة في ثبوت الحكم لذلك الموضوع وان كان عند العقل لا تكون القضية الأمر كبه من الموضوع والمحمول والنسبة وليس هناك شيء آخر يكون ظرفا أو حالا لثبوت الحكم للموضوع مثلا إذا قال الشارع الماء نجس إذا تغير فموضوع هذه القضية عند العرف هو الماء والتغيير واسطة لثبوت النجاسة للماء فحينئذ لو شك بعد زوال التغيير من قبل نفسه في النجاسة من جهة الشك في ان التغيير في زمان سبب لنجاسة الماء مط ولو زال بعد ذلك

أو انه سبب لها حدوثا وبقاء أو من جهة الشك في انه بعد زوال التغيير هل قام مقامه ملاك آخر أو لا يصدق ان ما كان موضوعا للنجاسة في الزمن السابق باق بعينه والشك في النجاسة شك في بقائها فيشملة أدلة الاستصحاب واما القضية الملقاة من العقل فليست مشتملة على شيء آخر خارج عن الموضوع يسمى ظرفا أو حالا وواسطة في ثبوت الحكم كما كان في القضية الملقاة عن الشرع فحينئذ متى زال قيد أو جزء من الموضوع العقلي فالباقي موضوع آخر مغاير لما كان أولا فلا يفرض الشك في الحكم العقلي مع بقاء موضوعه ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالعقل أيضا هذه خلاصة ما أفاده قدس سره في المقام (أقول) وتحقيق الحال ان يقال ان عدم الإجمال

في موضوع حكم العقل بمعنى إدراكه وإذعانه الفعلي مسلم لعدم إمكان ان يدعن بحسن شيء أو قبحه ولم يتعين عنده موردهما فإذا حكم بحسن شيء مركب أو مقيد أو قبحه فجميع خصوصيات ذلك له دخل في حكمه بحيث لو زال بعض الخصوصيات وتغير عما

كان عليه أو لا يرتفع حكمه قطعاً ولكن يمكن أن لا يكون لبعض تلك الخصوصيات دخل فيما هو ملاك الحكمة أعني الحسن والقبح الواقعيين بأن يعتقد العقل حسن شيء أو قبحه على سبيل الإهمال والإجمال أما بأن يرى ذلك في مركب أو مقيد مثلاً من دون أن يعلم مدخلية لخصوصية أو جزء معين في الحسن والقبح أو يرى أن المطلق مثلاً مقتضى للحسن أو القبح ولكن يحتمل أن يكون وجوده في خصوصية خاصة رافعا لما يقتضيه المقتضى فالقدر المتيقن عند العقل هو المقيد بغير القيد المفروض مع احتمال أن يكون الملاك في المطلق أو بأن يعتقد أن الملاك قائم بالمجموع المركب أو المقيد ولكن يحتمل وجود ملاك آخر في فاقد الجزء أو القيد ففي جميع الصور المفروضة إذا تغير موضوعه الأولى بزوال القيد المفروض أو الجزء المفروض بشك في ثبوت الملاك في الباقي إذا عرفت هذا فنقول لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك في بقاءه كما لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه لأن الشك وإن كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الإمكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقة ولو كان هذا مانعاً لانسداد باب الاستصحاب في الأحكام الكلية والجزئية لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقينا وما هو الجواب في باقي موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف في محله إن شاء الله

في أدلة الاستصحاب

الأمر الثاني في بيان حال الأدلة الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة وإنها هل تدل عليه مط أو تخصص ببعض الموارد

فنقول ذهب شيخنا المرتضى قده إلى الثاني وذكر من الأدلة الدالة على الاستصحاب أموراً كلها مختصة بصورة الشك في الرفع مع إحراز المقتضى على ما أفاده قده أحدها ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه ثانيها أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء إلا مع أمانة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على الأصل إلى أن قال قده والإنصاف أن هذا الاستقرار يكاد يفيد القطع وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق (وثالثها) الأخبار المستفيضة فذكر أخبار الباب عموماً وخصوصاً ثم قال قده بعد التكلم فيها نقضاً وإبراماً أن اختصاص الأخبار الخاصة بالقول المختار واضح وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب مط وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري قده في شرح الدروس توضيحه أن حقيقة النقض رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق

على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد أن كان أخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقة بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى والظاهر رجحان هذا على

الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحدا فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء ويكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه أقول اما الاتفاق فلا يتحقق المحصل منه الكاشف عن رأي المعصوم قطعا والمنقول منه ليس بحجة مع ما يرى من الاختلاف وذهاب جمع إلى عدم حجية الاستصحاب مطلقا واما التبع الذي ذكره قده فان كان الدليل في كل مورد غير أدلة الاستصحاب فالإنصاف انه يفيد الاطمئنان التام بوجوب الجري على طبق المقتضى للبقاء اما ان هذا الحكم هل هو من جهة ملاحظة الحالة السابقة مع وجود المقتضى للبقاء أو من جهتها من دون اعتبار المقتضى أو من جهة من دون اعتبار الحالة السابقة فلا يعلم وان كان الدليل على ذلك أدلة الاستصحاب فليس بدليل مستقل ليتكلم فيها واما الاخبار فالإنصاف ان ظهورها في حجية الاستصحاب غير قابل للإنكار واما اختصاص مواردنا فيما اختاره قده محل منع بل التحقيق شمولها للشك في المقتضى أيضا وتحقيق الحال فيها يتوقف على ذكر كل واحد منها فنقول ان الاخبار الواردة في المقام بين عامة وخاصة فمن الأولى صحيحة ولا يضرها الإضمار لأن زرارة أجل شأننا من ان يسأل غير الإمام فالمسئول اما أبو جعفر واما أبو عبد الله عليهما الصلاة والسلام لأنه يروى عن كليهما قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن

فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر (وفقه الحديث) ان الظاهر من الفقرة الأولى ان شبهة السائل كانت حكمية أعني انه كان شاكا في ان مفهوم النوم الذي جعل ناقضا للوضوء هل يشمل مثل الخفقة والخفتين أم لا فسئل عن ذلك فأجابه عليه السلام بما حاصله ان النوم الموجب للوضوء لا يتحقق بذلك بل الملاك نوم العين والاذن والفقرة الثانية سؤال عن شبهة الموضوعية أعني بعد ما علم زرارة ما هو الملاك في النوم الناقض سئل عن الشك في تحقق ذلك فأجابه عليه السلام بقوله حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ثم ان قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه يحتمل بعيدا ان يكون هو الجزاء للشرط ويصير المفاد وان لم يجيء من ذلك امر بين فإنه يجري على يقين من وضوئه والظاهر ان جواب الشرط محذوف قامت العلة مقامه كما وقع نظيره في الكتاب العزيز مثل قوله تعالى وان تكفروا فان الله غني عنكم ومثل قوله تعالى ومن كفر فان ربي غني كريم ومن كفر فان الله غني عن العالمين وأمثال ذلك مما لا يحصى و ح هذه القضية تكون صغرى لقوله ولا ينقض اليقين إلخ والظاهر ان قوله عليه السلام من وضوئه لمجرد كونه متعلقا لليقين في

المورد لا لمدخلية في الحكم لأن المناسبات المقترنة بالكلام كما قد توجب التقييد وان لم تكن القيد مذكورا كما في قوله إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء الظاهر من جهة فهم العرف المستند إلى المناسبة المقامية انه لم ينجسه شيء بالملاقاة كذلك قد توجب إلغاء القيد المذكور في الكلام كما فيما نحن فيه فان المناسب لعدم النقض هو جنس اليقين في قبال الشك فاندفع ما يقال في المقام ان استظهار العموم من الخبر مبنى على كون اللام للجنس وظهوره فيه ممنوع بعد سبق الخصوصية لما عرفت من ان المناسبة في المقام توجب إلغاء الخصوصية

بنظر العرف ثم اعلم ان هذه الصحيحة أنفع للمقام من الاخبار العامة الآتية لكونها نصا في وجوب الجري على الحالة السابقة المتيقنة في حال الشك بخلاف الاخبار العامة فإنها تحتمل إفادتها القاعدة الشك الساري كما يأتي نعم ليست الصحيحة نصا في العموم لكنها ظاهرة فيه كما أشرنا إليه بقي الكلام في ان الصحيحة وأمثالها مما يدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك هل تعم الشك في المقتضى أو تختص بالشك في الراجع بعد إحراز المقتضى والأقوى الأول توضيح ذلك ان النقض بحسب اللغة ضد الإبرام فلا بد ان يتعلق بما له اجزاء مبرمة كما في قوله تعالى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا كما ان متعلق الإبرام لا بد ان يكون ذا اجزاء متفاسخة وقد يستعار لمثل العهود والإيمان مما شأنه الاستحكام والإتقان لكونها شبيهة بما له اجزاء ذات إبرام واليقين حاله حال العهد واليمين وانتقاضه عبارة عن انفساخ تلك

الحالة الجزئية وتحقق التردد في النفس فعلى هذا نسبة مادة النقض إلى اليقين لها مناسبة تامة لا تحتاج إلى صرف النسبة إلى المتيقن ثم تخصيصه بما إذا كان له مقتضى للبقاء بل ليس مجرد وجود المقتضى للبقاء في شيء مصححا لنسبة النقض إليه لما عرفت من اعتبار كون متعلقة من ماله اجزاء مبرمة فان قلت نعم لكن النهي في القضية لا يصح تعلقه بنقض اليقين حيث ان انتقاض

اليقين بالشك قهري قلت كما انه لا يجوز تعلق النهي بنقض اليقين كذلك لا يجوز تعلقه بنقض المتيقن أيضا لأنه أيضا في حال الشك اما باق واقعا واما مرتفع وعلى أي حال ليس اختياره بيد المكلف كما هو واضح فالنهي في القضية يجب ان يكون متعلقا بالنقض من حيث العمل وعلى هذا كما انه يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك فان قلت نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين وهو غير مقصود قلت اليقين في القضية ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع محصل مفاد

القضية إلى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور هذا مما أفاده سيدنا الأستاذ طاب ثراه نقلا عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قده ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بان هذا الالتفات والتنبه انما يصدر ممن ينبغي ان يشد إليه الرحال فجزاه الله عن الإسلام وأهله أحسن الجزاء ومنها صحيحة أخرى لزرارة أيضا قال قلت له عليه السلام أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت اثره إلى ان أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلاة وتغسله قال قلت فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئا فصليت فيه فرأيت فيه قال عليه السلام تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان ينقض اليقين بالشك أبدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت وان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على

الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الحديث (تقريب الاستدلال) كما في الصحيحة الأولى لكن فيها إشكال من جهة أخرى وهو ان الظاهر من السؤال في قوله فان ظننت انه قد اصابه الخ انه بعد الصلاة تبين ان ثوبه كان نجسا من أول الأمر و ح عدم إعادة الصلاة لا يمكن ان يكون مستندا إلى تلك القاعدة أعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك لأن الإعادة على هذا نقض اليقين بيقين مثله وبعبارة أخرى الظاهر من تلك الفقرة ان الإعادة نقض اليقين بالشك ولعدم صلاحية ذلك لا يصلح الإعادة ولا يمكن حفظ هذا الظهور فيما نحن فيه فان الطهارة من الخبث ان كانت من الشروط الواقعية فالإعادة ليست من مصاديق نقض اليقين بالشك كما هو واضح وان كان الشرط إحرازها ولو بالأصل فالاجزاء وعدم الإعادة مستند ان إلى حكم الاستصحاب حين الصلاة بضميمة الأدلة الدالة على كفاية نفس الإحراز حين الصلاة وعلى أي حال قوله عليه السلام وليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك لا ينتج عدم الإعادة كما هو واضح إذا عرفت هذا يظهر لك عدم ارتفاع هذا الإشكال بما تخيله بعض من استناد عدم الإعادة إلى اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ولا بما أفاده شيخنا الأستاذ دام بقاءه من جعل الشرط هو نفس الإحراز ولو بأصل من الأصول إذ كل ذلك أجنبي عن ظاهر الرواية كما لا يخفى فيلزم التصرف في

ظاهرها اما على نحو ما تخيله المتخيل واما على نحو وجهها شيخنا الأستاذ دام بقاءه والتوجيهان مشتركان في ان الصحة وعدم الإعادة انما يكون مستندا إلى كبرى مسلمة عند السائل وان قوله عليه السلام ليس ينبغي لك إلخ إشارة إلى تحقق صغرى لتلك الكبرى المسلمة غاية الأمر انه على ما تخيله المتخيل الكبرى المفروضة كون الأمر الظاهري مفيدا للاجزاء وعلى ما أفاده دام ظلّه كون الشرط نفس الإحراز فلا تغفل والعجب منه دام بقاءه انه استضعف كلام المتخيل ثم وجه الرواية بما هو مماثل لما استضعفه هذا إذا كان المراد من الرواية ما ذكرنا واما ان كان المراد رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها كما هو أحد الاحتمالين فيها فلا إشكال في اقتضاء قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك عدم إعادة الصلاة والاكتفاء بما أتى به لأنه واجد للشرط تعبدا ولا كاشف للخلاف كما هو المفروض فان قلت عدم الإعادة ليس أثرا شرعيا حتى يترتب على استصحاب الطهارة قلنا ليس المجعول بقضية لا تنقض عدم وجوب الإعادة حتى يقال انه عقلي ليس قابلا للجعل بل المجعول بها التصرف في شرط الواجب والتوسعة في موضوع الوجوب ولازم ذلك عدم وجوب الإعادة فعدم وجوب الإعادة من اللوازم العقلية المترتبة على نفس الاستصحاب لا على المستصحب ومنها صحيحة الثالثة لزرارة وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين فيتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)

وقد تمسك بها في الوافية وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وكيف كان هذه الصحيحة مع قطع النظر عما فيها من الإجمال لا تفيد قاعدة كلية ينتفع بها في ساير الموارد لظهور ان قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك تأكيد لقوله عليه السلام قام فأضاف إليها أخرى لا علة له حتى يستفاد منه الكلية اللهم الا ان يستفاد العموم من قوله عليه السلام ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ثم ان جعل هذا المورد من مصاديق حرمة نقض اليقين بالشك يحتمل أمرين أحدهما كونه من جهة التقية موافقة للعامة الزاعمين لكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكة ويوهن هذا الاحتمال ظهور صدر الرواية في عدم الصدور على جهة التقية حيث انه امر في جواب السائل عن الشك بين الاثنيين والأربع بان يركع ركعتين وأربع سجودات وهو قائم بفاتحة الكتاب وهذا ظاهر في وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهور تعيين الفاتحة وهذا مخالف لمذهب العامة والثاني ان يقال ان المراد من قوله عليه السلام قام فأضاف إليها ركعة القيام للركعة المنفصلة كما هو مذهب الحق والوجه لجعل هذا من صغريات القاعدة المزبورة مع اقتضائها بحسب الظاهر إتيان الركعة المتصلة ان الصلاة في نفس الأمر يعتبر فيها أمران أحدهما تحقق الركعات والثاني تقييدها بعدم الزائد ومقتضى قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك البناء على عدم تحقق الركعة المشكوكة ولا يثبت بهذا تحقق ذلك التقييد المعتبر لو أتى بالركعة المشكوكة موصولة فالجمع بين مفاد القاعدة المزبورة ومراعاة ذلك التقييد لا يمكن الا بإتيان الركعة منفصلة فليتأمل جيدا وهذا التوجيه أوجه من حمل الرواية على إيجاب تحصيل اليقين بالاحتياط

كما فعله شيخنا المرتضى قده لظهور اتحاد مفاد هذه القضية في جميع الموارد وقد عرفت كونهما ناصة في الاستصحاب في الصحيحة الأولى وما قد يتوهم من إمكان الجمع بين الاستصحاب وإيجاب تحصيل اليقين فلا ينافي تطبيق القضية تارة على الاستصحاب كما في الصحيحة الأولى وأخرى على إيجاب الاحتياط كما في الصحيحة الثالثة (مدفوع) بأنه على تقدير إرادة الاستصحاب يجب ان يراد من اليقين المفروض في القضية الموجود الثابت وعلى تقدير إرادة إيجاب الاحتياط يجب ان

يفرض عدمه حتى يصح الأمر بتحصيله وهما ملاحظتان غير قابلتين للجمع كما هو واضح (ومنها) موثقة عمار (عن أبي الحسن عليه السلام قال إذا شككت فابن علي اليقين قلت هذا أصل قال عليه السلام نعم) أقول ان جعلنا مورد الرواية خصوص ركعات الصلاة كما ان الأصحاب يذكرونها في طي أدلة تلك المسألة فالمراد من قوله عليه السلام فابن علي اليقين اما تحصيل اليقين بالبناء على الأكثر وإتيان ما يحتمل نقصه منفصلا ولا دخل لها بما نحن بصدده واما محمول على التقية واما على الاستصحاب بالتوجيه الذي ذكرناه في الصحيحة السابقة وان لم نقل باختصاصها بشكوك الصلاة فلا يبعد دعوى ظهورها في الاستصحاب حيث ان الظاهر من لفظ اليقين الموجود حين البناء عليه لا الماضي حتى ينطبق على قاعدة الشك الساري ولا المستقبل حتى يكون المراد وجوب تحصيله وينطبق على الاحتياط فما ذكره شيخنا المرتضى قده من ان الموثقة على تقدير عدم

اختصاص موردها بشكوك الصلاة أضعف دلالة من الروايات الآتية حيث انه لم يبين فيها ان المراد اليقين السابق على الشك ولا انه المتيقن السابق على المشكوك بخلاف الروايات الآتية حيث انها ليست خارجة عن هذين الاحتمالين مبني على عدم كون ظهور الموثقة في الاستصحاب أقوى من بين الاحتمالات وقد عرفت خلافه 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 أخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك أقول ظهور الروايتين في اتحاد متعلق اليقين والشك مما لا يقبل الإنكار و ح اما ان يلاحظ المتيقن مقيدا بالزمان فالشك فيه معناه الشك الساري واما ان يجرد عنه وعلى الثاني اما ان يكون القضية مهمة من حيث الزمان واما ان يكون ملحوظا فيها على نحو الظرفية والأخير منطبق على المدعى وسيجئ ان الجمع بين القاعدة والاستصحاب غير ممكن في هذه القضية إذا عرفت هذا فنقول ان القضية وان كانت في حد نفسها غير ظاهرة في المدعى

لأننا نقول فائدة هاتين الروايتين استفادة الكلية بعد ما حملناهما على الاستصحاب إذ ليس فيهما ما يمنع ذلك كما كان في الأدلة السابقة هذا ولكن الإشكال في سند الرواية من حيث ان فيها قاسم بن يحيى وقد ضعفه العلامة قده في صه وتضعيفه وان كان مستندا إلى تضعيف ابن الغضائري وقد قيل انه لا يعبأ به الا انه ما وجد في علم الرجال توثيقه فلو أغمضنا عن هذا التضعيف لكان من المجاهيل وعلى أي حال لا يجوز جعل الرواية مدركا لشيء اللهم الا ان يوثق برواية الأجلة عنه مثل أحمد بن أبي عبد الله وأحمد بن محمد بن عيسى فليتأمل جيدا ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت إليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي نشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية) ودلالاتها على المدعى بملاحظة تفريع الإمام عليه السلام ظاهرة (هذه) اخبار عامة واردة في المقام وقد يؤيد بالأخبار الواردة في الموارد المخصوصة مثل رواية عبد الله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل علي ان أغسله فقال لا لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفي تعليل الحكم بأنه

طاهر حين الإعارة دلالة واضحة على ان المستند هو استصحاب الطهارة لا قاعدتها ومثل موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر

بناء على كونها في مقام بيان استمرار الطهارة المفروغ عنها لا في مقام جعل الطهارة في موضوع لم يعلم نجاسته ولكن الظاهر من القضية المعنى الثاني كما هو واضح فلا دخل لها بالمدعى ولا يمكن الجمع بين المعنيين أعني قاعدة الطهارة واستصحابها فان الثاني مبنى على كونها مفروضة الوجود والأول مبنى على عدم كونها كذلك وملاحظة شيء واحد مفروض الوجود وغيره جمع بين المتنافيين كما لا يخفى والعجب من شيخنا الأستاذ دام بقاءه حيث زعم إمكان الجمع بينهما في القضية المذكورة والنظر في كلامه يتوقف على نقل ما أفاده قال دام بقاءه في حاشيته على رسالة الاستصحاب عند قول المصنف قده نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معا توجب استعمال اللفظ في معنيين إلخ (ما لفظه) إرادتهما انما توجب ذلك لو كان كما أفاده قده بان يراد من المحمول فيها تارة أصل ثبوته وأخرى استمراره بحيث كان أصل ثبوته مفروغا عنه وكذلك الحال في الغاية فجعلت غاية للحكم بثبوته مرة وللحكم باستمراره أخرى واما إذا أريد أحدهما من المغيا والآخر من الغاية فلا توضيح ذلك ان قوله عليه السلام كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدل على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما فيكون دليلا اجتهاديا على طهارة الأشياء وبإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشتهه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية تدل على قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته كذلك وان أبيت الا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة التي في الحقيقة ليست من حالاته بل من حالات المكلف وان كانت لها إضافة إليه فهو بعمومه لما اشتبهت طهارته بشبهة لازمة له لا ينفك عنه أبدا كما في بعض الشبهات الحكمية والموضوعية بضميمة عدم الفصل بينه وبين ساير المشتبهات على طهارتها كلها والا يلزم تخصيصه بلا مخصص ضرورة صدق عنوان الشيء على هذا

المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى وليس التمسك به فيما اشتهبه طهارته موضوعا تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية لأن التمسك به انما هو لأجل دلالة على القاعدة وحكم المشكوك على ما عرفت لا لأجل دلالة على حكم الشيء بعنوانه الواقعي كي يلزم تخصيصه من هذه الحثية بنجاسة بعض العناوين أو بعض الحالات ولا منافاة بين جواز التمسك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة وعدم جوازه من جهة أخرى كما لا يخفى ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى افراد العام وصيرورته ظاهريا بالنسبة إلى بعضها وواقعا بالإضافة إلى بعضها الاخر لأن الاختلاف بذلك انما هو من اختلاف افراد الموضوع لا من جهة الاختلاف في معنى المحكوم بل هو بالمعنى الواحد والمفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعم تلك الافراد على اختلافها كما هو أوضح من ان يخفى فلا مجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين من ذلك أصلا فعلى ذلك يكون دليلا بعمومه على طهارة الأشياء بما هي بعناوينها وبما هي مشتبه حكمها مط بضميمة عدم الفصل في المشتبهات بين ما يلزمه الاشتباه وبين ما لا يلزمه الاشتباه فلا حاجة في دلالة على قاعدة الطهارة إلى ملاحظة الغاية نعم بملاحظتها يدل على الاستصحاب (بيانه) ان قضية جعل العلم بالقذارة التي ينافي الطهارة غاية لها في الرواية هي بقائها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة كما هو الشأن في كل غاية غاية الأمر ان قضيتها لو كانت من الأمور الواقعية هو استمرار المغيا وبقائه واقعا إلى زمان تحققها ويكون الدليل عليها دليلا اجتهاديا على البقاء ولو كانت هي العلم بانتفاء المغيا هو بقاؤه واستمراره تعبدا إلى زمان حصولها كما هو الحال في الغاية هاهنا فيكون بملاحظتها دليلا على استمرار الطهارة تعبدا ما لم يعلم بانتفائها ولا

نعنى بالاستصحاب الا ذلك كما لا يخفى

فدل بما فيه من الغاية والمغيبى على ثبوت الطهارة واقعا وظاهرا على ما عرفت على اختلاف افراد العام وعلى بقائها تعبدا عند الشك في البقاء من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين إذ منشأ توهم لزومه ليس الا توهم ان إرادة ذلك من قوله كل شيء طاهر لا يكاد ان يكون الا بإرادة الحكم على كل شيء بثبوت أصل الطهارة ما لم يعلم قذارته والحكم باستمرار طهارته المفروغ عنها أيضا ما لم يعلم قذارته باستعمال لفظ طاهر وإرادة كلا الحكمين منه وقد عرفت ان استفادة مفاد القاعدة من إطلاقه أو عمومه بضميمة عدم الفصل من غير حاجة إلى ملاحظة الغاية واستفادة مفاد الاستصحاب من الغاية من جهة دلالتها على استمرار المغيا كما هو شأن كل غاية الا انها لما كانت هو العلم بانتفاء المغيا كان مفاده استمراره تعبدا كما هو الشأن في كل مقام جعل ذلك غاية للحكم من غير حاجة في استفادته إلى إرادته من اللفظ الدال على المغيا والا يلزم ذلك في كل غاية ومغيبى كما لا يخفى مثلا الماء طاهر حتى يلاقي النجس) لا بد ان يراد منها على هذا طاهر بمعنى ثبوت الطهارة ومعنى استمراره كليهما مع انه ليس بلازم لاستفادة الاستمرار من نفس الغاية كما لا يخفى فلم لا يكون الحال في هذه الغاية على هذا المنوال انتهى

موضع الحاجة من كلامه دام بقاءه أقول وفيه أولا ان الجمع بين الحكم بطهارة الأشياء بعناوينها الأولية وعنوان كونها مشکوكة الطهارة لا يمكن في إنشاء واحد ضرورة تأخر رتبة الثاني من الأول ولا يمكن ملاحظة موضوع الحكم الثاني في عرض موضوع الحكم الأول وهذا واضح وأيضا على فرض تسليم الجمع يصير الحكم المجعول بملاحظة الشك لغوا لأن هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت إلى المكلف يرتفع شكه

من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الأشياء بعناوينها الأولية فلا يبقى له الشك حتى يحتاج إلى العمل بالحكم الوارد على الشك اللهم الا ان تحمل القضية على الاخبار والحكاية عن الواقع دون الإنشاء وعلى هذا يرتفع الإشكالان لأنه إذا فرض الشارع حكم على بعض الأشياء بعناوينها الأولية بالطهارة وعلى بعض آخر بعنوان انه مشكوك بها أيضا يصح ان يقول واحد في مقام الحكاية كل شيء طاهر عند الشرع اما بالطهارة الواقعية واما بالطهارة الظاهرية هذا ولكنه لا يدل على ان المحكوم بالطهارة ما هو حتى يكون دليلا اجتهدا على طهارة الأشياء بعناوينها الأولية كما نص عليه كلامه المحكي فيظهر ان ما قلناه في مقام التوجيه لا ينطبق على المستفاد من كلامه دام بقاءه وثانيا ان مقتضى الغاية المذكورة في القضية ان الحكم فيها انما هو ثابت في ما قبل الغاية وهو زمان عدم العلم بالقذارة وهذا الحكم الثابت للأشياء في زمان عدم العلم بالقذارة عبارة عن قاعدة الطهارة فأين حكم الاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء الموجود سابقا في حال طرو الشك والشيء الذي فرضناه موجودا بهذه الرواية هو طهارة الأشياء في حال عدم العلم وهو حال الشك وبقائها ببقاء الشك ليس استصحابا قطعيا لأن مقتضى الحكم المعلق على موضوع بقاءه ببقائه ومن الموضوعات الشك وإذا أريد إفادة الاستصحاب فاللازم فرض شك آخر طار على هذا الحكم المتعلق بالشك هل نسخ أم لا مثلا والحاصل انه لا ينبغي الشك في عدم إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في قضية واحدة بعد ملاحظة ما ذكرنا وعليك بالتأمل والتدبر لئلا يشتبه عليك الحال

في الاستصحاب الكلي

الأمر الثالث المتيقن السابق في الاستصحاب الكلي قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً والشك في بقاء الكلي تارة من جهة الشك في بقاء الفرد الذي علم تحققه فيه وأخرى من جهة الشك في تعيين الفرد المتحقق فيه ذلك الكلي وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع وثالثة

من جهة الشك في وجود فرد آخر مع الفرد المتيقن أولاً أو مقارناً لارتفاعه بحيث يحتمل عدم ارتفاع الكلي فإن كان الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المعين كالمثال الأول فلا إشكال في جواز استصحاب الكلي إن كان ذا أثر شرعي ولا يغني عن استصحاب الفرد وإن كان بقاءه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعي يجري فيه الاستصحاب مستقلاً وهل يغني استصحابه عن استصحاب الكلي بحيث يترتب على الاستصحاب الجاري في الفرد أثر الفرد والكلي أم لا وجهان من حيث إن الفرد عين الكلي في الخارج والأثر المترتب على الكلي سار في الفرد من جهة الاتحاد والعينية فالفرد مجمع لأثرين أحدهما من جهة الكلي والثاني من جهة نفسه ومن حيث تغييره مع الكلي عند التعقل ولكل منهما أثر يمكن سلبه عن الآخر وإن كانا متحدين في الخارج مثلاً لو فرض إن وجود الإنسان في الدار يكون موضوعاً لوجوب الصلاة ركعتين ووجود زيد يكون موضوعاً لوجوب التصدق بدرهم يصح إن

يقال ان وجوب الصلاة ليس أثر الزيد بل هو أثر لوجود الإنسان وكذلك يصح ان يقال ان وجوب التصديق ليس أثر الإنسان بل هو أثر لوجود زيد و ح نقول ان إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى زيد لو شك في بقاءه لا يوجب الا ترتب الأثر المختص بزيد لا ما هو مترتب على حقيقة الإنسان كما في العكس وان كان الشك من جهة الشك في تعيين الفرد فهو على قسمين لأن الشك فيه اما راجع إلى الشك في المقتضى كما أو كان الموجود أولاً حيواناً مردداً بين ما يعيش ثلاثة أيام أو سنة فإذا مضى ثلاثة أيام يشك في بقاء ذلك الحيوان واما راجع إلى الشك في الرفع كما لو خرج منه رطوبة مرددة بين البول والمني ثم توضأ فيشك في بقاء حدثه وارتفاعه بواسطة الموضوع هذا ان قلنا بان الحدث الجامع بين الأكبر

والأصغر موضوع لأثر شرعي وهو عدم جواز الدخول في الصلاة واما ان قلنا ان الموضوع للأثر خصوص الحاليتين اللتين توجدان مع البول والمني إحداهما توجب المنع من الدخول في الصلاة الا بالوضوء والأخرى توجب المنع الا بالغسل فالمثال الذي ذكرنا أخيراً ليس من موارد استصحاب الكلّي وكيف كان فالحق جواز استصحاب الكلّي في كلا القسمين ان كان له أثر شرعاً لعدم المانع الا على مذاق من يذهب إلى اختصاص مورده بالشك في الرفع فمنع جريانه في القسم الأول وقد عرفت ان التحقيق خلافه نعم منع بعض علماء العصر دام ظله جريان هذا النحو من الاستصحاب مط في حاشيته التي علقهما على مكاسب شيخنا المرتضى قده وحاصل ما أفاده هناك ان الشك في بقاء الكلّي مسبب عن

الشك في وجود الفرد الطويل وحيث ان مقتضى الأصل عدمه فلا يبقى شك في بقاء الكلي
ثم أورد على نفسه بان أصالة عدم وجود الفرد الطويل معارض بأصالة عدم وجود الفرد
القصير وأجاب بأنه ليس في طرف القصير أصل حتى يعارض ذلك الأصل لعدم الأثر
الشرعي للأصل الجاري في طرف القصير هذا وفيه أولا ان تقدم الأصل الجاري في السبب
على المسبب انما يكون فيما إذا كان الترتب شرعيا كالأصل الجاري في الماء بالنسبة إلى
الثوب المغسول به فان غسل الثوب بالماء الطاهر شرعا يوجب طهارة الثوب شرعا
بخلاف ترتب عدم الكلي على عدم الفرد في المثال فإنه من جهة العلم بانحصار الموجود
في فرد واحد وانه على تقدير عدم وجود الطويل وجد القصير وارتفع وثانيا ان عدم جريان
الأصل في القصير مط لا وجه له لأنه ان كان المراد انه مقطوع بعدم في زمان الشك في
بقاء الكلي فلا يقدح هذا القطع لأن

ملاك المعارضة وجود الأصليين المتعارضين في زمان وان انتفى مورد أحدهما فيما بعد ذلك كما لو خرج أحد أطراف الشبهة المحصورة بعد تعارض الأصليين عن محل الابتلاء وان كان المراد عدم جريان الأصل في القصير أصلا فهو لا يصح على الإطلاق وانما يصح فيما إذا كان أثر الفرد القصير أقل من أثر الفرد الطويل كما إذا لم يعلم ان الثوب تنجس بالدم أو بالبول وقلنا انه في الأول يكفي الغسل مرة وفي الثاني يجب مرتين فان وجوب الغسل مرة مما يقطع به فلا يجوز استصحاب عدم تنجسه بالدم لنفي اثره واما إذا لم يكن كذلك كما لو كانا مباينين في الأثر فلا وجه للقول بعدم جريان الاستصحاب في الفرد القصير فليتدبر جيدا ثم انك قد عرفت ان إجراء الأصل في الكلبي لا يثبت الفرد وان كان ملازما له لأن هذه الملازمة ليست بشرعية و ح فلو كان للفرد أثر خاص ينفي بالأصل الا إذا كان للفرد الاخر أيضا أثر خاص فيتعارض الأصلان وكذا لو علم ان الحكم ببقاء الكلبي في الأثر والحكم بعدم الفرد كذلك مما لا يجتمعان في مرحلة الظاهر أيضا وان كان الشك من جهة وجود الفرد الاخر مع المتيقن أو مقارنا لارتفاعه ففي جريان الاستصحاب في الجامع بين الفردين المحتمل بقاءه بقيام الفرد الاخر مقام المتيقن وجوه ثالثها التفصيل بين القسمين المذكورين فيجري في الأول منهما نظرا إلى احتمال بقاء الكلبي بعين ما وجد أولا دون الثاني للقطع بعدم بقاءه كذلك كما ذهب إليه شيخنا المرتضى قده واختار شيخنا الأستاذ دام بقاءه عدم الجريان مط قال في تقريب ذلك ان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده الا ان وجوده في ضمن افراد متعددة ليس نحو وجود واحد له بل وجود كل فرد منه نحو وجود له عقلا

وعرفا كما إذا شك انه في الزمان الأول كان موجودا بوجود واحد أو وجودين وفي ضمن فرد أو فردين لم يكن الشك في نحو وجوده بل الشك في وجوده بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده فما علم من وجوده فقد علم ارتفاعه وما شك فيه فقد شك في أصل حدوثه فاختل أحد ركني الاستصحاب فيه على كل حال ومنه يظهر الحال في القسم الثاني بل الأمر فيه أظهر انتهى كلامه دام بقاءه أقول لو جعلت الطبيعة باعتبار صرف الوجود مع قطع النظر عن خصوصياته الشخصية موضوعا للحكم كما أوضحنا ذلك في

مسألة اجتماع الأمر والنهي فلا إشكال في ان هذا المعنى لا يرتفع الا بانعدام تمام الوجودات الخاصة في زمن من الأزمنة اللاحقة لأنه في مقابل العدم المطلق ولا يصدق هذا العدم الا بعد انعدام الوجودات و ح لو شك في وجود الفرد الاخر مع ذلك الموجود المتيقن واحتمل بقاءه بعد ارتفاع الفرد المعلوم فمورد استصحاب الجامع بملاحظة صرف الوجود متحقق من دون اختلال أحد ركنيه فان اليقين بصرف وجود الطبيعة غير قابل للإنكار وكذلك الشك في بقاء هذا المعنى لأن لازم الشك في كون فرد في الآن اللاحق الشك في تحقق صرف الوجود فيه وهو على تقدير تحققه في نفس الأمر بقاء لا حدوث لأن هذا المعنى من الوجود في مقابل العدم المطلق فحدوثه فيما إذا كان مسبوqa بالعدم المطلق والمفروض انه ليس كذلك فعلى تقدير تحققه بقاء فالشك فيه شك في البقاء نعم لو أريد استصحاب وجود الخاص فهو غير جائز لأن المتيقن سابقا

مقطوع الارتفاع والمشكوك لاحقاً غير متيقن سابقاً فاختل أحد ركني الاستصحاب ومما ذكرنا يظهر حال القسم الآخر وهو ما لو شك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع الموجود من دون تفاوت أصلاً

(في استصحاب التدريجيات)

الأمر الرابع المستفاد من أخبار الباب أن مجرى الاستصحاب ما شك في تحققه لاحقاً مع القطع بتحقيقه سابقاً فحينئذ لا فرق بين ما يكون قاراً بالذات وما يكون تدريجياً كالزمان والزمانيات كالتكلم والحركة وأمثالهما ضرورة أنها ما لم تنقطع وجود واحد حقيقي وإن كان نحو وجودها أن يتصرم شيئاً فشيئاً وح فلو شك في تحقق الحركة مثلاً أو نفس الزمان بعد ما علم بتحقيقه سابقاً فقد شك في تحقق عين ما كان محققاً سابقاً فلا يحتاج في التمسك بالأخبار إلى المسامحة العرفية نعم لو كان محل الاستصحاب الشك في البقاء أمكن أن يقال أن مثل الزمان والزمانيات خارج عن العنوان المذكور لعدم تصور البقاء لها إلا بالمسامحة العرفية لكن ليس هذا العنوان في الأدلة وبعبارة أخرى المعتبر في الأدلة صدق نقض اليقين بالشك ولا تفاوت في ذلك بين التدريجيات وغيرها

قال شيخنا المرتضى قده في الأمر الثاني من الأمور التي نبه عليها في باب الاستصحاب ما لفظه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته ان مورده الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيده الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بالطريق الأولى انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت صحة استصحاب نفس الزمان والزمانيات من دون الاحتياج إلى مسامحة نعم لو انقطع الزماني بما لا يقيد به عرفا ثم وجد فعده شيئا واحدا يحتاج إلى المسامحة والا فبحسب العقل قد انصرم وحدته ويمكن ان يقال ان الزمان ان لو حظ أمرا محدودا كما يقال ان الليل وكذا النهار عبارتان عن القطعة الخاصة المحدودة بالحددين المفروضين يمكن تحقق اليقين فلا معنى للعلم به الا بعد إحراز مجموع تلك القطعة وبعد إحراز وجود تمام تلك القطعة

لا يبقى الشك فيه فلا يتحقق فيه ما هو ملاك جريان الاستصحاب نعم لو قلنا بان الليل والنهار عبارتان عن الآن السيال بين الحددين المفروضين يمكن تحقق اليقين والشك فيه وهكذا حال الحركة ان كان المقصود الحركة المحدودة المسماة بالحركة القطعية فلا يجتمع فيها اليقين والشك وان كان المقصود الحركة التوسطية وهي كون الجسم بين الحددين فيمكن كونها متعلقة لليقين والشك كما هو ظاهر فالأولى في المقام ان يقال ان كان موضوع الأثر الذي أريد استصحابه هو الزمان المحدود أو الزماني كذلك فاستصحابه يحتاج إلى المسامحة التي أفادها شيخنا المرتضى قده من جعل المجموع موجودا فعليا لوجود جزئه وان

كان القسم الاخر فلا يحتاج في الاستصحاب إلى تلك المسامحة واما المستقر الذي أخذ الزمان قيذا له فان أريد استصحابه في حال الشك في انقضاء الزمان المأخوذ قيذا كما هو ظاهر كلامه قده هنا فحاله حال استصحاب نفس الزمان كمن وجب عليه الجلوس في النهار مثلا فجلس إلى ان شك في انقضاء النهار أو بقاءه إذ يصح ان يقال ان جلوسه كان سابقا جلوسا في النهار والآن كما كان فيترتب حكمه أعني الوجوب.

لا يقال ان الجلوس في هذه القطعة من الزمان ليس له حالة سابقة ضرورة كونه مرددا من أول الأمر بين وقوعه في الليل أو النهار لأننا نقول المفروض عدم ملاحظة الجلوس في القطعات من النهار موضوعا مستقلا بل اعتبر حقيقة الجلوس المتحقق في النهار موضوعا واحدا للوجوب وهذا واضح وان أريد استصحاب الموضوع المقيد بالزمان أو حكمه بعد انقضاء الزمان المأخوذ قيذا كما هو ظاهر كلامه قدس سره بعد ذلك عند التعرض للقسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالنهار فلا

في عدم جريان الاستصحاب ضرورة ان الجلوس المقيد بالنهار وكذا حكمه لا يبقى بعد انقضائه

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان مراده قدس سره ان كان ما ذكر أولا فلا وجه للقطع بعدم جريان الاستصحاب كما أفاد ذلك عند تعرضه للقسم الثالث حيث يقول واما القسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه بل ينبغي القطع بصحة الاستصحاب فيه كما لا يخفى وان كان مراده قدس سره ما ذكرنا أخيرا فلا وجه لجعل الاستصحاب فيه أولى منه في نفس الزمان هذا وكيف كان الظاهر عدم الإشكال في صحة الاستصحاب في الأقسام الثلاثة إذا كان الأثر مترتبا على نفس بقائها من دون ان تحمل ويطبق على جزئي في الخارج واما لو أريد مع تطبيقه كذلك كما إذا أريد ان يحكم باستصحاب الزمان بكون هذا الزمان المشكوك فيه نهارا مثلا فلا يصح الا بالأصل المثبت وبعبارة أخرى ان كان الحكم مرتبا على تحقق النهار ففي الآن الثاني يحكم به بالاستصحاب ويترتب عليه ذلك الحكم وان كان مرتبا على كون الزمان المشكوك فيه نهارا فلا يثبت بذلك الاستصحاب لأن كون الزمان المشكوك نهارا امر اخر يلازم بقاء النهار عقلا اللهم الا ان يعد من اللوازم الخفية التي لا يراها العرف واسطة فلا يضر كما يأتي إن شاء الله ثم نقل قده عن بعض معاصريه انه في صورة تعلق الحكم بالموضوع المعتبر فيه الزمان لو شك بعد انقضاء ذلك الزمان في بقاء الحكم فهناك استصحابان أحدهما وجودي والاخر عدمي فيعارض أحدهما مع الاخر مثلا لو علمنا بوجود الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال ثم شكنا بعد الزوال فهاهنا أصلا أحدهما استصحاب وجوب الجلوس والاخر استصحاب عدمه ورد عليه قدس سره بان الزمان ان أخذ قيدا فليس هناك الا استصحاب العدم لأن الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم يكن واجبا قطعاً وان أخذ ظرفاً

فليس

هناك الا استصحاب الوجود لأن عدم الوجوب القطع بنقيضه فلا

يجري فيه الاستصحاب بخلاف الوجوب فإنه كان ثابتا قبل الزوال فيشك في بقاء بعده انتهى ملخصا أقول يمكن ان يوجه كلام المعاصر المذكور على نحو يسلم عما أورد عليه بان نختار الشق الأول ونقول بان الزمان وان أخذ قيذا في الموضوع الذي تعلق به الوجوب الا ان نسبة الوجوب إلى المهملة عن اعتبار الزمان صحيحة لاتحاد المهملة مع الأقسام كما بينا ذلك في محله وبنينا على ذلك صحة إجراء أصالة البراءة في القيد المشكوك فراجع مسألة الأقل والأكثر وعلى هذا نقول لو وجب الجلوس المقيد بما قبل الزوال فبعد انقضاء الزوال يمكن ان يقال ذات الجلوس كان واجبا قبل الزوال ونشك في بقائه فيحكم ببركة الاستصحاب ببقاء الوجوب لأصل الجلوس فيما بعد الزوال ويعارض باستصحاب وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لأنه بهذا القيد مشكوك الوجوب أو نختار الشق الثاني ونقول ان الزمان وان اعتبر ظرفا في الدليل الذي دل على ثبوت الحكم على الموضوع لكن بعد انقضاء ذلك الزمان كما انه يصح ان يلاحظ ذلك الفعل ويقال انه كان واجبا في السابق ونشك في بقاء وجوبه كذلك يصح ان يلاحظ مقيد أو يقال ان هذا الموضوع المقيد لم يكن واجبا في السابق والآن كما كان فيتعارض الأصلان في طرف الوجود والعدم وفيه ان الشق الأول وان أمكن تصوره لليقين السابق بوجوب حقيقة الجلوس على سبيل الإهمال والشك اللاحق كذلك لكنه راجع إلى استصحاب القسم الثالث من الكلبي وقد سبق من شيخنا المرتضى قدس سره اختيار عدم جريانه ونحن وان قلنا بصحته لكنه في المقام محكوم لأن الشك فيه مسبب عن الشك في وجوب فرد اخر من الجلوس والأصل عدمه وعلى كل

حال لا يصح القول بالتعارض هذا في الشق الأول واما الشق الثاني فاستصحاب الوجوب ليس له معارض فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس موردا للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيد أولا ينافي وجوب الجلوس في ذلك

(٥٤٣)

الزمان الخاص على نحو لوحظ الزمان ظرفا للوجوب

في الاستصحاب التعليقي والتقديري

الأمر الخامس قد يطلق على بعض الاستصحابات بالاستصحاب التقديري والتعليقي وهو ان يثبت الحكم المشترط بشيء المتعلق بموضوع في الآن السابق المشكوك بقائه لذلك الموضوع لاختلاف حال من حالاته مثل ان العنب كان حكمه النجاسة المعلقة على الغليان وبعد ما صار زيبيا والمفروض عدم صيرورته بواسطة الجفاف موضوعا اخر عند العرف يشك في ان النجاسة المعلقة على الغليان التي كانت ثابتة لهذا الموضوع حال كونه عنبا هل هي باقية بعد

صيورته زيبيا أم لا لا إشكال في صحة هذا الاستصحاب لعدم الفرق في شمول أدلة الباب بين ما يكون الحكم المتيقن في السابق مطلقا أو مشروطا ولا يتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشيء إذ قد تقرر في محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه وكما ان وظيفة الشارع جعل الشيء حراما مطلقا مثلا كذلك وظيفته جعله حراما على تقدير كذا فإذا شك في بقاء الحرمة المعلقة في الآن الثاني يصح ان يجعل حرمة ظاهرية معلقة على ذلك الشرط وإذا صح ذلك فشمول أدلة الاستصحاب مما لا ينبغي ان ينكر وهذا واضح وانما الإشكال في تعارضه مع استصحاب الحكم الفعلي مثلا الزيبب إذا غلب فهناك حالتان في السابق يصح استصحاب كل منهما إحداهما

الحرمة على تقدير الغليان والثانية الإباحة الفعلية الثابتة قبل الغليان فهل يكون لأحدهما تقدم على الآخر أم لا قال شيخنا المرتضى قدس سره ان استصحاب الحكم التعليقي مقدم لحكومته على استصحاب الحكم الفعلي أقول عندي فيما أفاده قدس سره نظر فان الشك في بقاء الإباحة الفعلية وان كان مسببا عن الشك في جعل الحرمة التعليقية الا ان ترتب عدم الإباحة من جهة ان العقل يحكم بثبوت الحرمة الفعلية عند تحقق الشرط وهي تضاد الإباحة وهذا الحكم العقلي وان كان من لوازم الحكم التعليقي سواء كان ظاهريا أم واقعا نظير الحكم بلزوم الامتثال لكنه يصحح الأخذ بهذا اللازم وانه ليس قولاً بالأصل المثبت ولا يصحح الحكومة لما عرفت من ان عدم الإباحة ح من جهة عدم إمكان الجمع بينهما وكما يترتب على الاستصحاب التعليقي عدم الإباحة بحكم العقل كذلك يترتب على استصحاب الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكم العقل إذ لا يجتمع الإباحة ولو ظاهرا مع ما يكون

علة لضعها

وبعبارة أخرى ليس العصير بعد الغليان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعا مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضى إباحة بملاحظة الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعالية الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه والمفروض ان الحكم المعلق أيضا حكم مجعول للشاك فيصير فعليا للشاك أيضا بحكم العقل فتدبر ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ دام بقاؤه من تصحيح الحكومة بكون اللوازم العقلية الأعم من الواقعي والظاهري نعم لو قلنا بتقديم الأصل في الشك في السبب من جهة تقدمه على الشك في المسبب طبعاً وان لم يكن من آثار الأصل الجاري في السبب رفع الشك عن المسبب شرعا صحت الحكومة هنا وسيجئ إن شاء الله عند ذكر تعارض الأصلين زيادة توضيح للمطلب فانتظر
في استصحاب حكم الشريعة السابقة
الأمر السادس لو شك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة فهل يحكم

بالبقاء بواسطة الاستصحاب أم لا توضيح المقام ان هذا الشك تارة يفرض بعد القطع بنسخ أصل الشريعة السابقة وأخرى يفرض بواسطة الشك في ذلك اما الأول فالحق جواز إجراء لاستصحاب والحكم ببقاء الحكم المشكوك فيه في هذه الشريعة فان المقتضى أعني عمومات الأدلة موجود وليس في المقام ما يصلح للمانع عدا أمور توهم كونها مانعة منها ان الحكم الثابت لجماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه والجواب أولا بالنقض باستصحاب عدم النسخ فان الحكم المفروض كان ثابتا لجماعة وثبت بالاستصحاب في حق الآخرين وثانيا بالحل وهو ان المستصحب كان حكما ثابتا للعنوان الباقي ولو بتبدل الأشخاص لا نفس الأشخاص ليلزم تعدد الموضوع فالموضوع هاهنا كالموضوع في الوقف على العناوين كالفقراء والطلبة وغيرهما هذا ملخص ما أجاب به شيخنا المرتضى قدس سره وهو كلام متين وأجاب أيضا بأنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا ثبت في حقه حكم في الشريعة السابقة وشك في بقائه في اللاحقة يجري في حقه الاستصحاب ويكون هذا حكم الشخص المفروض وبعد وجود المعدومين في عصره يسرى الحكم المذكور إليهم لقيام الضرورة على اتحاد حكم أهل العصر الواحد وهذا بظاهره منخدوش كما أفاد شيخنا الأستاذ في حاشيته لأن قضية الاشتراك تقتضي كون الاستصحاب حكما كليا ثابتا في حق كل من كان

على يقين من شيء فشك دون من لم يكن كذلك فتسرية الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان موضوعا له إلى من لم يكن موضوعا له مما لا وجه له أصلا ويمكن ان يكون نظره إلى ان المعدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن لحكم ذلك المدرك في الشريعة الأولى وشاك في حكمه أيضا في هذه الشريعة فيحكم بأدلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطة الملازمة الثابتة بالشرع وبعبارة أخرى الحكم الثابت للمدرك للشريعتين بمنزلة الموضوع لحكمه وهذا الاستصحاب في حق المعدوم الذي وجد في عصره من الأصول الجارية في الموضوع فافهم ومنها ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه ان نسخ جميع الأحكام غير معلوم ونسخ البعض غير قادح (لا يقال) انا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلا ليس بالمقدار المعلوم إجمالا حتى ينحل (لأنا نقول) الأفعال التي تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلا بنسخ الحكم الثابت له في الشريعة السابقة وبين ما لم لا يعلم بذلك والثاني على ضربين لأنه اما ان يعلم الحكم الشرعي الثابت له في هذه الشريعة واما لا والثاني على ضربين لأنه اما لم يعلم حكمه في الشريعة السابقة أيضا واما يعلم ذلك ومجرى الاستصحاب هو القسم الأخير فقط وقد تقرر جواز إجراء الأصل في بعض أطراف العلم وان كان سليما من المعارض ودعوى العلم الإجمالي بوقوع النسخ في القسم الأخير مما لا يصغى إليه لأنه في غاية الندرة كما لا يخفى ومنها ما حكى عن المحقق القمي قدس سره من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا وهو ممنوع بل

التحقيق انه بالوجوه والاعتبار والظاهر ان مراده قدس سره بكون حسن الأشياء ذاتيا الذي جعله مبنى لصحة الاستصحاب ليس كونها علة تامة للحسن والا لكان النسخ محالا ولم يقع موردا للشك حتى يثبت عدمه بالاستصحاب بل مراده قدس سره كونها مقتضية وحاصل مرامه على هذا ان صحة استصحاب عدم النسخ مبنية على القول بان الفعل الذي كان حسنا في السابق كان من جهة اقتضائه لذلك حتى يرجع الشك في نسخه إلى الشك في وجود المانع واما ان قلنا بالوجوه والاعتبار فلا يجري الاستصحاب لاحتمال ان يكون للزمان دخل في حسن ذلك الفعل فمقتضى بقاء الحسن غير محرز هذا غاية توجيه كلامه وفيه أولا انه على هذا المبنى لا يصح استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة اللاحقة أيضا لو شك في ارتفاعه لعين ما ذكر وثانيا انا قلنا فيما مضى انه لا فرق على القول بأخذ الاستصحاب من الاخبار بين ان يكون الشك في المانع أو في المقتضى فراجع واما الثاني أعني صورة كون الشك في بقاء الأحكام السابقة من جهة الشك في نسخ أصل الشرع فنقول انه لو فرض بقاء هذا الشك بعد التفحص الذي هو شرط للعمل بالاستصحاب فجواز التمسك به لهذا الشاك يمتنى على أحد أمرين اما ان يعلم ان هذا الحكم الاستصحابي حكم في كل من الشريعتين واما ان يعلم بان هذا الحكم ثابت في الشريعة اللاحقة لأنه على الأول يعلم ان هذا الحكم غير منسوخ وعلى الثاني يعلم بان المجعول في حقه مثلا الإبقاء على الحكم السابق اما لكونه حكما واقعا له واما لكونه حكما ظاهريا فائدة حكى عن بعض السادة انه ابتلي بمخاصمة وقعت بينه وبين بعض علماء

اليهود فتمسك العالم اليهودي لإثبات دينه باستصحاب نبوة موسى عليه السلام لاعتراف المسلمين بأصل ثبوتها وحقيتها قال فعلى المسلمين إقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد أشار إليها الجاثليق لإثبات نبوة عيسى عليه السلام في مجلس المأمون فأجابه الرضا عليه السلام بأني مقر بنبوة عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته وما أقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به أمته فأجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك بأنا نقول بنبوة موسى الذي أقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله فاعترض عليه اليهودي بان موسى بن عمران حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وأنتم تعرفون صحتها ولا يتفاوت ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله أولا يقول بها فنحن نقول بنبوة ذاك الشخص المعهود وبقائها بحكم الاستصحاب فعليكم بإبطاله انتهى حكاية المخاصمة بين اليهودي وبعض السادة وقد أجابوا عن إشكال اليهودي بأجوبة لا يهمننا ذكرها والحق في الجواب ان اليهودي المذكور تارة يريد ان يتمسك بالاستصحاب لتكليف نفسه فيما بينه وبين ربه وأخرى يريد إلزام الخصم فان كان غرضه تكليف نفسه فنقول بقاء نبوة موسى عليه السلام الراجع إلى بقاء أحكامه في نفس الأمر ملزوم لأمرين أحدهما وجوب الاعتقاد والعلم بذلك الذي هو مقتضى الإيمان والثاني وجوب العمل بتلك الأحكام فان أراد إثبات اللازم الأول بالاستصحاب فهو غير معقول لأنه حكم

مجعول للشاك بوصف انه شك ولا يمكن الإيجاب على الشاك في امر مع وصف انه كذلك تحصيل الاعتقاد والعلم بذلك الأمر نعم يمكن ان يجب على الشخص في حال الشك تحصيل العلم كما انه يجب على العباد تحصيل العلم بالمبدأ والوسائط والمعاد ولكن هذا

التكليف راجع إلى إيجاب إزالة تلك الحالة أعني الشك لا انه تكليف متعلق بالموضوع الشاك والأول امر ممكن واقع والثاني محل لرجوعه إلى اجتماع النقيضين وان أراد إثبات اللازم الثاني فهو ممكن الا انه عرفت ان التمسك بالاستصحاب مشروط بالفحص ولو تفحص اليهودي ورفع اليد عن العصبية وما أخذ من آبائه تقليد الظهر له حقية مذهب الإسلام لوضوح الأدلة والبراهين القائمة على صدقه بحيث لم يبق له حيرة ولا شك حتى يحتاج إلى التمسك بالاستصحاب وهذا امر مقطوع لا ريب فيه أصلا نعم لو فرض محالا بقاء الشك له بعد الفحص فالتمسك بالاستصحاب لعمل نفسه بالاحكام السابقة ان كان الحكم الاستصحابي مجعولا في الشريعتين أو الجري على التكاليف الثابتة في شريعة موسى من جهة انه اما تكليف واقعي له أو ظاهري مما لا مانع له ولا يضر ذلك أحدا ولا ربط له في إبطال مذهب الخصم وحقية مذهبه كما هو ظاهر هذا إذا كان غرضه إثبات تكليف نفسه واما ان كان غرضه إلزام الخصم كما هو ظاهر قوله فعليكم إقامة الدليل إلخ فنقول من الأمور المعتبرة في الاستصحاب المجعول في حقنا اليقين بأمر في الزمن السابق والشك في ذلك الأمر في الزمن اللاحق ونحن لو قطعنا النظر عن اخبار نبينا وكتابه الذي أخبر بنبوة موسى لا نعلم بوجود موسى فضلا عن نبوته ومع ملاحظة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه واخباره بنبوة موسى عليه السلام نعلم بنبوته ونعلم بنسخة أيضا فكيف تلزم أيها اليهودي بالاستصحاب جماعة ليس لهم علم بالأمر السابق على تقدير وليس لهم شك في انقطاع ذلك الأمر على تقدير آخر

في الأصل المثبت

الأمر السابع نقض اليقين بالشك ليس امرا اختياريا للمكلف حتى يقع موردا للتكليف فالقضية بعد القطع بعدم كون ظاهرها مرادا محمولة بحكم العرف على النهي عن النقض عملا فمحصل المعنى حرمة نقض اليقين ووجوب الإبقاء في حال الشك من حيث العمل فيختص مورد التكليف بما إذا كان اليقين السابق على فرض بقاءه عمل يصح للشارع ان يجعله موردا للتكليف وحيث ان هذه القضية وردت لرفع تحير المكلف من جهة تكليفه الواقعي لزم ان يكون لليقين السابق على تقدير بقاءه عمل متعلق للتكليف الشرعي وان لم يكن في السابق كذلك فخرج لليقين الذي لم يكن له على تقدير بقاءه عمل أصلا وكذا ما لم يكن له عمل متعلق للتكليف الشرعي إذا عرفت هذا فنقول ان كان المتيقن في السابق حكما من الأحكام الشرعية متعلقا بموضوع من الموضوعات أو موضوعا خارجيا تعلق به الحكم الشرعي من دون واسطة فدخوله في مورد الاخبار مما لا إشكال فيه لأن اليقين بالحكم له عمل وهو الإتيان بموضوع متعلق للحكم الشرعي وكذا اليقين بموضوع مورد للتكليف بلا واسطة مثلا لو تيقن بكون مائع خمرا فعلم هذا اليقين من حيث الطريقة ترك شرب ذلك المائع وإبقاء عمل اليقين في الحالة الثانية ترك شربه أيضا فيرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك فيما لو كان المتيقن وجوب الصلاة مثلا إلى إيجاب الصلاة وفيما لو كان كون المائع خمرا فشك إلى حرمة شربه لأن ترك الصلاة في الأول نقض لليقين بالوجوب عملا وكذا شرب ذلك المائع في الثاني ومن هنا عرفت معنى ما هو المعروف من ان الاستصحاب في الأحكام الشرعية عبارة عن جعل الحكم المماثل للمتيقن وفي الموضوعات عبارة عن جعل آثارها مع وحدة الدليل الدال على ذلك فاضبط

ثم ان ما قلنا من انه لا بد ان يكون لليقين عمل ليس المراد كون ذلك العمل متعلقا للتكليف الشرعي مستقلا بل المراد أعم منه ومن ان يكون له دخل وربط بالموضوع المتعلق للحكم بنحو من أنحاء الربط كالقيود والشرط فالميزان ان يكون لليقين عمل بواسطة الشرع سواء كان من جهة كون شيء موضوعا للتكليف مستقلا أو من جهة دخله في الموضوع بنحو من الأنحاء ضرورة ان تقييد مورد الأدلة بالصورة الأولى مما لا وجه له أصلا لأن مقتضى العموم عدم جواز نقض كل يقين له عمل يصح للشارع ان يحكم به واما ان لم يكن المتيقن في السابق حكما من الأحكام الشرعية ولا موضوعا رتب عليه الحكم شرعا بلا واسطة فهو على أنحاء أحدها ما لا ينتهي إلى أثر شرعي أصلا والثاني ما ينتهي إليه بنحو من الأنحاء لا إشكال في خروج الأول من الأدلة واما الثاني فهو على أقسام وكلها يسمى بالأصول المثبتة لكن يختلف بعضها مع بعض في الخروج عن مورد الأدلة وضوحا وخفاء (أحدها ما) ينتهي بواسطة اللوازم العادية أو العقلية إلى أثر شرعي (والثاني) ما ينتهي بواسطة الملازمة بينه وبين شيء آخر اما عقلا واما عادة واما اتفاقا إلى أثر شرعي (والثالث) ما يكون ملزومه أثرا شرعيا أو موضوعا لأثر شرعي (والرابع) ان يكون لازمه أثرا شرعيا ولكن لم يكن ترتبه على ذلك الموضوع بشرعي كما لو أحرز مقتضى الوجوب وشك في المانع فأصالة عدم المانع وان كان يترتب عليها الوجوب وهو حكم شرعي لكن ترتب هذا الحكم على وجود المقتضى وعدم المانع ترتب عقلي كما لا يخفى (والخامس) ان يكون المستصحب أو اثره من الأمور الانتزاعية التي منشأ انتزاعها بيد الشرع كاستصحاب الشرطية أو عدمها أو المانع أو عدمها بناء على عدم كونها من الأمور المجعولة في حد ذاتها كما هو التحقيق اما خروج الثاني والثالث عن مورد الأدلة فظاهر فان الإبقاء العملي

للشيء ليس أخذا بملازمه أو أثر ملازمه في الوجود
أو ملزومه وأما الرابع فقد يتوهم شمول دليل الاستصحاب له من جهة ان الحكم الشرعي
وان كان ترتبه بحسب الواقع عقليا الا انه يمكن ان يرتبه الشارع عند الشك فان العقل غير
حاكم بترتب الأثر عند الشك في المانع فالحكم به في حال الشك ليس خارجا عن وظيفة
الشارع وفيه ان عنوان عدم المانع ووجوده كالمقتضي بعنوانه وكذا العلة ليس له أثر حتى
عقلا فان مثل تلك العناوين انما ينتزع من تأثير شيء بعنوانه الخاص في شيء لأن الآثار
تتحقق بها وهذا واضح جدا وأما الخامس فلا يبعد دخوله في الأدلة حيث ان الحكم ببقاء
ما هو من قبيله بجعل منشأ انتزاعه فهو مما تناله يد التصرف وليس خارجا عن وظيفة
الشارع ودعوى انصراف الاخبار عن مثله ليس لها وجه والمسألة محل تأمل وأما القسم
الأول فالتحقيق فيه عدم دخوله في الاخبار وعدم شمولها له لأن الإبقاء العملي للشيء
ينصرف إلى إثبات ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطة فان قلت لو تيقن بشيء ليس له أثر الا
بواسطة الوسائط فمقتضى أصالة الإطلاق في لفظ اليقين الحكم بدخول هذا المتيقن أيضا
فيحكم بوجوب ترتيب الآثار مع الوسطة لانحصار الأثر فيها بالفرض وإذا صح في ذلك
يتم في غيره لعدم القول بالفصل

قلت قد قلنا بان المراد من نقض اليقين في القضية هو النقض العملي فكما تصرف بحكم دلالة الاقتضاء إلى ذلك تصرف بحكم الانصراف إلى ما يكون نقضا عمليا لنفس المتيقن ابتداء لا بواسطة الوسائط فاليقين بأمر ليس له أثر شرعا بل ينتهي بالوسائط إلى أثر شرعي ليس له نقض عملي على نحو ما ينصرف إليه القضية فلا تشمله ومن هنا يظهر انه لا يتفاوت الأمر بين ان يكون هناك لفظ يدل على عموم افراد اليقين وضعا أو لا يكون الا إطلاق لفظ اليقين إذ الدعوى المذكورة يتعلق بانصراف المادة فلو كانت مدخولة للفظ الكل أيضا لما دل الا على إحاطة افراد ما دلت عليه المادة فان قلت فعلى ما ذكرت لا يمكن إثبات اللوازم الشرعية الثابتة مع الوسائط في صورة قيام الأمانة أو الطريق على شيء فان معنى قول الشارع صدق العادل أو اعمل بالبينه ليس الا جعل المؤدى بمنزلة الواقع فيما يترتب عليه وإذا لم يكن لما أخبر به العادل أثر شرعا بل ينتهي بتوسط اللوازم العادية أو العقلية إلى أثر شرعي فمقتضى ما ذكرت في دليل الاستصحاب ان لا يشمل دليل الحجية هنا أيضا لأن العمل بالأثر الشرعي المفروض ليس أخذا بمفاد خبر العادل ابتداء قلت الوجه في ذلك ان الطرق والأمارات انما اعتبرت من جهة كشفها عن الواقع وإفادتها الظن النوعي به ولا إشكال في ان ما يكشف عن الملزوم يكشف عن اللازم بعد العلم بالملازمة فالظن النوعي المتعلق باللازم ظن حاصل من تلك الأمانة ودليل حجيتها دل على اعتبار الظن النوعي الحاصل منها فهنا فردان من الكشف الحاصل منها فان كان كل منهما قابلا للاعتبار يشملهما دليل الحجية وان كان أحدهما دون الآخر يدخل هو تحت دليل الحجية دونه وبهذا يظهر انه لو كان مفاد الأمانة ابتداء امرا لم يكن شرعيا ولا موضوعا

للأثر الشرعي ولكن ينتهي إلى أثر شرعي بألف واسطة يثبت ذلك الأثر الشرعي لأن الأمانة تكشف عن وجود ذلك الأثر ويصير مظنوناً بالظن النوعي الحاصل من تلك ولا يتوقف إثبات هذا الأثر الشرعي على اعتبار الأمانة في الوسائط حتى يستشكل بأنها ليست قابلة لأن يعتبر فيها الأمانة بل دليل الحجية يشمل الكشف الحاصل من تلك الأمانة عن الأثر الشرعي ابتداءً ومن هنا يظهر الجواب عن شبهة ربما يتوهم ورودها على الحكم بنفي الثالث بالخبرين اللذين تعارض مدلولهما وحاصل الشبهة أن دلالة كل منهما على نفي الثالث دلالة التزامية وبعد سقوطهما في المدلول المطابقي وعدم حجيتهما فعلاً فيه كيف يؤخذ بمدلولهما الالتزامي الذي تبع لمدلولهما المطابقي وحاصل الجواب على ما عرفت هنا أن كشف كل منهما عن المعنى الالتزامي وأن كان تبعاً للكشف عن المطابقي في الوجود ولكن ليس تبعاً له في الاعتبار والحجية لأن كلا منهما كشف حاصل من الخبر فسقوط الكشف الأول عن الحجية بواسطة المعارض لا يلازم سقوط الثاني ومن هنا يعلم وجه أخذ ما يلازم مفاد الأمانة في الوجود سواء كانت الملازمة عادية أو عقلية أو اتفافية ومن هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص من القول بالأصل المثبت لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم والظن بأحد المتلازمين عن الظن بالآخرة اللهم إلا أن يقال بأن بناء العقلاء على اعتبار الظن بالبقاء الحاصل من الكون السابق لا الظن بحدوث أمر يلازم بقاء ذلك الشيء وعلى هذا يحمل عدم ذهابهم إلى حجية الأصل المثبت مع أن بناء المعظم على حجيته من باب الظن وكيف كان بناء على التحقيق من أخذ الاستصحاب من الأخبار يجب أن يقتصر في مورده على ما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم

شرعي من دون واسطة امر عادي أو عقلي نعم يستثنى من ذلك ما إذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية والسرف في ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعي على تلك الواسطة بل يراه مرتبا على نفس المستصحب وخطاب لا تنقض اليقين بالشك كسائر الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية ولذا لا يحكم بواسطة دليل نجاسة الدم بنجاسة اللون الباقي منه بعد زوال العين مع انه من افراد الدم بنظر العقل والدقة بواسطة استحالة انتقال العرض فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقا من باب المسامحة وهذا واضح جدا واستثنى شيخنا الأستاذ دام بقاءه أيضا ما إذا كانت الملازمة بين الشيئين جلية بحيث يستلزم التنزيل في أحدهما التنزيل في الاخر كالأبوة

والبنوة وهو كلام في غاية المتانة ولا يجب ان يكون لكل منهما أثر حتى يصح بلحاظ التنزيل بل وضوح الملازمة بينهما صار بحيث يعد أثر كل واحد منهما أثرا للآخر كما لا يخفى ثم انه لا بأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي توهم كونه من الأصول المثبتة وقد ذكره شيخنا الأستاذ دام بقاءه وأجاب عنها (منها) لو نذر التصدق بدرهم ما دام ولده حيا حيث توهم ان استصحاب حياته في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصدق بدرهم مثبت لعدم ترتب الأثر الشرعي على حياة الولد في دليل من الأدلة بل موضوع الوجوب هو الوفاء بالنذر وحياة الولد توجب ان يكون الدرهم المصدق به وفاء للنذر ومثل هذا الإشكال جار في استصحاب حياة زيد لإثبات وجوب الإنفاق من ماله على زوجته لأن حياة زيد ليست موضوعة في الدليل بل الحكم مرتب على الزوج وزيد على تقدير حياته يوجب تحقق عنوان الزوجية وهو موضوع لوجوب الإنفاق وأمثال ذلك مما

لا يسع لذكره المجال كثيرة وقد أجاب عنه دام بقاءه بقوله والتحقيق في دفع هذه الغائلة ان يقال ان مثل الولد في المثل وان لم يترتب على حياته أثر شرعي في خصوص خطاب الا ان وجوب التصدق قد رتب عليه لعموم الخطاب الدال على وجوب الوفاء بالنذر فإنه يدل على وجوب ما التزم به الناذر بعنوانه الخاص على ما التزم به من قيوده وخصوصياته فإنه لا يكون وفاء لنذره الا ذلك وبالجملة انما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع وما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس الا ما التزم به بعنوانه بخصوصياته فيكون وجوب التصدق بالدرهم ما دام الولد حيا في المثل مدلولاً عليه بالخطاب لأجل كون التصدق به كذلك وفاء لنذره فاستصحاب حياة الولد لإثبات وجوب التصدق غير مثبت ووجه ذلك أي سريان الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العهد أو النذر وشبهه من الحلف والعقد إلى تلك العناوين الخاصة المتعلقة بها أحد هذه الأمور

حقيقة هو ان الوفاء ليس الا امرا منتزعا عنها وتحققه يكون بتحققها وانما أخذ في موضوع الخطاب ذلك دونها لأنه جامع لها مع شتاتها وعدم انضباطها بحيث لا يكاد ان تدرج تحت ميزان أو يحكى عنها بعنوان غيره كان جامعا ومانعا كما لا يخفى وهذا حال كل عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المتفقة في الملاك للحكم عليها المصحح لانتزاعه عنها كالمقدمة والضدية ونحوهما ولأجل ذلك يكون النهي المتعلق بالضد بناء على اقتضاء الأمر بالشيء له من باب النهي في المعاملة والعبادة لا من باب اجتماع الأمر والنهي (لا يقال) ان الغضب مثلا له عنوان منتزع فكيف

إذا اجتمع مع الصلاة يكون من باب اجتماع الأمر والنهي لا النهي في العبادات والمعاملات (لأننا نقول) ان الغضب وان كان منتزعا الا انه ليس بمنتزع من الأفعال بما هي صلاة بل بما هي حركات وسكنات كما ينتزع منها عنوان الصلاة أيضا وهذا بخلاف عنوان الضد منتزع عن الصلاة بما هي صلاة فيما إذا زاحمت هي كذلك واجبا مضيقا فإذا اقتضى الأمر به النهي عن ضده يكون النهي متعلقا بالصلاة فاحفظ ذلك فإنه ينفك انتهى ما أفاده دام بقاءه بألفاظه أقول ان أراد ان عنوان الوفاء بالندر ليس له دخل في المطلوبية بل المطلوب في نفس الأمر هو العناوين الخاصة بخصوصياتها وانما جيء بهذا العنوان لمجرد الاحتواء على المطلوبات الخاصة نظير هؤلاء في قولك أكرم هؤلاء كما هو ظاهر كلامه ففيه انه من المعلوم ان إعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد انما وجب لكونه مصداقا للوفاء بالندر لا بخصوصية فيه مع قطع النظر عن هذا العنوان وان أراد ان الحكم المتعلق بهذا العنوان يسرى إلى مصاديقه التي منها إعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد فهو حق لا ريب فيه الا انه لا

اختصاص لهذا الكلام بالعناوين المذكورة في كلامه من الوفاء بالندى والعهد وأمثال ذلك بل الأحكام المتعلقة بكل عنوان تسرى إلى مصاديقه وان كان من العناوين التي يضاف الوجود إليها في الخارج كالإنسان مثلا (والأولى) في الجواب ان يقال ان الوفاء بالندى كسائر العناوين إذا تعلق به الحكم يسرى إلى مصاديقه في الخارج ومن مصاديقه إعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد بعد الالتزام بذلك بإعطاء الفقير الدرهم على تقدير حياة الولد متعلق للتكليف الشرعي من حيث كونه مصداقا للندى فإذا شك في حياة الولد تستصحب ويترتب عليها الحكم من دون التوسط ومنها استصحاب وجود شرط شيء أو عدم مانعه أو بالعكس إذ يتخيل انه لا أثر شرعا يترتب على وجود أحدهما والشرطية والمانعية من الأحكام الوضعية وهي على التحقيق غير مجعولة وجواز الدخول في المشروط والممنوع وعدم جوازه ليسا بشرعيين بل عقليان لاستقلال العقل بهما

والجواب انه ان أراد استصحاب مصداق الشرط والمانع أعني ما جعله الشارع شرطا أو مانعا سواء اعتبر في المكلف به مثل الطهارة والحدث أم في التكليف كالزوال ومثله فلا إشكال في صحة الاستصحاب بل مورد بعض اخبار الباب هو استصحاب الطهارة إذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهارة وظيفة للشارع كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوك أو عدم الاكتفاء بها وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه والحاصل انه كما ان إيجاب الصلاة المقيدة بالطهارة وظيفة للشارع كذلك الاكتفاء بالصلاة مع الطهارة المشكوك التي علم بتحققها سابقا أيضا وظيفة له وكما ان إيجاب إكرام العالم بشرط العدالة وظيفة للشارع كذلك إيجاب إكرام العالم المشكوك

عدالته بعد ما علم سابقا بها أيضا وظيفه له ولا إشكال في شيء من ذلك وان أراد استصحاب عنوان الشرطية والمانعية أو عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجعولة في حد أنفسها ولا يكون موضوعه لأثر شرعي مع إمكان ان يقال بصحة الاستصحاب فيما ذكر أيضا لأنه وان كان غير مجعول ولا موضوع لأثر شرعي الا انه يكفي في شمول أدلة الاستصحاب لشيء كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ولو بان يجعل ما هو منشأ لانتزاعه وعلى هذا أيضا لا فرق في صحة الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به أو في التكليف وعبارة شيخنا الأستاذ دام بقاءه في المقام لا تخلو من اضطراب فراجع ومنها الاستصحاب في الموضوعات الخارجية بتوهم انه لا أثر لها شرعا لها شرعا الا بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها ضرورة ان الأحكام الشرعية لها لا للموضوعات الخارجية الشخصية فيكون إثباتها بملاحظة تلك الأحكام مثبتا وهذا لا يراد نقله شيخنا الأستاذ في تعليقه عن بعض الأعظم من معاصريه.

أقول يحتمل ان يكون مراده ان الجزئي الخارجي لم يترتب عليه حكم في الشرع بل انما يسرى الحكم إليه عقلا للانطباق فترتب الحكم على الجزئي الخارجي عقلي لا شرعي ويحتمل ان يكون مراده ان الأعيان الخارجية كالخمر ونحوها ليست بنفسها موضوعة للحكم التكليفي ضرورة ان موضوع التكليف انما هو فعل المكلف فالحرام شرب الخمر مثلا لا نفسها فكون المائع المخصوص خمر الا يترتب عليه شيء الا كون شربه شرب الخمر وهو موضوع للحرمة فاستصحاب خمرية شيء لإثبات ان شربه شرب الخمر من الأصول المثبتة (والجواب) ان كون المائع الخارجي خمرًا موجب لصيرورته حراما بنفس الحرمة المجعولة المتعلقة لشرب الخمر لأن الحكم المتعلق بالعناوين الكلية عين الحكم

المتعلق بجزئياتها فالمائع الخارجي على تقدير كونه خمرا يكون شربه حراما لاتحاد شربه مع شرب الخمر وهو واضح هذا تمام الكلام في المقام

في مجهولي التاريخ

الأمر الثامن لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأسا وبين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء وهو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث والمقصود ان الحادث الذي نقطع بوجوده في زمان ونشك في مبدأ وجوده فمقتضى الاستصحاب عدم تحققه في الأزمنة التي يشك فيها فيرتب عليه آثار عدمه في تلك الأزمنة وان لم يترتب عليه آثار حدوثه فيما بعد تلك الأزمنة لأن حدوثه فيه لازم عقلي للعدم في تلك الأزمنة ومطلق وجوده المعلوم بالفرض الا ان يقال ان الحدوث في زمان خاص ليس عنوانا بسيطا متحققا من أصل وجوده فيه وعدمه فيما قبل بل هو عبارة ولو عند العرف من الوجود في ذلك الزمان مقيدا بعدمه في الأزمنة السابقة فيصير كسائر الموضوعات المقيدة التي

يمكن إحراز قيدها بواسطة الأصل وكيف كان فلا إشكال في إثبات الآثار الشرعية المترتبة على عدم الحادث المفروض في الأزمنة المشكوك فيها ان كان لعدم ذلك أثر شرعي هذا حال الحادث المعلوم وجوده في زمن وشك في مبدأ وجوده بالنسبة إلى نفسه واما حاله بالنسبة إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر فاما ان يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما واما لو علم تاريخ حدوث كل منهما فلا يبقى للشك فيه مجال فهو خارج عن محل الكلام اما في صورة الجهل بتاريخ كليهما فأصالة عدم كل منهما في الأزمنة المشكوك التي فيها زمان حدوث الآخر وان كانت جارية في حد ذاتها الا انها معارضة

بالمثل ان كان لعدم كل منهما في زمن حدوث الاخر أثر شرعي وان كان الأثر لعدم أحدهما بالخصوص فيجري فيه بلا معارض واما إذا كان تاريخ أحدهما معلوما والاخر مشكوكا فيجري الأصل في مجهول التاريخ ويحكم بعدمه في الأزمنة المشكوكة التي فيها زمن وجود معلوم التاريخ ان كان لذلك العدم في زمنه أثر شرعي ولا يجري الأصل في طرف معلوم التاريخ للعلم بعدمه قبل ذلك الزمان المعين الذي قطع بوجوده والعلم بانقطاع ذلك العدم في ذلك الزمان فليس له زمان شك في بقاء عدمه نعم وجوده الخاص أعني وجوده المقارن لوجود ذاك مشكوك فيه فيمكن استصحاب عدمه بنحو ليس التامة لأنه مسبق بالعدم الأزلي فيترتب عليه الأثر ان كان له أثر بهذا النحو من الوجود واما ان كان الأثر لعدمه في مورد الوجود المفروض للآخر بنحو ليس الناقصة فليس له حالة سابقة لأن أصل وجوده معلوم في زمان معلوم واما كون هذا الوجود في زمان وجود الاخر فلا يعلم نفيًا وإثباتًا مثاله لو علم بحدوث ملاقاتة النجس الماء المعين في الخميس وعلم بصيرورته كرا لكن لا يعلم تاريخ كربيته فيحتمل كونه كرا في يوم

الخميس ويحتمل صيرورته كرا في يوم الجمعة فاستصحاب عدم الكرية في زمن الشك أعني يوم الخميس الذي هو زمان حدوث الملاقاتة لا إشكال فيه فيكون في يوم الخميس ملاقاتة النجاسة للماء الذي لم يكن كرا محررة اما ملاقاته فبالوجدان واما عدم كربيته في زمن الملاقاتة أعني يوم الخميس فبالأصل فيعامل مع هذا الماء معاملة الماء الذي لاقى نجسا ولم يكن كرا في زمن

الملاقاتة واما استصحاب عدم الملاقاتة فان أريد استصحابه من دون إضافة إلى الاخر فهو باطل قطعاً إذ ليس لها زمان شك في وجودها وعدمها لأن المفروض ان مبدأ وجودها وانقطاع عدمها معلوم وان أريد استصحابه مع الإضافة إلى الاخر بان يلاحظ الملاقاتة المتحققة في زمن الكرية ويستصحب عدمها لأن الوجود الخاص غير معلوم وان كان مطلق الوجود معلوما فهو مبنى

على كون الأثر مرتبا على الوجود الخاص على نحو كان التامة واما إذا كان الأثر مرتبا عليه على نحو الوجود الربطي بمعنى ان الملاقة فليس للملاقة على هذا النحو ولا لعدمها حالة سابقة المفروض وجودها وكذا عدم الملاقة فليس للملاقة على هذا النحو ولا لعدمها حالة سابقة لعدم العلم بأنه في زمن الكرية وقع الملاقة أو لم تقع بخلاف مجهول التاريخ مثل الكرية في المثال فإنه يمكن إثبات عدمها وان كان الأثر مرتبا على العدم المرتبط بالوجود الاخر على نحو ليس الناقصة لأن الكرية بهذا النحو وان لم تكن مسبقة بالعدم بحيث يمكن ان يكون المستصحب هو عدم الكرية بهذا النحو الا ان استصحاب عدم الكرية مع قطع النظر عن إضافتها إلى الملاقة يكفي في إثبات عدمها الربطي لأن مقتضاه عدمها في يوم الخميس الذي هو أحد الأزمنة المشكوكة وهو أيضا زمن الملاقة بالفرض فيصح ان يقال انه في يوم الخميس وقع الملاقة وهو غير كر وهذا واضح لا ستره عليه ولشيخنا الأستاذ دام بقاءه في المقام ردا على شيخنا المرتضى قدس سره كلام لا بأس بذكره والنظر فيه قال دام بقاءه عند قول شيخنا المرتضى قده في مجهولي التاريخ ان أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الاخر معارضة بالمثل ما هذا لفظه لا يخفى انه لا مجال لأصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الاخر في نفسها مع قطع النظر عن المعارضة بها في الاخر للقطع بوجود كل منهما في زمان واما انه كان في زمان الاخر وان كان مشكوكا الا انه غير مسبوق بالعدم فإنه حدث اما فيه أو في غيره من زمان سبقه أو لحقه وبالجملة ما ذكره في دفع جريان الأصل في طرف المعلوم ومعارضته في طرف المجهول به من قوله قده ويندفع إلخ جار هاهنا في الطرفين والتحقيق حسبما يساعد عليه التدقيق ان الغرض ان كان متعلقا بمجرد عدم أحدهما في زمان الاخر فالأصل في نفسه يجري في الطرفين مط ولو كان أحدهما معلوم التاريخ ضرورة ان وجودهما الخاص وهو الوجود في زمان الاخر

مشكوك الحدوث لاحتمال ان لا يوجد به وان علم تحققهما بوجود ما فيكون مسبوقا بالعدم فيستصحب لمكان أركان الاستصحاب بلا ارتياب حتى فيما علم زمان حدوث أحدهما وكون وجود كل منهما معلوما لا ينافي الشك في تحققه بوجود خاص وهو الوجود في زمان الاخر المسبوق بنقيضه وهو سلب هذا الوجود الخاص ونفيه في الأزل فليتعبد به باستصحابه ما لم يعلم بانقلابه وان علم بانقلاب عدمه في الجملة إلى ان قال وان كان الغرض متعلقا بأنه لم يكن وجوده الثابت في زمان معلوم أو مجهول في زمان الاخر أو كان فلا مجال للأصل أصلا فان الوجود المحقق في كل واحد منهما المشكوك كونه في زمان الاخر غير مسبوق بعدم كونه فيه بل اما حدث مسبوقا أو ملحوقا أو فيه واما سبق وجود مجهول التاريخ في زمان معلومه بالعدم فهو أيضا بالنسبة إلى أصل تحققه لا بالنسبة إلى وجوده المعلوم فإنه اما كان في زمان معلوم التاريخ أو في زمان اخر فلم يكذب يكون مسبوقا بعدم كونه في زمانه ثم شك في انه على ما كان فيستصحب العدم وانما يصح استصحاب عدم وجوده الخاص

وهو وجوده فيه كما مر وبالجملة لا حالة سابقة في البين لو شك في انه متى كان وجود أحد الحادثين اللذين كان كل منهما مجهول التاريخ أو كان أحدهما وتعلق الغرض بتعيين ذلك وانه كان في زمان الاخر أو في زمان اخر فلا استصحاب والحالة السابقة انما يكون لو شك في انه هل تحقق بوجود خاص وهو وجوده في زمان الاخر الذي هو مفاد كان التامة من دون نظر إلى وجوده المحقق وانه متى كان الذي هو مفاد كان الناقصة لما عرفت من احتمال عدم تحققه به وان تحقق بوجود اخر فلا مانع من استصحابها في أحدهما الا استصحابها في الاخر فيجري لو لا هذه المعارضة انتهى ما أردنا من نقل كلامه دام بقاءه أقول المقصود في المقام كون الحادثين على نحو لو فرض عدم وجود كل منهما

في زمان الثبوت المفروض للآخر يترتب عليه أثر وعلى هذا لو فرضنا كليهما مجهول التاريخ يتعارض الأصل في كل منهما ولو فرض أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر يجري الأصل في مجهول التاريخ أعني يستصحب عدمه إلى زمن وجود هذا المعلوم ففي كلا القسمين مجرى الاستصحاب محقق من جهة تحقق اليقين في السابق والشك في اللاحق الا انه في القسم الأول معارض بالمثل وفي الثاني لا معارضة (اما بيان ان) مجرى الأصل محقق في كلا القسمين مع ان الأثر مرتب على عدم كل منهما في زمان الثبوت الخارجي المفروض للآخر ولا حالة سابقة لعدم واحد منهما على هذا النحو لأن أصل الوجود للآخر معلوم واما كونه مقارنا مع عدم الآخر أو وجوده فليس مما له حالة سابقة (ان) المستصحب ليس العدم في زمان وجود الآخر بلحاظ هذا المجموع حتى يقال بعدم الحالة السابقة لهذا السالبة بل المستصحب نفس عدم ذلك الحادث فيحكم ببقائه إلى زمان

الثبوت الخارجي لحادث اخر ففي زمان الثبوت الخارجي للآخر تحقق ما هو الموضوع للأثر الشرعي وهو وجود حادث في حال عدم الاخر الأول منهما وجدانا والاخر تعبدا مثلا لو فرضنا ترتب الأثر

على ملاقة الجنس للماء في حال عدم كونه كرا فلو تيقن بتحقق الملاقة وشك في الكرية مع العلم بعدمه في السابق فلا إشكال في إثبات عدم الكرية حال الملاقة بالأصل وان لم يكن عدم الكرية بهذا العنوان أعني حال الملاقة له حالة سابقة لأن المستصحب نفس عدم الكرية المعلوم سابقا فتتم باستصحاب بقاء ذلك عدم إلى زمان الملاقة اجزاء الموضوع للحكم الشرعي بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد فظهر ان مجرى الاستصحاب محقق في كلا القسمين واما التفصيل الذي قلنا بان الأصلين يتعارضان في مجهولي التاريخ بخلاف ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فيجري الأصل في مجهوله فبيانه انه بعد فرض ان لكل من الحادثين أثرا في حال عدم الاخر ففي مجهول التاريخ يحتمل انتقاص عدم كل منهما قبل الاخر وبعده ففي حال وجود كل منهما يحتمل بقاء عدم صاحبه وعدم انتقاضه بالوجود فيتعارض الأصلان واما لو كان أحدهما معلوم التاريخ كما لو علم بحدوث الملاقة في أول يوم الجمعة وشك في ان الكرية هل حدثت قبله أو بعده مثلا فاستصحاب عدم الكرية إلى أول يوم الجمعة الذي هو زمان ثبوت الملاقة الخارجي لا مانع منه واما الاستصحاب في طرف الملاقة المعلوم مبدأ حدوثها فلا يمكن لعدم زمان شك في بقاء عدمها لأنها قبل يوم الجمعة كانت معدومة قطعاً وفي أول يوم الجمعة انتقض عدمها بالوجود قطعاً فلم يبق في البين زمان يشك بقاء عدم الملاقة حتى يستصحب نعم كون الملاقة في زمن الكرية مشكوك الا انها على هذا النحو ليس لها حالة سابقة ان أريد إثباتها أو نفيها على نحو الربط وان لم يرد على النحو الربطي فيمكن استصحاب عدم هذا الوجود الخاص أعني الملاقة في زمن الكرية الا ان هذا الاستصحاب محكوم لأن منشأ الشك في وجود هذا

الخاص هو ان أول يوم الجمعة الذي هو مبدأ وجود الملاقاة هل كان كرا أولا فلو كان الأصل جاريا في الخصوصية يتعين حال هذه الملاقاة بإحراز أصلها وجدانا وقيدها تعبدا ولعمري ان ما قلنا واضح وان اشتبه على من لا يليق لمثله هذا لاشتباه وكأنه دام بقاءه توهم من عبارة الشيخ قد في بيان تساقط الأصلين في مجهولي التاريخ (واما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث والاخر فهي معارضة بالمثل) ان المقصود إجراء الأصل في عدم أحدهما في زمن الاخر ملاحظا كونه في زمن الاخر جزء للمستصحب لكنه من الواضح ان مراده قده ليس ذلك بل هو ما ذكرنا فتأمل في المقام تجد صدق ما ادعيناه هذا

هل يؤخذ بالعام أو باستصحاب حكم المخصص
الأمر التاسع ان الدليل الدال على الحكم لو دل عليه في الزمان الثاني إثباتا أو نفيا فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب لأن مورده عدم وجود الدليل الاجتهادي انما الكلام في انه لو كان لنا عام يدل على ثبوت الحكم لافراده ثم خرج منه فرد في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان هل يرجع إلى استصحاب حكم المخصص أو إلى عموم العام مثلا لو قال أكرم العلماء ثم علمنا بالإجماع عدم وجوب إكرام زيد في يوم ففي ما بعد ذلك اليوم هل يرجع إلى استصحاب عدم وجوب الإكرام أو إلى عموم إكرام العلماء وملخص الكلام في المقام انه ان لاحظ المتكلم بالقضية قطعات الأزمنة افرادا كما لو قال أكرم العلماء في كل زمان فلا شبهة في انه إذا خرج فرد في زمان يحكم بدخوله في حكم العام فيما بعد ذلك الزمان سواء جعل تلك القطعات بحسب اعتبار الدليل قيادا للفعل المأمور به أم ظرفا للنسبة الحكمية فإنه على الفرض الأول يصير الإكرام بالنسبة إلى كل فرد من افراد العادم متعددا

بالنسبة إلى الأزمنة فإكرام زيد في يوم الجمعة فرد من افراد العام وفي يوم السبت فرد آخر وهكذا وعلى الثاني يصير نفس القضية متعددة بتعدد افراد الزمان فكان المتكلم في كل زمان تكلم بهذه القضية ولا شبهة في ان خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط القضية عن الحجية فيما بعده على التقديرين فإنه على الأول إكرام زيد في يوم الجمعة فرد من الإكرام وإكرامه في يوم السبت فرد آخر خرج من العموم فرد فيتمسك في الباقي بأصالة العموم وعلى الثاني القضية في حكم القضايا المتعددة فكأنه صدرت من المتكلم قضية في يوم الجمعة فخرج منها زيد وأيضا صدرت منه تلك القضية في يوم السبت ولم يعلم بخروجه من تلك القضية الثانية والحاصل ان المقام مقام الأخذ بالعموم دون الاستصحاب بل قال شيخنا المرتضى قده انه في هذا المورد لم يجز التمسك بالاستصحاب وان لم يتمسك بعموم العام أيضا لكن فيما أفاده نظر لأن المانع من الأخذ بالاستصحاب مع قطع النظر عن العموم ليس الا عدم اتحاد الموضوع والموضوع في الاستصحاب بعد عدم أخذه من العقل كما سيحيء اما مأخوذ من الدليل واما من العرف فان اعتبرنا الأول فالمعيار هو الموضوع المأخوذ في الحكم المستصحب وربما يكون الزمان قيذا بحسب الدليل الدال على العموم وظرفا للحكم بحسب الدليل الدال على المخصص وان اعتبرنا الثاني فالامر أوضح فإنه قد يكون الزمان بالنسبة إلى دليل الحكم المستصحب أيضا قيذا لكن العرف يراه ظرفا للحكم مع ما عرفت من عدم ملازمة ملاحظة الأزمنة افرادا مع كونها قيذا للمأمور به لما مضى من وجه آخر أيضا هذا على تقدير ملاحظة الأزمنة افرادا

واما على تقدير عدم ملاحظة ذلك فظاهر ان الحكم في القضية المفروضة يتعلق بكل فرد ويستمر ذلك دائما حيث انه لم يحدده بحد خاص ولم يقيده بزمان خاص بالفرض فإذا خرج الفرد من تحت العام في زمان لم يكن العام دليلا على دخوله في الزمان الآتي لأن دلالة العام على

الحكم المتعلق بالفرد فرع دلالته على نفس الفرد فإذا خرج الفرد من تحته يوم الجمعة فاني لنا بالعموم الذي يشمل ذلك الفرد يوم السبت حتى يشمل الحكم ويحكم باستمرار ذلك الحكم أيضا من أول يوم السبت والحاصل له على الفرض الأول كان الفرد الخارج يوم الجمعة فردا والفرد الذي يتمسك بالعموم له في السبت فردا آخر أو كان لنا في اليوم الجمعة قضية عامة خرج منها فرد وفي يوم السبت أيضا قضية عامة كذلك نشك في خروج الفرد منها ولا إشكال في كلا الاعتبارين في التمسك بالعموم في المشكوك لأن الفرد المفروض على تقدير عدم دخوله تحت العام يستلزم تخصيصا آخر زائدا على تخصيص المعلوم وهذا واضح بخلاف الفرض الثاني فان الفرد المفروض خروجه يوم الجمعة لو كان خارجا دائما لم يستلزم الا مخالفة ظاهر واحد وهو ظهور وجوب إكرامه دائما (فان قلت) كيف يتمسك بالإطلاقات بعد العلم بالقييد ويقتصر في عدم التمسك بها على المقدار الذي علم بخروجه والحال ان مفادها واحد وبعد العلم بالقييد يعلم انه ليس بمراد مثلا لو فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبة وعلمنا بالدليل المنفصل ان الرقبة الكافرة عنقها غير واجب فيلزم ان لا يكون الموضوع في الدليل الأول المفهوم من اللفظ المذكور فيه وبعد ما لم يكن هذا المعنى مرادا منه لا يتفاوت في كونه خلاف الظاهر بين ان يكون المراد منه الرقبة المؤمنة أو مع كونها عادلة وليست مخالفة الظاهر على تقدير إرادة المفهوم الثاني من اللفظ أكثر حتى يحمل اللفظ بواسطة لزوم حفظ مراتب الظهور بقدر الإمكان على الأول إذ ليس في البين الا تقييد واحد كثر

دائرته أو قلت والمفروض انا نرى ان ديدن العلماء علي التمسك بالإطلاق في المثال المذكور والحكم ببقاء الرقبة المؤمنة سواء كانت عادلة أم فاسقة تحت الإطلاق (قلت) الفرق بين المطلق وما نحن فيه ان المطلق يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض واحد والحكم انما تعلق به بلحاظ الخارج فظهور القضية استقر في الحكم على كل ما يدخل تحت المطلق بدلا أو على سبيل الاستغراق على اختلاف المقامات فإذا خرج بالتقييد المنفصل شيء بقي الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقر فيه أولا وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الزمان في حد ذاته امر واحد مستمر ليس جامعا لافراد كثيرة متباينة الا ان يقطع بالملاحظة وجعل كل من قطعاته ملحوظا في القضية كما في قولنا أكرم العلماء في كل زمان واما إذا لم يلاحظ على هذا النحو كما في قولنا أكرم العلماء ومقتضى الإطلاق ان هذا الحكم غير مقيد بزمان خاص فلازمه الاستمرار من أول وجود الفرد إلى آخره فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعة مثلا فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت إذ لو كان داخلا لم يكن هذا الحكم استمرارا للحكم السابق كما هو واضح

هذا كله فيما إذا خرج فرد من العام في الأثناء واما إذا علم بخروجه من أول الأمر إلى زمان معين فمقتضى القاعدة الحكم بشمول العام له بعد ذلك الزمان لأن أصالة عموم الافراد تقتضي دخول الفرد المفروض في حكم العام في الجملة وبعد العلم بعدم دخوله من أول الوجود إلى زمن معين يجب تقييده بما بعد ذلك الزمان بخلاف ما إذا خرج في الأثناء فان العموم الأفرادي قد عمل به هذا غاية ما يمكن ان يقال أو قيل في الفرق بين المنقطع الوسط والابتداء وعندني فيه نظر لأن أصالة العموم بالنسبة إلى الافراد لا تقتضي الا دخول الفرد في الجملة واما استمرار الحكم المتعلق به فإنما هو من جهة إطلاق الزمان والمفروض كونه معنى واحدا وهو استمرار الحكم من أول وجود الفرد إلى آخره ولا فرق في ارتفاع هذا المعنى بين ان يخرج الفرد في الأثناء أو من أول الوجود فإنه في كلا الحالين الحكم في القضية ما استمر بالنسبة إلى هذا الفرد من أول وجوده إلى آخره وتقييد الفرد بغير الزمان المقطوع خروجه

مبنى على ظهور الدليل في كل واحد من الأزمنة حتى يقتصر في الخارج على القدر المتيقن وهذا

خلاف المفروض على انه لو صح هذا التقيد فيما خرج في الابتداء لصح فيما إذا خرج في الأثناء أيضا بان يقال بعد العلم بخروج زيد مثلا يوم الجمعة عن عموم أكرم العلماء ان الواجب هو الإكram في غير يوم الجمعة فيوم السبت فرد من هذا العنوان المقيد كما ان اليوم السابق على يوم الجمعة أيضا فرد له.

والحاصل ان الأمر دائر بين تخصيص العام بالنسبة إلى الفرد أو التصرف في ظهور الإطلاق الذي يقتضى استمرار الحكم ولو فرضنا ان الثاني متعين من جهة انه ظهور إطلاقي يرفع اليد عنه في مقابل الظهور الوضعي فلا يجوز ان يقيد موضوع الحكم بما بعد ذلك الزمان الخارج ويقال بثبوت الحكم لذلك الموضوع دائما لأن ذلك فرع انعقاد ظهورات بالنسبة إلى الأزمان حتى تحفظ فيما لم يعلم بالخروج والمفروض خلافه بل اللازم على فرض القول بدخول الفرد في الجملة القول بعدم دلالة القضية على زمان الحكم فافهم.

في أخذ الموضوع في الاستصحاب

الأمر العاشر يشترط في استصحاب كل شيء بقاء موضوعه على نحو ما كان في القضية المتيقنة فان كان الموضوع فيها الشيء المفروض وجوده فاللازم ان تكون القضية المشكوكة هي ثبوت العرض لذلك الشيء المفروض وجوده وان كان الموضوع ذات الشيء أعني الطبيعة المقررة كما إذا تيقن بوجود زيد فاللازم ان يكون في القضية المشكوكة أيضا كذلك مثلا لو تيقن بقيام زيد

في السابق ثم شك في ذلك فتارة يشك في القيام مع اليقين بوجود زيد في الخارج وأخرى مع الشك والثاني على قسمين لأن الشك تارة يستند إلى الشك في وجود زيد وأخرى لا يستند إليه بل يشك في كل من وجوده وقيامه مستقلا هذه أقسام

الشك المتصورة في قيام زيد ثانيا والقضية الموضوعة للحكم الشرعي في نحو قيام زيد يمكن تصورها على قسمين أحدهما ان يكون الموضوع ثبوت هذا المفهوم كما إذا قال إذا تحقق قيام زيد في الخارج فافعل كذا وثانيهما ان يكون الموضوع ثبوت القيام لزيد على فرض وجوده في الخارج كما هو مفاد قولك ان كان زيد قائما فافعل كذا إذا عرفت هذا فنقول ان كان موضوع الحكم الشرعي القيام على النحو الأول فلا إشكال في جريان الاستصحاب إذا شك في ذلك في الآن الثاني سواء كان الشك في القيام وحده أو فيه مع المحل وسواء كان الشك في القيام ناشئا عن الشك في وجود المحل أم لا لأن جميع تلك الصور شك في قيام زيد والمفروض ان موضوع الحكم تحققه في الخارج فيحكم بالاستصحاب بتحقيقه وان كان موضوع الحكم الشرعي ثبوت القيام لزيد على النحو الثاني فلو شك في القيام مع اليقين بوجود زيد فاستصحاب القيام لا إشكال فيه لو حدة موضوع القضية المتيقنة والمشكوكة وهو زيد مع الفراغ عن وجوده واما لو شك في قيام زيد مع الشك في وجوده سواء كان الشك في قيامه مستندا إلى الشك في وجوده أم لا فلا يمكن استصحاب القيام لعدم إحراز موضوعه نعم لو كان الأثر مرتبا على وجوده وقيامه على تقدير الوجود يمكن إجراء استصحابيين لإحراز جزئي الموضوع فيما كان كل منهما مشكوكا مستقلا ولا يكفي استصحاب وجود المحل فيما إذا كان الشك في

القيام مسيبا عن الشك فيه فان إحراز المسبب بواسطة إجراء الأصل في طرف السبب يكون فيما كان المسبب من الآثار الشرعية دون مثل القيام وأمثاله هذا حاصل مرادنا من بقاء الموضوع في الاستصحاب ويظهر من كلام شيخنا الأستاذ دام بقاءه جواز استصحاب قيام زيد وان كان الشك فيه مسيبا عن الشك في وجود زيد مط على أي نحو فرض موضوع الحكم الشرعي وأنت خبير بان الموضوع لو كان القيام لزيد بعد ملاحظة الوجود لم يكن في

المثال مشكوكا حتى يستصحب والذي هو مشكوك لم يكن له أثر شرعي كما هو المفروض وكيف كان دليلنا على اعتبار بقاء الموضوع على النحو الذي قلنا ان الملاك في شمول أدلة الاستصحاب الشك في بقاء ما كان متحققا سابقا بشرط ان يكون هذا المشكوك على تقدير بقاءه اما حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي فلو كان المشكوك قيام عمرو والمتيقن سابقا قيام زيد فليس هذا الشك شكاً في البقاء ولو كان المشكوك قيام زيد وكان الشك مستندا إلى الشك في وجود زيد فان كان موضوع الحكم الشرعي تحقق هذا المفهوم أعني قيام زيد يصدق انه شك في بقاء ما هو موضوع لحكم الشارع وان كان في هذه الصورة موضوع الحكم الشرعي ثبوت القيام لزيد بعد تحققه فهذا المعنى ليس مشكوكا فيه للعلم بقيامه بعد تحققه والمعنى المشكوك فيه أعني قيام زيد

ليس بموضوع للحكم الشرعي وأنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا تعرف بان المدعى لا يحتاج في إثباته إلى مزيد برهان وان تكلف به شيخنا المرتضى قده قال في هذا المقام الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل موضوع وهو محال واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة أخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لأن المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق انتهى كلامه قده واعترض عليه شيخنا الأستاذ دام بقاءه بان المحال انما هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة لا بحسب وجوده تعبدا كما هو قضية الاستصحاب ولا حقيقة لوجوده كذلك الا ترتيب آثاره الشرعية وأحكامه العملية ومن المعلوم ان مئونة هذا الوجود خفيفة مع انه أخص من المدعى فان المستصحب ليس دائما من مقولات الاعراض بل ربما يكون هو الوجود وليس هو من إحدى المقولات العشر فلا جوهر بالذات ولا عرض وان كان بالعرض (ان قلت) نعم لكنه مما يعرض على الماهية كالعرض (قلت) نعم الا ان تشخصه ليس بمعرضه فيستحيل بقاءه مع تبدله بل تكون القضية بالعكس ويكون تشخص معرضه به كما حقق في محله بحيث

لا ينثلم وحدته وتشخصه بتعدد الموجود وتبدله من نوع إلى نوع آخر فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة حسب اختلافه نقصا وكمالا وضعفا وشدة فيصح استصحاب هذا الوجود عند الشك في بقاءه وارتفاعه ولو مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقا من الماهية إلى غير ما ينتزع عنه الآن لو كان هذا انتهى كلامه دام بقاءه أقول ظاهر كلام الشيخ وان كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض الا انه يمكن توجيه كلامه على نحو يسلم من المناقشة وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمة وهي ان القضايا الصادرة من المتكلم سواء كانت من سنخ إنشاء الأحكام أم من الاخبار مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة مثلا قولنا أكرم زيدا مشتمل على إرادة إيقاعية مرتبطة بإكرام زيد وكذا قولنا زيد قائم مشتمل على نسبة تصديقية حاكية متقومة بهذا المحل الخاص والموضوع كذلك وحال هذه النسب في الذهن حال الاعراض في الخارج في الاحتياج إلى الغير في التحقق وكذا في عدم إمكان انتقالها من محل إلى آخر وهذا واضح إذا عرفت ما بينا لك

فنقول لو فرضنا ان المتيقن في السابق هو وجوب الصلاة فالجاعل للحكم في الزمان الثاني اما ان يجعل الوجوب للصلاة وهو المطلوب هنا من لزوم اتحاد الموضوع واما ان ينشأ هذه الإرادة الحتمية الربطية من دون موضوع وهو محل ضرورة تقومها في النفس بموضوع خاص واما ان ينشأ لغير الصلاة وح اما ان ينشأ تلك الإرادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها واما ان ينشأ إرادة مستقلة والأول محال أيضا لاستحالة انتقال العرض وقد عرفت ان حالها في النفس حال الاعراض في الخارج والثاني ممكن لكنه ليس بإبقاء لما سبق

هذا في الشبهة الحكمية واما تقريب هذا الكلام في الشبهة الموضوعية فلنفرض ان المتيقن في السابق خميرية هذا المائع الخاص ففي الثاني لو أوقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخميرية وهذا المائع تعبدا فان كان طرف النسبة المذكورة هذا المائع فقد ثبت المط والا فان لم يكن لها طرف يلزم تحقق العرض أعني هذه النسبة الربطية في النفس من دون محل وهو محال وان كان لها طرف فان أوقع تلك النسبة المتقومة بطرف خاص لمحل آخر فهو محال أيضا للزوم انتقال العرض وان أوقعها لمحل آخر فهو ممكن ولكنه ليس بإبقاء للحالة السابقة كما هو واضح وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام شيخنا المرتضى قده ومن ما ذكرنا تعرف عدم الفرق بين كون المستصحب عرضا خارجيا أو وجودا واما ما أفاده دام بقاءه في ذيل كلامه من عدم انثلام وحدة الوجود مع انتزاع ماهيات مختلفة بحسب المراتب ضعفا وشدّة لعدم تشخصه بها بل الأمر بالعكس فيصح استصحاب هذا الوجود إذا شك في بقاءه وارتفاعه مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقا إلى غيره (ففيه) ان الوجود وان لم يتشخص بالماهية ولكنه يتشخص بحدوده الخاصة لأن وجود زيد ووجود عمرو وجودان متعددان قطعاً و ح لو انتزع عنوان السواد الضعيف

من حد خاص من وجود السواد وعنوان السواد الشديد من حده الاخر يكشف ذلك عن اختلاف الوجودين اللذين انتزع العنوانان المختلفان منهما إذ لا يعقل اختلاف العنوان المنتزع من دون الاختلاف في منشأ الانتزاع (فان قلت) كيف ينتزع من وجود زيد مثلا ضارب تارة وغير ضارب أخرى وجالس تارة وقائم أخرى مع بقاءه على الوحدة (قلت) العناوين المذكورة لا تنتزع عن مرتبة الذات بل هي منتزعة من امر خارج عنها وثبت ذلك الأمر الخارج عن الذات يختلف قد يكون الذات

متصفة بعرض وقد تكون متصفة بضده بخلاف مثل السواد الضعيف والشديد فإنهما منتزعا من حد خاص من الوجود من دون دخل امر خارجي فحينئذ لو لم يتعدد الوجود الذي هو منشأ

لانتراع كل من المفهومين فكيف يختلف المعنى المنتزع ومن هنا ظهر ان استصحاب بقاء السواد فيما قطع بتبدله على تقدير البقاء مبنى على أحد أمرين اما جواز استصحاب الكلي الذي يكون من القسم الثالث واما القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف وان كانا متعددين في نظر العقل فاحفظ ذلك ثم بعد ما علمت من لزوم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة هل الحاكم بالاتحاد هو العقل والدليل أو العرف والفرق بين الأول والأخيرين غير محتاج إلى البيان والفرق بين الثاني والثالث انه بناء على الثاني ينظر فيما جعل موضوعا للقضية عند العرف فان أخذ فيها الشيء المقيد بارتفاع القيد يختلف ذلك الشيء ويصير موضوعا اخر وان أخذ فيها ذات الشيء وجعل حصوله شرطا للحكم فالموضوع هو تلك الذات ولا يختلف بارتفاع ذلك الأمر الذي جعل شرطا فيها للحكم مثلا فالموضوع في قضية الماء المتغيرة نجس هو الماء المتغير دون قضية الماء نجس إذا تغير فان الموضوع بفهم العرف هو الماء والتغير علة لثبوت النجاسة للماء وإذا زال التغير وشك في ارتفاع النجاسة أو بقائها من جهة الشك في ان حدوثه علة للنجاسة حدوثا وبقاء أو ان الحكم دائر مداره فلا مانع لاستصحابه واما بناء على الأخير

يلاحظ المناسبة بين الحكم الوارد من الشارع وموضوعه فربما يكون الموضوع في القضية اللفظية هو المقيد كالماء المتغير لكن العرف بواسطة المناسبة بين الحكم والموضوع يرى ان موضوع النجاسة هو الماء وان التغير خارج منه وعلة لثبوت الحكم وربما يكون الأمر بالعكس وكيف كان فالحق هو الأخير لأن الأحكام المتعلقة بالعناوين تتعلق بها بلحاظ مصاديقها العرفية لأن الشارع انما يتكلم بلسان العرف وهو حين

التكلم كأحد من العرف فإذا قال أحد من أهل العرف لآخر لا تنقض اليقين بالشك يحمل كلامه على ما هو نقض عند أهل العرف وكذلك حال الشارع في التكلم مع أهل العرف و
ح بعد كون الموضوع في قضية الماء المتغير نجس هو الماء فلو زال التغير يحكم العرف بان هذا الماء ان كان نجسا فقد بقيت نجاسته السابقة والا فقد ارتفعت فمعاملة النجاسة مع هذا الماء إبقاء للحالة السابقة عملا وعدمها نقض لها كذلك ومن هنا ظهر ان توهم عدم جواز كون العرف مرجعا عند العلم بخطائه ناش عن الغفلة إذ بناء على ما قلنا ليس موضوع الحكم واقعا وبالذقة العقلية الا ما هي مصداق للعناوين بنظر العرف وهذا واضح جدا ثم بعد ما علمت ان موضوع الحكم مأخوذ من العرف فاعلم انه قد يرد الحكم في الدليل على عنوان ولكن العرف يحكم بان الموضوع أعم مما يصدق عليه ذلك العنوان بحيث لو زال العنوان عنه وأطلق عليه عنوان أخرى يحكم بان هذا الباقي هو الذي كان موضوعا للحكم وقد يحكم بان زوال العنوان موجب لزوال الموضوع الأول وحدث موضوع اخر والأول على قسمين أحدهما انه لا يحتاج في حكمه بقاء الحكم الأول إلى وجود دليل اخر مثل الاستصحاب بل يحكم بالبقاء بمقتضى نفس الدليل الأول والثاني انه يحتاج في ذلك إلى دليل اخر ووجه الاحتياج

مع فرض انه ليس موضوعا اخر وان الموضوع هو الموجود في الحالين احتمال ان يكون الحكم في القضية دائرا مدار وجود اسم العنوان بحيث يكون هو الواسطة في ثبوت حكمها لموضوعها حدثا وبقاء فلا ينافي بقاء الموضوع عدم الحكم وغالب الأحكام المستفادة من القضايا من قبيل الثاني أعني لو زال العنوان الذي كان الموضوع متصفا به لم يكن الدليل الأول كافيا في إثبات الحكم ولعل ما يشتهر في ألسنتهم من ان الأحكام تدور مدار الأسماء محمول على الغالب لمقام الإثبات بمعنى ان الأدلة المثبتة لحكم لمسمى باسم يجوز التمسك بها لإثبات ذلك الحكم ما دام الاسم باق وبعد

زواله لا يجوز التمسك بها (فائدة) تناسب المقام حكى عن بعض المتأخرين انه فرق بين استحالة نجس العين والمنتجس فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثاني لأن موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل أعني الخبث مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة قال شيخنا المرتضى قد بعده نقل هذا الكلام وهو حسن في بادئ النظر الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه إذ لم يعلم ان النجاسة في المنتجسات محموله على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاهد الإجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتأمل ان التعبير بالجسم لإلقاء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما إذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من الأنواع وان أبيت الا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم فتقول لا شك ان مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان جائز من حيث كونه جسما ليست أولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم انتهى

كلامه رفع في الخلد مقامه أقول الظاهر من الأدلة في الموارد الخاصة ان الخصوصيات النوعية والصنفية لا دخل لها في التنجس بالملاقاة كيف ولو لم يكن كذلك لما صح الحكم بنجاسة ما لاقى نجسا ولم يذكر في الأدلة لاحتمال اختصاص الحكم بالمذكورات في الأدلة فاستكشاف قضية عامة وهي قولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس مبنى على العلم بإلقاء الخصوصيات في الموارد الخصوصية فالأولى في الجواب ان يقال انه ان أراد القائل ببقاء النجاسة في المتنجسات بعد الاستحالة الحكم ببقائها من دون حاجة إلى التمسك بالاستصحاب فهو باطل لأن الدليل الدال على نجاسة شيء بالملاقاة لا يدل على عدم تطهره بعد ذلك فإذا احتملنا ان عروض صورة أخرى على ذلك الشيء أوجب تطهره فلا يرفع هذه الاحتمال بالدليل الأول الدال على حدوث النجاسة فيه بالملاقاة وان أراد الحكم ببقاء النجاسة فيها بضميمة الاستصحاب فهو تابع لبقاء الموضوع عند العرف أعني موضوع المستصحب ولا ينافي كون موضوع النجاسة هو الجسم عدم بقاءه عند العرف لأن حكم الجسم لتشخصه في نوع خاص قبل الاستحالة سرى في ذلك النوع وبعد استحالته و
صيورته عند العرف موضوعا اخر لا يصح الاستصحاب لأنه لو كان نجسا لم تكن تلك النجاسة بقاء النجاسة السابقة

ونظير ذلك لو فرضنا تعلق حكم بالحيوان من دون مدخلية لخصوصية فإنه يسرى إلى جميع أنواعه وكل نوع منه يتعلق به حكم مستقل غير الحكم الذي تعلق بنوع آخر وان كان أصل الحكم من حيث تعلقه بالحيوان واحد هذا

في الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب

الحادي عشر المعتبر في الاستصحاب ان يكون شاكا في البقاء بعد الفراغ عن أصل وجوده حين الشك في بقاءه فلو شك في أصل وجوده وهو الذي يعبرون عنه بالشك الساري لا يكون موردا للاستصحاب نعم لو ورد دليل على عدم الاعتناء بالشك في أصل الحدوث أخذنا به ويصير هذه قاعدة أخرى وقد تخيل إمكان شمول الأدلة المذكورة في باب الاستصحاب للقاعدتين وتقريب ذلك على نحو أتم هو ان يقال انه في قولهم صلوات الله عليهم من كان على يقين فشك جعل الزمان السابق ظرفا لليقين والزمان اللاحق ظرفا للشك واما المتيقن والمشكوك فلوحظا مجردين عن اعتبار الزمان لا على نحو القيدية ولا على نحو الظرفية فحينئذ المراد باليقين بالشيء هو اليقين بذات الشيء مهملة عن اعتبار الزمان والمراد بالشك أيضا كذلك ولا شك ان الشك في ذات الشيء يصدق على الشك في أصل وجوده وعلى الشك في بقاءه لأن بقاء الشيء ليس أمرا آخر وراء ذلك الشيء فإذا اشتمل كلا الشكين فوجوب المضي على اليقين يوجب إلغاء كليهما وإلغاء كل شك بحسبه فالشك في أصل الوجود إلغاءه بان يحكم بأصل الوجود والشك في البقاء إلغاءه بان يحكم بالبقاء هذا غاية تقريب كلام المتخيل

أقول والذي يخطر بالبال في دفع هذا المقال ان يقال ان المتيقن بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلا يصح ان يقال في حقه انه متيقن بالعدالة مقيدة بكونها يوم الجمعة وان يقال انه متيقن بالعدالة بملاحظة اعتبار ذلك الزمان ظرفا

لها وان يقال انه متيقن بعدالة زيد مع إهمال الزمان قيذا وظرفا فان المتيقن بالمقيد متيقن بالمهملة إذا عرفت هذا فنقول المتكلم بقضية إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه إلخ اما لاحظ الشيء لمتيقن مقيدا بالزمان واما لاحظ الزمان ظرفا للمتيقن واما أهمل ملاحظة الزمان رأسا ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث اما على الأول فلا بد ان يكون المراد من قوله شككت فيه الشك في نفس ذلك الشيء مقيدا بالزمان السابق ولا يكون هذا الا الشك الساري وكذا على الثالث لأن المراد من قوله شككت فيه على هذا الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهملة عن الزمان ولا يصدق هذا الشك الا على الشك في وجوده من رأس إذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققه مجردا عن الزمان فان الشيء إذا كان له أنحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا إذا شك في تمام أنحاء وجوده اما على الثاني فيمكن تطبيقه على الاستصحاب بان يلاحظه الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقنا وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكا فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظة الزمان السابق ظرفا للمتيقن واللاحق ظرفا للمشكوك وهذه الملاحظة لا يجتمع مع ملاحظة الزمان الأول قيذا كما في الصورة الأولى وعدم ملاحظة الزمان أصلا كما في الصورة الثالثة هذا واعلم ان تخيل عموم الاخبار لقاعدتين من جهتين (إحدهما) ما مضى الكلام فيه و (الثانية) ان المراد من قوله عليه السلام تيقنت بشيء المقيد بالزمان والمراد من قوله عليه السلام ثم شككت فيه الشك في حدوث ذلك الشيء من أول الأمر الا ان المراد من قوله عليه السلام فليمض على يقينه أولا تنقض اليقين الا بيقين مثله هو البناء على ذلك الشيء حدوثا وبقاء وهذا التخييل نظير ما وقع عن بعض في قوله عليه السلام كل شيء ظاهر حتى تعلم

انه قدر انه يشمل الاستصحاب وقاعدة طهارة الأشياء وقد وافق شيخنا الأستاذ دام بقاءه هذا المتخيل وأصر في الاعتراض على من أنكر ذلك ونحن قد بينا هناك عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في تلك القضية على نحو لا أظن ان يشتبه على أحد بعد المراجعة ومن أراد فليراجع وزاد دام بقاءه في المقام بأنه لا يبعد ان يكون الأمر هاهنا أوضح فان الشك المتعلق بما كان اليقين متعلقا به على قسمين (أحدهما) ما يتعلق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا وكان اليقين متعلقا بها مع القطع بعدالته بعد اليوم أو فسقه (ثانيهما) ما يتعلق بعدالته فيه وفيما بعده فالنهي عن نقض اليقين بالشك يعم بإطلاقه النقص بكل من الشكين وقضية عدم نقضه بالثاني المعاملة مع مشكوكه معاملة المتيقن بترتيب آثار العدالة عليه وربما أيد ذلك بالاستدراك بقوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين اخر انتهى وفيه ان الشك في الحدوث والشك في البقاء شكان مستقلا ومعاملة اليقين مع أحدهما لا تلازم معاملة اليقين مع الاخر والاستدراك بقوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين اخر بعد تسليم ان القضية متعرضة للشك في الحدوث لا يدل الا على عدم رفع اليد عن اليقين بالحدوث الذي كان في الزمان الأول الا بيقين اخر بعدم الحدوث كذلك ولا يدل على الحكم بالبقاء كما لا يخفى هذا قال شيخنا المرتضى قدس سره في هذا المقام ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية لأنه إذا شك فيما تيقن سابقا أعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين أحدهما

اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين (ودعوى) ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقص لليقين السابق (مدفوعة) بان الشك الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدم انتهى كلامه رفع مقامه أقول الظاهر من كلامه قدس سره ان هذه المعارضة دائمية وليس كذلك لإمكان عدم إحراز الحالة السابقة قبل يوم الجمعة نعم العدم الأزلي متيقن لكن انما يصح ان يكون مجرى للاستصحاب ان كان له أثر شرعي واما ان كان موضوع الأثر عدم العدالة للمحل المفروض وجوده فلا يلزم ان يكون ذلك العدم متيقنا دائما حتى يعارض الاستصحاب مع القاعدة كما لا يخفى واعترض شيخنا الأستاذ دام بقاءه بان التعارض انما يلزم لو كان كل واحد من نقض اليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة بشك ونقض اليقين بالعدالة

المقيدة ثبوتها بذلك في مثل المثال في عرض الاخر ولم يكن بينهما السببية والمسببية والا لا يعم العام الا ما هو السبب منهما كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى وليس كذلك فان كون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشك نقضا بالشك يتوقف على عدم شمول النهي لنقض اليقين بالعدالة المقيدة وهذا بخلاف نقض اليقين بالعدالة المقيدة مع هذا الشك فإنه نقض بالشك

على كل حال من غير توقف على عدم شمول النهي لنقض اليقين بعدم العدالة المطلقة بل ولو شمله غاية الأمر معه لا يمكن ان يشملهُ أيضاً وكان نقض اليقين بهذا الشك جائزاً فان النهي عن نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك يلازم تجويز نقض اليقين بالعدالة المقيدة بالشك لا انه موجب لكونه نقضا بغير شك انتهى أقول لا يخفى ان في المثال لنا شكاً واحداً وهو الشك في عدالة زيد يوم الجمعة ويقينين أحدهما اليقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة والثاني اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة ومقتضى الأخذ بالاستصحاب تنزيل الشك في العدالة يوم الجمعة بمنزلة العلم بعدمها ومقتضى إجراء حكم القاعدة تنزيل هذا الشك بمنزلة العلم بثبوتها فأين حكومة القاعدة على الاستصحاب ولعل نظره دام بقاؤه في هذا الكلام إلى ان اليقين المتحقق في يوم الجمعة صار ناقضاً لليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة ومقتضى عدم جواز نقض هذا اليقين بالشك الطاري ان يجعل ذلك الشك بمنزلة اليقين حتى في كونه ناقضاً لليقين بعدم العدالة السابقة فيكون إجراء القاعدة دليلاً على ان نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك بمنزلة نقضه باليقين لأن هذا الشك بمنزلة اليقين بالعدالة الذي كان ناقضاً لليقين بعدمها وهذا بخلاف الاستصحاب فان اليقين فيه وهو اليقين بعدم العدالة سابقاً لم يكن ناقضاً لليقين الاخر حتى يترتب على الشك اللاحق هذا الأثر (وأنت خبير) بان ناقضية اليقين السابق ليست من اللوازم الشرعية حتى يترتب على الشك اللاحق المنزل منزلته وانما هي من آثاره العقلية سواء لوحظ طريقاً أم صفة لأن العقل يحكم بان قيام الطريق حجة على خلاف الحالة ٥

السابقة أو خصوص العلم كذلك يوجب رفع اليد عنها والشك اللاحق منزل منزلة العلم في الآثار المترتبة على العلوم لا في لوازم العلم بحكم العقل سواء في ذلك الاستصحاب والقاعدة ومن المعلوم عدم حكومة أحدهما على الآخر في هذا المدلول كما هو واضح ثم بعد ما بينا عدم شمول الأدلة المذكورة في الباب للقاعدتين يتعين الاستصحاب لورود بعضها في الشك في البقاء وظهور اتحاد مفاد الباقي معه بقي الكلام في وجود مدرك آخر لقاعدة الشك الساري وعدمه وما يمكن ان يكون مدركا لها في الجملة الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن الشيء فلا بد من ذكر الاخبار الواردة في المقام ثم التكلم فيها في قاعدة التجاوز والفراغ

فنقول مستعينا بالله العزيز العلام ومتوسلا بأوليائه الكرام انه روى محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن أحمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لأبي عبد الله رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال صلى الله عليه وآله يمضى قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر قال صلى الله عليه وآله يمضى قلت رجل

شك في التكبير وقد قرأ قال صلى الله عليه وآله السلام يمضى قلت شك في القراءة وقد ركع قال صلى الله عليه وآله السلام يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال صلى الله عليه وآله السلام يمضى على صلاته ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس شكك بشيء وبإسناده عن سعد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن مغيرة عن إسماعيل بن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك

فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه الخبر) وعن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه الخبر وفي موثقة أخرى كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو والكلام فيها يقع في مقامات (أحدها) ان مضمون هذه الاخبار هل هو جعل قاعدة واحدة أو تكون

مختلفة قال شيخنا الأستاذ دام بقاءه ان مقتضى التأمل في الروايات انها مفيدة لقاعدتين إحداهما القاعدة المضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً أو في خصوص اجزاء الصلاة وما بحكمها من الأذان والإقامة وثانيهما القاعدة المضروبة للشك في صحة الشيء لأجل الشك في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً بعد الفراغ منه ثم جعل دام بقاءه الصحيحة الأولى والرواية الثانية ظاهرتين في القاعدة الأولى والموثقة الأخيرة مضافة إلى مؤيدات اخر ظاهرة في الثانية ثم قال دام بقاءه في تقريب هذا المدعى لا يخفى ان إرجاع إحدى الطائفتين إلى الآخر بحسب المفاد أو إرجاعهما إلى ما يعمها أو ما يعم القاعدتين من كل منهما لا يخلو من تكلف وتعسف بلا وجه موجب له أصلاً مع ما يرد عليه من الإشكال الآتي في خروج افعال الطهارات الثلث من القاعدة مع التمثل في اندفاعه وعدم وروده على ما استفدناه من القاعدتين ثم استظهر مما جعله دليلاً على القاعدة الثانية العموم لجميع موارد الفقه من أبواب العبادات والمعاملات ومما جعله دليلاً على القاعدة الأولى اختصاصه

باجزاء الصلاة وما يحسب منها كالأذان والإقامة وعلل اختصاص ذلك باجزاء الصلاة وما بحكمها بان قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء في صحيحة زرارة وقوله في رواية ابن جابر كل شيء شك فيه لو لم يكن ظاهرا في خصوص الشيء من افعال الصلاة بقريئة السؤال عن الشك فيها في صدر كل واحد منهما فلا أقل من عدم الظهور في العموم لغيرها فان تكرار للسؤال من خصوص افعال الصلاة يمنع من إطلاق الشيء لغيرها ثم اعترض على نفسه بأنه لو سلم ذلك فإنما هو في الصحيحة لأن العموم فيها بالوضع فأجاب بما حاصله ان لفظ الشيء الذي وقع عقيب الكل لو لم يكن مطلقا بمقدمات الحكمة فلا يدل الكل على استيعاب تمام افراده لأنه إنما يدل على استيعاب تمام افراد ما يراد من مدخوله وقد عرفت ان المتيقن من مدخوله في المقام خصوص افعال للصلاة فإذا أريد بقوله عليه السلام كل شيء شك فيه إلخ كل فعل من افعال الصلاة لا يلزم خلاف أصل في اللفظ الدال على العموم انتهى كلامه دام بقاءه أقول وفي كلامه مواقع للنظر منها استظهار قاعدتين من الاخبار مع وحدة مضامينها بحسب الصورة فان المضمون الوارد في الصحيحة أعني قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء إلى آخره وكذا الوارد في الرواية كل شيء شك فيه وقد جاوز إلخ مما استظهر منه قاعدة الشك بعد المحل متحد مع ما ورد في الموثقتين ومن البعيد جدا ان يراد من هذا المضمون في مقام غير ما أريد به في الاخر كما يظهر ذلك في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك ومنها ما أفاده من انه بناء على ما ذكر لا يرد عليه خروج افعال

الطهارات ولا يحتاج إلى ما تكلف به شيخنا المرتضى قده في دفع الإشكال فان هذا التكلف محتاج إليه على كل حال سواء جعلنا مفاد الكل واحدا أم لا فان من شك في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد يصدق انه شك في صحة شيء بعد الفراغ عنه وتشمله الكلية المذكورة في ذيل الموثقة وهي قوله عليه السلام انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه مع وجوب الاعتناء بهذا الشك بالإجماع والاختبار فلا بد من القول بان الوضوء امر واحد في نظر الشارع حتى يدفع الإشكال كما أفاده شيخنا المرتضى قده ومنها ما أفاده من ان وجود القدر المتيقن في المطلقات مانع من الأخذ بإطلاقها لأن المتكلم ان أحرز كونه في مقام بيان ما هو مراده في اللب وأظهر في مقام الإظهار لفظا مطلقا ولم يكن منصرفا إلى شيء من الخصوصيات يحكم العرف بان مراده في اللب هو المطلق وإلا لم يعلمنا إراداته الواقعية وهو خلاف كونه في مقام إظهار ذلك نعم يمكن ان يقال في بعض الموارد ان المتيقن من كونه في مقام البيان هذا المقدار أعني المقدار المتيقن في مقام التخاطب لكن ليس هذا في مثل المقام الذي صار بصدد إعطاء القاعدة الكلية كما لا يخفى ومنها ما أفاده من ان إفادة الكل استيعاب تمام افراد الشيء تابعة لوجود مقدمات الحكمة فيه فان الكل عند العرف يدل على استيعاب افراد ما يتلوه في القضية اللفظية لا افراد ما يكون مرادا في اللب وبعبارة أخرى الإطلاق والعموم يردان على الشيء في عرض واحد لا ان العموم يرد عليه بعد إحراز الإطلاق ولعمري هذا واضح عند العرف والعقلاء وقد سمعنا ذلك مرارا من سيدنا الأستاذ طاب ثراه (والذي يظهر لي) اتحاد مفاد الاخبار وان المستفاد منها الأعم من الشك في وجود الشيء بعد انقضاء المحل والشك في صحته كذلك فهنا دعويان (لنا للأولى) ما سبق من اتحاد القضايا الواردة في هذا الباب بحسب الصورة والعرف يفهم منها اتحاد المفاد كما مر نظيره في النهي عن نقض اليقين بالشك

وللثانية عموم الأدلة أو إطلاقها مضافا إلى ان المستفاد ان ملاك عدم الاعتناء هو التجاوز عن المحل وان الفاعل حين العمل اذكر (فان قلت) لا يمكن ان يراد من القضية كلا الشكين من وجهين أحدهما ان إرادة الشك في الصحة مبنية على ملاحظة وجود نفس الشيء لأن هذا الشك انما يكون بعد الفراغ عن أصل وجود الشيء وإرادة الشك في الوجود انما تتصور فيما لم يكن وجود الشيء مفروغا عنه والشيء الذي فرض متعلقا للشك لا يمكن ان يفرض محقق الوجود ولا يفرض كذلك لأنه من الجمع بين اللحاظين المتنافيين والثاني انه ان أريد من الشك الشك في الوجود فلا بد من الالتزام بان المراد من الخروج عن الشيء في الاخبار الخروج عن محله وان أريد منه الشك في الصحة لا يلزم منه

ذلك فان التجاوز حينئذ يلاحظ بالنسبة إلى نفس ذلك الشيء فيلزم تقدير المحل وعدم تقديره في قضية واحد قلت اما الجواب عن الأول فبان الشك في وجود الشيء له تعلق به وكذا الشك في صحته فيمكن ان يلاحظ جامع هذين التعلقين معنا حرفيا ويعبر عنه بلفظ الشك في الشيء كما استعمل في بعض الاخبار في معنى جامع بين الظرفية وغيرها كما في موثقة ابن بكير فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وألبانه الخبر واما الجواب عن الثاني فبالالتزام بتقدير المحل فان من فرغ عن نفس الشيء فرغ عن محل وجوده الخارجي نعم المحل بالنسبة إلى الشك في الوجود ليس محلا للوجود الخارجي المحقق لأنه غير محرز بالفرض بل هو عبارة عن المكان الذي ينبغي ان يوجد فيه اما شرعا واما الأعم منه ومن غيره ولا مانع من تقدير مفهوم جامع يعم المعنيين هذا بل يمكن ان يقدر المحل بالمعنى الذي يقدر في الشك في الوجود أعني المحل الذي اعتبر لشيء شرعا فان محل الحمد مثلا شرعا قبل السورة سواء أتى به أم لا فكما انه لو شك في وجوده بعد

الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل كذلك لو شك في صحته بعد الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل لأن ما اعتبر مشكوكا هو الحمد مثلا ومحلله قبل السورة سواء كان الشك في وجوده أو في صحته فليتدبر هذا ولكن الإنصاف عدم ظهور الاخبار في المعنى الأعم وان لم يكن إرادته محالة فالأولى حمل الاخبار على الشك في التحقق لتشمل الشك في وجود شيء والشك في صحته لأنه راجع إلى الشك في تحقق امر وجودي أو عدمي اعتبر في الشيء شطرا أو شرطاً (وقد يقال) ان الشك في الصحة راجع إلى الشك في وجود الشيء الصحيح

الاخبار من هذه الجهة والمراد منه ليس هو عنوان الصحيح حتى يدفع بان الظاهر ان الشيء كناية عن العناوين الأولية لا ما يعرضها بملاحظة بعض الأمور الخارجية مثل الصحة بل المراد ما

يصدق عليه الصحيح بالحمل الشائع كالصلاة مع الطهارة والحمد عن جهر مثلا ويظهر الثمرة بينه وبين ما ذكرنا انه لو شك في الكيفية المعتبرة في الفعل بعد تحقق ذلك الفعل وقبل الدخول في غيره المرتب عليه فعلى ما ذكرنا لا اعتبار به لانقضاء محلها فان محلها نفس ذلك الفعل المأتي به وعلى ما ذكرها هنا يجب الإعادة لعدم انقضاء محل المقيد وفيه ان الظاهر من الشيء الذي نسب الشك إليه في الاخبار هو المشكوك الابتدائي والمشكوك الابتدائي في الصلاة مع الطهارة هو الطهارة مثلا وان صح من جهة نسبة الشك إلى الصلاة المقيدة لكن لا ينصرف لفظ الشك في الشيء الا إلى ما شك فيه ابتداء

المقام الثاني هل المحل الذي اعتبر التجاوز عنه في الاخبار هو خصوص المحل الذي جعل للشيء شرعا أو يكون أعم من ذلك وما صار محلا للشيء بمقتضى العادة الشخصية أو النوعية والذي يظهر في بادئ النظر هو الأخير دون الأول والثاني اما الأول فلعدم التقييد في دليل من الأدلة واما الثاني فلان إضافة المحل إلى الشيء بقول مطلق لا تصح بمجرد تحقق العادة لشخص خاص بخلاف ما لو كانت العادة بملاحظة النوع مثلا يصح ان يقال ان محل غسل الطرف الأيسر قبل تخلل فصل معتد به بينه وبين غسل الأيمن لبناء النوع في الغسل الترتيبي على الموالاته بين الغسلات بخلاف العادة الشخصية نعم يصح ان يضاف المحل في هذه الصورة إلى فعل خصوص ذلك الشخص لكن ظاهر الاخبار اعتبار مضي محل الشيء من دون إضافة إلى شخص

فتدبر جيدا لكن قال شيخنا المرتضى قده ان فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلاة في أول وقته أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ عن الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاته في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير انتهى ما أردنا من نقل كلامه قده وأنت حبير بان ما ذكره قده من الأمثلة كلها من قبيل العادة الشخصية الا الأخير وقد قال جماعة بعدم اعتبار للشك فيه مستدلا بالأخبار وهو موافق لما قويننا نعم لازم ما ذكرنا ان من صلى صلاة الظهر أو المغرب ثم

شك بعد قيامه عن المصلى انه هل صلى صلاة العصر أو العشاء أم لا مع بقاء الوقت لا يعتنى بشكك لنحقق العادة نوعا بإتيان الصلاتين في مجلس واحد والالتزام به مشكل جدا واما ما أفاده من المخالفة للإطلاقات ففيه ان الإطلاقات لا تدل الا على وجوب إتيان الفعل واما لو شك في انه هل وجد أم لا فلا تدل على عدم الإيجاد كما لا تدل على الإيجاد نعم قاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإتيان حتى يقطع بالامتنال وكذا استصحاب عدم الإتيان وعلى فرض تمامية أدلة الباب لا تعارض بينها وبين قاعدة الاشتغال لورودها عليها كما لا تعارض بينها وبين الاستصحاب اما من جهة حكومتها عليه واما من جهة خلوها عن المورد لو أخذ بالاستصحاب ورفع اليد عنها كما يأتي إن شاء الله المقام الثالث الدخول في الغير ان كان محققا للتجاوز فلا إشكال في اعتباره والا ففي

اعتباره وعدمه وجهان منشأ وهما اختلاف اخبار الباب ويظهر من الصحيحة ورواية ابن جابر اعتباره ومن بعض الاخبار الاخر عدم اعتباره فهل اللازم تقييد ذلك البعض بما دل على اعتباره كما ذهب إليه شيخنا المرتضى قدس سره أو الأخذ بالإطلاق كما ذهب إليه بعض ثم على التقدير الأول هل الغير الذي اعتبر دخوله فيه يعم كل شيء أو يكون مختصا بالأشياء الخاصة (والذي يظهر لي) هو عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقا لإطلاق الموثقة كل ما شككت مما قد مضى فامضه كما هو وكذا ذيل موثقة ابن أبي يعفور انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه (فان قلت) لا وجه للأخذ بالإطلاق مع وجود الاخبار الدالة على القيد وأيضا الموثقة وان كان ذيلها مطلقا ولكن ظاهر صدرها اعتبار الدخول في الغير فكيف يمكن الأخذ بإطلاق الذيل مع ما ذكر من القيد في الصدر (قلت) ما ذكر فيه الدخول في الغير ليس ظاهرا في القيدية لإمكان وروده

مورد الغالب والقييد الذي يصح وروده مع الغالب لا يوجب التصرف في ظاهر المطلق الذي استقر ظهوره نعم لو قلنا بان وجود القدر المتيقن في الخطاب مانع من الأخذ بالإطلاق كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ دام بقاءه لا يمكن التمسك بموثقة ابن أبي يعفور لأن المتيقن من موردها هو الدخول في الغير لما ذكر في الصدر ولكن هذا خلاف التحقيق عندي ما لم يصل إلى حد الانصراف وعلى فرض القول بذلك يكفينا إطلاق الموثقة السابقة (فان قلت) ان الظاهر من رواية ابن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض ان ذكر الدخول في الغير ليس لمجرد كونه محققا للتجاوز غالبا إذ لو كان من هذه الجهة لما صح تعيين ذلك الغير في السجود والقيام لوجود امر اخر يتحقق به التجاوز سابقا عليهما كالهوى والنهوض للقيام فالتحديد في الرواية مضافا إلى دلالة على عدم كفاية مجرد التجاوز يدل على عدم كفاية الدخول في كل امر هو غير المشكوك بل يعتبر كون ذلك الأمر مما اعتبر في المركب بعنوانه الخاص فلا يكفي مثلا الهوى الذي هو مقدمة للسجود والنهوض الذي هو مقدمة للقيام (قلت) ان الهوى والنهوض وان كانا يتحقق بهما التجاوز لكن لا يتحقق الشك في الركوع في حال الهوى غالبا وكذا في السجود في حال النهوض لقربهما بالمشكوك فيمكن ان يكون ذكر السجود والقيام في الرواية من جهة كونهما أول حال يتحقق فيه الشك للغالب في الجزء السابق لا ان الحكم منوط بالدخول في مثلها فتدبر جيدا المقام الرابع قد خرج من الكلية المذكورة الشك في بعض افعال الوضوء قبل الفراغ عن أصل العمل كما لو شك في غسل الوجه وهو مشغول بغسل اليد اليمنى أو شك في غسل اليد اليمنى وهو مشغول باليسرى وهكذا وهذا من جهة الاخبار والإجماع بل والحق بعضهم بالوضوء الغسل والتيمم وكيف كان حكم الوضوء مما لا إشكال فيه انما الإشكال في ان موثقة ابن أبي يعفور وهي قوله

عليه السلام إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه تدل على أن الوضوء باق تحت القاعدة المذكورة بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع وحينئذ يتشكل بان إجراء حكم القاعدة على الوضوء ودخوله تحتها ليس منوطاً بالدخول في غير الوضوء لتحقيق بعض جزئيات تلك القاعدة قبل الدخول في غير الوضوء أيضاً فمقتضى القاعدة المذكورة في ذيل الوثيقة عدم الاعتناء ببعض الشكوك وإن كان قبل الانتقال عن الوضوء إلى غيره كما لو شك في غسل جزء من الوجه بعد الدخول وغسل اليد مثلاً أو شك في أصل غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد لأنه شك في الشيء بعد التجاوز وقد تفصى شيخنا المرتضى قد عما ذكر بان الوضوء بتمامه في نظر الشارع أمر واحد بملاحظة وحدة أثره وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل بحياله فعلى هذا لا يصدق التجاوز إلا بالانتقال عن أصل العمل إلى غيره وناقش في ذلك شيخنا الأستاذ دام بقاءه بان وحدة الأثر لو كانت موجبة لذلك يلزم أن

يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكاً فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء بيان الملازمة أن سائر الأعمال يشارك الطهارات في وحدة الأثر وبساطته مثل أن أثر الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء فلو كانت الوحدة في الأثر توجب كون السبب فعلاً واحداً في نظر الشرع فلم لا يوجب في سائر الأفعال هذا أقول الظاهر أنه قد لم يرد بان كل فعل له أثر واحد هو واحد في نظر الشارع حتى يرد عليه ما أفاده دام بقاءه بل المراد أن المكلف به في الوضوء

لكونه هي الطهارة في الحقيقة والأفعال الخارجية محصلة لها صح ان يلاحظ الشارع تلك الأفعال أمرا واحدا من جهة وحدة ما يراد فيها وبهذه الملاحظة ليس لها اجزاء حتى يكون الشك في السابق منها بعد الدخول في اللاحق من افراد الشك بعد التجاوز والدليل على هذه الملاحظة تطبيق هذه الكلية في الموثقة على الشك في جزء من اجزاء الوضوء بعد الفراغ من الوضوء.

والحاصل انه بعد الاستفادة من الاخبار ان الشك في جزء من الوضوء ان كان بعد الوضوء فلا يعتنى به لكونه من افراد الشك في الشيء قبل التجاوز نستكشف ان افعال الوضوء كلها في نظر الشارع بمنزلة فعل واحد والمصحح لهذه الملاحظة مع كونها متعددة في الخارج هو وحدة المسبب وهي الطهارة التي هي المكلف به في الحقيقة هذا ثم تفصي دام بقاؤه عن أصل إشكال بما مر سابقا في المقام الأول وحاصله ان الاستفادة من الاخبار قاعدتان الأولى قاعدة الشك بعد المحل والثانية قاعدة الشك بعد التجاوز والفراغ والأولى مختصة بأجزاء الصلاة وما بحكمها والثانية أعم منها ومن ساير الأبواب والمذكور في ذيل الموثقة هي القاعدة الثانية فلا إشكال واما شمول ذيل الموثقة الشك في صحة بعض الاجزاء بعد الفراغ عنه والانتقال إلى جزء اخر كما إذا شك

في غسل جزء من الوجه بعد الشروع بغسل اليد مثلا فيلزم التهافت إذ كما يصح اعتبار انه الشك في الشيء قبل المضي لأنه شك في شيء من الوضوء قبل الانتقال عنه إلى حال أخرى فيجب الالتفات إليه صح اعتبار انه شك في الشيء بعد المضي عنه لأنه شك في شيء من غسل الوجه مع التجاوز عنه فيجب عدم الالتفات إليه فيجاب عنه أولا بأنه لا اختصاص لهذا الإشكال بالطهارات بل يعم ساير المركبات مما كان له اجزاء مركبة أو مقيدة من العبادات والمعاملات مثل ما إذا شك في جزء من الفاتحة بعد الفراغ عنها وقبل الفراغ من الصلاة

والتفصي عن الكل بان المراد من الشيء في ذيل الموثقة وغيرها هو مثل الوضوء والغسل والصلاة مما له عنوان شرعا وعرفا بالاستقلال يقينا وبلا إشكال كما يشهد به صححة زرارة في الوضوء ومثل خبر كلما مضى من صلاتك وطهورك وغيرهما من الاخبار ومعه لا يمكن ان يراد من العموم والإطلاق في الموثقتين الأجراء المركبة كي يلزم التهافت انتهى ما أردنا من كلامه ملخصا دام بقاؤه أقول وأنت خبير بان وحدة مضمون الاخبار الواردة في المقام تأتي عن الحمل على القاعدتين فإنها بين ما رتب عدم الاعتناء فيها على الشك في الشيء بعد الخروج عنه وما رتب عدم الاعتناء فيها على الشك في الشيء بعد الخروج عنه وما رتب عليه بعد المضي عنه وما رتب عليه بعد التجاوز ولا شك في وحدة هذه الألفاظ الثلاثة بحسب المعنى فحمل بعضها على الشك في الوجود بعد المحل والآخر على الشك في الصحة بعد التجاوز عن العمل مما لا يساعد عليه فهم العرف وحيث ان المراد في بعض الاخبار هو الشك في الوجود كما في صححة زرارة ورواية ابن جابر من جهة الأمثلة المذكورة فيها تعين حمل الباقي عليه هذا مضافا إلى ان المشكوك في موثقة ابن أبي يعفور انما هو شيء من الوضوء لا نفسه باعتبار جزء منه أو قيده فالشك المذكور في الكبرى لا بد وان

يحمل على الشك في الجزء أو القيد حتى يصير كبرى لما ذكر في الصدر وحينئذ فيرجع ضمير قوله عليه السلام لم تجزه إلى ذلك الشيء المفروض ولا ينطبق هذا الا على الشك في الشيء بعد المحل فتدبر نعم يمكن ان يقال ان قاعدة الشك بعد الفراغ قاعدة أخرى تستفاد من بعض الاخبار في خصوص الوضوء والصلاة مثل صححة زرارة في باب الوضوء ومثل ما روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام كلما

شككت فيه بعد ما تفرغ

من صلاتك فامض وأمثال ذلك من الروايات فحينئذ فكل شك ينطبق عليه القاعدتان يلغى من جهتها وكما ينطبق عليه إحداهما يلغى أيضا من جهتها ولا يعارضها مفهوم الأخرى لأن المفهوم في كل من القاعدتين بيان عدم المقتضى لإلغاء الشك وان الرجوع إلى المشكوك من باب القاعدة مع إمكان ان يقال بعدم المفهوم للدليل المفيد لقاعدة الشك بعد الفراغ في باب لصلاة لأنه لم يجعل الموضوع فيه الشك والفراغ شرطا خارجا عنه كما هو شأن كل قضية شرطية سيقت لبيان المفهوم بل جعل الشك بعد الفراغ موضوعا للحكم وأداة الشرط الموجودة في بعضها انما جيء بها لبيان تحقق الموضوع كما لا يخفى على المتأمل ولو سلمنا ثبوت المفهوم لكل منهما فلا يقبل المعارضة مع المنطوق كما لو قال الشارع إذا بلت فتوضأ مثلا ثم قال إذا نمت فتوضأ فإنه لا ينبغي توهم ان منطوق أحدهما معارض مع مفهوم الآخر فتدبر فان قلت الشك في المركب بعد الفراغ مسبب عن الشك في الجزء أو القيد والشك في السبب يشمله الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد المحل وقد تحقق ان القاعدة الجارية في الشك السببي مقدمة على القاعدة الجارية في الشك المسببي وحينئذ لا يبقى للشك بعد الفراغ مورد الا نادرا كما لو شك في الجزء الأخير وقد فرغ عن العمل بواسطة الاشتغال بأمر اخر مغاير له ولا يحسن إعطاء قاعدة كلية لأجل مورد نادر قلت هذا انما يصح إذا اعتبر المشكوك في القاعدة بعد الفراغ عن مجموع العمل

بلحاظ الخلل في بعض ما اعتبر فيه واما إذا اعتبر نفس ما اعتبر فيه من القيد أو الجزء كما في قوله عليه السلام كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من

صلاتك إلخ فليس هناك شك ان حتى يكون أحدهما مسببا عن الآخر بل علق الحكم في إحدى القاعدتين على الشك في الجزء أو القيد بعد انقضاء المحل وعلق في الأخرى عليه أيضا بعد الفراغ عن مجموع العمل واما تطبيق القاعدة على الشك في بعض افعال الوضوء كما في الموثقة فتصحيحه اما بما أفاده شيخنا المرتضى قدس سره وقد عرفت عدم ورود ما أورده عليه شيخنا الأستاذ دام بقاءه واما بان يقال ان المستفاد من الموثقة ان الشك في شيء من الوضوء بعد الوضوء لا يعتنى به من جهة انه من افراد الشك في الشيء بعد التجاوز ولا يستفاد منها ومن غيرها ان الشك في شيء من الوضوء قبل الفراغ عن أصل الوضوء يعتنى به من جهة انه شك في الشيء قبل التجاوز بل يمكن ان يكون الشك قبل تمام الوضوء مع كونه من افراد الشك بعد المحل يعتنى به لكون هذه القاعدة مختصة بالنسبة إليه إذ لا منافاة بين بقاء فرد من افراد الشك بعد المحل في باب الوضوء تحت القاعدة وخروج الباقي وحينئذ نقول ذكر القاعدة في الموثقة انما هو من جهة الأجراء على الفرد الباقي لا انها تدل على ان الشك في باب الوضوء داخل تحت القاعدة من دون تخصيص أصلا والحاصل انه لم يظهر من الاخبار ان الاعتناء بالشك في جزء من الوضوء ما دام مشتغلا به من حيث كونه داخلا في افراد الشك قبل التجاوز وان الشك بعد التجاوز في باب الوضوء منحصر بالشك بعد تمام العمل حتى يحتاج في التوجيه إلى ما أفاده شيخنا المرتضى قده أو إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ دام بقاءه غاية الأمر ان الموثقة السابقة تدل على ان الشك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه لا يعتنى به لكونه من جزئيات الشك في الشيء بعد المحل ولو لا الإجماع والاختبار الصحيحة بوجوب الاعتناء بالشك ما دام مشتغلا بالوضوء لقلنا بمقتضى القاعدة ان الشك في غسل اليد اليمنى بعد الشروع في اليسرى وكذا الشك في جزء منها بعد الفراغ عنها لا يعتنى به

لكن الاخبار والإجماع يخصصان القاعدة في الشكوك المتعلقة باجزاء الوضوء بعد المحل غير الشك الذي يكون كذلك بعد الوضوء هذا المقام الخامس قد عرفت مما ذكرنا سابقا ان الشك في الشرط حكمه حكم الشك في الجزء لأن الشرط أيضا امر يشك في وجوده وله محل خاص فلو تجاوز محله يشمل العمومات والكلام هنا في انه ان أحرز الشرط بهذه القاعدة بواسطة مضي محله هل يكفي للمشروط الآخر الذي محله باق بالنسبة إليه أو لا مثلا لو شك بعد صلاة الظهر في انها كانت مقرونة بالطهارة أم لا فلا شبهة في مضي محل الطهارة بالنسبة إلى صلاة الظهر فتشمله العمومات فهل يكون المكلف بمقتضى تلك الأدلة واجدا للطهارة حتى يجوز له الدخول في العصر من دون تحصيل الطهارة أم لا تدل الا على صحة صلاة الظهر لأن محل الطهارة مضي بالنسبة إليها واما بالنسبة إلى صلاة العصر فمحلها باق فيدخل بالنسبة إليها في الشك في الشيء قبل انقضاء المحل ويمكن تفريع هذا المطلب على ان الأدلة هل يستفاد منها الطريقية بمعنى ان الشاك في شيء بعد التجاوز جعل له طريق إلى إحراز الواقع أو لا يستفاد منها الا حكم الشك كسائر القواعد المقررة للشاك نظير أصالة البراءة والاستصحاب وغير ذلك فان قلنا بالأول فيكتفي به لمشروط آخر أيضا لأن الشخص المفروض واجد للشرط واقعا بحكم الطريق بشرعي والمفروض انه ما ارتفع على تقدير وجوده ويستلزم وجوده أولا بقاءه ومثل هذا اللازم يؤخذ به في الطرق الشرعية واما ان قلنا بالثاني فلا يكتفي به لمشروط آخر لأن الشرط من هذه الجهة ليس مما تجاوز محله وهذا ظاهر ولما كان المطلب متفرعا على طريقية القاعدة وعدمها فليتكلم في ذلك ونقول ان ظاهر الاخبار المذكورة في صدر المبحث كونها من القواعد المقررة للشاك نعم ما يوهم كونها معتبرة من باب الطريقية تعليل الحكم في بعض الاخبار بكونه حين العمل اذكر مثل رواية بكير بن أعين في الرجل

يشك بعد ما يتوضأ قال عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان الظاهر منه ان الوجه في إلغاء الشك وقوع المشكوك فيه في محله بموجب العادة والغلبة وفيه منع إذ فرق واضح بين جعل الظن الحاصل من العادة معتبرا كما هو مفاد الطريق أو كونها علة لتشريع الحكم للشاك ولا يستفاد من الخبر الأول فيبقى ظهور الاخبار السابقة من كون هذا الحكم من الأحكام المقررة للشاك بحاله فليتدبر المقام السادس قد يراءى في بادئ النظر لزوم التهافت في الاخبار السابقة إذ لفظ الشيء كما انه يصدق على جزء المركب كذلك يصدق على مجموعه فحينئذ لو شك في جزء من المركب بعد الفراغ منه فذلك الجزء مشكوك فيه ومجموع المركب أيضا مشكوك فيه إذ الشك في الجزء يستلزم الشك في الكل

فهاهنا فردان من الشك أحدهما الشك في الجزء والآخر الشك في الكل والأول داخل في الشك في الشيء بعد تجاوز محله والثاني داخل في الشك في الشيء قبل تجاوز محله وبالاختبار الثاني يجب الاعتناء به دون الأول والجواب ان الظاهر من الشك في الشيء هو ان يكون الشك متعلقا به ابتداء لا ان يكون مشكوكا بواسطة امر آخر وما يشك فيه ابتداء هو الجزء وان كان يصدق نسبة الشك إلى الكل من جهة استلزام الأول للثاني وان أبيت فنقول لزوم الاعتناء بالشك إذا كان قبل الخروج المستفاد من الاخبار ليس حكما تعبديا حتى يقع التعارض في مدلول الاخبار بل انما هو على طبق القاعدة العقلية

لوجوب إتيان كلما شك فيه مما اعتبر في الأمور به غاية الأمر خروج ما شك فيه بعد انقضاء المحل واما المشكوك فيه قبل انقضاء محله فلزوم الإتيان به من باب القاعدة الأولية وحينئذ نقول الشك المفروض من حيث انه شك في الجزء لو شمله الدليل الدال على عدم لزوم الاعتناء به فليس في البين ما يعارضه لأن الشك في الكل وان كان شكا في الشيء قبل انقضاء محله لكن عرفت ان الحكم بالإعادة فيه من باب قاعدة الاشتغال وبعد ما حكم الشارع بإلغاء الجزء المشكوك فيه كما هو مفاد إجراء الدليل في الشك في الجزء لا يبقى محل لحكم العقل كما هو ظاهر المقام السابع لا إشكال في ان المراد بالشك الوارد في الاخبار هو الشك الحادث بعد التجاوز لا الأعم منه ومن الباقي من أول الأمر فلو شك من حين الدخول في الصلاة في كونه متطهرا فلا يجوز له الدخول فيها بملاحظة ان هذا الشك يصير بعد انقضاء العمل شكا في الشيء بعد تجاوز المحل وهذا واضح وهذا الشك الحادث بعد العمل على أقسام أحدها ان يكون المكلف غافلا عن صورة العمل بمعنى انه لا يعلم الآن هل حرك خاتمه حين غسل اليد أم لا وهذا على قسمين أحدهما انه يعلم انه على تقدير عدم تحريكه الخاتم كان هذا مستندا لي السهو والثاني انه يعلم انه على هذا التقدير كان مستنده العمد

وهنا قسم ثالث وهو انه على هذا التقدير لا يعلم انه مستند إلى السهو أو العمد لكن حكم هذا القسم يعلم ببيان القسمين الأولين والقسم الثالث ان يعلم كيفية العمل مثل انه يعلم بان كيفية غسل يده كانت بارتماس يده في الماء وانه لم يحرك خاتمه قطعاً وانه كان غافلاً حين العمل ولكن شك الآن في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا إذا عرفت هذا فنقول اما القسم الأول فدخوله في الأدلة مما لا إشكال فيه واما القسم الثاني فشمول الاخبار المطلقة له مما لا إشكال فيه أيضاً واما تطبيق ما علل فيه بكونه حين العمل اذكر فتقريبه ان قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر بمنزلة الصغرى للكبرى المطوية فكأنه قال عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر وكل من كان متذكراً حين العمل فلا يتركه عمداً فعلى هذا تنفع هذه القضية لمن احتمل ترك الشيء سهواً وكذا لمن احتمل تركه عمداً كما لا يخفى وفيه ان الظاهر من التعليل المذكور عدم الاعتناء بترك الشيء سهواً لكون الإنسان متذكراً حين العمل غالباً واما عدم تركه عمداً فهو مفروغ عنه في الأسئلة والأجوبة الواردة في الاخبار ومن هنا يظهر الإشكال في القسم الاخر الذي ذكرنا انه يعلم حكمه والحاصل ان قوله عليه السلام هو حين يتوضأ إلخ ليس متعرضاً لإلقاء احتمال التعمد واما القسم الثالث ففي شمول الأدلة له وعدمه وجهان من الإطلاق وظهور التعليل المذكور فيما إذا احتمل التذكر حين العمل ويمكن ان يقال ان قوله عليه السلام هو حين يتوضأ إلخ ليس من قبيل العلة بحيث يكون الحكم دائراً مداره بل هو من قبيل الحكمة لأصل تشريع الحكم للشك بعد الفراغ بنحو الإطلاق والدليل على ذلك أمران

أحدهما خلو ساير الاخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة والثاني ما رواه ثقة الإسلام عن العدة عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال عليه السلام حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك ان تعيد الصلاة واحتمال ان يكون السؤال عن الخاتم الوضيع الذي يصل الماء تحته قطعاً وانما امره بالتحويل والإدارة استحباباً أو حمل النسيان على الغفلة بعد العمل عن الإدارة وعدمها حينه بعيد في الغاية وعلى هذا يمكن قويا الأخذ بإطلاقات الاخبار وحمل التعليل المذكور على الحكمة والحكم بان الشك الحادث بعد التجاوز مطلقاً سواء كان غافلاً عن صورة العمل أم كان ملتفتاً إليها وسواء كان احتمال تركه مستنداً إلى السهو أم كان مستنداً إلى العمد لا اعتبار به هذا تمام الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام في أصالة الصحة

وبقي الكلام في أصالة الصحة في فعل الغير وبيان مدركها وقد استدل عليها بالأدلة الأربعة اما الكتاب فمنه آيات منها قوله تعالى وقولوا للناس حسناً ومبنى الاستدلال على ان المراد من القول هو الظن والاعتقاد ووجه الدلالة على هذا ان التكليف المتعلق بالاعتقاد لكونه امراً غير اختياري راجع إلى ترتيب الأثر فيجب على المكلفين

ان يعاملوا مع الناس في أفعالهم معاملة الفعل الصحيح (لا يقال) تحصيل الاعتقاد امر اختياري إذا كانت مقدماته اختيارية (لأنا نقول) نعم قد يكون كذلك وقد يحصل قهرا بل في غالب الأحوال يكون كذلك فلا يمكن جعله موضوعا للإلزام بنحو الإطلاق ومنها قوله تعالى فاجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن إثم تقريب الاستدلال ان ظن الخير ليس إثما قطعاً فالظن الذي يكون إثمًا ومنهيا عنه هو ظن السوء والنهي عنه راجع في الحقيقة إلى النهي عن ترتيب الأثر السيئ حين الظن به لما مضى من عدم قابلية الظن للإلزام فيجب ترتيب آثار الحسن والصحة لعدم الوساطة ومنها قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساد له لأنه المتيقن.

ومنها قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض بالتقريب المقدم وأنت خبير بما في المجموع من الضعف اما الآية الأولى فلان الظاهر منها مطلوبة القول الحسن في مقام المعاشرة ولا ربط لها بترتيب آثار الصحة على فعل الغير وهي نظير قوله تعالى في توصية موسى عليه السلام وهارون قولاً له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى واما الثانية فلان عدم الوساطة بين السوء والحسن أو الصحة والفساد لا يلازم عدم الوساطة في المعاملة وترتيب الأثر إذ رب عقد لا يعامل معه

الإنسان لا معاملة الصحة ولا معاملة الفساد وان كان في الواقع لا يخلو من أحدهما واما الآيتان الأخيرتان فمضافا إلى عدم شمولها لتمام المدعى إذ هي ليست خصوص العقود فالاستدلال بها مبنى على جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصدقية وهو خلاف المشهور واما السنة فمنها ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام ضع امر أخيك على حسنه حتى يأتيك ما يقربك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير سبيلا ومنها قوله أيضا عليه السلام لمحمد بن فضل يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم أقل فصدقه وكذبهم ومنها ما ورد مستفيضا ان المؤمن لا يتهم أخاه وانه إذا اتهم أخاه انما اتهم في قلبه كانميث الملح في الماء وان من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما وان من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون إلى غير ذلك من الاخبار ولا يخفى ما في الكل خصوصا رواية ابن الفضل فان رد شهادة خمسين قسامة في مقابل إنكار الأخ المؤمن وتصديقه فيما يترتب عليه الحكم الشرعي مما يقطع بخلافه فان القسامة هي البينة العادلة والأولى حملها على مورد لم يكن

لما يشهد به القسامة أثر شرعي فتكون هذه الرواية واردة في مقام آداب المعاشرة ومحصل مفادها

على ما ذكرنا انه إذا رأيت أو سمعت ولو من خمسين قسامة صدور قول أو فعل من أخيك لا ينبغي صدوره في مقام المعاشرة فلا ترتب الأثر على ذلك واجعل المعاملة بينك وبينه كما لم يصدر منه شيء واما الإجماع القولي فيظهر لمن تصفح فتاوى الفقهاء فإنهم لا يختلفون في ان قول مدعى الصحة مطابق للأصل والإجماع العملي يعرف من ان سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم وهذا واضح من دون سترة والظاهر بناء العقلاء على ذلك من دون اختصاص بالمسلمين ويستكشف رضاء الشرع بضميمة عدم الردع ويمكن ان يكون هذا أيضا مدركا للفتاوى لا انهم اطلعوا على ما لم نطلع عليه وكيف كان اعتبار أصالة الصحة في فعل الغير إجمالا أظهر من ان يحتاج إلى تكلف الاستدلال ولا يخفى ان بناء العقلاء والسيرة المستمرة على ان المحمول عليه هو الصحة الواقعية دون الصحة عند الفاعل وهذا واضح عند من نظر إلى حالهم في المعاملات والعبادات ولكن الحمل على الصحة الواقعية في بعض الصور مشكل وتفصيل الصور ان الشاك في الفعل الصادر من غيره اما ان يعلم يعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسدة واقعا واما ان يعلم بجهله بذلك واما ان لا يعلم حاله أصلا والصورة الثانية على أقسام لأنه اما ان يعلم باستناد جهله إلى خطائه في الاجتهاد المعذور فيه أو التقليد كذلك واما ان يعلم بكونه عن تقصير واما ان يجهل ذلك وحيث انه ليس في البين دليل لفظي ينظر فيه من حيث العموم والإطلاق فلا بد من ان يؤخذ بالمقدار المتيقن من السيرة ولا إشكال في تحققها في الصورة الأولى والظاهر تحققها في الصورة الأخيرة أيضا

واما تحققها في الوسطى بتمام اقسامها ففي غاية الإشكال وعليك بالتتبع في هذا المجال
تعارض الاستصحاب مع القواعد والأدلة
خاتمة في تعارض الاستصحاب مع ساير القواعد المقررة للشك وفي تعارض الاستصحابيين
ويذكر ذلك في ضمن مقالات
الأولى

في تعارضه مع القاعدة المقتضية لعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز ومجمل القول في ذلك
انه ان قلنا باعتبار القاعدة من باب الطريقية فوجه تقديمها على الاستصحاب واضح وان قلنا
به من باب التعبد فمقتضى تقديمه على ساير الأصول وان كان تقديمه عليها أيضا الا انه لو
قلنا به لزم لغوية القاعدة إذ قل ما يتفق عدم استصحاب في موردها مخالفا كان أو موافقا
ولو بنى على تقديم الاستصحاب على القاعدة كتقديمه على ساير الأصول لم يبق لها مورد
الا نادرا غاية الندرة فاللازم تقديمها عليه من هذه الجهة

الثانية

في تعارضه مع أصالة الصحة في فعل الغير ومجمل القول في ذلك ان الشك في صحة الفعل الذي وقع في الخارج ناش من الشك في إخلال ما اعتبر فيه شرطا أو سطرًا وهذا على قسمين أحدهما ما يكون مجرى الاستصحاب كالبلوغ واعتبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن والثاني ما لا يكون كذلك كما إذا شك في الصحة لأجل الشك في تحقق ما اعتبر قيده للعقد كالعربية مثلا إذ لا يكون له حالة سابقة كما لا يخفى اما القسم الثاني فمجرى الاستصحاب فيه هو المجموع الملتئم من ما اعتبر فيه إذ هو مسبوق بالعدم ولكن الشك في بقاء ذلك على العدم مستند إلى الشك في ان هذا الموجود هل هو مصداق لما رتب عليه الأثر شرعا أم لا؟ ومقتضى أصالة الصحة كونه مصداقا له فهي حاكمة على الاستصحاب واما القسم الأول فان قلنا باعتبار أصالة الصحة من باب الطريقية فتقدمها عليه واضح واما ان قلنا بكونها من الأصول العملية فتقدمها عليه مشكل لأنه كما ان مقتضاها كون الواقع جامعا لتمام ما اعتبر فيه كذلك مقتضاه عدم تحقق الشرط الكذائي مثلا ولا يتوهم ان الاستصحاب حاكم على القاعدة من حيث ان الشك في الصحة مستند إلى الشك في تحقق ما اعتبر فيه ومقتضى الاستصحاب عدمه كما هو المفروض لأن ما يصح بالقاعدة ليس عنوان الصحة حتى يقال ان الشك فيها ناش من الشك فيما اعتبر في الموضوع بل مفادها تحقق ما يكون مصداقا للصحيح في الخارج مثلا لو شك في صحة عقد وقع في الخارج من جهة الشك في بلوغ العاقد فمقتضى أصالة الصحة صدوره من البالغ ومقتضى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد ومن المعلوم عدم حكومة أحدهما على الآخر ويمكن ان يقال بحكومة الاستصحاب من جهة ان مجراه نفس القيد المشكوك فيه ومجرى أصالة الصحة هو العقد من حيث تقييده بما اعتبر فيه ومن

المعلوم ان الشك في تقييد العقد بكونه صادرا من البالغ ناش من الشك في بلوغ العاقد. وقد يتوهم تقدم القاعدة على الاستصحاب من جهة ان أصالة عدم بلوغ العاقد لا يثبت الا ان هذا العقد صدر من غير البالغ وعدم الأثر انما هو مستند إلى عدم وقوع العقد الصادر من البالغ أصلا وهذا الأصل لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت إذ المفروض انحصار الكلي في الفرد الموجود الذي حكم عليه بمقتضى الاستصحاب انه من غير البالغ وحيث لا نقول بالأصل المثبت ولا نحكم بعدم صدور العقد الصادر من البالغ مطلقا فان اقتضت القاعدة وقوع ما هو سبب مؤثر أعني العقد الصادر من البالغ فلا يعارضه شيء. وفيه ان استصحاب عدم البلوغ يقتضى عدم حصول النقل بواسطة العقد الموجود والمفروض عدم عقد اخر مؤثر في النقل فيصح الحكم بعدم النقل مطلقا لأن أسبابه بين مقطوع العدم وما هو بمنزلة العدم لا يقال ترتب عدم الكلي على عدم الافراد ترتب عقلي فلا يمكن المصير إليه الا بالأصل المثبت لأننا نقول لا نحتاج في الحكم بعدم النقل إلى الحكم بعدم الجامع بين الخصوصيات بل يكفي في ذلك عدم الوجودات الخاصة إذ ليس المؤثر الا تلك نعم لو كان المؤثر هو الجامع من دون ملاحظة الخصوصيات ما صح الحكم بعدمه بإجراء الأصل في الافراد الا على القول بالأصل المثبت والحاصل تنافي مقتضى الأصلين واضح.

ومقتضى ما قلنا سابقا حكومة الاستصحاب على القاعدة الا ان يقال بتقدم أصالة الصحة من جهة ورودها غالبا في موارد الاستصحابات الموضوعية ولو لم نقل بذلك تصير كاللغو

(الثالثة)

في تعارضه مع أدلة القرعة ومحمل القول في ذلك ان موضوع القرعة جعل في بعض الاخبار الأمر المشكل وفي اخر المجهول والمشتبه فان أخذنا بمفاد الأول فتقدم الاستصحاب عليها واضح لارتفاع الإشكال فيما إذا ورد حكم من الشرع ولو ظاهر أو ان أخذنا بالثاني.

فنقول بتقدم الاستصحاب أيضا لأعمية دليلها منه فلا بد من تخصيص دليلها بدليله ومن هنا يعرف حالها مع ساير الأصول العملية التي كان مدركها تعبد الشارع بها إذ ما قلنا في تقديم الاستصحاب عليها جار في الكل نعم ان كان مدركها العقل فالقرعة واردة عليها لكن بشرط الانجبار بعمل الأصحاب لأن كثرة التخصيص أوجبت وهنا في عموم أدلتها (فان قلت) كثرة التخصيص ان وصلت إلى حد الاستهجان فلا يجوز العمل به أصلا للعلم بعدم كون العام المفروض على الصورة التي وصلت بأيدينا بل كان محفوفا بقريئة حالية أو مقالية لم يلزم بملاحظتها هذا المحذور فيصير اللفظ

(٦١٣)

مجملا بالنسبة إلينا لعدم علمنا بتلك القرينة تفصيلا وان لم تصل إلى الحد المذكور فهي ان لم توجب قوة الظهور

لا توجب وهنا فيه يحتاج إلى عمل الأصحاب به بل يحتج به على من لم يعمل به (قلت) نختار الشق الأول ونقول ان عمل الأصحاب يكشف عن ان اللفظ المفروض مع تلك الضميمة التي كانت معه يشمل المقام كما ان إعراضهم عنه مع كونه نصب أعينهم يكشف عن عدم شموله للمقام كذلك.

ولنا ان نختار الشق الثاني ونقول ان كثرة التخصيص على هذا وان لم تكن موجبة للوهن بنفسها لكنها لا يوجب الوهن إذا علم تفصيلا موارد التخصيص بالمقدار الذي علم إجمالا به واما إذا لم يعلم ذلك المقدار فلا يجوز العمل بالعام الا إذا أحرز ان مورد العمل ليس من أطراف العلم الإجمالي وعمل الأصحاب يوجب ذلك كما لا يخفى فلو احتملنا تخصيص المورد المفروض أيضا بعد خروجه عن أطراف العلم الإجمالي كان احتمالا بدويا غير مانع من الأخذ بأصالة العموم

(الرابعة)

في تعارضه مع اليد اعلم ان مقتضى التأمل ان اعتبار اليد من باب الطريقة لبناء العرف والعقلاء على معاملة الملكية مع ما في أيدي من يدعى الملكية ويحتمل في حقه ذلك ومعلوم ان ذلك ليس من جهة التعبد كما في ساير الطرق المعمولة فيما بينهم ولا اختصاص لذلك بيد المسلم أيضا كما هو ظاهر ويشهد لما قلنا رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال له عليه السلام رجل إذا رأيت شيئا في يدي رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال عليه السلام نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال أبو عبد الله عليه السلام أفیحل الشراء منه قال نعم فقال أبو عبد الله عليه السلام فلعله لغيره فمن أين لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك ثم قال أبو عبد الله لو لم يحز هذا لم يقيم

للمسلمين سوق فان الظاهر ان السؤال عن جواز الشهادة على انه مالك واقعا إذ السائل عالم بالملكية الظاهرية بمقتضى اليد ولذا قال نعم في جواب قول الإمام عليه السلام أفيحل الشراء منه وجواز الشهادة على الملكية واقعا لا يمكن الا مع كون اليد معتبرة على نحو يعامل معها معاملة العلم ولا ينافي ما قلنا قوله عليه السلام في ذيل الخبر لو لم يحز هذا لم يقم للمسلمين سوق فان الظاهر ان هذا المطلب صار سببا لإمضاء الشارع ما هو مرسوم بين الناس من جعل اليد طريقا إلى الملكية وعلى هذا تقدمها على الاستصحاب واضح كما انه يقدم كل أمانة اعتبرت من جهة كشفها عن الواقع وسيأتي الوجه في تقديم الأمانات على الاستصحاب إن شاء الله هذا مع انه لو قلنا باعتبارها من باب التعبد لزم أيضا تقديمها لورودها موردا يقتضى الاستصحاب خلاف مقتضاها غالبا فلو بنى على العمل بالاستصحاب في تلك الموارد الكثيرة لما قام للمسلمين سوق وهذه العلة هي التي صارت موجبة لاعتبار اليد كما في الخبر (فان قلت) مقتضى كون اليد أمانة انه لو علم بانحصار سبب الملك في امر خاص حكم بواسطة تلك الأمانة بوقوع ذلك السبب لأن من شأن الأمانة الأخذ بلوازمها وملزوماتها وملازماتها مع ان المشهور حكموا بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى ينتزع منه العين وعليه ان يقيم البينة على انتقالها إليه ومقتضى أمارية اليد على الملكية أماريتها على موجبها وهو الانتقال من الخصم إليه فدعوى ذي اليد الانتقال مطابقة للأمانة فكيف ينتزع منه العين ويطلب بالبينة (قلت) ان الوجه في ذلك ان الشارع جعل في باب المخاصمة إقامة البينة على

المدعى والحلف على المنكر وحصر فصل الخصومة بذلك وفهم مصاديق هذين المفهومين موكول إلى العرف إذ ليس لهما حقيقة شرعية كما هو الحق وعلى هذا. نقول ان كل من صدق عليه عنوان المدعى عرفا يطالب بالبينة سواء طابق قوله ظاهرا من الظواهر وأصلا من الأصول أم خالف وكل من صدق عليه عنوان المنكر فعليه اليمين كذلك وتعريف الفقهاء رضي الله عنه بان المدعى هو الذي لو ترك ترك أو الذي يدعى الأصل أو الذي يدعى امرا خفيا محمول على بيان الافراد الغالبية وتميزه عن المنكر في الجملة إذا عرفت هذا.

ف نقول ان كان مال تحت يد أحد يعامل معه معاملة الملكية فادعى الغير انه ماله فهذا الغير مدعى عرفا لأنه هو الذي إنشاء الخصومة واما لو أقر ذو اليد باستناد يده إلى انتقال العين إليه من الخصم فيصير مصب الدعوى هو الانتقال ويصير ذو اليد بذلك مدعى لأنه لا نزاع بينهما لا دعوى ذي اليد الانتقال وهذه خصومة إنشائها بكلامه وليس طريق فصل الخصومة الا إقامة البينة منه أو الاستحلاف لمن ينكر الانتقال نعم لو لم تكن في البين خصومة وادعى ذو اليد ملكية ما في يده بسبب خاص يقبل منه بواسطة اليد تنبيه اعلم ان ما قلنا من ان طريق رفع الخصومة في باب القضاء منحصر بالبينة والإيمان انما هو فيما إذا كان المنكر في مقابل المدعى واما إذا لم يكن في مقابلة منكر بان يقول الخصم لا أدري صدق ما تقول أو كذبه كالدعوى على المورث مع إظهار الورثة الجهل بذلك وتصديق المدعى لهم فان كانت

البينة للمدعى على ما يقول يؤخذ بها والا فلا مانع من الأخذ بسائر القواعد الموجودة من قبيل الاستصحاب أو اليد ويتفرع على ذلك ان العين لو كانت في يد المدعى ويدعى انتقالها من الميت في حال حياته إليه ولا ينكر ذلك الورثة جزما يحكم بكونها ملكا لذي اليد إذ لا منكر في قبالة حتى يقال ان طريق توصل المدعى إلى المال منحصر في إقامة البينة والأدلة الدالة على ذلك موردها وجود المنكر في قبالة وفي غيره يعمل على القواعد ومما ذكرنا يعلم وجه محاجة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر المروية في الاحتجاج فان دعوى سيدة النساء عليها السلام بان فذك أعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته لم ينكرها أحد على سبيل الحزم حتى يلزم عليها عليه السلام إقامة البينة فانتزاع فذك منها مع كون يدها ثابتة عليه ليس له وجه الا العناد
(الخامسة)

في حاله مع الطرق المعتمدة شرعا أعني ما اعتبر من جهة كشفه عن الواقع وتسمى في الأحكام أدلة اجتهادية وفي الموضوعات أمانة ولو ورد في مورد الاستصحاب دليل معتبر أو أمانة معتبرة على خلاف الحالة السابقة فلا إشكال في انه يترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى ذلك الدليل أو تلك الأمانة انما الكلام في وجه ذلك وقد قال شيخنا المرتضى قده في غير مورد من كلامه ان تقديم الأدلة أو الأمانات على الاستصحاب انما هو من باب الحكومة لا التخصيص ولا التخصص وهي على ما فسرهما في مبحث التعادل والتراجع ان ينظر دليل بمدلوله اللفظي إلى دليل اخر ويكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله نظير الدليل على انه لا حكم لكثير الشك أو للشك في النافلة وأمثال ذلك بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حكم الشك في عدد

ركعات الصلاة وعلى هذا في بيان حكومة الأدلة والأمارات على الاستصحاب انه في مورد هما وان كان الشك موجود أو لم يقطع بخلاف الحالة السابقة وعموم لا تنقض يشمل لفظا الا ان دليل اعتبارهما قد جعل مؤداهما واقعا أوليا بالتنزيل ولازم ذلك جعل الشك فيه ملغى بحسب الآثار فصار مفاد قول الشارع صدق العادل فيما أخبرك به أو صدق الأمانة فيما حكمته ان شكك في المورد المفروض بمنزلة العدم ومعنى كونه بمنزلة العدم انه لا يترتب عليه ما يترتب على الشك نظير ما إذا ورد حكم على عنوان العالم ودل دليل على عدم كون النحوي عالما فان مرجع هذا الدليل إلى ان ما جعلنا للعالم في ذلك الدليل لا يترتب على النحوي هذا ويشكل بان الضابط المذكور لا ينطبق على دليل حجية الأمارات والأدلة ولا على ساير الموارد التي جعل تقديمها من باب الحكومة كدليل لا ضرر ولا ضرار ولا شك لكثير الشك ودليل نفي الحرج وأمثال ذلك إذ ليس واحد منها بمدلوله اللفظي

ناظرا إلى مدلول دليل آخر بل يحكى كل واحد منها عن الواقع ولذا لو لم يكن في البين الا هذه القواعد التي جعلت حاكمة على ساير القواعد لم يلزم كونها بلا مورد ولو كانت مبينة لمقدار مدلول قاعدة أخرى للزم كونها لغوا وبلا مورد عند عدم تلك القاعدة لأن الدليل الحاكم على ما ذكره بمنزلة قول القائل أعني ولا يكون هذا صحيحا الا مع كلام آخر يكون هذا شارحا له ونحن

نرى انه لو لم يكن الشك موضوعا للحكم الشرعي أصلا وكذا لو لم يدل دليل على حكم الشك في عدد ركعات الصلاة وكذا لو لم يكن العمومات أو الإطلاقات تقتضي ثبوت الحكم الضرري والحرجي ما كان حجية الأمارات والأدلة وكذا قول الشارع لا حكم لكثير الشك ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وما جعل عليكم في الدين من حرج لغوا وبلا مورد كما هو واضح فعلم ان ما ذكر ليس بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر هذا

ضابط الحكومة

ولنقدم الكلام في بيان ضابط الحكومة بما عندنا ثم نتعرض لوجه تقديم الأمارات والأدلة على الاستصحاب وعلى سائر الأصول التعبدية وانه هل هو من جهة الحكومة أو الورود وما

توفيقي الا بالله

ضابط الحكومة

اعلم ان المراد من قولنا دليل كذا حاكم على كذا انه يقدم عليه من دون ملاحظة الأخصية والأظهرية بل يقدم بواسطة أدنى ظهور انعقد له إذا عرفت هذا فنقول ان كل دليل يكون متعرضا للحكم المستفاد من الدليل الاخر وان لم يكن متعرضا له بعنوان انه مدلول ذلك الدليل سواء كان تعرضه لذلك الحكم ابتداء أم كان بلسان تنزيل الموضوع فهو مقدم عليه عند العرف وان لم يكن أخص بل كانت النسبة بينهما عموما من وجه كما إذا قال المتكلم أكرم العلماء ثم قال في مجلس اخر ما حكمت أولا أحكم بإكرام الفاسق قط فانا نرى ان أهل العرف يجعلون الكلام الثاني قرينة على الأول ويحكمون ان المراد من العلماء العدول منهم مع كون النسبة بين الكلامين عموما من وجه

وان لم يكن الثاني بمدلوله اللفظي شارحا للكلام الأول ولذا لو لم يكن الأول أيضا لكان الثاني تاما في مفاده ولعل السر في ذلك ان مدلول قول المتكلم أكرم العلماء ليس الا جعل إيجاب متعلق بإكرام العلماء واما ان وجوب إكرام كل فرد منهم مراد للمتكلم فهو مفهوم اخر غير

المفهوم الأول من القضية نعم يحكم السامع بملاحظة عموم اللفظ وعدم صدور شيء من ناحية المتكلم يدل على عدم كون فرد خاص موردا للإيجاب بان وجوب إكرام ذلك الفرد مراد أيضا.

وبعد ما صدر من ناحيته لفظ يدل بمدلوله المطابقي على عدم صدور هذا الحكم منه وان لم يكن هذا اللفظ شارحا للفظ الأول بل يكون حاكيا عن نفس الأمر فلا يبقى مجال للأخذ بأصالة العموم في الكلام الأول نعم لو كان الكلام الثاني غير متعرض للحكم بمدلوله الأولى بل يدل على جعل الحكم المنافي كقول المتكلم لا تكرم الفساق فلا بد من التعارض بين الكلامين في مورد الاجتماع لأنه كما ان كون إكرام العالم الفاسق مرادا للمتكلم ليس مدلولاً أولياً لقضية أكرم العلماء بل يحكم السامع بذلك من جهة القاعد المسلمة كذلك كونه مرادا له من قضية لا تكرم الفساق فيقع التعارض فيحتاج إلى ملاحظة الأظهرية ان كانت في البين والا فيحكم بالتساقط ويرجع إلى قاعدة أخرى.

وبعبارة أخرى في القسم الأول لا يقع التعارض بين الكلامين في ذهن العرف حتى يحتاج إلى الترجيح بالأقوائية ولذا قلنا فيه بأنه يكفي انعقاد أول ظهور للكلام بخلاف القسم الثاني ويحتمل ان يكون هذا أيضا مراد شيخنا المرتضى لكنه قد قال في مبحث التعادل والتراجيح في ذيل بيان الضابط للحكومة ما ينافي ما ذكرنا هذا. واما وجه تقديم الأدلة والأمارات على الاستصحاب وسائر الأصول العلمية فكونه من باب الحكومة يبتنى على ان يكون دليل حجيتها متعرضا لحكم الشك بمعنى ان قول الشارع صدق العادل أو اعمل بالبينه يرجع إلى

ان هذا الشك ليس شكا عندي وما جعلت له حكم الشك والإنصاف انه لم يدل دليل الحجية الا على جعل مدلول الخبر واقعا وإيجاب معاملة الواقع معه واما ان حكم الشك لا يترتب على الشك الموجود فليس بمدلول لدليل الحجية نعم لازم حجية الخبر المنافي للاستصحاب أو ساير الأصول عدم ترتب حكم الشك عليه كما ان لازم ترتب حكم الشك عدم حجية الأمانة الدالة على الخلاف وهذا معنى التعارض والأقوى وفاقا لسيدنا الأستاذ طاب ثراه ورود الأدلة والأمارات على الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية. وتوضيح ذلك انك عرفت في مبحث حجية القطع ان العلم إذا أخذ في الموضوع فتارة يعتبر على نحو الطريقية وأخرى على نحو الصفتية والمراد من اعتباره على نحو الطريقية ان المعتبر هو الجامع بينه وبين الطرق المعتبرة كما ان المراد من اعتباره على نحو الصفتية ملاحظة خصوصيته المختصة به دون ساير الطرق وهو الكشف التام المانع عن النقيض. ونقول هنا ان الشك في مقابل

العلم أعني كما ان العلم المأخوذ في الموضوع تارة ويلاحظ على وجه الطريقة وأخرى على وجه الصفية كذلك الشك قد يلاحظ بمعنى انه عدم الطريق وقد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة بالنفس إذ الشك بمعنى عدم العلم فان لوحظ العلم طريقا فمعنى الشك الذي في قبالة هو عدم الطريق وان لوحظ صفة فكذلك إذا عرفت هذا.

فنقول ان ظاهر الأدلة الدالة على الاستصحاب وسائر الأصول ان العلم المأخوذ فيها أخذ طريقا وعلى هذا مفاد قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك انه في صورة عدم الطريق إلى الواقع يجب إبقاء ما كان ثابتا بطريق وهكذا كل ما دل على ثبوت الحكم على الشك فمفاده دوران الحكم المذكور مدار عدم الطريق فإذا ورد دليل على حجية دليل أو أمانة يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلقا على عدم الطريق والذي يدل على ذلك مضافا إلى انه لا يبعد دعوى ظهور العلم المأخوذ في الموضوع في كونه على نحو الطريقة عند العرف ان الأصول العملية والطرق المعتبرة تشتركان في كونها أحكاما ظاهرية للشك في الواقع إذ لا يعقل جعل الطريق إلى الواقع للقاطع به سواء كان قطعه موافقا لمؤدى الطريق أم مخالفا فالأحكام الظاهرية سواء كانت من سنخ الطرق أم من سنخ الأصول مجعولة ما دام المكلف شاكا وحينئذ نقول ان تعليق الشارع الحكم على الشك وجعله ما دام كونه باقيا فيما يسمى بالأصول العملية وعدمه كذلك فيما يسمى بالطرق مع كونه أيضا أحكاما متعلقة بالشك ودائمة بدوامه دليل على ان الشك المذكور في الأصول العملية غير الشك اللازم عقلا في الطرق الشرعية ومغايرتهما بان يراد من الشك المأخوذ في الأصول عدم الطريق ويكون الشك اللازم في الطرق الشرعية عقلا ولم يذكر الدليل هو صفة التردد فليتأمل (فان قلت) هب ذلك لكن ورود الطريق على الأصول موقوف على شمول دليل الحجية لمواردها وأي ترجيح لشمول دليل الحجية على شمول أدلة

الأصول مع كون المورد قابلا لهما في أول الأمر (قلت) شمول أدلة الطريق لا مانع منه أصلا لوجود موضوعها مطلقا وعدم شيء يدل على التخصيص بخلاف شمول أدلة الأصول فان موضوعها يبتنى على عدم شمول دليل حجيته الطرق ولا وجه له بعد وجود الموضوع مطلقا وعدم ما يدل على التخصيص وبعبارة أخرى الأمر دائر بين التخصيص والتخصص والأول خلاف الأصول دون الثاني والعجب من شيخنا المرتضى (قد) حيث انه بعد ما نقل كون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من التخصيص بناء على ان المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل استشكل بأنه لا يرفع التحير في خصوص مورد الاستصحاب الا بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا أمكن ان (يقال) ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كانت هناك الأمانة الفلانية أم لا ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداها خالف الحالة السابقة أم لا ولا يندفع هذه المغالطة الا بما ذكرنا من طريق الحكومة انتهى

وأنت خبير بأنه بعد ما فرض ان المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب هو عدم الدليل والتحير لا يمكن ان (يقال) ان مؤداه وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء

كانت الأمانة الفلانية أم لا إذ مع الأمانة الفلانية المفروض كونها حجة لا يبقى للاستصحاب موضوع على الفرض المذكور مع ان هذا الكلام يجري على تقدير القول بالحكومة أيضا بان يقال ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحالة السابقة سواء كانت الأمانة الفلانية أم لا وكون الأمانة على تقدير وجودها حاکمة ليس أقوى من كونها واردة وكيف كان هو قدس سره اعلم بما أفاده ومما ذكرنا يظهر ان لا فرق في تقدم الطرق على الأصول العملية بين ما يكون مخالفا لها أو موافقا وكذلك لا فرق على ما أفاده شيخنا المرتضى قدس سره لأن وجود الطريق موجب لارتفاع موضوع الأصول بناء على ما قلنا وارتفاع حكمه بناء على ما أفاده قدس سره ويمكن ان يقرر الحكومة بان حجية الخبر والطرق وان قلنا بأنها حكم تعبدى من الشارع الا ان أدلة وجوب الأخذ بها تدل عليه بلسان الإرشاد إلى الواقع فكما ان المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك المتعبد بلسان الإرشاد بفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبدا وهو راجع إلى رفع آثاره وذهب شيخنا الأستاذ دام بقائه في المقام إلى القول بورود الطرق على الاستصحاب وسائر الأصول العملية بتقريب اخر قال في مبحث الاستصحاب ان مجرد الدليل على خلاف الحالة السابقة وان لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه يخرج حقیقة عما تعلق به النهي في اخبار الباب من النقض بالشك فإنه لا يكون معه نقضا بالشك بل بالدليل فلا يعمه النهي فيها وليس افراد العام هاهنا هو افراد الشك واليقين كي يقال ان الدليل العلمي انما يكون مزيلا للشك بوجوده بل افراده افراد نقض اليقين

بالشك والدليل المعتبر وان لم يكن علميا يكون موجبا لئلا يكون النقض بالشك بل بالدليل إلى ان قال لا يقال قضية قوله عليه السلام في بعض الاخبار ولكن تنقضه بيقين اخر هو النهي عن النقض بغير اليقين والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقا فكيف يقدم كذلك لأننا نقول لا محالة يكون الدليل موجبا لليقين غاية الأمر لا بالعناوين الأولية للأشياء بل بعناوينها الطارئة الثانوية مثل كونه قام على وجوبه أو حرمة خبر العدل أو قامت البيئة على ملكيته أو نجاسته بالملاقة إلى غير ذلك من العناوين المنتزعة انتهى ما أردنا من نقل كلامه دام بقاءه ولا يخفى ان جعل اليقين الذي جعل غاية للاستصحاب عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه وان كان من الوجوه الظاهرية يلازم جعل الشك الموضوع فيه عبارة عن عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه كذلك وعلى هذا فبعد قيام الدليل المعتبر ليس الشك بهذا المعنى موجودا وحينئذ فلا حاجة إلى تسليم ان الدليل المعتبر لا يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب ولكن يخرج عما تعلق به النهي من النقض بالشك وكيف كان ففي ما أفاده دام بقاءه مواقع للنظر أحدها ان وجود الدليل المعتبر على خلاف الحالة السابقة بعد ما لم يكن موجبا للعلم لا يخرج المورد عن صدق نقض اليقين بالشك لأن المفروض بقاء الشك بحاله ولا معنى بنقض اليقين بالشك إلا رفع اليد عن الحالة السابقة في حال الشك نعم هو نقض اليقين بالشك بواسطة الدليل وثانيها ان جعل اليقين الذي هو غاية للاستصحاب عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه حتى يكون العلم بالحكم بعنوان انه قام عليه عليه العدل مصداقا له حقيقة لا ينفع في البيئة القائمة على الموضوع الخارجي على خلاف الاستصحاب في ذلك الموضوع ضرورة ان البيئة لا توجب العلم بمؤداها بوجه

لأن الموضوع غير قابل للجعل وبعبارة أخرى لو قام الدليل على حرمة شرب التتن في قبال استصحاب إباحته فلا يمكن ان يقال ان شرب التتن حرام يقينا بعنوان انه قام على حرمة الدليل المعتبر واما إذا قامت البينة على موت زيد في قبال استصحاب حياته فلا يمكن ان يقال انه ميت يقينا بعنوان قيام البينة على موته فحياة زيد في المثال مما علم سابقا ولم يعلم عدمه لاحقا بوجه من الوجوه فالعمل على طبق البينة نقض لحياته سابقا بغير اليقين بالخلاف ومنها ان الوجوه المذكورة ليست عناوين للأحكام بمعنى تعلق الأحكام بها بعناوينها بل انما لوحظت طريقا إلى الواقع ومقتضى تلك الملاحظة ان يجعل الحكم الثانوي للعنوان الذي يكون موضوعا للحكم الأولى مثلا لو قام الدليل على حرمة شرب التتن فمقتضى طريقية ذلك الدليل ان يصير شرب التتن بهذا العنوان محرما إذ لو لوحظ عنوان قيام خبر العدل في موضوع هذا الحكم كالغصب وسائر العناوين الموضوعية للأحكام لخرج الدليل عن كونه طريقا معتبرا من جهة حكايته عن الواقع وإذا فرض ان مقتضى الدليل كون شرب التتن محرما بالحرمة الثانوية فنقول ان مقتضى الاستصحاب كونه مباحا بالإباحة الثانوية فأي مزية له عليه الا ان يلتزم بان غاية الاستصحاب هو العلم بالحكم الفعلي وان لم يكن متعلقا بوجه من الوجوه سوى الوجوه الواقعية ونحن علمنا حرمة شرب التتن بواسطة الدليل القائم عليها مثلا فتحقق العلم الذي هو غاية للاستصحاب فان (قلت) لم لا نأخذ بمفاد الاستصحاب ونعلم انه غير حرام فعلا حتى لا يحتاج إلى الأخذ بالدليل الدال على الحرمة (قلت) لأن ذلك موجب لرفع اليد عن الدليل من دون موجب بخلاف العكس فإنه يوجب التخصيص في دليل الاستصحاب والوجه في ذلك ان إيجاب الأخذ بالطرق الشرعية ليس مغيا بالعلم بالحكم الفعلي حتى يمكن الأخذ بمفاد الاستصحاب وجعله غاية له كما في العكس بل الدليل على وجوبه

مطلق نعم لما علم انه حكم ظاهري للتوصل إلى الواقع علم انه ليس مجعولا للعالم بأصل الواقع لا انه مقيد بعدم العلم بالحكم الفعلي وان كان مدلولا لدليل أو أصل اخر وبعبارة أخرى دليل الاستصحاب جعل الحكم معلقا على الشك الظاهر في الشك في الحكم الفعلي وأوجب النقض بيقين اخر وهو ظاهر أيضا في اليقين بالحكم الفعلي وان كان مستفادا من الأدلة المعتمدة بخلاف دليل اعتبار الطرق فإنه اعتبرها مطلقا غاية الأمر مقيد عقلا بما إذا لم يعلم أصل الواقع وحينئذ فالأخذ بالطرق رافع لموضوع الاستصحاب حقيقة بخلاف العكس وكيف كان فلا أرى بدا مما سبق من ان الشك المأخوذ في الاستصحاب وسائر الأصول بمعنى عدم الطريق فيرتفع هذا الموضوع بوجود كل ما اعتبر طريقا على نحو الإطلاق هذا (تنبيه) لا ندعي ان لفظ اليقين في الخبر استعمل في معنى الطريق المعتمد مطلقا ولا ان الشك استعمل في عدم الطريق كذلك حتى يلزم المجاز في الكلمة بل نقول ان الظاهر ان الخصوصية المذكور ملغاة في موضوع الحكم وهو غير عزيز في القضايا كما لا يخفى

(السادسة)

تعارضه مع سائر الأصول العملية مثل البراءة والاحتياط والتخيير ومحصل الكلام في المقام ان كل ما كان مما ذكر مدركه العقل فلا إشكال في ورود الاستصحاب عليه لارتفاع موضوعه بسببه لأن حكم العقل بالبراءة معلق على عدم بيان من جانب الشرع وحكمه بالاحتياط معلق على عدم وجود المؤمن وحكمه بالتخيير معلق على عدم ما يرفع به التخيير من قبل الشارع ولا فرق فيما ذكر بين الأحكام الواقعية والظاهرية وهذا واضح

واما ما كان منها مأخوذا من الأدلة الشرعية كأصالة البراءة المأخوذة من قوله رفع ما لا يعلمون وقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكذا أصالة الطهارة ففي تقديم الاستصحاب عليها إشكال من جهة ان كلا من قاعدة الاستصحاب والقاعدتين المذكورتين حكم مجعول من الشارع في موضوع الشك ولا وجه لتقديم أحد القاعدتين على الأخرى سواء جعلنا الشك بالموضوع فيها بمعنى التردد في النفس أم جعلناه بمعنى عدم الطريق إذ على الثاني كل ما قدم من القاعدتين يكون رافعا لموضوع صاحبه واستراح شيخنا الأستاذ دام بقاءه في هذا المقام بما أفاده سابقا من وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب وحاصله ان الشك المأخوذ في الأصول هو الشك من جميع الجهات فإذا علم الحكم بوجه من الوجوه ارتفع ذلك الموضوع وقد علمنا الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك فلا مجال للأخذ بالحكم المعلق على عدم العلم بوجه من الوجوه أقول ليت شعري ما الفرق بين البناء على الحالة السابقة الذي هو حكم الشك في باب البراءة وهكذا باب الاستصحاب والبناء على الإباحة الذي هو أيضا حكم الشك في باب البراءة وهكذا البناء على الطهارة الذي هو مفاد قاعدة الطهارة وما الذي رجح الاستصحاب حتى صار منشئا للحكم بهذا الوجه وارتفع به موضوع الأصل المخالف له وقال شيخنا المرتضى قده في وجه تقدم

الاستصحاب على أصالة البراءة ما لفظه ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يدل على ان النهي الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومته وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضا فمجموع الرواية المذكورة والمراد بها كل شيء مطلق

ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغيا بورود النهي المحكوم عليه

بالدوام وعموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الاخر في مورد الشك لو لا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيحيى في باب التعارض انتهى كلامه رفع مقامه أقول لا إشكال في ان التعميم المستفاد من قضية لا تنقض انما هو الحكم المرتب على الشك وليست حاكية عن عموم التحريم بحسب الواقع وحينئذ فما الفرق بين ما يدل على ان الحكم الشرعي في حال الشك من سنخ ما كان موجودا في السابق وهو التحريم مثلا أو هو الترخيص وأي وجه لتقديم الأول على الثاني وكيف كان فالذي يمكن ان يقال ان مدلول أدلة الاستصحاب هو الحكم بإبقاء اليقين وإلغاء الشك لا جعل الحكم المطابق للسابق وان كانت بدلالة الاقتضاء يرجع إلى ذلك حيث ان اليقين لا يقبل لأن يحكم عليه بالإبقاء وحينئذ نقول ان جعلنا المراد من الشك الذي هو موضوع الأصول المعنى الظاهر منه أعني حالة التردد في النفس فقله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يكون حاكما عليها لأنه يدل على وجوب معاملة اليقين مع هذا الشك فموضوع أصالة البراءة وسائر الأصول التي في حكمها منتف شرعا وان كان باقيا عقلا وان جعلنا المراد منه عدم الطريق كما أسلفنا سابقا والمراد من اليقين الذي هو غاية للأصول ومعتبر في الاستصحاب ابتداء وغاية الطريق المعتبر فوجه تقديم الاستصحاب على أصالة البراءة وما شابهها وروده عليها لأن مفاد أدلته كون المكلف واجدا للطريق في حال الشك فلا يبقى لسائر الأصول

التي مفادها الحكم لفاقد الطريق موضوع فان قلت ان أردت من الطريق الذي يرتفع به موضوع الأصول ما يحكى عن الواقع الأولى فلا إشكال في عدم كون الاستصحاب كذلك وان أردت منه مطلق الأحكام الظاهرية التي جعلت بملاحظة الأحكام الواقعية من دون ملاحظة أنفسها فلا إشكال

في اشتراك الأحكام المجعولة في ساير الأصول معه في ذلك وحينئذ فأى واحد من الاستصحاب والأصل الاخر يقدم برفع موضوع صاحبه إذ كما يصدق بعد مجيء الحكم بالاستصحاب انه واجد الطريق إلى الحرمة مثلا بالمعنى الذي ذكرنا يصدق بعد مجيء الترخيص بأدلة البراءة انه واجد للطريق إلى الترخيص كذلك قلت نعم كون المكلف ذا طريق إلى الترخيص بالمعنى الذي ذكرنا انما هو بعد جعل الترخيص الظاهري الذي هو مفاد أدلة البراءة واما كونه ذا طريق إلى الحرمة المحققة في الزمن السابق بالمدلول الأولى عن أدلة الاستصحاب لأنها حاكمة ببقاء الطريق في حال الشك أيضا فواجدية المكلف الطريق إلى الحرمة السابقة بمقتضى أدلة الاستصحاب مقدمة على واجدية الطريق إلى الترخيص بمقتضى دليل البراءة إذ هي في مرتبة الترخيص الملزوم لانفعال الطريق وبعبارة أخرى بعد تحقق موضوع الاستصحاب وأصالة البراءة مع قطع النظر عن دليلهما دليل الاستصحاب متصد لرفع موضوع أصالة البراءة أولا واما دليل البراءة لا يتصدى لذلك أولا بل هو لازم للحكم المستفاد منه فموضوع الاستصحابات في رتبة الحكم المستفاد من دليل

البراءة بخلاف موضوع البراءة فإنه ينتفي بورود الحكم المستفاد من دليل الاستصحاب هذا كله في الاستصحابات الجارية في الأحكام واما الشبهات الموضوعية فتقدم الاستصحابات الجارية فيها على أصالة البراءة أوضح لأن الشك فيها في الحكم مسبب عن الشك في الموضوع ويأتي تقدم الأصل في السبب على الأصل الجاري في المسبب مطلقا إن شاء الله السابعة في تعارض الاستصحابين

ومحصل الكلام في المقام ان الشك في أحدهما اما ان يكون مسببا عن الشك في الاخر واما ان يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك الاخر فغير معقول فالاستصحابان المتعارضان على قسمين الأول ما إذا كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الاخر وحكمه تقديم الاستصحاب الجاري في الشك في السبب ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الاخر مثاله لو غسل ثوب نجس بماء كان طاهرا قبل وشك في بقاء طهارته حين غسل الثوب به فالثوب بعد الغسل بالماء يشك في طهارته ونجاسة ولكن هذا الشك انما نشاء من الشك في طهارة الماء حين غسل الثوب به إذ لو علم طهارة الماء حين الغسل لكان طهارة الثوب قطعية والوجه في تقدم الاستصحاب الجاري في الشك السببي أمران أحدهما ما أسلفنا سابقا في وجه تقدم الطرق المعتمدة على الأصول وحاصله ان الشك المأخوذ في موضوعها بمعنى عدم الطريق فإذا ورد طريق معتبر يرتفع موضوعها وفي المقام نقول أيضا ان دليل اعتبار الاستصحاب بملاحظة شمول الشك السببي لم يبق للاستصحاب في المسبب موضوعا لأنه بعد حكم الشارع بطهارة الماء الذي غسل به الثوب يحصل لنا طريق إلى طهارة الثوب أيضا ولا عكس بمعنى انه لو فرض شموله للشك في الثوب لا يترتب

عليه نجاسة الماء لأن نجاسة الماء ليست من آثار نجاسة الثوب لأن المفروض العلم بان الماء لم يتنجس بالثوب نعم لو علم ببقاء نجاسة الثوب يكشف عن نجاسة الماء وحينئذ فالامر دائر بين التخصيص والتخصص والأول مخالف للقاعدة بخلاف (الثاني) تقدم الشك المسببي على السببي طبعاً لأن الثاني معلول للأول ففي رتبة وجود الأول لم يكن الثاني موجوداً وإنما هو في رتبة الحكم المرتب على الأول فالأول في مرتبة وجوده ليس له معارض أصلاً فيحرز الحكم من دون معارض وإذا ثبت الحكم في الأول لم يبق للثاني موضوع وبهذا البيان الثاني تعرف وجه تقدم الاستصحاب الجاري في السبب وان قلنا بالأصول المثبتة.

توضيح المقال انه بناء على ذلك وان كان يترتب على الاستصحاب الجاري في الثوب نجاسة الماء ويرتفع به موضوع الاستصحاب في الماء وليس على هذا من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصص الا ان التقدم الطبيعي للشك السببي أوجب إحراز الحكم وارتفاع موضوع الاخر من دون عكس ومن هنا يعلم ان الاستصحاب ان قلنا باعتباره من باب الظن أيضاً لكان المقدم الاستصحاب في السبب ويظهر أيضاً من جميع ما ذكرنا ان هذا الحكم ليس مختصاً بالاستصحاب بل كل أصل جار في الشك السببي مقدم على كل أصل جار في الشك المسببي حتى انه في المثال المذكور لو أحرز طهارة الماء بأصالة الطهارة نحكم بطهارة

الثوب ونرفع اليد عن الحالة السابقة فيه مع ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الطهارة إذا كانا في مورد واحد القسم الثاني ما إذا كان الشك في كليهما ناشئاً من امر ثالث ومثاله لو علم إجمالاً نقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين.

ومحصل القول في ذلك ان العمل بالاستصحابين تارة يوجب مخالفة عملية قطعية لذلك العلم الإجمالي وأخرى لا يوجب ذلك الأول كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين الطاهرين في السابق والثاني كما لو توضأ غافلاً بمائع مردد بين الماء والبول فان بقاء طهارة البدن والحدث وان كان مخالفاً للقطع ولكن لا يلزم من البناء عليهما بمقتضى الاستصحابين مخالفة عملية اما القسم الأول فالتحقيق فيه ان عموم أدلة الاستصحاب يشمل كلا من طرفي العلم الإجمالي لأن الموضوع فيها اليقين بأمر في السابق والشك في بقاء ذلك الأمر في اللاحق وهذا المعنى محقق في كل واحد منهما لكن لما كان العمل بعموم الدليل المذكور في المقام موجبا لمخالفة قطعية عملية ولا يجوز عند العقل تجويز ذلك فلا بد من رفع اليد عنه في مجموع الطرفين نعم الترخيص في البعض لا بأس به لكن إخراج بعض معين وإبقاء الآخر كذلك ترجيح بلا مرجح إذ نسبة الدليل إلى كلا الطرفين على حد سواء وإبقاء واحد منهما على نحو التخيير غير مدلول الدليل لأن موضوعه الآحاد المعينة ومقتضى ذلك التسايط والرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف وهو موجب للامتنال

القطعي فان قلت ترخيص أحد الطرفين وان لم يكن مدلول الدليل الا انه يجب الحكم بالترخيص من جهة العقل لأن مقتضى الترخيص في كل منهما موجود بمقتضى عموم الأدلة والمانع انما منع عن الجمع فالمقتضى في أحدهما يكون بلا مانع يجب تأثيره بحكم العقل ونظير هذا يقال فيما إذا تزاحم الغريقان ولم يقدر المكلف على إنقاذهما ولم يكن لأحدهما مرجح.

قلت هذا في مثال تزاحم الغريقين صحيح والوجه فيه ان مقتضى الاتخاذ في أحدهما موجود ولا يكون له مانع يقينا بخلاف ما نحن فيه لأننا نقطع بعدم المانع إذ لعل العلم الإجمالي الذي يقتضى الاحتياط يمنع عن تأثير مقتضى الترخيص مطلقا في نظر الشارع اللهم الا ان يقال بالترخيص في أحدهما لا من جهة ما ذكر بل من جهة الأخذ بإطلاق دليل الترخيص في كل من الطرفين ونقيد كل منهما بمقدار الضرورة بيان ذلك ان مقتضى عموم الدليل الترخيص في كل من الإناءين المشتبهين مطلقا أعني مع ارتكاب الاخر وعدمه والمانع العقلي انما يمنع هذا الإطلاق ولا ينافي بقاء الترخيص في كل واحد منهما بشرط عدم ارتكاب الاخر.

فان قلت لازم ذلك ان من لم يرتكب شيئا منهما يكون مرخصا في ارتكاب كليهما وهذا اذن في المخالفة القطعية قلت الأحكام لا تشمل حال وجود متعلقاتها ولا حال عدمها لأن الشيء المفروض الوجود ليس قابلا لأن يتعلق به حكم من الأحكام وكذا الشيء المفروض العدم مثلا بعد فرض الوجود الخارجي لشرب القتين لا يصح الأمر به ولا المنع عنه ولا الترخيص لأنه بعد هذا الفرض خارج عن تحت قدرة المكلف وكذا بعد فرض عدمه الخارجي فالدليل المذكور لا يمكن شموله للترخيص حتى في صورة فرض عدم ارتكاب متعلقه حتى يكون ترخيصا في

المخالفة القطعية هذا وقد أشرنا إلى ذلك في الشبهة المحصورة فراجع وتأمل.
واما القسم الثاني فهو على قسمين أحدهما ان يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين
ثبوت التكليف ونحن نعلم بعدم التفكيك بينهما والثاني ان يكون مقتضاه في الطرفين ثبوت
التكليف ونحن نعلم بعدمه في أحدهما اما الأول فلا مانع فيه من الأخذ بمقتضى كلا
الأصلين لعدم المخالفة القطعية العملية التي كانت مانعة في المثال السابق ومجرد العلم بان
مقتضى أحد الاستصحابين مخالف للواقع لا يؤثر شيئا نعم لو علمنا بعدم التفكيك حتى في
مرحلة الظاهر يقع التعارض بينهما كما انه قد يقال في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر
بقيام الإجماع على اتحاد الماءين في الحكم حتى بملاحظة الظاهر فحينئذ مقتضى
استصحاب نجاسة المتمم بالفتح بضميمة الإجماع المدعى على الملازمة نجاسة الكل
ومقتضى استصحاب طهارة المتمم بالكسر بضميمة الإجماع المذكور طهارة الكل فيقع
التعارض بينهما ويحصل التساقط فاللازم في المثال الرجوع إلى قاعدة الطهارة واما الثاني
فالأخذ بالاستصحاب فيه وان لم يكن مخالفا لتكليف واقعي معلوم كما هو المفروض لكن
لما كان الاستصحاب حكما ظاهريا وليس له فائدة الا تنجيز الواقع على تقدير الوجود
فيما إذا كان مثبتا للتكليف وإسقاطه كذلك فيما إذا كان نافيا له لا يمكن جعل
الاستصحابين في المثال للقطع بعدم ثبوت الواقعين فيكون أحدهما لغوا نعم لو فرض لهما
أثر اخر غير تنجيز الواقع يمكن الأخذ بكل منهما لترتب ذلك الأثر كما في استصحاب
نجاسة كل من الطرفين لإثبات نجاسة ملاقي كل واحد من المشتبهين إذ لو لا ذلك لكان
الملاقي محكوما بالطهارة الا إذا حصل العلم الإجمالي في الملاقي كما إذا لاقى

شيء أحد الطرفين واخر الطرف الاخر هذا ما عندنا في هذا المقام وعليك بالتأمل التام وقد
ثم الكلام في أحكام الشك بأسرها مع مراعاة الاختصار والاجتناب عن الزوائد والتكرار
ونسأل الله أن يصلح نياتنا وتجاوز عن زلاتنا انه عزيز غفار ويتلوها الكلام في التعادل
والتراجيح إن شاء الله تعالى

(٦٣٦)

بسم الله الرحمن الرحيم
وعليه توكلي

البحث في تعارض الدليلين

وهو عبارة عن تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن صدق كليهما بحسب الواقع ومن هنا يعلم انه لا تعارض بين مفاد الدليل الحاكي عن الواقع والدليل الدال على حكم الشك وان كان على خلاف الواقع لا مكان صدق كليهما مثلا يمكن ان يكون شرب التتن حراما ومع الشك في حرمة حاله لا لاختلاف رتبتهما وقد أوضحنا ذلك في مبحث حجية الظن عند تعرض كلام ابن قبة فلا نطيل الكلام بتكراره فراجع ثم انه لو كان الدليل الدال على الواقع مفيدا للقطع فلا إشكال والا يقع التعارض بحسب الصورة بين دليل حجية ذلك الدليل وبين ما يدل على حكم الشك لأن مقتضى دليل حجية الخبر الحاكي عن الواقع وجوب الأخذ بمؤداه في الحال التي عليها المكلف وهي حال الشك في الواقع ومفاد ذلك الخبر حرمة شرب التتن مثلا ومقتضى الدليل الدال على حكم الشك في هذا الحال حلية وليس بينهما اختلاف الرتبة كما كان بين الحكم الواقعي والحكم المتعلق بالشك لأن كلاهما حكم ثانوي مجعول للمكلف في حال الشك في الواقع الأولى هذا وقد فرعنا فيما تقدم أيضا عن ورود أدلة حجية الطريق على الأصول العملية فلا نعيد ومن أراد فليراجع

واما العام والخاص المطلق فالتعارض بين مدلوليهما واضح لعدم أمكن صدق كليهما ومحصل الكلام فيها انهما على أقسام لأنهما اما ان يكونا قطعي السند أو يكونا ظنين أو يكون العام قطعي السند دون الخاص أو بالعكس وعلى أي حال اما ان يكون الخاص قطعيا من حيث الدلالة ومن حيث جهة الصدور أو يكون ظنيا من هاتين الجهتين أو من إحداهما فهنا أقسام لا بد من تعرضها القسم الأول إذا كان العام مقطوع الصدور والخاص أيضا مقطوع الصدور والجهة والدلالة فلا إشكال في تقديم الخاص المذكور على هذا العام لأن حجية ظهور العام أو جدية ظهور العام موقوفة على عدم العلم بالخلاف والخاص المفروض يوجب العلم بالخلاف كما هو واضح القسم الثاني إذا كان العام مقطوع الصدور والخاص ظني الصدور وقد اختلف العلماء في ذلك ومن جملة مصاديق هذا القسم تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد وهم بين قائل بتخصيص العام به وقائل بالعكس ومتوقف لأن لكل منها جهة رجحان وقال شيخنا المرتضى قد في وجه التخصيص المذكور ما محصله ان دليل اعتبار السند حاكم على أصالة العموم ان بنينا على ان اعتبار الظهور انما هو من حيث أصالة عدم القرنية فان مقتضى دليل اعتبار السند جعل هذا الخاص المفروض كونه نصا بمنزلة النص الصادر القطعي فالشك في تحقق القرينة الذي كان موضوعا للأصل المذكور بمنزلة عدم بحكم دليل اعتبار السند واما ان قلنا بان اعتباره من جهة الظن النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو غيرها فالظاهر ان النص وارد عليه مطلقا وان كان ظنيا لأن الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل من إرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه ويكشف عن ذلك اننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه

أضعف الظنون المعتبرة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه
أقول وفيما ذكره قده نظر اما أولا فلأنه بناء على اعتبار العموم من باب أصالة عدم القرينة
أيضا لو قدمنا الخاص فلا يكون وجه تقدمه الا الورود لعدم تعقل الحكومة في اللبيات كما
لا يمكن القول بالتخصيص فلا بد ان يلتزم القائل بتقدم الخاص الظني السند على العام في
هذا الفرض بان أصالة عدم القرينة معتبرة ما لم يكن في البين دليل معتبر على القرينة وان
كان غير علمي وثانيا انه قده وان أصاب فيما أفاد من انه لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه
العام من حيث هو على الخاص وان كان أضعف الظنون المعتبرة ولكننا أيضا لا نجد من
أنفسنا كون حجية الظواهر

بحسب الشأن والاختصاص مقيدة بعدم وجود ظن معتبر على خلافها نعم ترفع اليد عنها في
بعض الموارد وان لم يعلم بالقرينة لكن ليس ذلك من جهة قصورها في الحجية بل من جهة
تقديم ما هو أقوى منها والحاصل ان تقديم الخاص الظني على العام وان كان نجده من
أنفسنا كما أفاده ولكن وجهه ليس ما أفاده قده كما انه مما نجده من أنفسنا أيضا والذي
يخطر بالبال في المقام في وجه التقديم ان دليل اعتبار السند يجعل ظهور العموم في
الخاص بمنزلة معلوم الخلاف فان الأخذ بسند الخاص الذي لا احتمال فيه بعد الأخذ
بالسند سوى المعنى الخاص الذي هو في مقابل العام يكون معناه جعل هذا المضمون
بمنزلة المعلوم فيحصل غاية حجية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند بخلاف دليل حجية
الظاهر فإنه ليس معناه ابتداء جعل الغاية لحجية الخبر الواحد بل مقتضاه ابتداء هو العمل
بالظاهر وانه مراد

من العام نعم لازم كونه مرادا من العام عدم كون الخبر الدال على خلافه صادرا من الإمام عليه السلام إذ المفروض كونه نصا من جميع الجهات فدليل حجية السند موضوعه محقق في رتبة تعلقها به بخلاف دليل حجية الظاهر فإنه يرد معه يرفع موضوع الحجية ومعلوم انه إذا كان مع الحكم ما يرتفع به موضوعه لا يصح تحقق ذلك الحكم وبعبارة أخرى يرفع دليل حجية السند موضوع حجية الظاهر بنفس وجوده بخلاف العكس فان دليل حجية الظاهر لا يرفع موضوع حجية السند بنفس وجوده إذ من الواضح انه ليس معنى جعل الظاهر مرادا واقعيا هو عدم صدور ذلك الخاص من الإمام عليه السلام نعم يرفع موضوع حجية السند في الرتبة المتأخرة عن مجيء الحكم ففي المرتبة الأولى لا مانع من مجيء دليل اعتبار السند لتحقيق موضوعه في هذه الرتبة فإذا جاء هذا الدليل لتحقيق موضوعه يرتفع به موضوع ذلك الدليل فليتدبر جيدا ومما ذكرنا يظهر وجه تقدم الخاص الذي يكون نصا في المدلول الاستعمالي ولم يكن مقطوعا به من حيث وجه الصدور فان ما ذكرنا في تقدم الخاص الظني السند جار فيه أيضا نعم لو كان الخاص ظنيا من جهة المدلول الاستعمالي لم يجر فيه ما قلناه ضرورة كون أصالة الظهور في كل من العام والخاص في عرض واحد فتحصل مما ذكرنا ان الخاص إذا كان نصا في مدلوله الاستعمالي فهو مقدم

على العام سواء كان مقطوعا من ساير الجهات أو مظنونا أو مختلفا وسواء كان العام قطعي الصدور أم لا فيبقى الكلام في الخاص الظني بحسب الدلالة اللفظية فنقول ان كانا متساويين في الظهور فلا إشكال في التوقف لأن أصالة ظهور كل منهما معارضة بمثلها وان كان أحدهما أظهر ففي تقديم الأظهر وجعله قرينة على صرف الظاهر أو التوقف كالمساويين إشكال وما يمكن ان يكون وجهها للأول أحد أمرين على سبيل منع الخلو (أحدهما) ان يدعى ان بناء العرف على تقديم الأقوى عند التعارض فلا يكون متحيرا عند تعارض الأمارتين بعدا أقوائية إحداهما خصوصا إذا كان منشأ الأقوائية ما يكون بنفسه حجة كما فيما نحن فيه فان منشأ الأقوائية إضافة ظهور هو حجة إلى ظهور آخر وليس ذلك ببعيد ولكنه يحتاج إلى التأمل (الثاني) ان يقال ان المتكلم إذا أحرزنا انه من عادته ذكر القرائن منفصلة عن كلامه بمعنى انه كثيرا ما يفعل كذلك كما هو كذلك في كلمات الأئمة عليهم السلام تصير كلماته المنفصلة المنافي بعضها مع بعض بمنزلة المتصل فكما ان اللفظ الذي يكون أظهر دلالة على معناه من لفظ آخر إذا وقع متصلا بالكلام يكون قرينة صارفة كما في لفظ يرمى بالنسبة إلى الأسد كذلك هذا اللفظ إذا وقع منفصلا إذا فهمنا بالفرض ان من عادته ان يؤخر ما يكون صالحا للقرينة في الكلام نعم فرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة من جهة أخرى وهي ان الأولى تمنع عن انعقاد الظهور ويسرى إجمالها لو كان في الكلام بخلاف الثانية هذا واما الدليلان المتباينان بحسب المدلول فهما على أقسام أحدها ان يكونا نصين في تمام مدلوليهما والثاني ان يكونا ظاهرين وهو على قسمين أحدهما ان يكون لهما قدر متيقن بحيث لو فرض صدورهما تعين الأخذ به والثاني ان لا يكون لهما قدر متيقن في البين أصلا والأول منهما على قسمين أحدهما ان القدر

المتيقن المفروض انما فهم من نفس الدليلين والثاني انه علم من الخارج فهذه أربعة أقسام لا إشكال في عدم إمكان الجمع إذا كانا نصين كما انه لا إشكال في عدم إمكان الجمع أيضا إذا كانا ظاهرين في تمام مدلولهما فهذان القسمان داخلان في الخبرين المتعارضين ويعامل معهما معاملة التعارض من ملاحظة الترجيح في السند أو التخيير على التفصيل الذي يأتي إن شاء الله ولو كان كل منهما نصا في مقدار من مدلولهما وظاهرا في الاخر فمقتضى ما ذكرنا في وجه تقديم الخاص المظنون السند على العام الأخذ بالنص في كلا الدليلين هنا وإلقاء الظاهر فيهما تحكيما للنص

في كل منهما على الظاهر في الاخر ولا فرق في ذلك بين كونهما مقطوعي السند أو مظنوني السند بالظن المعبر أو كان أحدهما مقطوع السند والاخر مظنونا بالظن المعبر اما في الأول فظاهر واما في الثالث فلوقوع التعارض بين ظهور الخبر المقطوع الصدور وسند الاخر وما ذكرنا من الوجه في تقديم الخاص المعبر على العام جار هنا بعينه واما في الثاني فلعدم كون المدلول مشمولاً لدليل الاعتبار الا بعد الفراغ عن اعتبار السند فيشمل دليل الاعتبار كلا السندين من دون معارض لأن ما يتوهم ان يكون معارضا للسند دليل اعتبار الظهور في الاخر وظاهر انه غير مشمول لدليل الحجية قبل الفراغ من اعتبار سنده فالواجب ان يفرض السندان مقطوعي الصدور بمقتضى دليل الاعتبار الخالي عن المعارض كما عرفت ثم الأخذ بنص كل منهما وتحكيمة على ظاهر الاخر وبعبارة أخرى قبل الأخذ بالسندين ليس المدلولان مشمولين لدليل الاعتبار وبعد الأخذ بهما لا مناص لأخذ نص كل منهما وطرح ظاهر الاخر وبهذا البيان تعرف الحال في القسم الأخير أيضا وهو ما إذا كان لكل منهما على فرض الصدور قدر متيقن علم من الخارج لا بحسب مدلول القضية

فان ما ذكرنا في السابق جار هنا أيضا والحاصل ان ميزان الجمع ان يكون الدليلان بحيث لو فرض صدورهما لم يكن تحير في مدلولهما وقد يقال بالفرق بين القسمين الأخيرين بالالتزام بالجمع بين المدلولين في الأول ومعاملة المتعارضين في الثاني بملاحظة ان ثبوت المتيقن في كل من الدليلين من الخارج لا يخرجهما عن المتعارضين عرفا إذ ليس هذا الجمع هو الجمع المقبول عند العرف وفيه ان المراد من الجمع العرفي ان كان ارتفاع التعارض بينهما عرفا على فرض

الصدور كما هو الحال في المخصص المتصل فظاهر ان هذا المعنى في القسم الأول أيضا مفقود بل ليس ذلك في العموم والخصوص المطلق المنفصل أيضا إذ ليس حال المخصص المنفصل كالمتصل في كونه موجبا لانعقاد ظهور آخر للكلام وان كان المراد ان العرف بعد فرض صدور الدليلين لم يكن متحيرا في الأخذ بمدلولهما فالقسمان متساويان في ذلك فثبت مما ذكرنا ان المتباينين لو كان لكل منهما على فرض الصدور مقدار متيقن ولو علم ذلك من خارج اللفظ لزم الأخذ بهما باتباع المتيقن منهما

وطرح غيره في كليهما وقال شيخ أساتيدنا العظام شيخنا المرتضى قده في رسالة التعادل والتراجيح بانحصار الجمع بين الدليلين فيما إذا كان مستلزما للتصرف في أحدهما كالعام والخاص والمطلق والمقيد دون ما كان مستلزما للتصرف في كليهما وحاصل ما أفاده قده في وجه ذلك ان أحد الدليلين مقطوع الاعتبار فيقع التعارض بين ظاهره وبين سند الآخر ولا ترجيح لأخذ السند وطرح الظاهر أقول بعد تسليم كون أحد السندين مقطوع الاعتبار فالوجه في تقديم سند الآخر على ظاهر ما فرض القطع باعتباره ما قلنا في تقديم سند الخاص على ظهور العام مضافا إلى منع حجية أحد السندين لأن حجيته في المدلول التعيني ترجيح بلا مرجح وحجية الأخذ بالمبهم لا معنى لها فيما لم يكن هناك ثالث كما إذا قام الخبران على طرفي النقيضين فان قلت ان أحد الخبرين حجة بالإجماع لعدم القول بجواز طرحهما بين العلماء قد هم لأنهم بين من يجمع بين المدلولين ومن يأخذ بالترجيح لو كان والا فالتخيير ومن يحكم بالتخيير مطلقا قلت مدارك الأقوال المذكورة معلومة فمن اختار أحد المدارك المذكورة يلزمه حكمه فلم يبق له مجال للقول بحجية أحد الخبرين على سبيل الإبهام وتعارض ظهوره مع سند الآخر ومن لم يختار أحد المدارك المذكورة فلا دليل له

على حجية أحد الخبرين في مقام التعارض لا تعيينا ولا تخييرا ولا على سبيل الإبهام فان قلت إذا منعت حجية الواحد على سبيل الإبهام فبم يحكم بانتفاء الثالث فيما إذا كان لهما ثالث

قلت نفي الثالث لا يتوقف على حجية أحد الخبرين في المدلول المطابقي إذ كون دلالة اللفظ على اللازم متفرعة على دلالاته على الملزوم لا يلزم كون حجية حكاية اللفظ عن اللازم متفرعة على حجية حكايته عن الملزوم إذ هما فردان من الكشف الحاصل من نقل الثقة فيشملمهما دليل الاعتبار في عرض واحد ولو منع أحدهما مانع ليس في الآخر فلا وجه لسقوط دليل الاعتبار بالنسبة إلى ما ليس له مانع ومما ذكرنا يظهر ان ما اشتهر بينهم من ان الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح ان كان المراد الإمكان العرفي فهو صحيح وينحصر مورده فيما إذا لو فرض صدور كلا الدليلين لم يتحير العرف في المراد سواء كانا من قبيل العموم والخصوص أم غيره كما عرفت وان كان المراد غير ذلك فلا دليل عليه ثم ان الشهيد الثاني قد عه على ما حكى عنه في تمهيدته فرع على قضية أولوية الجمع الحكم بتصنيف دار تداعياها وهي في يدهما أو لا يد لأحدهما وأقاما بينه انتهى وفي كون أول المثالين من فروع القاعدة ما لا يخفى لأن بينة كل منهما انما هي معتبرة في النصف سواء حكمنا بتقديم بينة الداخل أو الخارج فالحكم بالتنصيف مقتضى حجية بينة كل منهما في النصف لا مقتضى الجمع نعم يمكن ان يكون الثاني متفرعا على القاعدة وان كان للنظر فيه أيضا مجال حيث انه يمكن ان يقال ان الحكم بالتنصيف من جهة تساقط البينتين من الطرفين كما إذا لم يكن بينة في البين وتحالفا أو تناكلا وكيف كان فالذي ينبغي ان يقال في المقام ان الجمع بين الدليلين في الاخبار الحاكية من قول الإمام عليه السلام يتصور على وجهين إحداهما التصرف في أحد الدليلين أو في كليهما على وجه يرتفع التنافي والثاني الأخذ ببعض المفاد من كل منهما أو من أحدهما وذلك فيما لم يتطرق فيه التوجيه والحمل كالنصين

واما الجمع بين مفاد قولي الشاهدين فينحصر في الثاني اما إذا كان القولان نصين فواضح
واما إذا كانا ظاهرين أو أحدهما ظاهرا والاخر نصا فلان الجمع بهذا المعنى يتجه فيما إذا
كان المتكلم واحدا أو في حكم الواحد واما في صورة تعاد المتكلم فلا وجه للتصرف في
ظاهر كلام أحدهما لنصوصية كلام الاخر أو أظهريته إذا عرفت هذا فنقول ان سلمنا كون
القاعدة المعروفة موردا للإجماع فلا محيص في أمثال المقام من الأخذ بمفاد بعض قول
كل منهما وطرح البعض الاخر لأن طريق الجمع منحصر في ذلك ولا بد من الجمع بحكم
القاعدة المفروض كونها إجماعية وان لم نقل بذلك كما هو الحق وقلنا بعدم الدليل على
ذلك الا في الدليلين اللذين لم يتحير العرف في استكشاف المراد منهما بعد فرض
صدورهما فاللازم التمسك بدليل آخر في أمثال المقام والذي يمكن ان يكون وجهها للحكم
بالتنصيف في المسألة المذكورة ونظائرها انا نعلم بوجود فصل الخصومة على الحاكم ولا
وجه لأن يحكم لأحدهما على الاخر فالحكم بالعدل عرفا ان يحكم بالتنصيف ويمكن ان
يستظهر ذلك أيضا من الرواية الواردة في الدرهم الا ان يقال ان الحكم الوارد في الدرهم
قضية في واقعة ولا يستكشف منها عموم الحكم لكل مال مردد بين اثنين والوجه الأول لا
بأس به إذا لم يكن في البين طريق

شرعي لتعيين الواقع وقد جعل الشارع القرعة لكل امر مشكل والمسألة محتاجة إلى مزيد
تأمل ثم انك قد عرفت مما مضى ان الجمع بين الدليلين فيما إذا لم يكن العرف متحيرا في
المراد بعد فرض صدور كليهما أولى من طرح أحدهما والتخيير بينهما واما فيما إذا كان
متحيرا على فرض الصدور فلا دليل على الجمع ولا يصح

وعلى هذا لا بد من التكلم فيما إذا تعارض الخبران ولا يمكن الجمع بينهما عرفا على نحو ما ذكرنا والكلام فيه يقع في مقامين المقام الأول فيما إذا كان الخبران متكافئين ولا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر والثاني فيما إذا كان لأحدهما ترجيح على الآخر
اما الكلام في المقام الأول

فيقع في مقامين أيضا أحدهما فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في الباب والثاني فيما يقتضيه الاخبار اما الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعدة فمحصله ان حجية الخبر اما ان تكون من باب السببية واما من باب الطريقية فلن قلنا بالثاني فمقتضى القاعدة التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون والأخذ بما يشتركان فيه مثلا لو قام دليل على وجوب صلاة الظهر ودليل آخر على وجوب صلاة الجمعة فمقتضى القاعدة التوقف في الحكم الخاص المدلول لكل منهما بالخصوص والحكم بثبوت أحد المدلولين واقعا وفائدته نفي الثالث فهنا دعويان إحداها لزوم التوقف في المدلول المختص لكل منهما والثانية لزوم الحكم بأحد المدلولين اللازم منه نفي الثالث والدليل على الأولى منهما أمران أحدهما بناء العرف والعقلاء فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من أراد الذهاب إلى بغداد مثلا واختلف قول الثقات في تعيين الطريق إليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين

له الأمر وهذا واضح من طريقتهم الثاني انه قد تحقق ان فائدة سلوك الطرق المجعولة تنجيز الواقع فيما لو كان هناك واقع مطابق لمؤداها وإسقاطه فيما لو كان واقع هناك على خلاف مؤداها ففيما تعارض الخبران الخبر الدال على

الوجوب يقتضى تنجيذه لو كان والخبر الدال على الإباحة يقتضى إسقاطه كذلك وهكذا ومقتضى ذلك سقوط كليهما عن الأثر وهذا معنى سقوطهما عن الحجية هذا على تقدير القول بان أدلة حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض لا بمعنى تقييده بعدم التعارض حتى يخرج المقام عن تعارض الحجيتين بل بمعنى عدم ملاحظة حال التعارض لا إطلاقاً ولا تقييداً كما هو الظاهر من الأدلة وأما ان قلنا بإطلاق دليل الحجية لحال التعارض فلا وجه للتوقف بل الوجه على هذا التخيير لأن جعل الخبرين حجة حال التعارض لا معنى له الا التنجيز ولا يتوهم انه على هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين حجة الخبر تعييناً في غير مورد التعارض وتنجيز فيه لأن استفادة الخير هنا ليست من المدلول اللفظي بل هي من القرينة الخارجية فلا تغفل هذا ولكن الذي أسهل الخطب عدم ظهور أدلة حجية الخبر في هذا الإطلاق كما لا يخفى.

فان قلت على تقدير تسليم عموم دليل الحجية لكل منها يستكشف منه وجود المصلحة الحقيقية في كل منهما تعييناً وعلى هذا مقتضى القاعدة التخيير لا التوقف كما هو الحال في الواجبين المتزاحمين الذين استكشف وجود المصلحة التامة في كل منهما تعييناً قلت فوق بين المقام وبين تزاحم الواجبين إذ في الثاني قد علمنا باشتمال كل منها على غرض من الشارع لازم الحصول وحيث لا يمكن الجمع فالعقل يحكم بوجوب تحصيل أحدهما لأنه مقدور وفيما نحن فيه ليس كل من

الطريقتين مشتملا على غرض مستقل للشارع بل المقصود الأصلي هو الواقع ونعلم بمخالفة أحدهما للواقع الذي هو المقصود الأصلي للأمر فما هو مخالف للواقع قطعاً ليس فيه مصلحة الطريقة أصلاً وحيث أن أحدهما المقطوع مخالفته للواقع ليس فيه مصلحة الطريقة فلا سبيل إلى الحكم بالحجية في المقام لا تعييناً ولا تخييراً مع قطع النظر عن الأدلة الأخر المتكفلة لحال الخبرين المتعارضين أما الأول فواضح لأن حجية كليهما غير ممكن وحجية أحدهما المعين دون الأخر ترجيح من غير مرجح إذا المفروض اجتماع بشرائط الحجية في كليهما من دون تفاوت وحجية أحدهما على التخيير تحتاج إلى دليل نقلي أو عقلي أما العقل فحكمه بالتخير موقوف على وجود المصلحة في كل واحد منهما تعييناً حتى في حال التعارض وقد عرفت عدم قابلية ما هو معلوم المخالفة للحجية وأما النقل فلا يدل على التخيير أيضاً لما عرفت من أن دليل حجية الأخبار متكفل لحجيتها على التعيين في حد ذاته وأما الأدلة الواردة لعلاج المتعارضين فهي وإن كانت تدل على التخيير لكن الكلام هنا مع قطع النظر عنها وأما الدليل على الثانية فهو أن حجية الخبر إنما هي من باب كشفه نوعاً عن الواقع فالدليل المثبت لحجيته يوجب الأخذ بالكشف الحاصل منه لا أن معناه وجوب الأخذ بمؤدى قول العادل مثلاً ولو لم يكن كذلك لكان الواجب الاقتصار بما كان مدلولاً لفظياً له ولم يكن وجه للأخذ بلوازمه وملزوماته وملازماته كما كان الأمر كذلك في الأصول العملية والوجه في الأخذ بها ليس إلا

ما ذكرنا وهو أن معنى حجية الطريق جعل الكشف الحاصل منه بمنزلة العلم ولا ريب أنه إذا قام طريق على ثبوت الملزوم يحصل به الكشف عن اللازم كما حصل به الكشف عن ثبوت الملزوم وكذا بالعكس وهكذا إذا أقام طريق على أحد المتلازمين فالدليل الدال على حجية ذلك الكشف يدل

على حجية الجميع في عرض واحد وإن كان بعضه مرتباً على بعض في مرحلة

الوجود إذا عرفت ذلك فنقول ان قام خبر على وجوب الظهر مثلا فقد حصل منه الكشف عما دل عليه بالمطابقة وهو وجوب صلاة الظهر وحصل منه الكشف أيضا عن لازمه الأعم أعني عدم براءة ذمة المكلف عن تكليف إلزامي وكذا ان قام خبر آخر على وجوب الجمعة فقد حصل منه كشفان أحدهما عن مدلوله المطابقي والثاني عن اللازم الذي ذكرنا وهما وان تعارضا في مدلولهما الخاص وسقطا عن الحجية ولكن بقي كشفهما عن اللازم المشترك وهو أيضا كشف حاصل من خبر العادل وهو وان كان تابعا للكشف الأول في الوجود ولكنه ليس تابعا له في الحجية لأن دليل حجية الانكشاف الحاصل من خبر العادل يشمل تمام افراد الانكشاف الحاصل منه القابل للاعتبار في عرض واحد وليس حجية انكشاف المعلول تابعة لحجية انكشاف العلة كما مر في محله من وجوب الأخذ بالانكشاف الحاصل من الطرق وان كان بواسطة وسائط لم تكن قابلة للاعتبار لخروجها عن وظيفة الشارع وان شئت قلت في تعارض الخبرين كشف أحدهما عن الواقع مقطوع الخلاف اما كشف أحدهما بلا عنوان فليس بمقطوع الخلاف فلا مانع من حجيته بعد كونه كشفا حاصلًا من الخبر الجامع للشرائط المعتبرة في الحجية ولازم ذلك نفي الثالث وحينئذ فلو اقتضى الأصل خلاف مقتضى الخبرين يطرح لأنه في مقابل الدليل لكن أحدهما بلا عنوان ليس قابلا للحجية لعدم مدلول خاص له حتى يؤخذ به وحجية مدلوله الالتزامي غير موقوفة على حجيته لأنه من مصاديق الكشف الحاصل من الخبر فيشملة دليل الحجية من دون البناء على شموله للمدلول المطابقي وان كان هذا الكشف مرتبا على الكشف من المدلول المطابقي وجودا فليتدبر في المقام فإنه من مزال الإقدام هذا ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الواردة في الباب واما بالنظر إليها فسيجيء الكلام في مدلول الاخبار العلاجية والنقض والإبرام فيها

بعد ذلك إن شاء الله هذا كله على تقدير القول بحجية الاخبار من باب الطريقية واما على تقدير اعتبارها من باب السببية فالذي صرح به شيخنا المرتضى قدس سره ان مقتضى الأصل التخيير لأن المطلوبية المانعة عن النقيض في كل منهما موجودة فيجب الامتثال بقدر الإمكان وحيث لا يمكن الجمع يجب امتثال أحد التكليفين بحكم العقل على نحو التخيير لعدم الأهمية في أحدهما كما هو المفروض وإليه ذهب شيخنا الأستاذ دام بقاؤه حيث قال في تعليقه على رسالة التعادل والترجيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحجية الاخبار من باب السببية فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين في ان الأصل فيهما هو التخيير حيث ان كل واحد منهما حال التزاحم أيضا على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي ولا يصلح التزاحم الا للمنع عن تنجزهما جميعا لامتناع الجمع لا عن أحدهما لإمكانه وحيث كان تعيينه بلا معين ترجيحا بلا مرجح كان التخيير متعينا نعم لو كان أهم أو محتمل الأهمية يتعين على ما سنفصله انتهى ما أردنا من نقل كلامه دام بقاؤه وعندي في ذلك نظر توضيحه ان جعل الأمارات من باب السببية كما أوضح ذلك شيخنا المرتضى قدس سره في مبحث حجيته الظن يتصور على وجوه بعضها باطل عقلا وبعضها باطل شرعا والذي يمكن من الوجوه المذكورة وجهان أحدهما ان يكون الحكم الفعلي تابعا للأمانة بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمانة على خلافه بحيث يكون

قيام الأمانة المخالفة مانعا عن فعالية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه وشأنه في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه

والوجه الثاني ان لا يكون للأمانة القائمة ما على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المرتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فأوجب الشارع ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد العمل على طبقها إذا عرفت ذلك فنقول ان مقتضى السببية بالمعنى الأول انه إذا تعارض الخبران وعلم مطابقة أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلا لما عرفت في الوجه الأول من ان المانع من الحكم الواقعي انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقا للواقع فالخبر الموافق لم يؤثر شيئا والمخالف صار سببا لانقلاب الحكم الواقعي فالواجب الأخذ بمؤدى إحدى الأمارتين في الواقع وهي الأمانة المخالفة للواقع دون ما هو مطابق له وحيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف والرجوع إلى مقتضى الأصل وهو يختلف بحسب المقامات لأن الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف فان أمكن الاختيار يجب لأن مضمون أحدهما مجعول في حقه بمقتضى سببية الخبر المخالف للواقع والا فالتخيير وان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتا والاخر نافيا فمقتضى الأصل البراءة لاحتمال كون النافي مخالفا للواقع وصار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه هذا في صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين المتعارضين للواقع واما في صورة الجهل فالواقع لا يخلوا ما ان يكون كذلك فالحكم ما عرفت واما ان يكون كلاهما مخالفا للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الأثر مثلا لو كان حكم الواقعة الإباحة فدل أحد الخبرين على الوجوب والاخر على

الحرمة فما دل على الوجوب يقتضى احداث مصلحة تامة في فعل ذلك الشيء وما دل على الحرمة يقتضى ذلك

في تركه وحيث لا يمكن الجمع بين إيجاب شيء وتحريمه يلغو السببان هذا بناء على السببية بالمعنى الأول نعم على الوجه الثاني فالامر كما أفاده قده لأن الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الأمانة مطابقة له أم لا بل المصلحة في الالتزام والتدين بما دلت عليه ولما كانت الأمانتان في محل الفرض متعارضتين ولم يمكن الالتزام بمؤدى كليتها وجب ذلك في إحداهما على سبيل التخيير لعدم الأهمية كما هو المفروض فان قلت ليس الأمر كذلك على الإطلاق في هذا الفرض أيضا لجواز التدين بمدلول الأمانتين في بعض فروض التعارض كما إذا دل الدليل على وجوب الظهر والاخر على وجوب الجمعة مع العلم بعدم كليهما فان الدليلين متعارضان لعدم جواز صدق كليهما مع العلم المفروض مع انه يمكن الالتزام بمدلول كلا الدليلين وحينئذ لا سبيل إلى التخيير لأنه متفرع على عدم إمكان الجمع والمفروض خلافه قلت قد حقق في محله ان اعتبار الأمانات ليس مخصوصا بمداليلها المطابقة بل يؤخذ بها وبما يلازمها سواء كانت الملازمة بين الشيء ومداليلها بحسب الواقع أم لا بل كانت بملاحظة علم المكلف ولا يفرق في ذلك بين القول باعتبارها من باب الطريقية والسببية كما هو واضح وحينئذ نقول بعد العلم بانحصار الواجب في أحد الفعلين اما الظهر واما الجمعة فالخبر الدال على وجوب الظهر مثلا يدل على عدم وجوب الجمعة وكذا الخبر الدال على وجوب الجمعة ومقتضى التدين بالأول الالتزام بوجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة ومقتضى التدين بالثاني عكس ذلك ولا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في

المقام واما بالنظر إليها فهل يحكم بالتخيير أو التوقف أو الأخذ بما يوافق الاحتياط أو التفصيل بين ما لا بد فيه من العمل فالتخيير وبين غيره فالتوقف كما حكي عن غوالي اللثالي أو التفصيل بين

دوران الأمر بين محذورين فالتخيير وغيره فالتوقف أو التفصيل بين حق الله فالتخيير وحق الناس فالتوقف كما نسب إلى الوسائل وجوه ناشئة من اختلاف الاخبار واختلاف الأنظار في الجمع بينهما فنقول المشهور الذي عليه جمهور المجتهدين الأول للاخبار المستفيضة الدالة عليه ولكن يعارضها الاخبار الدالة على التوقف وهي أيضا في الكثرة لا تقصر من الاخبار الدالة على التخيير وكذا يعارضها مرفوعة زرارة المحكية عن غوالي اللثالي الآمرة بالاخذ بما فيه الاحتياط بعد فرض السائل تساوى الخبرين في جميع ما ذكر فيها من المرجحات اما معارضتها مع المرفوعة فقد أجاب عنها شيخنا المرتضى قدس سره بضعف سند المرفوعة فإنه قد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سره في مقدمات الحدائق وفي ما أفاده نظر لأن

المرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا ان ضعفها مجبور بعمل الأصحاب حيث استقرت سيرتهم في باب الترجيح على العمل بها كما اعترف به قدس سره في موضع اخر من الرسالة فالأولى ان يقال ان الأخذ بما يوافق الاحتياط في المرفوعة انما جعل في

عداد المرجحات وحينئذ ان حملنا الأدلة الدالة على الأخذ بالمرجحات على الاستحباب فالامر سهل والا فالمتعين حمل تلك الفقرة على الاستحباب لعدم قائل بوجوب الترجيح بالموافقة للاحتياط ظاهرا فإنهم بين قائل بالتوقف مطلقا وقائل بالتخيير كذلك ومفصل بين الموارد المذكورة ولا ينافي ذلك كون المراد في باقي الفقرات الوجوب كما لا يخفى واما معارضتها مع اخبار التوقف فقد أجاب عنها شيخنا المرتضى قدس سره أيضا بأنها محمولة على صورة التمكن

عن الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل وإرجاع الواقعة إليه وفيه نظر اما أولا فلأنه كما يوجد في الاخبار الدالة على التوقف ما يظهر منه التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام من جهة كون الأمر بالتوقف فيها معينا بلقائه عليه السلام كذلك في الاخبار الدالة على التخيير ما يظهر منه ذلك لعين تلك الجهة كرواية حارث بن مغيرة عن الصادق عليه السلام إذا سمعت عن أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام واما ثانيا فلان مجرد دلالة بعض اخبار التوقف على التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام لا يوجب تقييد ساير الاخبار المطلقة إذ لا منافاة بين وجوب التوقف مطلقا سواء تمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام أم لا كما هو مفاد الاخبار المطلقة وبين كون غاية التوقف الوصول إليه عليه السلام كما هو مفاد بعض الاخبار الاخر فلا وجه للحمل كما لا يخفى وقد يقال ان التحديد بلقاء الإمام عليه السلام أعم من صورة التمكن

لأن كلمة حتى كما تدخل على الغاية الممكنة كذلك تدخل على الغاية الممتنعة كما في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط فالأخبار المحدودة بلاقئه مطلقه من حيث التمكن من الوصول إلى خدمته عليه السلام كما ان اخبار التخيير أيضا مطلقه فتكونان متباينين فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورة معينة إلى شاهد خارجي وفيه ان كلمة حتى وان كانت كذلك بحسب وضعها اللغوي لكنها تنصرف عند الإطلاق إلى ان الغاية التي جعلت تلوها من الممكنات وكيف كان فالذي أظن في الجمع بين الاخبار ان اخبار التوقف ليست ناظرة إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير ولا على سبيل التعيين بل هي ناظرة إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التي لا اعتبار بها شرعا ولا عقلا فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع والحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح ولا إشكال في ان المتخير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع إليها في مقام العمل فلو جعل التخيير مرجعا له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف كما انه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافيا لذلك والشاهد على ذلك في اخبار التوقف أمران أحدهما ان التوقف من غير جهة المدلول امر مركز في أذهان العرف أترى ان أحدا من العقلاء يبنى في صورة تعارض الخبرين المتساويين من جميع الجهات على حجية أحدهما المعين أو على حجية أحدهما على سبيل التخيير من دون دليل وحيث ان التوقف من هاتين الجهتين مرتكز في أذهانهم فلا يحتاج إلى تلك الأوامر الكثيرة وهذا بخلاف تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بل مدلول كل خبر متشابه بالظنون والاعتبار فان هذا امر مرسوم عندهم متعارف بينهم وقد تصدى الشارع لسد

هذا الأمر بحكمه بلزوم التوقف عند اشتباه مدلول الخبر اما بالتعارض أو بغيره والحاصل انا ندعي ان اخبار التوقف بملاحظة ما قلنا منصرفه إلى حرمة القول بالرأي في تعيين مدلول كلام الشارع فإذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الاخبار والشاهد على ذلك أيضا قولهم عليهم السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الاخبار ولا تقولوا فيه بأرائكم وان أبيت عن الانصراف المذكور يمكن ان يقال ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول اخبار التخيير لأن الأول يرجع إلى النهي عن أمور منها القول بغير العلم في مدلول الخبرين ومنها الأخذ بخبر خاص حجة على انه هو الحجة لا غير ومنها أخذ أحدهما حجة على سبيل التخيير واخبار التخيير تدل على جواز الأخير فيجب تقييد تلك الأدلة بها.

ومما ذكرنا ظهر ما أفاده شيخنا المرتضى قد في الرسالة من دلالة اخبار التوقف على الاحتياط في العمل بالاستلزام ووجه ذلك شيخنا الأستاذ دام بقاؤه بان الاحتياط في العمل لا يحتاج إلى فتوى بشيء أصلا بخلاف العمل على البراءة فإنه لا بد من الفتوى بها ثم ناقش في ذلك يمنع الاستلزام إذ يكفي في العمل بالبراءة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلا إفتاء بالإباحة شرعا لا ظاهرا ولا واقعا ثم قال دام بقاؤه فالأولى التمسك للاحتياط بإطلاق اخبار التوقف إذ بإطلاقها تدل على وجوب التوقف عن ارتكاب الشبهة مطلقا وعدم جواز الاقتحام فيها أصلا عملا كان أو فتوى بل دلالتها على وجوب التوقف في الفتوى ليست الا لأنها عمل أيضا لا بما هي فتوى انتهى.

أقول ومما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده بقوله فالأولى إلخ لأن التعبير عن الاحتياط في العمل بالتوقف انما يحسن في خصوص الشبهة التحريمية لأنها هي التي يحسن فيها التوقف أعني السكون وعدم الحركة إلى الفعل دون غيرها كما لا يخفى.

وهنا أمور يجب التنبيه عليها أحدها ان التعارض ان وقع للحاكم في مدرك حكمه فهو يتخير أحد الخبرين ويحكم على طبقه لأن فصل الخصومة عمل القاضي فالتخير له لا للمترافعين وان وقع للمفتي ففي عمل نفسه أيضا يختار أحدهما ويعمل على طبقه واما في عمل المقلد فهل يختار أحدهما أيضا أو يجب الإفتاء بالتخير وجهان الأقوى الثاني لأن الأحكام الظاهرية كالواقعية مجعولة للمجتهدين والمقلدين وليس في أدلة الأحكام الظاهرية ما يظهر منه اختصاصها بالمجتهدين والقول بان العمل بأحد الخبرين عند التعارض أو بأقويهما ليس الا وظيفة للمستنبط ولا معنى لثبوت ما يتعلق بالاستنباط من الأحكام للعامي الغير القادر على الاستنباط مدفوع بان ما هو وظيفة المستنبط وفهم التعارض بين الخبرين وتساويهما أو كون أحدهما أقوى واما العمل على طبق الأقوى أو أحدهما فليس بشيء يختص بالمجتهد لأن هذا العمل ليس الا كالعمل بأصل الواقعات الأولية التي يشترك فيها جميع العباد وان لم يكن للمقلد طريق إليها الا فهم مجتهد.

والحاصل ان الأحكام المتعلقة بالموضوعات سواء كانت واقعية أم ظاهرية حال المجتهد والمقلد بالنسبة إليها سواء والذي يختص بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيه فهم تلك الأحكام وتشخيص مواردها من طريق النظر فلا تغفل

الثاني ان التخيير هل هو على سبيل الاستمرار بمعنى انه هل يجوز للحاكم ان يحكم على طبق امانة في واقعة ثم يحكم على طبق امانة اخرى في واقعة اخرى مثلها أم لا وكذا يجوز للمفتي ان يختار في عمل نفسه امانة ويعمل على طبقها ثم يختار اخرى ويعمل عليها وكذا يفتي للمقلد هذا النحو من الاخبار أم لا الأقوى هو الأول لإطلاق أدلة التخيير خصوصا بعد ملاحظة ما ورد في بعض الاخبار من ان الأخذ بأحد الخبرين انما هو من باب التسليم ومن المعلوم ان مصلحة ذلك لا تخص بابتداء الحال وان أبيت عن ذلك وقلت ان الاخبار لم يكن لها تعرض الا لبيان وظيفة المتحير في أول الأمر يكفي في إثبات

استمرار التخيير استصحاب ذلك الحاكم على استصحاب الحكم المختار والقول باختلاف الموضوع مدفوع بما مر في محله من كفاية الوحدة العرفية الثالث انك عرفت ان الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين انما هو من باب التعبد بالأخبار الواردة في الباب وان مقتضى القاعدة بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة التوقف وحينئذ فاللازم الاقتصار في ذلك على مورد

الاخبار العلاجية وهو صورة تعارض الخبرين وحكم تعارض الأمارتين القائمتين في غير الأحكام التوقف على حسب ما تقتضيه القاعدة كما هو الظاهر.

المقام الثاني

فيما إذا كان لأحد الخبرين مزية على الآخر والتكلم فيه يقع في أمرين أحدهما هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية في أحد الخبرين لا الثاني على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصة أم يتعدى إلى كل مزية اما الأمر الأول فالمشهور وجوب الترجيح وقبل الشروع في الاستدلال لا بد من تأسيس الأصل في المسألة.

فنقول قد عرفت مقتضى الأصل الأولى في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة والسببية وانه على الأول وان كان لأحدهما مزية على الآخر إذ مجرد المزية لأحدهما على الآخر لا يصلح دليلا على الخروج عن مقتضى أصالة عدم الحجية كما لا يخفى لكن كلامنا في هذا المقام بعد فرض حجية أحد الخبرين من جهة التعبد بالأخبار انما الإشكال في ان الحجة خصوص ذي المزية أو أحد الخبرين على سبيل التخيير فالمقام من دوران الأمر بين التخيير والتعين.

فنقول بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة مقتضى الأصل التعيين

لأن ذا المزية حجة يقينا وغيره مما لم يعلم حجته فيجب الأخذ بما يعلم حجته ولا يجوز الأخذ بما يشك في حجته لأنه تشريع ومن هنا يظهر انه متى دار الأمر بين التعيين والتخيير بين الطريقتين فالأصل التعيين وان قلنا في غير هذا المقام بالتخيير لأن أخذ الشيء طريقا عبارة عن جعله مستندا للحكم الشرعي ولا يجوز ذلك الا إذا علم بالحجية واما ان قلنا باعتبار الاخبار من باب السببية فالمقام من قبيل المتزاحمين مع احتمال أهمية أحدهما المعين والذي يظهر من شيخنا المرتضى قد في مثل ذلك هو التعيين فان وجوب الأخذ بمحتمل الأهمية قطعي لأنه اما متعين في الواقع أو ان يكون أحد طرفي التخيير بخلاف الطرف الاخر فالأخذ بمحتمل الأهمية موجب لبراءة الذمة يقينا بخلاف الأخذ بالآخر وفصل شيخنا الأستاذ دام بقاؤه بين ان يكون منشأ الأهمية المحتملة أشدية المناط أو اتحاده مع واجب آخر فان كان احتمالها ناشئا من الجهة الثانية فلا وجه لاستقلال العقل بوجوب ما كان منهما محتملا لها بل العقل يستقل بالتخيير بعد الجزم بعدم العقاب على الواجب الاخر لو كان فإنه عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان ولو كان احتمالها ناشئا من الجهة الأولى فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال وعدم الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم الا بإتيان ما فيه الاحتمال حيث ان التكليف به في الجملة ثابت قطعا وانما الشك في تعيينه هل هو على سبيل التخيير أو التعيين وليست الجهة لو كانت تكليفا اخر حتى يمكن نفيه بأصالة البراءة بل هي على تقديره من كيفيات ذلك التكليف المعلوم تعلقه بداهة ان أقوائية جهة وجوب الأهم ليست جهة أخرى منضمة إليها كما لا يخفى انتهى كلامه دام بقاؤه

أقول الأقوى عندي التخيير مطلقا لأن التكليف الشرعي بمقتضى الدليل الأولى ثابت في كلا الطرفين فالمقتضى للامثال موجود فيهما وبعد عدم إمكان الجمع ووجود المقتضى في كلا الطرفين تاما يحكم العقل بالتخيير لأن التعيين ترجيح بلا مرجح فان مقتضى الامثال انما هو امر المولى والعلم بان الواقع مطلوب للمولى من حيث هو وان احتمال عدم فعلية الطلب من جهة احتمال عروض عوارض اقتضت ذلك فهو موجود في كلا الطرفين من دون تفاوت أصلا نعم أشدية المناط توجب أمرا اخر من قبل المولى على سبيل التعيين بملاحظة حال التزاحم وحيث لا سبيل إلى العلم به كما هو المفروض فمقتضى الأصل البراءة. والحاصل انه فرق بين ما نحن فيه وبين دوران الأمر الصادر من المولى بين التعيين والتخيير فإنه في الثاني لم يثبت امر من المولى متعلقا بالطرف المشكوك بالإتيان به لا يوجب البراءة من الأمر المعلوم على سبيل الجزم فيجب الاحتياط بإتيان الطرف المعلوم قضاء لاشتغال الذمة بالتكليف يقينا واما فيما نحن فيه فكل طرف أتى به يعلم انه متعلق للتكليف الثابت عليه أولا نعم يحتمل ان يكون الأمر بواسطة الأهمية يرجح طرفا معينا وحيث لم يثبت

ذلك فالمؤاخذة عليه مؤاخذة بلا برهان فليتدبر وكيف كان فقد عرفت انه بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة فمقتضى الأصل التعيين لأنه مع دوران الأمر بين الأخذ بما هو متيقن الحجية وما هو مشكوك الحجية فاللازم الأخذ بالأول فان جعل ما شك في اعتباره فعلا مدركا للحكم الشرعي تشريع محرم وحيث ان التحقيق اعتبار الاخبار من باب الطريقة فالأصل في المسألة التعيين هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في المقام واما الأدلة التي أقاموها على الترجيح فأمور نذكر بعضها لعدم الفائدة في ذكر الجميع منها.

الإجماع قال بعض الأساطين قد في طبي أمور استدل بها على المقصود ما لفظه الثاني الإجماع بقسميه بل بأقسام من القولى والعملى المحقق والمنقول اما الإجماع المحقق القولى فطريق تحصيله مراجعة كتبهم خصوصا الأصولية المعدة لذلك فإنهم ينادون بأعلى صوتهم بوجوب العمل بأرجح الدليلين من غير خلاف محقق الا خلاف شاذ ممن عرفت فان الإطلاقات النادرة والأقوال الشاذة الصادرة عن بعض الآراء والاجتهادات في مقابل جمهور العلماء مما لا يعبأ به والا لم يبق للإجماع في غير الضروريات من مسائل الفقه مورد ومحل.

والحاصل ان هذا الإجماع كأحد الإجماعات الموجودة في المسائل الفقهية بل من أعلاها فان كانت الأقوال الشاذة قاذحة في الإجماعات فخلاف الجماعة قاذح في هذا الإجماع والا فلا واما المنقول فقد ادعاه من أساطين الفن جمع كثير ففي المفاتيح دعوى

الإجماع على ترجيح بعض الاخبار على بعض وعن النهاية ان الإجماع على العمل بالترجيح والمصير إلى الراجح من الدليلين ومن غاية المبادي إجماع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض وعن غاية المأمول يجب العمل بالترجيح لأن المعهود من العلماء كالصحابه ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارض الأمارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح وعن الأحكام أيضا وجوب العمل بالدليل الراجح لما علم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين وعنه أيضا في موضع اخر من تفتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهما وعن المختصر ما يقرب من ذلك ويمكن استفاده عدم الخلاف من المعالم وأمثاله حيث قال قده ان التعادل يحصل عن اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير إليه أولا عند التعارض وعدم إمكان الجمع وأرسله إرسال المسلمات ولم ينقل فيه خلافا وظاهره كما ترى اتفاق العلماء على ذلك خصوصا بعد تعرضه لخلاف بعض أهل الخلاف في التخيير مع التعادل وعدم تعرضه هنا والحاصل ان الوقوف في إثبات الإجماع محققا ومنقولا قولاً وفعلاً مبالغة في إيضاح الواضحات خصوصا العملي منه نعم ليس في هذه الإجماعات ما تحكى عن فتوى الصحابة والعلماء لأن كلها حاكية عن عملهم وهو يكفي في المقام وليس دون الإجماع المنقول الاصطلاحي في الاستدلال هنا انتهى موضع الحاجة من كلامه وانما خرجنا من وضع هذا الكتاب تيمنا بنقل كلماته الشريفة جزاه الله عن أهل الإسلام خيرا أقول تحقق في محله ان الإجماع الذي هو أحد من الأدلة عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام أو فعله وتقريره عليه السلام كشفا

قطعيًا فلو حصلنا اتفاق الكل ولكن احتملنا ان يكون منشأ هذا القول منهم امرا لا يصح كونه مستندا عندنا فلم يتحقق كما لا يخفى وفي المقام لما يمكن بل يظن ان مدرك فتوى القائلين بوجوب الترجيح بعض الوجوه الآتية فليس هذا الاتفاق بشيء بل يرجع إلى تلك الوجوه هذا حال الإجماع المحصل الذي استدل به فكيف حال المنقول مضافا إلى ان الناقلين لم ينقلوا الإجماع على وجوب الترجيح من الصحابة والعلماء بل نقلوا عملهم على ذلك وهو لا يكشف عن كونه واجبا عندهم ومنها ان العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً فيجب العمل بالراجح
لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه انه ان أريد من الراجح ما هو كذلك بملاحظة الدواعي الشخصية للفاعل

فترجح المرجوح بهذا المعنى عليه محال لكن ليس العمل بغير ذي المزية اختياراً للمرجوح ضرورة انه ما لم يترجح بحسب دواعيه الشخصية لم يعقل اختياره وان أريد منه ما يكون كذلك عقلا فقد عرفت انه مع قطع النظر عن التعبد يحكم بالتوقف وعدم العمل بواحد منهما بالخصوص فما دعت إلى العمل بأحد الخبرين عند التعارض الا الاخبار الواردة في الباب فلا بد ان تلاحظ فان دلت على التخيير مطلقاً حكم به وان دلت على الترجيح حكم به أيضاً وان قصرت دلالتها من هذه الجهة فلا بد من الرجوع إلى الأصل الذي أسسناه وكيف كان التمسك بقبح ترجيح المرجوح على الراجح أو امتناعه مما لا دخل له بالمقام ومنها الاخبار الواردة من طرقنا المشتملة على جمع من وجوه الترجيح وقد ذكرها شيخنا المرتضى قدس سره في رسالة التعادل والترجح وهي العمدة في الباب عند مشايخنا قدس سرهم:

أقول الإنصاف ان إثبات وجوب الترجيح بهذه الاخبار مشكل من وجوه أحدها اختلاف هذه الاخبار حيث ذكر في بعضها موافقة الكتاب

والسنة وفي بعضها مخالفة العامة وإطلاق الأول يقتضى وجوب الأخذ بموافق الكتاب وان كان الاخر مخالفا للعامة وكذا إطلاق الثاني يقتضى وجوب الترجيح بمخالفة العامة وان كان الاخر موافقا للكتاب فإذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب والاخر مخالفا للعامة فمقتضى إطلاق الأول الأخذ بالأول ومقتضى إطلاق الثاني الأخذ بالثاني ودعوى ان المقصود في المقام هو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ويحصل ذلك بواسطة دلالة تلك الاخبار في مورد الافتراق مدفوعة بان حمل كلام السائل في تلك الاخبار على خصوص مورد الافتراق في كمال البعد كما لا يخفى وحمل كلام الإمام عليه السلام على ذلك بعد فرض ان السائل لم ينظر خصوص هذا المورد بل سئل عن مطلق تعارض ما ورد عنهم يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و

وهو وان كان جائزا ان اقتضت المصلحة ذلك لكنه بعيد أيضا فان قلت هذا الإشكال جار بناء على حمل اخبار الترجيح على الاستحباب أيضا فلا بد من حمل هذه الاخبار على خصوص مورد الافتراق على أي حال سواء قلنا بوجوب الترجيح أو باستحبابه قلت بناء على الحمل على الاستحباب يحمل على الحكم الحيثي كغالب الأحكام المستحبة المتعلقة بالعناوين من حيث انها هي مع قطع النظر عن المزاحمات بخلاف ما لو حملنا على الوجوب فإنه على هذا يصير كسائر الأحكام الوجوبية المتعلقة بالعمل ظاهرا في الحكم الفعلي فتأمل وحملها

على ان المراد مجرد الرجحان من أي وجه حصل ليس بأولى من حملها على ما ذكرنا ومنها التعارض بين الخبرين المشتملين على جمع من وجوه الترجيح أحدهما مقبولة عمر بن حنظلة والاخر مرفوعة زرارة حيث انه مقتضى الأول منهما الأخذ برواية الأعدل والأفقه وان كان الاخر أشهر ومقتضى الثاني منهما عكس ذلك وأيضا بمقتضى الأول بعد فرض التساوي في الوجوه المذكورة فيه يجب التوقف حتى يلقي الإمام عليه السلام وبمقتضى الثاني يجب الاحتياط ان كان أحدهما موافقا له والا فالتخير ومنها الإطلاقات الكثيرة الحاكمة بالتخير من دون ذكر الترجيح أصلا مع كونها في مقام البيان وغلبة وجود إحدى المرجحات في الخبرين المتعارضين خصوصا إذا تعدينا عن المنصوصة منها إلى غيرها والحاصل ان حمل تلك الإطلاقات الكثيرة على مورد تساوى الخبرين من جميع الجهات مع كونه نادرا بواسطة الأمر بالترجيح في الاخبار الاخر ليس بأولى من حمل الاخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب بل الأولى العكس إذ ليس فيها الا الأمر بالاخذ بذي المزية بصيغة افعل وهي وان قلنا انها حقيقة في الوجوب لكن

استعمالها في الشريعة في استحباب وصل إلى حد أنكر بعض أساطين الفن ظهورها في الوجوب لو لم تكن معها قرينة وكيف تطمئن النفس بتقيد تلك الإطلاقات الواردة في مقام البيان بواسطة هذا الطهور الذي من كثرة خفائه صار مورد الإنكار وان أبيت عن حمل الاخبار الواردة في الترجيح على الاستحباب فلا أقل من الإجمال لدوران الأمر بين الظهورين ظهور الاخبار المطلقة في التخير وظهور الاخبار الدالة على الترجيح فيه فيعمل بالأصل في موارد وجود إحدى المرجحات المنصوصة وقد عرفت ان الأصل في

المقام الترجيح بناء على حجية الاخبار من باب الطريقية ويؤخذ بإطلاق أدلة التخيير في غيرها فان قلت لا تعارض بين ظهور الإطلاق وظهور الأمر لأن الثاني وضعي والأول مبني على عدم البيان وهو مفقود في المقام قلت انعقاد ظهور الإطلاق موقوف على عدم وجود البيان المتصل بالكلام لا الأعم منه ومن المنفصل ولذا لا يسرى إجمال القيد المنفصل إلى الإطلاق بخلاف المتصل ولو كان عدم القيد وان كان منفصلا له دخل في انعقاد ظهور المطلق لكان اللازم عدم انعقاد ظهور الإطلاق فيما إذا وجد ما يمكن ان يكون قيذا منفصلا عن الكلام والحاصل ان حكم المقيد المنفصل حكم المعارض مع الإطلاق فاللازم الأخذ بما هو أقوى ظهورا هذا ولكن الإنصاف عدم ظهور للاخبار الدالة على التخيير ولا بد من ذكر ما وقفنا عليه من تلك الاخبار فمنها خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها ما عن الحميري عن الحجة روي له الفداء إلى ان قال في الجواب عن ذلك حديثان إلى ان قال عليه السلام وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها ما عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال عليه السلام ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما

فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال عليه السلام فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.
ومنها ما عن الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد إليه.
ومنها ما عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل وروى بعضهم لا تصلها الا على الأرض فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت.
ومنها مرفوعة زرارة وفيها بعد ذكر المرجحات اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر هذا ما وقفنا عليه من الاخبار ولا يخفى عدم ظهور لبعضها في التخيير بين الخبرين أصلا كخبر سماعة لقوة احتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام فهو في سعة إلخ كون المكلف في سعة من الأمر والنهي الواقعيين حتى يعلم

حكم الواقعة لا انه في سعة الأخذ بأحد الخبرين كما هو المدعى وكخبر حرث ابن المعيرة لاحتمال ان يكون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض فهو على هذا من الأدلة الدالة على حجية قول الثقة فتعالى واما التوقيع الشريف وخبر علي بن مهزيار وفهما وان كانا دالين على التخيير بين الخبرين في الجملة ولكن لورودهما في المستحبات لا إطلاق لهما بحيث يشملان موارد الإلزاميات فلو قال قائل باختصاص التخيير بالمستحبات كما هو أحد الاحتمالات فلا يدلان على خلافه وكذا لورودهما في المورد الخاص أعني تعارض الخبرين المخصوصين

لا إطلاق لهما بحيث يشمل ثبوت التخيير حتى في مورد وجود المرجح إذ لعل الحكم بالتخيير فيهما من جهة عدم وجود المرجح نعم خبر حسن بن جهم لا اختصاص له بالمستحبات وان كان يشترك معهما في عدم الدلالة على التخيير حتى في صورة وجود المرجح فظهر مما ذكرنا عدم ثبوت إطلاق الأدلة التخييرية حتى تشمل صورة وجود المرجح فلو دل الدليل على ثبوت الترجيح يؤخذ به من دون تزاحم أصلا فلنشرع في بيان أدلة الترجيح اعلم ان الاخبار الدالة على تقديم الخبر الموافق للكتاب والمخالف للقوم بالغة حد الاستفاضة بل لا يبعد دعوى التواتر فيها وان كان في القسم الأول

ما يدل على عدم حجية المخالف للكتاب فالأخذ بموافق الكتاب من جهة حجيته وعدم حجية غيره ولكن فيه أيضا ما يدل على كون موافقة الكتاب مرجحة فيما إذا تعارض الخبر ان الجامعان

لشرائط الحجية كما لا يخفى على الناظر في الاخبار ثم ان الأدلة الدالة على الترجيح بهما وان كان بعضها مقتصرًا على خصوص موافقة الكتاب والاخر مقتصرًا على مخالفة القوم ولكن فيها ما يدل على الترتيب بينهما وان الترجيح بمخالفة القوم مختص بما إذا لم يكن لأحد الخبرين شاهد من كتاب الله تعالى فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الترجيح بموافقة الكتاب لازم ثم بمخالفة القوم واما الترجيحات الاخر المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة كأعدلية الراوي وأوثقيته وأصدقته وكذا الشهرة بين الأصحاب فيمكن ان يقال بعدم دلالتهما على الترجيح بما ذكر في صورة تعارض الخبرين كما هو مفروض البحث اما ما ذكر من الأعدلية ونظائرها في المقبولة فلأنها في مقام تقديم حكم أحد الحكمين في مقام رفع الخصومة ولا تدل على وجوب الترجيح في صورة تعارض الخبرين للمجتهد

واما ما ذكر منها في المرفوعة فان الظاهر بقريظة سؤال السائل بعد ذلك هما عدلان مرضيان انه ليس المراد من الأعدل من كان هذا الوصف فيه أكثر وأشد بعد اشتراكهما في أصل الصفة بل المراد من كان منهما عادلا فهو من قبيل أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وحاصله يرجع إلى وجوب الأخذ بخبر العادل لكونه حجة وطرح الاخر لكونه غير حجة واما الشهرة فالظاهر بقريظة قوله عليه السلام في المقبولة فان المجمع عليه لا ريب فيه وإدراج الخبر المشتهر بين الأصحاب في جملة الأمور التي رشدها بين ان الترجيح بها ليس من الترجيحات الظنية التي تعبدنا الشارع بها بل تقديم

الخبر المشتهر بين الأصحاب من جهة انه مقطوع به وان غيره مقطوع الخلاف وحمل قوله عليه السلام لا ريب فيه على عدم الريب بالإضافة إلى الاخر فيجب الأخذ به تعبدا ركيك جدا من دون داع إلى هذا الحمل لوضوح ان الخبر إذا صار مشتهرا بين الشيعة رواية وفتوى وعملا كما هو الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب يوجب القطع بصحته وان مضمونه هو حكم الأئمة عليهم السلام ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع الخلاف فليس تقديم الخبر المشتهر بين الأصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه الأمر الثاني إذا بنينا على الترجيح فهل يقتصر على المرجحات المنصوصة أم لا ذهب شيخنا المرتضى قده إلى الثاني واستفاد ذلك من أمور أحدها الترجيح بالأصدقية والأوثقية فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر وليس للسبب الخاص دخل ومنها تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه فإنه بعد القطع بان ما يرويه المشهور لا يصير مما لا ريب فيه واقعا والا كان غيره مقطوع الخلاف ولم يمكن فرضهما مشهورين يجب ان يكون المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه انه كذلك بالإضافة إلى غيره فيستفاد من التعليل المذكور قاعدة كلية وهي ان كل خبر يكون مما لا ريب فيه بالإضافة إلى معارضه يؤخذ به ومنها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للقوم بان الحق والرشد في خلافهم فإنه يدل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة

الحق والرشد هذا وفي الكل نظر لأن الترجيح بالصفات قد عرفت حاله وكذا الترجيح بالأشهرية واما الترجيح بمخالفة القوم والتعليل بان الرشد في خلافهم فلا يدل الا على ان الخبر الذي يكون معه هذا المرجح يؤخذ به لكونه معه أقرب إلى الواقع واقعا وفي نظر الشارع لا لكونه أقرب في نظر الناظر ولو جعل الشارع عند التعارض الخبر الذي يخالف القوم حجة لعلمه بأنه غالب الوصول إلى الواقع دون غيره فكيف يصح لنا التعدي منه إلى كل خبر يكون معه شيء يرجح في نظرنا مطابقته للواقع مع عدم العلم بالغلبة التي صارت موجبة لجعل الشارع هناك مثلا إذا جعل الشارع خبر الثقة لنا حجة وان نقطع بان جهة حجيته كونه طريقا إلى الواقع وموصلا إليه في الغالب لكن لا يصح لنا ان نعمل بكل ما يفيد الظن لنا لأن ملاك حجية خبر الثقة وان كان غلبة الوصول لكن وجوده في الظن الحاصل لنا من سبب اخر غير معلوم ومن هنا يظهر ان الأقوى بناء على الأخذ بالمرجح الرجوع فيما لم يكن هناك إحدى المرجمات المنصوصة إلى إطلاق التخيير ان تم دلالة الأدلة الدالة على التخيير والا فإلى الأصل بقي في المقام ما يجب تعرضه وهو بعض الإشكالات الواردة في بادئ النظر على مقبولة عمر بن حنظلة والأولى نقلها بتمامها ولعله من بركاتها يزول كل شبهة أوردت عليها أقول روى المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك قال من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكما إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذه سحتنا وان كان حقه ثابتا لأنه أخذ بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر

به قال الله تعالى ويريدون ان يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا قد رد الراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الاخر قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال عليه السلام ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الأمور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيتجنب وامر مشكل يرد حكمه إلى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبر ان عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ قال عليه السلام ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال عليه السلام ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهم وقضاتهم ليترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكاهم الخبرين جميعا قال عليه السلام

إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فان الوقوف عند

الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات هذا واما الإشكالات الواردة فهي من وجوه أحدها ان قطع المخاصمات وفصل الخصومات لا يناسبه تعدد الحاكم والفاصل والثاني ان مقام الحكومة آب عن الغفلة عن معارض مدرك حكم فكيف يصح الحكمان ويرجح أحدهما على الآخر والثالث ان اجتهاد المترافعين وتحريهما في مدرك حكم الحاكم لا يجوز إجماعا.

الرابع ان اللازم مع التعارض الأخذ بأسبق الحكمين إذ لا يبقى للمتأخر مورد هذا ان كان أحدهما سابقا على الآخر وان صدرا دفعة فاللازم التسايط دون الترجيح والخامس ان الأمر في تعيين الحاكم انما هو بيد المدعى فينفذ حكم من اختاره في الواقعة وقد فرض في الرواية

الأمر بيدهما وتحريهما بعد اختلافها في الحكم وحسم مادة الإشكال بأحد وجهين اما بان يخرج الواقعة من المخالفة والمخاصمة وتحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالأموال التي صارت منشأ للنزاع والحاصل ان المتنازعين لما كان منشأ نزاعها الشبهة في حكم المسألة فيجب رجوعها إلى رواة الحديث ليعلم حكم الواقعة ويرتفع النزاع من بينهما وحينئذ لا إشكال أصلا واما بحملها على مورد التداعي فيصح ان يختار كل منهما غير من يختاره الآخر فينفذ حكم كل منهما على من اختاره دون الآخر نعم يظهر من الرواية

انه لو كان أحدهما أعلم وأفقه فليس لأحد اختيار غيره ويمضى حكمه على الطرفين وكيف كان فيرتفع ما ذكر من الإشكالات اما إشكال تعدد الحكمين فلما مضى واما إشكال غفلة كل منهما عن مدرك حكم الاخر فلإمكان اطلاع كل منهما على ذلك ولكن يعتقد عدم صحته كما هو غير عزيز واما

إشكال لزوم الأخذ بالأسبق فلأنه فيما لو كان الحكم نافذا على الطرفين وما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض ان كل واحد اختار حكما غير من اختاره الاخر فلا ينفذ حكم من اختار أحدهما على الاخر وان كان سابقا واما اجتهاد المترافعين فلأنه بعد ما كانت الشبهة حكمية ولم ترتفع بالحكومة أمرهما الإمام عليه السلام بالنظر في أدلة نفس الواقعة واستنباط الحكم منها حتى يرتفع نزاعهما والأمر بترجيح أحد الحكمين إذا كانت فيه إحدى المرجحات المذكورة في الرواية من جهة ان حكمهم في الصدر الأول كان مطابقا لمضمون الرواية والله العالم وينبغي التنبيه على أمور أحدها بناء على وجوب الترجيح لو بنينا على التعدي من المرجحات المخصوصة إلى غيرها فهل يعتبر الظن الشخصي بمعنى ان الخبرين المتعارضين إذا كان مع أحدهما أمانة توجب الظن الفعلي بكونه مطابقا للواقع نأخذ به ونقدمه على الاخر والا فحالهما سواء وان كان مع أحدهما ما يوجب أقربيته إلى الواقع نوعا أو ان المعتبر الظن النوعي وان لم يوجب الظن شخصا أو ان المعتبر أبعدية أحدهما عن الخلاف بحيث لو فرض العلم بصدق أحدهما وكذب الاخر كان أحدهما أبعد عن الكذب وأقرب إلى الصدق

لا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار الظن الشخصي لأن المرجحات المنصوصة في الاخبار
كموافقة الكتاب ونظائرها لا تستلزم الظن الشخصي مع وجوب الأخذ بها بناء على
وجوب الترجيح فالملاك المأخوذ من الاخبار ليس الظن الشخصي لعدم اعتبار ذلك في
الأصل فيبقى الأخيران واستظهر شيخنا المرتضى قدس سره من تعليلهم عليهم السلام
لتقديم الخبر المخالف للعادة بان الحق والرشد في خلافهم ومن تعليلهم عليهم السلام
لأخذ الخبر الموافق للمشهور بأنه لا ريب فيه ان الملاك في الترجيح كون أحدهما أبعد عن
الباطل من الآخر وان لم يكن معه أمانة المطابقة وتقريب ذلك ان قولهم عليهم السلام ان
المجمع عليه لا ريب فيه بعد العلم بان المراد ليس نفي الريب عنه حقيقة يراد منه انه لا
ريب فيه بالإضافة

إلى الآخر فيتحصل من هذا التعليل ان الملاك في الترجيح كون أحد الخبرين بالإضافة إلى
الآخر أقرب إلى الواقع وأبعد عن الباطل وان لم يكن معه ما يوجب أقربيته إلى الواقع على
نحو الإطلاق وكذا تعليلهم الأخذ بالخبر المخالف للقوم بان الحق والرشد في خلافهم
أقول لا يظهر من الاخبار بعد فرض جواز التعدي ان الملاك ما أفاده قدس سره لأن قوله
فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد تعذر حمله على ظاهره يجب حمله على الرجحان الفعلي
أو النوعي وكذا قولهم فان الحق والرشد في خلافهم إذ الظاهر انه لوحظ كون خلافهم
طريقا إلى الواقع ويؤيد ذلك ما في بعض الاخبار من أمرهم بالاستفتاء من فقيه البلد والعمل
بخلاف ما يفتى ومن انهم ليسوا من الحقيقة على شيء وغير

ذلك مما يوجد في الاخبار وكيف كان بناء على التعدي فلا وجه لترجيح غير ما يكون مؤيدا بما يفيد الظن نوعا الثاني قد عرفت مما ذكرنا سابقا ان تقديم النص الظني السند أو الجهة أو كليها على الظاهر وان كان قطعي السند مما يحكم به العرف ولازم ذلك عدم التوقف الذي هو الأصل الأولى في تعارض الخبرين فيما إذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا وأمثال ذلك من النص والظاهر وكذا الحكم في الأظهر والظاهر وهل يكون مورد التخيير والترجيح أيضا غير ما ذكر أو هو عام وجهان أقصى ما يقال للأول ان مورد الأخبار الواردة في العلاج هو الخبران اللذان يتحير العرف فيما دون ما له طريق جمع مرتكز في أذهانهم جرى عليه ديدنهم أقول قد ذكرنا سابقا ان العرف يعاملون مع الخاص الظني معاملة الخاص القطعي في تقديمه على العام وتحكيمه عليه ولكن لا إشكال في انه لم يكن منشأ لانعقاد ظهور

آخر وصرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض في البين ولا يحسن السؤال عن حكمها ولا يشملها الاخبار الواردة في تعارض الخبرين وبعبارة أخرى تارة يقال بان الخاص المنفصل كالم متصل في صرف ظهور العام وانعقاد ظهور آخر لمجموع الكلامين وأخرى يقال بان العام وان لم يصرف عن ظهوره المنعقد له بورود الخاص المنفصل ولكن في مقام تعارض الخاص المذكور مع العام العرف يقدمون الخاص عليه والأول يكذبه وجدان كل أحد والثاني لا يستلزم حمل السؤالات الواردة في الاخبار على غير الموارد المذكورة إذ

المرتكزات العرفية لا يلزم ان يكون مشروحة ومفصلة عند كل أحد حتى يرى السائل في هذه الاخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله إذ رب نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفية مع انهم من أهل العرف سلمنا التفات كل الناس إلى هذا الحكم حتى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الاخبار فمن الممكن السؤال أيضا لاحتمال عدم إمضاء الشارع هذه الطريقة وعلى هذا يجب ان يؤخذ بإطلاق الاخبار ويؤيد عموم الاخبار ما ورد في رواية الحميري عن الحجة عليه السلام من قوله عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير واما الاخر فإنه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير إلخ ولا شك ان الثاني أخص من الأول مطلقا مع انه عليه السلام امر بالتخير بقوله في اخر الخبر وبأيهما أخذت مع باب التسليم كان صوابا وكذا ما رواه علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى

أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل وروى بعضهم لا تصلها الا على وجه الأرض إلخ وظاهر ان الروایتين من قبيل النص والظاهر لأن الأولى نص في الجواز والثانية ظاهرة في عدمه لإمكان حملها على ان إيقاعها على الأرض أفضل مع انه عليه السلام امر بالتخيير بقوله صلى الله عليه وآله موسع

بأية عملت ودعوى السيرة القطعية على التوفيق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمان الأئمة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجحات الاخر يمكن منعها كيف ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة قدس سره فلا يظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر كما يظهر من العبارة المحكية عنه في الاستبصار والعدة وقد نقل العبارتين شيخنا المرتضى قدس سره في رسالة التعادل والترجيح فلاحظ.

الثالث لو بنينا على تقديم الأظهر فمتى علم كون أحد الدليلين أظهر من الاخر فلا إشكال ومتى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الأظهر أمورا لا بأس بذكر بعضها. منها انه لو دار الأمر بين التخصيص والتقييد فالثاني مقدم نظرا إلى ان الإطلاق ليس معنا وضعيا للفظ وانما حكم به من جهة مقدمات أحدها عدم البيان على القيد ومتى ورد دليل يوجب التقييد وان كان من الألفاظ الدالة على العموم يقدم على الإطلاق لارتفاع موضوعه بذلك وفيه ان عدم البيان الذي اعتبر في تحقق الإطلاق هو عدم البيان المتصل لا الأعم منه ومن المنفصل كما لا يخفى

فالأولى في الدوران بين التخصيص والتقييد ملاحظة الخصوصيات الموجودة في المقام ان كانت ومنها انه لو دار الأمر بين النسخ والتخصيص فالثاني مقدم نظرا إلى قلة الأول وشيوع الثاني حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص.

أقول ندرة الأول وشيوع الثاني ان كانا مرتكزين في ذهن العرف بحيث يصير ان كالقرائن المكتنفة بالكلام فهو والا فمجرد الظن لا ينفع ولا دليل على اتباعه نعم يمكن ان يقال في الخصوصيات الواردة في كلام الأئمة بالنسبة إلى عمومات الكتاب أو السنة النبوية يتعين التخصيص لأن النسخ وان أمكن وقوعه عقلا بان كان الناسخ مودعا عندهم ولكن وقوعه ولو نادرا غير محقق مضافا إلى ما ورد عنهم عليهم السلام من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وكذا حرامه الظاهر في ان جنس الحكم المودع عنه صلى الله عليه وآله لا يتغير ولا يتبدل أصلا كما لا يخفى مضافا إلى ارتكاز هذا المعنى في ذهن المسلمين.

فان قلت كيف يحمل على التخصيص مع حضور وقت العمل بتلك العمومات وهل هو الا تأخير البيان عن وقت الحاجة القبيح عقلا.

قلت قبح ذلك نظير قبح الكذب يمكن ان يرفع بالوجوه والاعتبار فقد يقتضى المصلحة إخفاء القرينة على الحكم الواقعي كما انه قد تقتضي عدم بيانه وإيكال الناس إلى العمل بحكم الشك وبعبارة

أخرى تأخير البيان عن وقت العمل ليس علة تامة للقبح كالظلم حتى لا يمكن تخلفه عنه وإذا لم يكن كذلك فقبحه فعلا منوط بعدم جهة محسنة تقتضي ذلك. الرابع تعيين النص والأظهر فيما لو كان التعارض بين المتعارضين لا

إشكال فيه واما إذ كان التعارض بين أزيد منهما فقد يشكل الأمر من حيث ان ملاحظة علاج التعارض بين اثنين منهما قد توجب انقلاب النسبة مع الاخر مثلا لو ورد أكرم العلماء وورد أيضا لا تكرم الفساق من العلماء ونعلم من الإجماع ونحوه عدم وجوب إكرام النحويين فقد يتخيل ان العام بعلة القطع بخروج النحويين منه يصير بمنزلة قولنا أكرم العلماء الغير النحويين والنسبة بينه وبين الخاص الاخر أعني لا تكرم الفساق من العلماء تكون عموما من وجه وهذا فاسد من جهة ان ورود كل من الخاصين على العام انما يكون في مرتبة واحدة وان كان أحدهما قطعيا والاخر دليلا لفظيا قطعي الاعتبار نعم لو كان دليل التخصيص مكتنفا بالكلام بحيث انعقد للكلام ظهور واحد ودليل التخصيص الاخر منفصلا عنه يجب ان يلاحظ نسبة ذلك المخصص المنفصل مع ذلك العام المخصص لكن مع كونهما

منفصلين لا وجه لملاحظة أحدهما قبل الاخر وتخصيص العام به ثم ملاحظة الخاص الاخر مع العام المخصص وهذا واضح وقال شيخنا الأستاذ دام بقاءه في وجه عدم انقلاب النسبة ان النسبة انما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره وان انثلم به حجيته انتهى.

أقول الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى التصوري أعني الملقى في ذهن السامع حين سماعه واما ظهوره في إرادة المتكلم فلا شك في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل إذ قبله ظاهر في إرادة الجميع على حد سواء وبعده يقطع بعدم إرادة البعض المخرج ويصير ظهوره في إرادة الباقي أقوى ولذا قد يصير كثرة التخصيص إلى مرتبة يقطع بإرادة الباقي

والعمدة في عدم الانقلاب ما ذكرنا من كون الخصوصات في عرض واحد لا وجه لملاحظة بعضها قبل الاخر حتى يوجب انقلاب النسبة.

ومن هنا يظهر انه لو كان النسبة بين المتعارضين عموما مطلقا بعد تخصيص أحدهما بخاص يعامل مع ذلك العام المخصص ومقابله معاملة العام والخاص المطلق وان كان بينهما التباين قبل ذلك التخصيص كما لو ورد ثمن العذرة سحت وورد أيضا ثمن العذرة لا بأس به وورد أيضا ثمن عذرة المأكول اللحم لا بأس به يجب تخصيص الدليل الأول وإخراج عذرة المأكول اللحم منه ثم ملاحظته مع الدليل الثاني أعني قوله ثمن العذرة لا بأس به والسر في ذلك انه ليس تعارض المقيد مع المطلق والمطلق الاخر معه على نسق واحد فيجب تقييد المطلق بذلك المقيد وبعد التقييد يصير في حكم المقيد فيقيد الإطلاق الاخر به فليتأمل جيدا ثم انه في الفرض الأول أعني صورة تعارض العام مع الخصوصات إذا بقي من العام بعد خروج تلك الخصوصات مقدار لم يكن إرادته منه بشيعة فالحكم ما ذكرنا واما إذا لم يكن كذلك بان يكون الخصوصات مستوعبة لافراد العام أو لم يبق بعد إخراجها مقدار يصح حمل العام عليه فيقع التعارض بين العام ومجموع الخصوصات وحالهما حال المتباينين فحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل من العام والخصوصات متساويين في السند واما لا وعلى الثاني اما ان يكون العام أرجح سندا من جميع الخصوصات واما بالعكس واما ان يكون راجحا

بالإضافة إلى بعض الخصوصات ومتساويا بالإضافة إلى الباقي أو مرجوحا كذلك واما ان يكون مرجوحا بالنسبة إلى بعض ومتساويا بالنسبة إلى الاخر ففي الصورة الأولى يحكم بالتخيير فان أخذنا بالخصوصات يطرح العام كلية وان اختير العام فلا وجه لطرح الخصوصات رأسا إذ التباين مع المجموع لا مع كل واحد فحينئذ يطرح منها مقدار لم يكن للأخذ بالباقي محذور فحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات فيحكم بالتخيير لعدم الترجيح كما هو المفروض وفي الصورة الثانية يؤخذ بالعام بناء على الأخذ بالترجيح ويطرح من الخصوصات ما لم يكن في الأخذ بالباقي محذور فحينئذ يلاحظ الترجيح في الخصوصات ان كان والا فالتخيير وفي الثالثة يؤخذ بجميع الخصوصات ويطرح العام والصور الباقية متحدة في الحكم مع الصورة التي لم يوجد ترجيح في البين أصلا إذ التباين انما يكون بين العام والبعض المبهم من بين الخصوصات وترجيح أحد هذين المتباينين على الاخر لا يكون الا بترجيح العام على تمام الخصوصات أو ترجيحها عليه فليتدبر الخامس لو بنينا على الترجيح واقتصرنا على المرجحات المنصوصة مع ملاحظة الترتيب بينها فلا إشكال في وجوب الأخذ بالمزية الملحوظة سابقة وعدم الاعتناء بالأخرى الملحوظة لاحقة وان لم تقتصر عليها بل تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع أو الأبعدية عن الخلاف أو قلنا بناء على الاقتصار ان أدلة الترجيح انما تكون في بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة لأحد المناطين بناء على الأول ووجدت أخرى في الاخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصة في أحدهما وأخرى في الاخر يحكم بالتخيير سواء كانت المزيثان راجعتين إلى الصدور أو إحداهما إليه والأخرى إلى جهته

والوجه في ذلك بناء على التعدي ان ملاك الأخذ بأحدهما معينا كونه لو فرض كذب أحد المتعارضين وصدق الآخر أولى بالمطابقة للواقع أو كونه منضمًا إلى شيء يوجب أقربيته إلى الواقع على الاختلاف الذي ذكرناه سابقًا في فهم الملاك من الاخبار وعلى كل حال مخالفة العامة عدت في الاخبار مما يتحقق به ملاك الترجيح كأعدلية وأمثالها فلو كان أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفًا لهم ولو كان رواة المطابق لهم أعدل يحكم بالتحخير لأن ملاك الترجيح في كل منهما على نهج واحد لا مزية لأحدهما على الآخر وهكذا الكلام على القول بالافتقار على المرجحات المنصوصة بناء على ان الاخبار ليست في بيان الترتيب بل هي في مقام تعداد المرجحات لأنه كما ان الأعدلية عدت في الاخبار من المرجحات كذلك مخالفة العامة أيضا عدت منها فلا وجه لترجيح خبر الأعدل المطابق للعامة على غيره المخالف لهم خلافاً لشيخنا المرتضى قده حيث قدم الخبر الأرجح سندا المطابق للعامة على غيره المخالف لهم قال في باب التعادل والتراجيح ما لفظه اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الأرجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفًا لهم بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور فان قلت ان الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الخبر الموافق تقية كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه أقول قوله أو تعبدا كما في الخبرين إلخ ان أراد كونهما حجة فعلا فلا معنى له بعد وجوب إلغاء أحدهما المعين كما صرح به قده في جواب المستشكل وان أراد تساويهما بملاحظة دليل الحجية من دون ترجيح لأحدهما على الآخر بحيث يشمل الأدلة الواردة في علاج المتعارضين فما نحن فيه من هذا القبيل لأن الخبر الصادر من الأعدل الموافق لهم مع الخبر الصادر من غيره المخالف لهم سيات بملاحظة دليل الحجية اما تساويهما بملاحظة الدليل الأول فواضح لأن المفروض كونهما جامعين للشرائط المعتمدة في دليل الحجية واما تساويهما بملاحظة دليل العلاج فلان المفروض اشتغال كل منهما على مزية خاصة موجبة للترجيح هذا والحمد لله على ما تيسر لي من تحرير هذه المسائل وأصلي وأسلم على محمد وآله أشرف الأواخر والأوائل واللعنة الدائمة على أعدائهم ومخالفهم ومبغضهم ما تنافرت الأضداد والأمثال.